
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

RESISTÊNCIA E COMUNIDADE NO TEMPO DAS CATÁSTROFES

Resistance and community in catastrophic times

Gabriel Cunha Hickmann*

 <https://orcid.org/0000-0003-2610-6113>

Resumo: Nesse artigo, oferecemos uma análise do argumento de Isabelle Stengers como desenvolvido sobretudo em *No tempo das catástrofes*, para efeitos da identificação de um paralelismo entre o modo de operação de um determinado tipo de ciência e filosofia e o imperativo neoliberal de confiança no desenvolvimento da economia como chave (– ou única opção “responsável”) para o enfrentamento das crises que caracterizam nosso presente. Para além de individuar os elementos que determinam esse diagnóstico e exemplificar meios de resistência àquilo que ele destaca, procuramos relacionar o pensamento de Stengers com a tradição filosófica conforme perseguida por autores como Nietzsche, Deleuze e Foucault, contrastando essa orientação com o paradigma da alienação, caro à Teoria Crítica.

Palavras-chave: Stengers; Nietzsche; Crise climática; Pragmatismo; Teoria Crítica.

Abstract: *In this article, we offer an analysis of Isabelle Stengers’ argument as developed mainly in *In Catastrophic Times*, which identifies a parallelism between the mode of operation of a certain type of science and philosophy and the neoliberal imperative of trust in economic development as the key (– or as the only “responsible” option) for facing the crises of our present. In addition to identifying the elements that compose this diagnosis and exemplifying means of resistance to what it uncovers, we seek to relate Stengers’ thought with the philosophical tradition as pursued by authors such as Nietzsche, Deleuze and Foucault, contrasting this orientation with the paradigm of alienation, crucial to Critical Theory.*

Keywords: *Stengers; Nietzsche; Climate crisis; Pragmatism; Critical Theory.*

* Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) em cotutela com a Università degli studi di Padova (UniPd – Itália). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Trabalho realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Contato: gabrielshavo@gmail.com.

Introdução

De autoria da filósofa belga Isabelle Stengers, *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*, publicado originalmente em 2009, expõe o que diagnostica como uma cumplicidade de fundo entre a mentalidade científica (e filosófica) tradicional e o modo de operação mais geral do capitalismo, na desmobilização de iniciativas locais, refratárias à lógica universalista do progresso da razão e da economia. Stengers argumenta que um espírito crítico que não conhece dosagem, mas se define pela inquisição exaustiva quanto aos direitos de uma forma de conhecimento, “é feito para destruir, para marcar uma interrupção numa história considerada irracional”¹. A “racionalidade”, nesse caso, seria definida pela obediência às oposições tradicionais do pensamento “adulto”, caracterizado por discriminar inambiguamente subjetividade e objetividade, opinião e conhecimento, teoria e prática. Ora, essa atitude crítica levada à compulsão, como desenvolve a autora, tem como efeito deslegitimar a mobilização em torno de um “comum” concreto e local, como o dos saberes “meramente” técnicos, insubordinados a um princípio único do qual se os pudesse fazer derivar dedutivamente. Assim também, os advogados do capitalismo produtivo exortariam a que se aceitem os sacrifícios exigidos para o crescimento: “É preciso aguentar firme, aceitar que os tempos são difíceis e se mobilizar para um crescimento, sem o qual não há solução concebível. Se 'nós' não o fizermos, outros vão se aproveitar de nossa falta de coragem e confiança”².

Nesse artigo, oferecemos uma leitura do argumento de Stengers como apresentado sobretudo na obra referida, a partir do interesse na questão da comunidade como prática de resistência e “pathos da distância”, conforme a expressão de Nietzsche, capaz de se oferecer como atitude viável para a filosofia no tempo das catástrofes. Como forma de ampliar nossa compreensão com respeito ao pensamento de Stengers, bem como para organizar o que está em jogo em um cenário filosófico mais amplo, começamos por rastrear o que entendemos ser sua herança nietzschiana, implícita no livro de 2009 e explícita em outros textos (seção I); em seguida, confrontamos essa orientação com uma outra, centrada no conceito de alienação, problemático para Stengers (seção II); nas duas últimas seções (III e IV),

¹ STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 89.

² *Ibidem*, p. 8.

desenvolvemos o tema da relação, a que essa autora confere um poder normativo, entre conhecimento e tomada de risco, pensada como resistência à reprodução de uma postura paternalista no âmbito das práticas de saber.

I. O solo nietzschiano de Stengers. Virtude do riso e criação de valores

De fato, são temáticas nietzschianas que ressurgem na filosofia de Stengers, atualizadas para efeitos de se pensar pragmaticamente nosso tempo. A distância como parte do método, “recusar a compartilhar um modo de percepção”³, mas também o espírito (pseudo-) científico descrito em termos que fariam o autor da Genealogia da moral compreendê-lo no quadro das forças reativas: “o que se chama espírito científico só tem sentido por oposição ao que seria ‘não científico’”⁴, no que Stengers expõe o vício na origem de um impulso que, em vez de afirmar uma alegria, ressentida uma “ilusão” que se trataria de combater:

“Não está provado, não está provado!”, quantas vezes os especialistas entoaram esse refrão obscuro. (...) O primeiro papel do refrão “não está provado” é fazer calar, separar o que será considerado objetivo ou racional e o que será rejeitado como subjetivo, ou ilusório, ou manifestação de apego irracional a modos de vida infelizmente-condenados-pelo-progresso.⁵

