

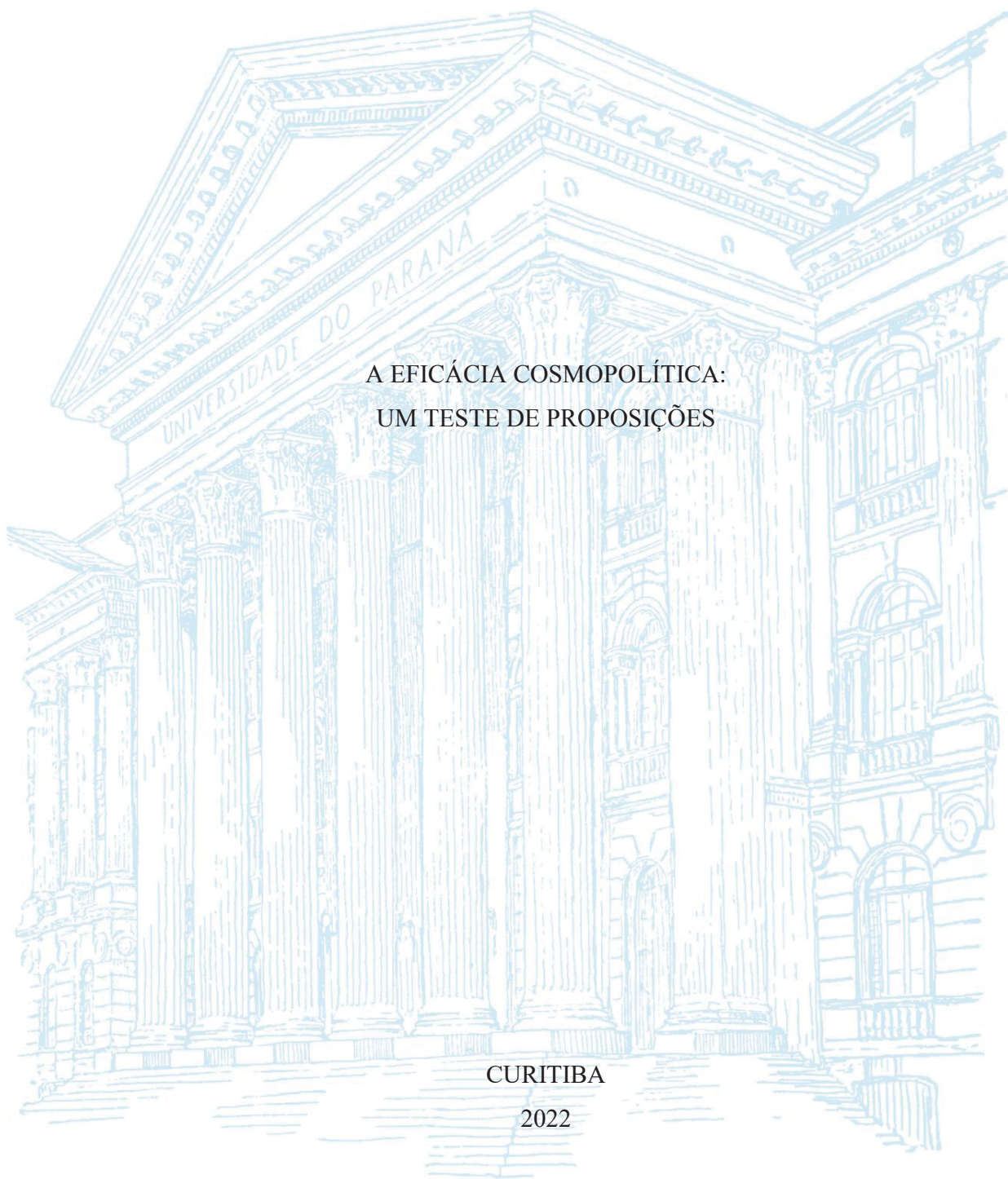
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RUBENS AKIRA KUANA

A EFICÁCIA COSMOPOLÍTICA:
UM TESTE DE PROPOSIÇÕES

CURITIBA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RUBENS AKIRA KUANA

A EFICÁCIA COSMOPOLÍTICA:
UM TESTE DE PROPOSIÇÕES

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de pesquisa em História da Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Kuana, Rubens Akira

A eficácia cosmopolítica : um teste de proposições. / Rubens Akira Kuana. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

1. Stengers, Isabelle, 1949-. 2. Epistemologia. 3. Ciência - Filosofia. 4. Construtivismo (Filosofia). I. Valentim, Marco Antonio, 1978-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **RUBENS AKIRA KUANA** intitulada: **A eficácia cosmopolítica: um teste de proposições**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 04 de Abril de 2022.

Assinatura Eletrônica

07/04/2022 21:13:09.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/05/2022 14:36:21.0

RONEI CLECIO MOCELLIN

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/04/2022 17:28:21.0

DEBORAH DANOWSKI

Avaliador Externo (null)



ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA

No dia quatro de abril de dois mil e vinte e dois às 14:00 horas, na sala Ambiente remoto (Zoom), Ambiente Remoto (Zoom), foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **RUBENS AKIRA KUANA**, intitulada: **A eficácia cosmopolítica: um teste de proposições**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RONEI CLECIO MOCELLIN (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), DEBORAH DANOWSKI (null). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "A banca avaliadora aprovou a dissertação por unanimidade, destacando sua excelência e recomendando sua publicação".