O ethos do cientista sonâmbulo (...) está mais para a fobia: ele rejeita as perguntas que considera “não científicas” de maneira um tanto análoga à misoginia fóbica dos padres, o que significa que ele atribui a essas perguntas um poder perigoso e sedutor, capaz de levar o cientista aos caminhos irreversíveis da perdição.⁶

De modo paralelo, Nietzsche via na oposição conceitual entre “bom” e “mau” – tal como legada pelo cristianismo, em que o “bom” se definiria negativamente pela ausência de maldade (i. e., ausência de egoísmo, etc.) – uma inversão do sentido original dos mesmos termos, em que era o “mau” que se definia negativamente por não ser bom (não ser nobre, abundante, seguro de si, aberto à novidade):

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta

³ *Ibidem*, p. 22.

⁴ *Ibidem*, p. 50.

⁵ *Ibidem*, p.49.

⁶ STENGERS, I. *Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências*. Trad. Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023, p. 65.

inversão (...) é algo próprio do ressentimento: (...) requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.⁷

“A mulher [*Weib*] é, por natureza, serpente, Heva” – isso todo sacerdote sabe; “da mulher vem *toda* calamidade do mundo” – isso também sabe todo sacerdote. “*Por conseguinte*, dela também vem a ciência [*Wissenschaft*]”... (...) – *Moral*: a ciência é a coisa proibida em si – somente ela é proibida.⁸

Assim, a mentalidade científica dominante no ocidente desde a época de Newton reproduziria, para Stengers, uma atitude de fechamento diante do “proibido”, suposta sua condição de possibilidade, de modo paralelo a como a moral escrava (na Genealogia) ou o sacerdócio (no Anticristo) bania, como seu ato inaugural, seja um rival demasiado alegre e mais confiante em seus instintos, seja o conhecimento mais verdadeiro da ciência (simbolizado pela serpente e pela mulher).

Numa segunda ressonância ainda, não sem relação com a primeira, Stengers nos lembra de evitar a confusão (nos dois sentidos da palavra) com aqueles que se julgam “nossos responsáveis”: em certos casos “não há o que discutir, o que argumentar (...), é preferível retomar as virtudes do riso, da grosseria, da sátira”.⁹

Dirigir-se com o tom da piedade àqueles que, hoje, podem ser caracterizados como “nossos responsáveis”, não significa uma simpatia qualquer, longe disso. É, antes, uma questão de tomar distância, de recusar compartilhar seu modo de percepção e sermos invocados como testemunhas de suas boas intenções. Não há que se esperar grande coisa por parte deles, no sentido em que não há que se entregar aos tormentos da decepção e da indignação.¹⁰

Chamar aqueles que nos governam de “nossos responsáveis” é afirmar que não estamos no lugar deles e que isso não é um acaso. (...) Não há o que discutir, o que argumentar – seria honrar demais essa pretensão, e tal honra a alimenta. É preferível retomar as virtudes do riso, da grosseria, da sátira.¹¹

Com Nietzsche, na abertura do primeiro livro da *Gaia ciência*:

Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa (...): fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. (...) [V]ocê nunca

⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020, p. 26.

⁸ NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020, p. 57.

⁹ STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*, p. 18.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

achará quem possa zombar de você, indivíduo, também no que tem de melhor, fazendo-o perceber, tanto quanto exigiria a verdade, sua ilimitada miséria de rã e de mosca! Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro também para o riso!¹²

Enquanto Stengers exorta à atenção para os casos em que se apresenta como rigorosamente necessária uma atitude de distanciamento diante daqueles que se colocam orgulhosamente no papel de “nossos responsáveis”, Nietzsche já abria a discussão de um livro intitulado exemplarmente *A gaia ciência* (“ciência alegre”) com um conselho de mesma natureza: “rir de si mesmo”, por oposição a crer de modo demasiado inambíguo ser capaz de pensar o bem da espécie através de categorias substantivas.

Distanciamento, porque discutir com esses “responsáveis” suporia um problema em comum, o que raramente é o caso. Qualquer problema é da ordem da percepção; não se argumenta alguém a um problema. Bergson fazia mesmo da percepção sensível uma questão colocada ao organismo; Deleuze, na mesma linha, fala da filosofia: “o debate lhe é insuportável, não porque ela é segura demais de si mesma: ao contrário, são suas incertezas que a arrastam para outras vias”:

São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais que fazer. O debate lhe é insuportável (...).¹³

[A] filosofia não tem estritamente nada a ver com uma discussão; já se tem bastante dificuldade em compreender qual o problema que cada um coloca e como o coloca, sendo preciso apenas enriquecê-lo, variar suas condições, acrescentar, ajustar, jamais discutir.¹⁴

Stengers recupera, enfim, a caracterização que Deleuze oferece¹⁵ da esquerda como “necessidade vital de que as pessoas (...) formulem suas próprias questões e suas próprias

¹² NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020, pp. 50-51.

¹³ DELEUZE, G. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 42.

¹⁴ DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 174.