CURITIBA, 04 de Abril de 2022.

Assinatura Eletrônica

07/04/2022 21:13:09.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/05/2022 14:36:21.0

RONEI CLECIO MOCELLIN

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/04/2022 17:28:21.0

DEBORAH DANOWSKI

Avaliador Externo (null)

Para Majida Rahall,
a minha prova pessoal de que a vida vale a pena ser vivida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo auxílio concedido.

Agradeço ao meu orientador, Marco Antonio Valentim, que em todos os momentos incentivou esta pesquisa.

Agradeço ao grupo de estudos no qual tenho a alegria e a honra de participar, o Grupo de Estudos em Ecocrítica e Emergência Climática (GEEEC). Alianças para mais do que uma vida: Mariana Marino, Eric Chen, Jeferson Barboza Torres e Willian Dolberth.

Agradeço à turma de masculinidades amarelas do primeiro semestre de 2021 pelo acolhimento e pelas trocas.

Agradeço aos criadores do LibGen e à Alexandra Elbakyan, idealizadora do SciHub. Por uma educação pública e gratuita para todas as pessoas. Por um mundo sem barreiras para o conhecimento.

Agradeço ao Sistema Único de Saúde (SUS) por tornar uma vital parcela da ciência acessível à população.

Agradeço ao Victor Galdino pela abertura: as conversas e os desabafos que me ajudaram a moldar a conclusão desta dissertação.

Agradeço à minha psicóloga Dafne Assis pela sua incrível dedicação ao trabalho terapêutico.

Agradeço à minha família – meu pai, minha mãe e minha irmã – pela constante presença e pela fé.

E, por fim, agradeço ao amor da minha vida, Majida Rahall. Por tudo.

*por que razão morar nestas verdes montanhas
responde só o sorriso o coração sereno
a flor do pessegueiro cai as águas seguem
entrando a um outro mundo além do meio humano*

Li Bai,

em tradução de Ricardo Portugal e Tan Xiao (BAI, 2019, p. 73)

*Mesmo o canto do galo, é interessante que, de madrugada, soa distante e parece abafado
pelas asas, mas, à medida que amanhece, vai se tornando mais próximo.*

Sei Shônagon,

em tradução de Geny Wakisaka, Junko Ota, Lica Hashimoto,
Luiza Nana Yoshida e Madalena Hashimoto Cordaro (SHÔNAGON, 2013, p. 153)

RESUMO

Como testar a eficácia de algo para o qual não há método consensual? Como testar o que não é uma fórmula ou uma teoria, mas uma proposição? Como entreter um experimento para o qual não há garantias? Nesta dissertação, apresentamos, em quatro seções, o problema da coexistência no pensamento de Isabelle Stengers. Primeiramente, exploramos sob o signo do acontecimento, a fabricação de uma filósofa da ciência. Para a autora, fato e ficção misturam-se – são híbridos. Há uma tecelagem incessante entre saberes científicos e não-científicos. Na segunda seção, percorremos a história das ciências modernas, em especial a física, por meio da aplicação de um processo contingente. Retrospectivamente, é tentador deduzir uma linha evolutiva que leva até nós, os Modernos, os paladinos do Progresso. Porém, entre o tempo e a eternidade, entre a entropia e a fé, Stengers sonda uma interpretação científica que reitere a capacidade criativa do acaso. Nós a encontramos nas estruturas dissipativas de Ilya Prigogine, invenção que nos possibilita entrever o esplendor dentro do caos: não precisamos escolher entre essa ou aquela voz de autoridade. Com raízes rizomáticas em William James e Alfred North Whitehead, a proposição cosmopolítica emerge na terceira seção para traçar, de forma afetiva e pragmática, linhas de fuga das grandes narrativas ocidentais. Tarefa que se torna ainda mais urgente em vista do colapso climático, evento que Stengers nomeia, monstruosamente, de Intrusão de Gaia. Explanamos esse conceito na quarta seção, enquanto construímos nosso último teste com a ajuda de autores e autoras da teoria crítica racial e do afropessimismo, dado que o tema da racialização está em grande parte ausente na obra de Stengers. Na conclusão, defendemos uma farmacologia dos conceitos como uma arte do cuidado, uma arte necessária a fim de nos protegermos do poder da feitiçaria capitalista, da proliferação das alternativas infernais e do turismo espiritual presente no próprio meio acadêmico.

Palavras-chave: Cosmopolítica; Epistemologia; Clima; Colonialismo; Construtivismo.

ABSTRACT

How to test the efficacy of something for which there is no consensual method? How to test what is not a formula or a theory, but a proposition? How to entertain an experiment for which there are no guarantees? In this dissertation, we present, in four sections, the problem of coexistence in Isabelle Stengers' thinking. First, we explore under the sign of the event, the fabrication of a philosopher of science. For the author, fact and fiction mix together—they are hybrids. There is an incessant weaving between scientific and non-scientific knowledges. In the second section, thanks to the application of a contingent process, we travel along the history of modern sciences, especially physics. In retrospect, it is tempting to deduce an evolutionary line that leads to us, the Moderns, the paladins of Progress. However, between time and eternity, between entropy and faith, Stengers probes a scientific interpretation that reiterates the creative capacity of chance. We encounter such creativity in the dissipative structures of Ilya Prigogine, an idea that allows us to glimpse the splendor within the chaos: we don't need to choose between this or that voice of authority. With rhizomatic roots in William James and Alfred North Whitehead, the cosmopolitical proposition emerges in the third section to trace, in an affective and pragmatic manner, lines of flight from the great western narratives. A task that becomes even more urgent among the climate collapse, an event that Stengers monstrously names the Intrusion of Gaia. We explain this concept in the fourth section, as we simultaneously build our last test with the help of authors from critical race theory and afropessimism, given that the theme of racialization is largely absent in Stengers' work. In conclusion, we defend a pharmacology of concepts as an art of care, a necessary art in order to protect ourselves from the power of capitalist sorcery, the proliferation of infernal alternatives and the spiritual tourism present in the academic environment itself.