¹⁵ Stengers cita uma entrevista concedida por Deleuze em 1985, publicada em português em DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 151-68: “Creio que as pessoas de direita não têm ilusões, elas não são mais bobas que outras, mas sua técnica é opor-se ao movimento. É a mesma coisa que a oposição a Bergson em filosofia (...). [O] papel da esquerda, esteja ou não no poder, é descobrir um tipo de problema que a direita quer esconder a qualquer custo”. Stengers poderia ter também citado sua entrevista para o verbete

exigências, determinem as incógnitas de sua própria situação”¹⁶. Jornalistas indianos pediram a Linus Torvalds, criador do sistema operacional Linux, uma mensagem para engajar no projeto os programadores daquele país: “não sei quais são os problemas da Índia, mas acho que pode ser motivante saber que posso fazer minha própria versão do Linux, melhor para mim como indiano”¹⁷.

Quando talvez esperássemos uma chamada genérica às armas do tipo “juntos tudo se torna possível!”, conforme a expressão jocosa de Stengers¹⁸. Mas a recusa a uma orientação como essa não era acidental da parte do criador do Linux, assim o indica o depoimento de Nils Torvalds, político finlandês e pai de Linus, que nos surpreende com essa boa descrição: “ele (Linus) é um radical circunscrito a uma área restrita, onde ele próprio determina os limites. Ele é muito relutante em tomar parte num discurso político de imprecisões, eis a diferença entre alguém pragmático e alguém que fica irritado como fazíamos nos anos 60”. Eric Raymond, porta-voz do movimento *open source*, destaca a ineficácia da retórica anterior, quando do projeto “software livre”: “quando você entra nos escritórios e diz: 'você deveria usar apenas programas com código aberto porque compartilhar é bom e acumulação é mau', isso simplesmente não funciona!”. Quem melhor nos ilustra a ideia é o próprio Richard Stallman, ativista e fundador da iniciativa desiludida: “o movimento *open source* considera apenas os benefícios práticos, e eles recusam, ou melhor, cuidadosamente evitam questões de princípio, ética, liberdade e de como construir uma boa sociedade para viver”¹⁹.

“esquerda” d'O abecedário de Gilles Deleuze: “Não existe governo de esquerda, porque ser de esquerda não tem nada a ver com governos. (...) Primeiro, é uma questão de percepção. Não ser de esquerda é como um endereço postal: partir de si, de sua rua, cidade, país, etc. (...). Ser de esquerda é o oposto: é sobre percepção. (...) O mundo, o continente, o país, a rua, eu. (...) Não por generosidade. (...) Você sabe que isso não pode durar. O fato de milhões de pessoas estarem morrendo de fome. (...) Não é uma questão de moralidade, mas da própria percepção (...). Segundo, é uma questão de devir, de não parar de devir minoritário [devenir *minoritaire*]” (disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=c2r-HjICFJM>, acessado em 27/02/2024)

¹⁶ STENGERS, I. Op. Cit., p. 93.

¹⁷ As citações de Linus Torvaldis, bem como as de Nils Torvaldis, Eric Raymond e Richard Stallman, que aparecem na sequência, foram extraídas do documentário *The Code* (2001), dirigido por Hannu Puttonen e disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=XMm0HsmOTFI> (acessado em 27/02/2024).

¹⁸ STENGERS, I. Op. Cit., p. 68.

¹⁹ “Foram os programadores de informática, cuja profissão era diretamente visada pelo registro de patentes de seus algoritmos, ou seja, de suas próprias linguagens, que 'nomearam' [de *enclosures*] o que os ameaçava e criaram uma resposta, a agora famosa licença pública geral, GNU GPL [GNU General Public License]. Foi o ponto de partida de um movimento coletivo de criação de softwares livres, que todos podem baixar e com cuja proliferação todos podem contribuir na medida de suas competências e de seu tempo. Não nos enganemos, não se trata do reino angelical da cooperação desinteressada. Outras maneiras de ganhar dinheiro se organizaram.

Stengers é cuidadosa em pontuar com a ênfase necessária a diferença entre uma luta política frontal e uma outra, realizada nos interstícios, que “não passa por operações de representação, e sim, antes, por produção de repercussões”²⁰, como no caso dos programadores. É possível individuar, em seu texto, três razões que a conduzem a essa necessidade: 1) o Estado compartilharia da mesma lógica de que se beneficia o capitalismo; 2) uma luta acusatória suporia que “se a gente se livrasse desses vendidos, tudo estaria bem”²¹; 3) “nunca fabricamos em geral e nunca somos capazes em geral”²². Ora, (1) tanto Estado quanto capitalismo pedem “uma lógica do 'qualquer um', seja quais forem as consequências da aplicação da regra”²³. Significa que, para o Estado, cada sujeito é sobretudo um egoísta em potencial a quem se trataria de impor a precaução, de onde a suposição de um “interesse geral” que justifique a manutenção de uma polícia do pensamento. Que o abandono dessa bússola de um interesse geral seja efetivamente perigoso constitui a segunda razão (2). Com efeito, sem a bússola o perigo é iminente desde sempre e para sempre, pelo que é inútil sonhar com um “depois” em que a ameaça do retrocesso estivesse decididamente (messianicamente) descartada. Quanto à terceira razão (3), manifesta mais uma vez a recusa à premissa do interesse geral, porquanto a uma resistência não-acusatória só resta a criação de novas formas, e nenhuma ação se desenrola no abstrato. “Serão respostas sempre locais, no sentido em que local não significa ‘pequeno’, mas se opõe a ‘geral’ ou ‘consensual’”²⁴. Com Nietzsche, mais uma vez:

O que não é condição de nossa vida a prejudica: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio (...). As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral. Nada arruína mais profundamente, mais intimamente do que todo dever “impessoal” (...).²⁵

Trata-se, porém, da invenção de um modo de resistência ao *enclosure*: todos aqueles que recorrem aos programas licenciados sob o GNU, ou os modificam, estão sujeitos à limitação de não apropriação exclusiva do que eles criam” (STENGERS, I. Op. Cit., p. 58).