Keywords: Cosmopolitics; Epistemology; Climate; Colonialism; Constructivism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: UM, DOIS, TESTANDO	11
1. OS FIOS DAS FICÇÕES	22
1.1 SOB O SIGNO DO ACONTECIMENTO: CONSTRUIR CONTRASTES.....	23
1.2 A ESFINGE DA OBRA: COLOCANDO TUDO A PERDER.....	28
1.3 DIÁLOGO EXPERIMENTAL: A INVENÇÃO DAS CIÊNCIAS MODERNAS.....	37
1.4 HÍBRIDOS DE FATO E FETICHE: TECELAGEM INCESSANTE	42
2. ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE	48
2.1 UM DEUS-RELOJOEIRO, A FÉ DA FÍSICA	48
2.2 UM UNIVERSO INTEGRÁVEL, UM UNIVERSO QUE TRABALHA.....	53
2.3 UMA CONTINGÊNCIA CÓSMICA? ENTROPIA E FLECHA DO TEMPO.....	58
2.4 ESTRUTURAS DISSIPATIVAS: CLINÂMEN E CAOs	65
3. UMA AVENTURA ARRISCADA	73
3.1 POR ONDE ENTREVEMOS O ESPLENDOR?.....	73
3.2 A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA	79
3.3 COSMOPOLÍTICA: DISSENSO E ABRANGÊNCIA	84
3.4 PROPOSIÇÃO: O CARÁTER AFETIVO E PRAGMÁTICO	88
4. NA PRESENÇA DE FANTASMAS	97
4.1 RUÍNA E MELANCOLIA.....	97
4.2 A RAÇA DO CLIMA.....	102
4.3 IMAGINAR O LUTO DO MUNDO COLONIAL	108
4.4 INTRUSÃO INCONCEBÍVEL.....	113
CONCLUSÃO: FEITIÇARIA E FARMACOLOGIA	127
REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO: UM, DOIS, TESTANDO

Não há contorno, não há atalho. Pensar *com* Isabelle Stengers é pensar *com* as inúmeras vozes que ela convida ao diálogo experimental. Ela segue os rizomas de Deleuze e Guattari, o voo especulativo de Alfred North Whitehead, a esfinge de Étienne Souriau, as redes de Bruno Latour... A lista é tão grande que talvez devêssemos falar de um *caldeirão*. As bruxas, afinal, não lhe são estranhas... “De fato, pode parecer em muitas ocasiões que um novo filósofo entra em cena e, como diria Leibniz, leva a leitora de volta ao mar aberto enquanto ela se imaginava em segurança em um porto” (STENGERS, 2014, p. 48, tradução minha).

A quem não é familiar com o pensamento stengeriano, vale o aviso: mergulhamos em “uma livre e selvagem criação de conceitos” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 127). Criação que consiste em traçar linhas de fuga das grandes narrativas ocidentais, em especial o Absoluto e o Transcendental. Não se trata de abandoná-las, mas reinventá-las; questionar as maneiras com as quais podemos herdá-las. Trata-se de um convite aos devires, a outros modos imanentes de existência. Até o corpo nadar na rota dos cargueiros ou das cachalotes. Cansado, porém satisfeito. Vivo. Braçada após braçada. Quando deixamos de tocar o banco areia com as pontas dos pés, quando deixamos de ver a praia, nos damos conta da imensidão do oceano.

Entregues à exaustão, só conseguimos nadar até certo ponto. Mas afogar-se não está em nossos planos! É preciso aprender a construir um barquinho. “No espírito do anarquismo comunitário feminista e do idioma da filosofia de [Alfred North] Whitehead” (HARAWAY, 2016, p. 12, tradução minha), sondamos, entre o tempo e a eternidade, a proa das proposições cosmopolíticas. Se recorremos a metáforas da engenharia naval, é porque Stengers é uma *construtivista*. De acordo com Steven Shaviro:

Para Stengers, o construtivismo filosófico não é fundacionalista: ele rejeita a noção de que a verdade já está lá no mundo, ou na mente, independente de toda experiência e apenas esperando para ser descoberta. Em vez disso, o construtivismo examina como as verdades são produzidas na experiência, por meio de uma variedade de processos e práticas. Isso não significa que nada seja verdadeiro ou que a verdade seja meramente subjetiva; em vez disso, a verdade está sempre incorporada em um processo real e não pode ser desemaranhada desse processo. A subjetividade humana é um desses processos, mas não é o único. O construtivismo não coloca a cognição humana no centro de tudo, porque os processos que produzem e incorporam a verdade não são necessariamente humanos. Para Stengers, assim como para Bruno Latour, as práticas e processos que produzem a verdade envolvem “atores” para além de seres humanos, tais como animais,

vírus, rochas, sistemas climáticos e neutrinos. O construtivismo também não implica relativismo; em uma frase que Stengers toma emprestado de Deleuze e Guattari, o construtivismo postula “não uma relatividade da verdade, mas, ao contrário, uma verdade do relativo”. Ao insistir na verdade do relativo e nos agentes não humanos na produção dessa verdade, o construtivismo é, em última análise, um realismo, em contraste com o antropocentrismo e o antirrealismo de grande parte da filosofia pós-moderna e pós-kantiana. (SHAVIRO, 2009, p. 48, tradução minha)