²⁰ STENGERS, I. Op. Cit., p. 111.

²¹ *Ibidem*, p. 48.

²² *Ibidem*, p. 69.

²³ *Ibidem*, p. 54.

²⁴ *Ibidem*, p. 94.

²⁵ NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*, p. 16.

Quanto ao comportamento científico, impõem-se as mesmas precauções que vimos com relação ao Estado: fundamental e não menos “perigosamente”, tratar-se-ia de “resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de ‘não científicos’”²⁶. No contexto de discutir o conhecido caso do banimento de Anton Mesmer, médico criador do mesmerismo, Stengers escreve:

[E]studar as práticas terapêuticas tradicionais dos curandeiros rurais, em vez de submetê-las a critérios de juízes indiferentes e até mesmo hostis, em todo caso decididos a fazer valer o *droit de regard* [direito de controle] da Ciência, teria sido aprender a trabalhar com os curandeiros. Ou seja, com praticantes não diplomados que, diferentemente de Mesmer, não teriam se apresentado como descobridores, e sim, com uma frequência bem maior, como depositários de um saber transmitido ou de um dom. E, para tanto, teria sido necessário não fazer prevalecer a grande cisão entre “aqueles que acreditam” e “aqueles que sabem” e reconhecer os curandeiros como aqueles de quem e com quem se precisa aprender.²⁷

O que se passava em volta da bacia mesmeriana? A cena da bacia ilustra o caráter assimétrico da abordagem experimental como ela ocorre na medicina. Ela permitiu eliminar, destruir pretensões, refutar, mas permaneceu silenciosa quanto às curas que foram efetivamente observadas. Certamente, ela as reporta à “imaginação” dos doentes. Mas a imaginação, como a “fé que salva”, são apenas maneiras de desqualificar o fenômeno, não de o compreender.²⁸

Nesse âmbito, as ideias se correspondem àquelas que havíamos delineado para o caso do Estado: 1’) “o que essa generalidade do ‘tudo é social’”, refrão perpetuamente mobilizado por uma ciência ingênua, “traduz, senão a resultante de uma operação de equivalência generalizada?”²⁹; 2’) “todas as soluções serão vulneráveis ao ataque crítico”³⁰; 3’) a crítica não pode ser um fim em si mesma.

II. Crítica ao conceito de alienação. Uma nova transcendência

O refrão do “tudo é social” corresponde à resposta oferecida por Édipo ao enigma da esfinge, “é o homem!”, em cuja reprodução maníaca Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, já flagravam o “retorno ao mito” a que o Esclarecimento se entregava

²⁶ STENGERS, I. Op. Cit., p. 30.

²⁷ *Ibidem*, p. 92.

²⁸ NATHAN, T; STENGERS, I. *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2004, p. 149 (tradução minha).

²⁹ STENGERS, I. Op. Cit., p. 80.

³⁰ *Ibidem*, p. 83.

como rebento de dois milênios de preparação. Stengers prestaria tributo aos marxistas por terem “trazido à luz o capitalismo como mestre das ilusões”, capaz de disfarçar suas direções mais profundas “sob os enganosos enfeites do progresso, da liberdade e da racionalidade”³¹. No entanto, para Stengers, “a crítica não soube defender a verdade própria ao que é construído”³². Nessa expressão, uma herdeira das luzes³³ vê o fundamento de um novo pragmatismo. A verdade própria ao que é construído é a da eficácia: “nomear Gaia, nomear a tolice (...) são proposições cuja verdade se deve à sua eficácia”; “caracterizar é considerar essa situação de modo pragmático”³⁴. Em todo caso:

[A] prova continua sendo abandonar, sem nostalgia nem desencanto, o estilo épico, a grande narrativa de emancipação em que o Homem aprende a pensar por si mesmo, já sem precisar de próteses artificiais. Essa grande narrativa nos envenenou não porque prometera a perspectiva ilusória da emancipação humana, mas porque definiu essa emancipação de forma aviltante, marcada pelo desprezo pelos povos e civilizações que nossas categorias julgavam bem antes de estarmos determinados a lhes levar, quisessem eles ou não, nossas luzes.³⁵

Ora, reticente quanto ao pragmatismo de Dewey, Peirce, &c., Horkheimer recorria ainda à ideia de alienação³⁶. Uma opinião é condicionada por todo o sistema social em que as pessoas vivem; é duvidoso que corresponda à realidade. A preocupação era a de resistir a concepções de filosofia que tirassem espaço à crítica social:

[U]ma doutrina que tenta seriamente dissolver as categorias intelectuais – tais como verdade, sentido ou concepções – em atitudes práticas não pode ela própria esperar ser concebida no sentido intelectual da palavra; pode apenas tentar funcionar como um *mecanismo que inicia certas séries de eventos*. De acordo com Dewey, cuja filosofia é a mais radical e consistente forma de pragmatismo, sua teoria 'entende que *conhecer é literalmente algo que fazemos*

³¹ PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: Éditions La Découverte, 2007, p. 20 (tradução minha).