O construtivismo de Stengers nos põe à prova. Isto é, pensar *com* Isabelle Stengers é um *teste*. Não como um teste de proficiência em língua estrangeira ou um teste para um concurso público. Um teste sobre nossa paciência, claro. Um teste sobre nossa tolerância e sobre nossa atenção. Um teste como em um laboratório biológico: o organismo é capaz de viver no meio que preparamos? Ou tal qual “uma química que testa seus compostos usando diferentes reagentes” (STENGERS, 2018a, p. 83). Qual ingrediente será responsável pela catálise? Ou até mesmo um teste matemático: há um problema diante de nós. Qualquer um é bem-vindo para se aproximar do quadro e tentar resolvê-lo. Fazemos um teste e então mais um e mais um. Podemos explodir alguma coisa; lançar um fósforo em um barril cheio de metafísica (WHITEHEAD, 1993, p. 36). Podemos muito bem estar na trilha do esplendor, uma ficção espetacular. Qual será a centelha que nos despertará? O que nos fará proferir: “há algo de novo aqui”? Stengers cita Whitehead: “a filosofia começa no espanto [*wonder*]. E, no final, quando o pensamento filosófico fez o seu melhor, o espanto permanece” (WHITEHEAD apud STENGERS, 2014, p. 55).

O teste que me interessa, correspondente ao que Donna Haraway chamou de “conhecimento situado” [*situated knowledge*] em 1988, designa aquilo que precisamente, e de forma concreta, tem a tarefa de questionar essa relação privilegiada das ciências com questões de interesse coletivo. Situar-se não tem nada a ver com o ponto de vista do Google Earth, onde você pode ver toda a Terra e localizar seu próprio país, cidade, rua e casa. Ser capaz de se situar – situar o que se sabe e vincular ativamente esse conhecimento às questões que alguém traz e aos modos de trabalhar que respondem a isso – implica estar em dívida com a existência de outros que fazem perguntas diferentes, importando-os para a situação de maneira diferente, *relacionando-se com a situação de uma forma que resiste à apropriação em nome de qualquer tipo de ideal abstrato*. (STENGERS, 2018a, p. 45, tradução minha, grifos meus)

Ora, antes de aplicarmos um teste é necessário saber o que exatamente estamos testando. Situemo-nos! Nesta dissertação, desejamos construir um problema escorregadio: o *problema da coexistência*; o problema que nos coloca “em dívida com a existência de outros que fazem perguntas diferentes”. O problema é escorregadio por ser difícil de segurar. Ou seja, para Stengers, apesar dos atritos, é extremamente difícil *apropriar-se* do problema da coexistência. O

que faz desse problema um problema *cosmopolítico* por excelência. Há uma mistura entre mundos humanos e mais-que-humanos. “Cada ‘cidadã’, cada grupo ou prática interessada, no próprio ato de defender seus interesses, deve ser capaz de colocar a formulação dos interesses em questão ao teste do interesse geral e reconhecer sua participação na política e no seu projeto coletivo” (STENGRS, 2011a, p. 349, tradução minha). Como diferentes atores, interesses e saberes coexistem? Como a física termodinâmica coexiste com a filosofia? Como Freud coexiste com os Yoruba? “Como abrimos espaço para os outros?” (PIGNARRE & STENGRS, 2011, p. 63) “Como podemos evitar uma sociologia normativa que prescreve a maneira correta de enquadrar o problema, que dita a sua solução, que classifica os seres segundo um direito ontológico de existência?” (STENGRS, 2011b, p. 508, tradução minha). Contudo, esse pensar *em conjunto* “nada tem a ver com o milagre de decisões ‘que colocam todo o mundo de acordo’” (STENGRS, 2018b, p. 462).

Pois as respostas não serão dadas a questões prontas, pois se dirigem a “qualquer um”. Serão respostas sempre locais, no sentido em que local não significa “pequeno”, mas se opõe a “geral” ou “consensual”. É vital que “as pessoas” pensem, e essas pessoas não são os “outros”, aqueles de que falam “nossos responsáveis” sem jamais se incluir entre eles. Aprender a pensar, a colocar suas próprias questões, a se situar escapando da evidência do “qualquer um” nunca é um conteúdo a ser adquirido, definindo uma elite contra o rebanho submisso. A única coisa que se pode adquirir é o gosto e a confiança no pensamento. E aqueles e aquelas que os adquirem hoje conhecem a “oportunidade” que têm, podem narrar o encontro ou o acontecimento aos quais devem essa experiência, cuja possibilidade a escola e a mídia lhes tinha feito ignorar: não “eu penso”, mas “algo me faz pensar”. (STENGRS, 2015, p. 125)

O que a filósofa constrói ao longo de toda a sua obra são *proposições*. Sem estragar a surpresa, podemos adiantar que proposições contribuem “para a abertura de um problema, não para a sua resolução” (STENGRS, 2018a, p. 65). Um teste de proposições começa com o seguinte dilema: diante de determinada situação, nós fechamos ou expandimos nossos horizontes? Paralisados pelo desespero e pela barbárie, desistimos? Quando nos perguntamos se a vida vale a pena ser vivida, o que respondemos? A quais experiências recorreremos? Em quem depositamos confiança? Conseguimos incluir mais uma perspectiva ou por acaso deixamos alguma parte interessada de fora? É como se Stengers nos entregasse um kit de pequena cientista e nos dissesse: “aqui está o material, cabe a você ver se alguém pode se engajar em um encontro com ele, [cabe a você verificar] se você pode compatibilizá-lo com as suas perguntas” (DESPRET & STENGRS, 2014, p. 145, tradução minha). Trata-se de um teste que recai sobre

uma *abrangência não totalizante*. Um teste bastante estranho. Um teste do que “significa ‘pensar’ no sentido que importa politicamente, ou seja, no sentido coletivo, uns com os outros, uns pelos outros, em torno de uma situação que se tornou ‘causa comum’, que faz pensar” (STENGERS, 2015, p. 125, grifos da autora).

Lógico, podemos nos recusar a participar de um teste. Podemos dizer não ao ato de situar-se. “Isso não vem ao caso”. “Isso não é da nossa conta”. Quem gostaria de brincar com fósforos e se queimar à toa? Quem não tem medo de se afogar? No entanto, onde estaria a graça nesse tipo de evasão? “A maneira como formulamos as questões sempre vem de algum lugar, e sempre pode levar a algum lugar: não, certamente, a uma resposta que finalmente seria definitiva, mas a novas maneiras de formulá-las” (STENGERS, 2011b, p. 10). Uma proposição não almeja a prova – a conquista de “um enigma intrasponível” –, mas a criação (STENGERS, 2011a, p. 348); salto imaginativo (STENGERS, 2011b, p. 271) cujo “objetivo é experimentar com os efeitos desse salto: o que ele faz com o pensamento, o que obriga alguém a fazer, o que ele evidencia e o que ele faz calar” (STENGERS, 2011b, p. 22).

A *eficácia* de uma proposição, portanto, está amarrada ao seu poder de nos fazer pensar coletivamente. Uma proposição eficaz é aquela que, ao mesmo tempo em que seduz o pensamento, desdobra a si mesma ao “aproveitar-se da propensão das coisas”. Quando içamos vela, seguimos na direção que o vento sopra. Aqui, todo julgamento é precoce. Hesitemos. Para além “da oposição entre submissão e liberdade, um pensamento centrado na eficácia” e no dissenso (STENGERS, 2018b, p. 456).

Uma proposição visa um contraste. “A simples abertura de uma controvérsia experimental já é um sucesso: um enunciado conseguiu interessar colegas tidos como preparados para pô-lo à prova. ‘Interessar-se’ é a condição prévia necessária a toda controvérsia, a todo teste” (STENGERS, 2002, p. 112). Logo, o critério de verificação para uma proposição não é a Verdade, o Progresso, uma grande narrativa épica que nos salvará; que nos deixará à prova de fogo ou que nos levará tranquilamente de volta à terra firme. “Os testes de confiabilidade de uma proposição experimental não são um objetivo em si; a verdadeira verificação de uma proposição diz respeito às suas consequências ou às novas possibilidades que ela torna concebíveis e que, se frutíferas, reunirão pesquisadores” (STENGERS, 2011b, p. 20). Em outras palavras, o critério de eficácia é a capacidade de reunir as partes interessadas, sem que nenhuma delas seja esmagada por outra. Trata-se de um critério afetivo que faz de toda proposição stengeriana uma arte do

cuidado (STENGERS, 2015, p. 55), uma “arte pragmática da atenção imanente, da diferenciação entre o tóxico e o útil” (STENGERS, 2018c, p. 107, tradução minha). Como nossa atenção subsiste? Como ela desperta? Aventura arriscada. “Isto nada tem de espantoso, porque interessar-se é um risco” (STENGERS, 2002, p. 112).

Embora seja uma construção, uma proposição nada tem de *programático* (STENGERS, 2018a, p. 151). Ela “nada tem a ver com um programa, mas, muito mais com a passagem de um pavor, que faz balbuciar as seguranças” (STENGERS, 2018b, p. 447). Ela é *pragmática*: a âncora que tomamos como firme pode ceder a qualquer momento. Uma proposição não elimina o medo – ou qualquer outro sentimento. Pelo contrário, ela os acentua. Estamos em mar aberto. Na instabilidade reside o anseio: o sucesso experimental não está garantido, ele pertence à “ordem do acontecimento” (STENGERS, 2018b, p. 457). Uma pequena mudança na direção do vento e pronto! Somos lançados em desvios que exigirão novos agenciamentos; novas gambiarras. “*Pragma* significa ‘caso’ [*affair*]¹, e os casos dos cientistas sempre procedem colocando as coisas em relação, criando relações muito particulares com outros seres, para que esses seres tenham que responder a uma questão bem definida” (STENGERS, 2018a, p. 65, tradução minha).