³² STENGERS, Op. Cit., p. 81.

³³ *Ibidem*, p. 72.

³⁴ *Ibidem*, p. 104.

³⁵ *Ibidem*, p. 105.

³⁶ Nenhum conceito foi mais poderoso para a definição do caráter da primeira [early] Teoria Crítica do que o de alienação. Para os primeiros membros dessa tradição, o conteúdo do conceito era tomado como tão auto-evidente que não precisava de definição ou justificação; servia como o ponto de partida mais ou menos auto-evidente de toda crítica e análise social. (...) Adorno, Marcuse e Horkheimer consideravam a natureza alienada das relações sociais como um fato além de qualquer dúvida” (HONNETH, A. “Foreword”. In: JAEGGI, R. *Alienation*. Trad. Frederick Neuhouser e Alan Smith New York: Columbia University Press, 2014, tradução minha). Para Honneth, o abandono do conceito de alienação traz o risco de a Teoria Crítica “tornar-se obsoleta” (*Ibidem*).

(...)' [A]bole o pensamento filosófico (...). O filósofo pragmático ideal seria aquele que, como no adágio latino, permanece em silêncio.³⁷

A possibilidade de uma autocrítica da razão pressupõe, primeiro, que o antagonismo entre razão e natureza está em uma fase aguda e catastrófica e, segundo, que neste estágio de completa alienação *a ideia de verdade é ainda acessível*.³⁸

O conceito de alienação tem uma longa história na tradição da Teoria Crítica; tão recentemente quanto em 2005 foi objeto de uma recuperação no livro de Rahel Jaeggi³⁹, que empreende enfrentar a conotação essencialista da ideia (já que o “alienado” é normalmente pensado como aquele que está ausente para “si mesmo”). Stengers, de sua parte, cuidadosamente evita esse conceito, por antever aí (é nossa hipótese) o risco de se “recrear ‘pelos outros’”, “manter a posição de 'cabeça pensante' da humanidade”⁴⁰; a ciência, nesse caso, não faria senão reproduzir “uma imagem de autoridade alheia ao que constitui sua fecundidade e sua relativa confiabilidade”⁴¹:

Recrear “pelos outros” é manter a posição de “cabeça pensante” da humanidade, pensando no lugar e em nome daqueles que seriam vulneráveis a tentações das quais devem, portanto, ser protegidos.⁴²

Não gostamos de teorias da alienação, assombradas pelo fato de que “as pessoas” parecem incapazes de “tomarem consciência” sobre a verdade de sua situação. Aquele (ou aquela) que coloca o problema dessa forma se acredita sob posse de um pouco sobre essa verdade: não precisa que as pessoas pensem; em vez disso, lamenta que a verdade que ele possui (...) não os ilumina. (...) Nós tentamos colocar o problema, não no sentido de um diagnóstico que separa aqueles sobre os quais ele se aplica da pessoa que o fez, mas no sentido de um diagnóstico pragmático que é inseparável da pergunta sobre os meios adequados.⁴³

³⁷ HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp. 58-59, ênfases minhas.

³⁸ *Ibidem*, p. 194, ênfase minha.

³⁹ JAEGLI, R. *Alienation*. Trad. Frederick Neuhouser e Alan Smith. New York: Columbia University Press, 2014.

⁴⁰ STENGERS, I. Op. Cit., p. 77.

⁴¹ *Ibidem*, p. 49.

⁴² *Ibidem*, p. 77.

⁴³ PIGNARRE, P.; STENGERS, I., Op. Cit., p. 142. Na introdução de Andrew Goffey à tradução inglesa de *La sorcellerie capitaliste*: “A reestruturação perpétua do trabalho pode sempre ser explicada por referência a mudanças críticas no modo de produção ou estratégias de acumulação. Mas o valor pragmático de se fazer isso é menos certo – existem sempre o risco (...) de que os juízos 'objetivos' que alguém pode se sentir autorizado a fazer deixam aqueles aos quais esses juízos concernem prisioneiros de uma abstração difícil de ser apropriada por eles. Como uma crítica da alienação de trabalhadores procurando uma cura para a AIDS permite a esses pesquisadores repensar a estrutura de seu processo de pesquisa?” (GOFFEY, A. “Introduction: On the Witch's Broomstick”. In: PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. Londres: Palgrave Macmillan, 2011, p. xvii, tradução minha).

Ciência como privilégio de alguns, ou de nossa parte a mais abstrata: como faria senão emprestar essa distribuição às coisas, num essencialismo fatal? Mas a ideia de alienação não seria o único respiro para um ideal necessário de auto-superação?