Uma proposição nos coloca cara a cara com nossas vulnerabilidades, pois ela exige a constante revisão de nossas abstrações. “A abstração não é o produto de uma ‘maneira abstrata de ver as coisas’. Ela nada tem de psicológico ou de metodológico. Ela diz respeito à invenção de uma prática experimental que a distingue de uma ficção entre outras” (STENGERS, 2002, p. 107). Começamos nossa jornada pela prática que, segundo Stengers, singulariza os Modernos: a Ciência. O que nos situa é um acontecimento, aquilo que divide entre um antes e um depois. Um aparato experimental é um acontecimento, por exemplo. A física nunca mais foi a mesma depois do plano inclinado de Galileu. Galileu criou um método que até hoje cientistas das mais diversas áreas sonham em replicar. Químicos, economistas, biólogos, psicanalistas... Podemos fazer cara feia, lamentar por tudo aquilo que esse método supostamente destruiu ou desencantou – mas não podemos ridicularizá-lo. Tampouco podemos fingir que não pertencemos a essa tradição que exhibe a objetividade como um troféu. Qual princípio sustenta o acontecimento Galileu? O que Galileu *fez* conosco? O que diferencia as ciências modernas das demais práticas humanas?

Desde Galileu, a Verdade tornou-se privilégio da Ciência. Stengers argumenta, para o desespero de alguns de seus colegas, que essa Verdade – com V maiúsculo – também é uma

¹ Nota de tradução: *pragma* é o que está em questão; o que é o caso; aquilo que, na prática, nos interessa.

construção. Os conceitos de *fatiche* e *instauração* nos ajudarão a compreender o que está em jogo. Galileu é um cientista, mas também o *autor* de uma prestigiosa *ficção*. Segundo a filósofa, Galileu fez o que nenhum de seus contemporâneos conseguiu. Ele criou uma ficção capaz de nos fazer esquecer de que se trata de uma ficção. Se “ensinamos ainda as leis do movimento galileano e os dispositivos que permitem encená-lo, [...] é que até aqui nenhuma outra interpretação conseguiu desfazer a associação inventada por Galileu entre o plano inclinado e o comportamento dos corpos pesados” (STENGERS, 2002, p. 106). Uma associação muito bem atada.

Galileu resistiu à acusação cética de que seu plano inclinado seria uma mera construção. Nesse sentido, Galileu criou tanto uma representação científica quanto uma representação política (STENGERS, 2002, p. 107). Galileu deu voz a um fenômeno – a gravidade – ao mesmo tempo em que o fenômeno lhe deu voz. Se a façanha é inigualável, é devido à *qualidade* da construção. Nas palavras de Latour, “não basta que o experimentador construa os fatos por meio de artifícios, é necessário ainda que esses fatos façam dele um bom experimentador, bem situado, no momento certo etc. Construído, sim, é claro, mas é *bem* construído?” (LATOUR, 2019, p. 136, grifo do autor) Nosso teste, portanto, não diz respeito ao que é verdadeiro e ao que é falso. Pois, para Stengers, uma fronteira definitiva entre fato e ficção não é um bom critério para se pensar. Pior, tal fronteira bloqueia o pensamento. Fato e ficção, ou até mesmo ciência e paixão, não são termos opostos, mas complementares.

Nós nos descobrimos numa situação de “irredução” em que as palavras “opinião” e “razão” perdem o poder de se autodefinir ao oporem-se uma à outra. É preciso então acompanhar a maneira pela qual opinião e razão se interdefinem e especialmente o tipo de teste que preside à sua diferenciação. Cumpre observar que esta interdefinição diz respeito simultaneamente à política e ao saber, que se acham não confundidos e sim associados pelo mesmo tipo de problematização. A propósito daquele que pretende falar por mais de um, assim como a propósito da teoria que pretende representar os fatos, a mesma questão se coloca: “Por que traço reconhecemos o pretendente legítimo?”. Pode-se, nesse sentido, falar do nascimento, a um só tempo, de uma política do saber e de uma ciência da política. As soluções encontradas poderão divergir, escolher critérios essencialmente distintos; sempre se tratará de “arranjar” e de repartir, de definir os direitos e de prescrever os deveres. (STENGERS, 2002, pp. 78-79)

“Uma política do saber e uma ciência da política”. Que tipo de proposição reúne cientistas? Na segunda seção, examinamos a maneira com que Stengers aplica um *processo contingente* à história das ciências modernas. Mais precisamente, acompanhamos as abstrações da física. Trata-se de abstrações perigosas: à maneira de um juiz, elas têm a força de calar outras naturezas; à maneira de um déspota, elas têm a força de condenar outros povos ao exotismo da

“crença”, da “opinião” e da “superstição”. Todo cuidado é pouco. Galileu continua a receber um grande destaque, sendo comparado ao princípio da razão suficiente de Leibniz e ao poder das equivalências matematizantes, as quais, por sua vez, estão presentes na dinâmica, na termodinâmica, na física quântica e na física relativista. Nas *estruturas dissipativas* de Prigogine, Stengers encontra uma concepção de tempo que não está presa ao trabalho e ao rendimento. Junto de Prigogine, Stengers encontra um *tempo do acontecimento*. A entropia de Boltzmann, o mito da morte térmica do universo, as “leis do caos” (PRIGOGINE, 2002a) e o clinâmen de Lucrécio são apresentados. É imprescindível que Stengers encontre temporalidades alternativas dentro da física contemporânea, pois elas serão a base para um *perspectivismo pluriversal*.

Nosso percurso pela invenção das ciências procura demonstrar que Stengers não descarta a tradição moderna. Ela deseja “pensar com essa particularidade”, a fim de que ela não seja transformada em uma *falácia da concreção deslocada* (STENGERS, 2011b, p. 113). Ou melhor, mais do que pensar, ela deseja *nos forçar* a pensar, *nos obrigar* a pensar por meio de novas construções. “É o construtivismo próprio às matemáticas que obriga o matemático a criar seus próprios seres, a transgredir as regras do bom senso, como também as formulações que dão ao senso comum à sensação de que ele sabe aquilo que sabe” (STENGERS, 2000, pp. 326-327). Trata-se de uma “ética do pensamento” (STENGERS, 2009) que também é ecológica: “etológico” (STENGERS, 2018b, p. 449). Uma geo-filosofia (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 115). “Uma articulação ético-política – a que chamo ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana)” (GUATTARI, 1990, p. 8). Uma “ecologia de práticas” que deve ser celebrada como um “evento cósmico” (STENGERS, 2005a, p. 192, tradução minha). Stengers incita a *desaceleração*: como imaginar uma ciência diferente (STENGERS, 2018a)? É possível – ou mesmo desejável – *reativar o animismo* (STENGERS, 2017)?

Na terceira seção, traçamos a linhagem filosófica da proposição cosmopolítica. A política, segundo Stengers, é o que nos vincula a uma tradição específica. Ela é a nossa *assinatura* (STENGERS, 2018b, p. 446). Stengers não nos permite esquecê-la. “Desde Aristóteles, a política” é “tradicionalmente definida pela preocupação de organizar a vida em comum dos seres humanos” (STENGERS, 2002, p. 79). Por meio de Whitehead, Stengers introduz o cosmos a fim de complicar nossas formas usuais de fazer política. O cosmos instaura o *desconhecido*; a incompletude inerente a nossos modos de pensamento (STENGERS, 2018b, pp.

446-447). Tomando de empréstimo a tese de Juliana Fausto, podemos dizer que cosmopolítica “é uma multiplicidade irreduzível de modos de coabitar e coconstituir o mundo diferente e assimetricamente; é compreender que só existem políticas cósmicas, ainda que em negação, isto é, que toda política diz respeito a mais que um grupo, mais de um povo ou espécie” (FAUSTO, 2020, p. 182). Cosmopolítica “é compreender que tudo isso pode ainda falhar e começar de novo” (FAUSTO, 2020, p. 101). Cosmopolítica “é não inspirar à inocência, mas pensar e agir responsabilmente; é interessar-se pelo mundo, estando aberto e disponível, afetando e sendo afetado pelos outros” (FAUSTO, 2020, p. 263).

Por sua vez, uma proposição – em sua origem também whiteheadiana – já implica uma rearranjo ou repartição das responsabilidades. Constatamos a *eficácia cosmopolítica* quando sentimos essa redistribuição; quando a entretemos. Cosmopolítica “é o desejo da vida, em suas aventuras e experiências de diferença, mistura, morte [...] é contar, herdar, abandonar e criar histórias que articulam passados, presentes e futuros novos; é um espaço cheio de sangue e fantasmas; é aliança e fluência por entre escombros” (FAUSTO, 2020, p. 318).

Para Whitehead – aqui comentando um “pensamento” – podemos descrever a eficácia de uma proposição como “um tremendo modo de entusiasmo [*excitement*]. Como uma pedra atirada em um lago, ela perturba toda a superfície do nosso ser. Mas esta imagem é inadequada. Pois devemos conceber as ondulações como eficazes na criação do mergulho da pedra na água. As ondulações liberam o pensamento, e o pensamento aumenta e distorce as ondulações”. [...] Pedir o significado de uma proposição é confundir a criação do evento pedra-mais-ondulações com uma dedução das ondulações do impacto da pedra, ou com o movimento de queda livre de uma pedra, que pode de fato ser definido por um conjunto de equações diferenciais. (STENGERS & WHITEHEAD apud STENGERS, 2005b, pp. 52-53, tradução minha)

Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. Uma pedra ondula em nosso espírito. Em cada situação, mudam os critérios de verificação. Pois uma proposição stengeriana não oferece uma fórmula ou uma teoria. “Pedir o significado de uma proposição”, na esperança de que isso matará a charada, é confundir sua criação com um ato analítico de dedução ou indução. Uma proposição não nos autoriza a concluir o geral a partir do particular, nem o particular a partir do geral. Como então testar a eficácia de algo para o qual não há gabarito? Para o qual não há consenso? Como testar a eficácia de uma proposição que não recorre à autoridade ontológica dos Modernos? Veremos que uma proposição *bem-construída* já oferece meios adequados para testá-la. Na verdade, uma proposição também é um tipo de teste: será que nossas abstrações são capazes de coexistência?

Ainda na terceira seção, dedicamos especial atenção a uma abstração que Whitehead chama de “bifurcação da natureza” (WHITEHEAD, 1993, pp. 37-38). Para Stengers, toda proposição cosmopolítica deve, eventualmente, confrontar-se com a bifurcação da natureza. Em outras palavras, *esse confronto é o teste* que toda proposição cosmopolítica deve encenar. O decisivo não é se uma proposição sairá vitoriosa ou não, mas se ela persistirá na “arte de criar saídas” (FAUSTO, 2020, p. 263). Por exemplo: somos capazes de criar saídas para a *emergência climática*? Em meio a fantasmas e escombros, de que maneiras a cosmopolítica faz sentir a sua eficácia?