Mas eis o tempo das catástrofes: “não temos escolha”⁴⁴. Se Horkheimer se apegava a uma noção de “verdade” onde ancorar uma crítica à alienação, era que se podia (ou só se podia) contar com a permanência da Terra onde se desenrolasse um progresso pelo lado da reflexão, a mudança social responsiva à aquisição cognitiva⁴⁵. Ali, tratava-se sobretudo de questionar o bom juízo de uma maioria separada de seus próprios interesses; mas, para Stengers, hoje sabemos: precisamos “aprender a assumir o que agora sabemos”⁴⁶:

[T]rata-se, a partir de agora, de arrombar uma porta aberta. A ideia de que cabe a esse tipo de desenvolvimento, movido pelo crescimento, consertar o que ele mesmo ajudou a criar não desapareceu, mas ela não é mais evidente. O caráter intrinsecamente 'insustentável' desse desenvolvimento, que alguns anunciavam há décadas, tornou-se agora um saber comum. E é precisamente esse saber, hoje comum, que cria o sentido distinto de que outra história começou.⁴⁷

Tudo se passa como se aquela aquisição cognitiva tivesse chegado, diante do conteúdo dessa evidência particular que torna concreta, à força, uma transcendência de outro tipo.

Assim, o colapso climático tanto permite quanto obriga à aposta. Permite porque em torno dele se formou, teve de se formar um consenso geral, ao menos entre a comunidade científica; “vantagem” de uma crise ecológica em relação a uma crise apenas social, que sempre teve de disputar uma noção de justiça com o cinismo adversário: mas outra história

⁴⁴ STENGERS, I. Op. Cit., p. 34.

⁴⁵ Quanto a essa questão, é ilustrativa a sequência do comentário de Horkheimer sobre os pragmatistas, na obra já citada: “Suas filosofias refletem, com um candor quase desconcertante, o espírito da cultura de negócios predominante, exatamente a mesma atitude 'prática' em oposição a qual a própria meditação filosófica foi concebida” (HORKHEIMER, M. Op. Cit., pp. 62-63). Essa passagem é comumente citada por autores afins a Stengers, como Didier Debaise e David Lapoujade, de modo a enquadrar o que teria sido uma injustiça histórica, sobretudo no que concerne ao pensamento de William James. Para uma apresentação concisa do projeto filosófico de Stengers, que reivindique nominalmente uma herança jamesiana (e nietzschiana), cf. DEBAISE, D.; STENGERS, I.; “L'insistence des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif”. In: *Multitudes*, nº 65, 2016, pp. 82-89: “diagnosticar o impasse [do pensamento crítico] não é fazer uma autópsia, mas tornar perceptíveis, no sentido de Nietzsche, os devires que lhe escapam” (tradução minha).

⁴⁶ STENGERS, I. Op. Cit., p. 9.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 8.

começou. Obrigada porque não há um “depois” à intrusão de Gaia: “teremos sempre que contar com Gaia, que aprender, à maneira dos povos antigos, a não ofendê-la”⁴⁸.

Essa transcendência nomeada por Gaia substitui a transcendência do sujeito em relação a si mesmo; mais que de descobrir, tratar-se-ia agora de cuidar. Nesse sentido, pode-se dizer que Stengers herda de Foucault⁴⁹, quando esse recuperava nos antigos a prática do “cuidado de si”, então substituída na idade moderna (o paradigma é Descartes) pelo preconceito intelectualista de um conhecimento de si:

A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fizeram com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû* [cuidado de si].⁵⁰

De fato, vários temas convergem aqui. Em 1995, Stengers publicara *Médecins et sorciers*, em parceria com Tobie Nathan. Nathan está entre os principais representantes da etnopsiquiatria na França, fundador do centro Georges-Devereux, que oferece auxílio psicológico a famílias migrantes, sobretudo africanas. A ideia do método é evitar impor quadros interpretativos extrínsecos à cultura do consulente; a prática de cura vai antes no pensamento de um contrafeitiço a um sintoma que, assim que identificado, é imediatamente remetido a um invisível atuante. “O principal interesse de uma tal teoria é tecnicizar a relação terapêutica. Uma técnica tornou doente, uma outra técnica, ou antes uma contratécnica, permitirá curar”⁵¹. Proposta difícil? Stengers mesmo alerta: “que a aventura humana possa passar pelo aprendizado das ‘técnicas’ (...) parece algo quase indecente para nossos escarnecedores”, para os quais “os únicos meios legítimos seriam os que são garantidos 'sem

⁴⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁹ “Aqueles que estiveram presentes nas aulas de 1981-2 no *Collège de France* sobre 'A Hermenêutica do Sujeito' já tinham aprendido que é apenas com aquilo que Foucault chama o 'momento cartesiano' que a verdade se torna epistemológica: o que o sujeito é capaz de acessar dadas condições normativas que o protegem contra falsas crenças e ilusões” (STENGERS, I. “Putting problematization to the test of our present”. In: *Theory, culture & society*, edição especial, 2019, tradução minha). Assim, enquanto “marxismo e psicanálise eram marcados pela preocupação de que pudessem nunca se adaptar completamente ao modelo cartesiano-científico”, Foucault “estava interessado na possibilidade de uma reemergência da questão [do cuidado] contra o discurso secular triunfalista (*Ibidem*).

⁵⁰ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 26.

⁵¹ NATHAN, T.; STENGERS, I., Op. Cit., p. 97.

risco', como os brinquedos para crianças”⁵². Nathan criticava a psicopatologia das terapias “científicas” perguntando: “a que riscos eles expõem seu pensamento?”⁵³. Nos termos de uma filosofia do comum, o pensamento da técnica é o dispositivo pelo qual o crivo da eficácia põe em xeque hierarquias estabelecidas do saber.

III. Esclarecimento e blasfêmia

Por um lado a ciência lucra da superação de uma imagem de autoridade; por outro deve efetuar essa superação, caso queira realmente herdar do Esclarecimento: “cabe a quem se situa como herdeiro desse acontecimento colocar a questão de como ser seu herdeiro”⁵⁴. Daí que Stengers trace uma distinção entre o método compulsivamente crítico do Esclarecimento e a sua conotação mais profunda quando do século XVIII, a “blasfêmia”. A blasfêmia conecta-se necessariamente à disposição ao risco, à exclusão pelos pares:

[É] agora extremamente raro que o herói crítico suscite um feroz levante de escudos por parte daqueles cujas ilusões ele está determinado a destruir. É isso, aliás, que mostra que o exercício crítico se tornou o passatempo favorito dos universitários (...) A questão (...) [é] salientar a falta de dignidade desse direito supostamente adquirido: blasfemar nunca quis dizer insultar as crenças dos outros distantes, mas *as de nossos próximos, às vezes as nossas próprias*, ou seja, correr o risco da rejeição, da exclusão, da denúncia.⁵⁵

Sem o que a crítica se torna o exercício “redundante” de simplesmente confirmar uma destruição prévia⁵⁶. Ecoa aqui um tema a que Deleuze deu bastante atenção em um de seus textos sobre Nietzsche. Em vez de simplesmente prolongar uma direção já estabelecida para o pensamento, à filosofia caberia, como “criação de valores”, reproduzir uma potência de recomeço, o que é muito diferente:

Quando Nietzsche distingue a criação de valores novos e a reconhecimento de valores estabelecidos, essa distinção não deve, certamente, ser compreendida de uma maneira relativa, histórica, como se os valores estabelecidos tivessem sido novos em seu tempo e como se os novos valores precisassem apenas de tempo para se estabelecer. (...) [O] novo permanece para sempre novo, em sua potência de começo e de recomeço, como o

⁵² STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*, p. 107.

⁵³ NATHAN, T.; STENGERS, I., Op. Cit., pp. 28-29.

⁵⁴ STENGERS, I. Op. Cit., p. 78.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 79, ênfase minha.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 80.

estabelecido já estava estabelecido desde o início, mesmo que tivesse sido preciso um pouco de tempo empírico para reconhecê-lo.⁵⁷

A crítica “universitária”, encerrada em uma zona de conforto que recobre sob alegações de rigor e cientificidade, teria sentado em cima do resultado, por assim dizer, ainda pouco atenta ao fato que, se sua orientação positivista cumprira um papel importante no passado, hoje os desafios são outros. Criticar em blasfêmia seria ousar um ataque que não esteve preparado num movimento anterior, enquanto nossos críticos habituais se limitam à aplicação de um método recebido que signifique sobretudo uma operação banal de destruição. A crítica não pode ser um fim em si mesma⁵⁸.

A operação de equivalência da crítica, “é construção social!”, “é o homem!”, remete, enfim, à aflição perante o vir-a-ser, Stengers dirá ao *pharmakon*, àquilo que é remédio mas ao mesmo tempo veneno e que portanto requer um aprendizado da técnica, um cuidado cujo resultado ultrapasse os limites de um “possível” determinado de antemão por uma inquisição intelectual. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche acusava a peculiaridade dos filósofos, seu ódio ao vir-a-ser: “o mais elevado não pode ter se desenvolvido a partir do mais baixo, não pode ter se desenvolvido absolutamente”⁵⁹. O *pharmakon* é remédio ou veneno em função da circunstância, sempre singular, em que se o utiliza. Ora, a compreensão do movimento, do vir-a-ser, pede igualmente uma inserção vivida em seu elemento. Uma série de fotos, por menor que seja o intervalo entre elas, não me reproduz o movimento que elas tentavam em vão capturar. O movimento é sempre algo de concreto que é necessário ver para crer, como alguém a quem se prescreve um *pharmakon* reúne em si a complexidade de uma história única.

O tema do *pharmakon* é proeminente. “O ódio pelos artifícios, sempre associados à ameaça do relativismo, é o ódio pelo *pharmakon*”⁶⁰. Quanto ao artifício, já falamos da técnica; o relativismo seria o resultado supostamente indesejável do abandono de

⁵⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2018 (livro digital), p. 202.

⁵⁸ Cf. também os ataques de Nietzsche à figura de Sócrates: “O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser absurdamente racionais...” (NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 22.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 27.

⁶⁰ STENGERS, I. Op. Cit., p. 107.

pretensões universalistas na teoria. Decerto a obra de Stengers peca de um círculo se pretende escapar de um universalismo através ainda da palavra, que sempre deixa atrás de si, para os que o querem, o extrato pálido daquilo que ela chegou a ser quando em movimento. Mesmo assim, permanece uma diferença entre um universalismo paternalista, que “fala demais”, e o cuidado que se possa imprimir num discurso eficaz. Recusar uma diferença de natureza entre esses tipos é deliberadamente preferir operar equivalências a conceder às coisas a capacidade de falarem por si mesmas, independentemente de uma referência àquilo que não são. Por exemplo: ao saber “não-científico” o motivo de uma curiosidade em relação a seus efeitos, mais que de uma inspeção por legitimidade. “Conhecimento algum pode reivindicar privilégio”, “os novos atores não terão, quase que por definição, a legitimidade exigida”⁶¹.

O caso dos programadores nos movimentos pelo código aberto representa um aprendizado da técnica; nem tanto a técnica da programação, mas aquela que envolve entender o meio em que se está inserido e articular a maneira de uma cooperação em torno de um “comum” que é esse e aquele software, essa e aquela maneiras de resolver um problema no que toca às possibilidades desse tipo de tecnologia. E foi enquanto usuários desse saber, e não enquanto sujeitos políticos abstratos, que teriam sido capazes disso: “resistiram ao que pretendia separá-los do que lhes era comum, não à apropriação de um 'comum à humanidade””; “o 'comum' aqui não tem de modo algum os traços de uma espécie de universal humano, garantia (conceitual) de um além das oposições”⁶². O caso da etnopsiquiatria (do mesmerismo, da hipnose...) é semelhante, não importa que a resistência aqui seja a um consenso de especialistas mais que à indústria de patentes. Nos dois casos o decisivo é a eficácia e portanto não um acordo entre um grupo essencialmente seletivo de “cabeças pensantes” da humanidade.

Considerações finais

Para finalizar, vamos reter o essencial. O título do livro de Stengers revela o centro do qual irradiam seus temas, conforme vimos que o “tempo das catástrofes” autoriza, digamos que “em compensação” pela dimensão do problema, a suposição de pelo menos

⁶¹ *Ibidem*, pp. 40-41.

⁶² *Ibidem*, p. 61.

“um” saber finalmente adquirido; daí que o sujeito que escapa a si mesmo em alienação dê lugar à transcendência de um meio que reage cegamente a nossos propósitos, deslocando o tema até então abstrato e indecível do “comum” ao território da pesquisa e experimentação técnica que sobretudo não reproduza a lógica de “um” progresso que exclua todos os outros. O confronto político direto (ou as disputas por uma verdade teórica) supõe exatamente essa linha única e comunica uma cumplicidade de valores que não existe; de um confronto genérico se participa apenas genericamente. Ora, o sujeito genérico não compreende a técnica, como vimos que recusava o vir-a-ser enquanto qualquer coisa de agressiva à sua generalidade abstrata. Resulta que, se a resposta à “intrusão de Gaia” passa pelo aprendizado farmacológico da dosagem, o “comum” aqui já não é mais um cogito cartesiano mas aquilo que vale para mim e talvez não para você; de que você talvez desconfie como de algo perigoso, caso se coloque no papel de “nossos responsáveis”.

O pensamento de Stengers aponta para a necessidade de se resistir a um “paternalismo” nas duas instâncias: a da economia do conhecimento, em que saberes técnicos são tornados restritos a um grupo que detém os direitos de uma patente, e a da crítica, em que se quer fazer o papel de um responsável pela humanidade num perpétuo temor ao relativismo e ao regresso às cavernas como sua suposta consequência. É portanto um pensamento anti-hierárquico, nesse sentido. Se isso se coaduna bem com aquela outra tendência, do *pathos* da distância, é talvez uma boa questão. Com efeito, a suposição de que lidamos com um “ser capturado”⁶³ ao qual seria necessário recusar o diálogo não reintroduz a ideia de uma alienação e, portanto, da hierarquia? Stengers recai num paternalismo de que pretendesse escapar?

Mas é duvidoso que pretendesse escapar de qualquer coisa, na medida em que uma distinção radical entre discurso paternalista e discurso libertário, tanto quanto uma operação de equivalência que viesse recusar em ver aqui duas tendências realmente distintas, convenientemente dispensaria uma arte do cuidado, que foi justamente o refrão dessa autora como aquilo cuja necessidade se tratava de aceitar. Quanto a noções como “verdade”, “objetividade”, tratar-se-ia, ao que parece, de habitar a ambiguidade inapreensível daquilo que é veneno e remédio ao mesmo tempo; ambiguidade radical que só pode ser matéria de

⁶³ *Ibidem*, p. 85.

uma arte do cuidado. E se a aposta é válida, é que se supõe encontremos pares, bons “feiticeiros”, também em nós mesmos, que já estão prontos o suficiente; cuja “defasagem” não configura um problema capital e que nisso são devolvidos ao desafio de pensar o que convém, aqui senão ali, hoje senão amanhã, a um mundo em estado de vir-a-ser permanente, quando se lhe respeitou essa possibilidade.

Referências bibliográficas

DEBAISE, D.; STENGERS, I.; “L’insistence des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif”. In: *Multitudes*, n° 65, 2016, pp. 82-89.

DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2018 (livro digital).

DELEUZE, G. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GOFFEY, A. “Introduction: On the Witch's Broomstick”. In: PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. Londres: Palgrave Macmillan, 2011.

HONNETH, A. “Foreword”. In: JAEGGI, R. *Alienation*. Trad. Frederick Neuhouser e Alan Smith New York: Columbia University Press, 2014.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

JAEGGI, R. *Alienation*. Trad. Frederick Neuhouser e Alan Smith. New York: Columbia University Press, 2014.

NATHAN, T; STENGERS, I. *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020a.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020b.

NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020c.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoûtement. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, I. “Putting problematization to the test of our present”. In: *Theory, culture & society*, edição especial, 2019, pp. 1-22.

STENGERS, I. *Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências*. Trad. Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

Recebido em: fevereiro de 2024.

Aprovado em: abril de 2024.