Iniciamos a quarta seção com uma contextualização do conceito de História dentro do pensamento hegeliano. Para Hegel, o trabalho humano engendra o tempo: o passado, o presente e o futuro. Mas o que se passa quando o trabalho humano ameaça esgotar o planeta e a imaginação política? “Para um colapso ambiental, um colapso mental” (KUANA, 2021, p. 118). Com as desigualdades acentuadas pela pandemia, quem não se sente profundamente cansado? O futuro parece ser suspenso; cancelado (FISHER, 2014; BERARDI, 2019). “Na realidade, é o próprio sistema de suporte de vida da Terra que está sendo afetado e, com ele, talvez a capacidade dos humanos de produzir história com outras espécies” (MBEMBE, 2021, p. 26). Assim, o que se passa quando o próprio tempo parece desmoronar diante de nossos olhos? O que se passa quando discursos apocalípticos e aceleracionistas proliferam no meio acadêmico? Conseguiremos realizar um *trabalho de luto* ou nos renderemos à *melancolia das ruínas*? Sob o signo do acontecimento, Stengers está mais do que preparada para formular o problema da “combustão do mundo” (MBEMBE, 2021, p. 27) em uma linha de fuga do fatalismo antropocêntrico. Apresentamos o seu conceito de “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015, p. 35). O que é Gaia? De onde ela vem? Que intrusão é essa que ela faz? Todas essas questões são contempladas enquanto construímos nosso último teste.

Gaia é, antes de qualquer coisa, uma proposição cosmopolítica. Sua eficácia consiste na passagem de um chamariz que reúne ou não as partes interessadas. E, em se tratando do fim do mundo, é intuitivo supor que todas as partes estariam interessadas. Veremos que esse não é bem o caso... De qualquer forma, a intrusão de Gaia diz respeito ao problema da coexistência. Um problema que se em condições “normais” já era desafiador, hoje se revela abismal. Em nosso teste, trazemos um elemento majoritariamente ignorado por Stengers, mas que também diz respeito ao problema coexistência. Trata-se da *racialização*. Pois embora Stengers cite em

diversas ocasiões os males do colonialismo, do patriarcado e do capitalismo, notamos que a questão racial – uma herança moderna que confunde filosofia e ciência – não recebe a devida atenção. Como lidar com essa ausência, *com esse fantasma*, sem reduzirmos o pensamento da autora? Sem simplificá-lo ou ironizá-lo? Sem denunciá-lo?

Na quarta seção, ainda pensamos com Stengers. Tentamos, melhor dizendo, prolongar seus conceitos. Testamos a *tensão* de suas ideias. Elas resistem? Elas se moldam? Elas mudam de natureza? Até que ponto? Trazemos uma série de autores e autoras da teoria crítica racial e do afropessimismo, tais como Frank B. Wilderson III, bell hooks, David Marriott, Claudia Rankine, Saidiya Hartman, Anne Anlin Cheng... No caldeirão das bruxas, sempre cabe mais um ingrediente. Na esfera cosmopolítica, sempre há espaço para mais um diplomata, para mais uma voz dissensual (STENGERS, 2018b, p. 461). É importante frisar que esse último teste não opera somente sobre Stengers, mas, principalmente, sobre mim, o autor de novas proposições. Não lavo as mãos. Não driblo as responsabilidades. Deixo-me afundar. É por isso que na conclusão deste trabalho, situo meu próprio corpo. Esboço o que seria uma *farmacologia dos conceitos*. Quando um conceito é criado, é impossível saber com antecedência se ele se tornará um remédio ou um veneno. Ou seja, é impossível prever se ele cultivará ou bloqueará o pensamento. É impossível saber se ele seguirá seus efeitos até as últimas consequências ou se ele é apenas um turista, um *turista espiritual*. Um conceito, portanto, comporta-se como um *pharmakon*. E o *pharmakon*, segundo Stengers e Tobie Nathan, não pertence unicamente à nossa tradição (STENGERS, 2010, p. 29). Em outros povos, um *pharmakon* pode ser chamado de feitiço, amuleto ou ritual divinatório: *cosmotécnica* (HUI, 2020) que fornece meios de saúde e proteção (PIGNARRE & STENGERS, 2011). O próprio acaso pode ser considerado um *pharmakon*:

O acaso é ainda mais interessante pelo fato de situar, de modo bem preciso, a eficácia do artifício. Não se trata de se submeter ao acaso “que decidirá”, mas de recorrer a um procedimento que, entre nós e o que fazemos, faz existir o que não é nosso, o que abre a uma situação para a qual não temos que pretender estar “à altura”. A maneira como pode causar repugnância a ideia de apelar ao acaso quando se trata de “coisas sérias”, não de jogos, traduz a que ponto as razões do mérito ou da motivação criaram um vazio em torno delas, a ponto de identificar o arbitrário com tudo o que não pode ser explicado. Mas o acaso é também o mais simples dos artifícios. Talvez um dia possamos sentir certa vergonha e uma grande tristeza por ter identificado com a superstição práticas milenares, da dos augúrios antigos à dos videntes, leitores de tarôs ou jogadores de búzios. Saberemos então, independentemente de qualquer crença, respeitar sua eficácia, a maneira como eles transformam a relação entre os saberes e aqueles que os praticam, como eles os tornam capazes de um cuidado com o mundo e com seus sinais dificilmente perceptíveis que abre esses saberes para suas próprias incógnitas. Nesse dia,

teremos também aprendido a que ponto fomos arrogantes e imprudentes em nos tomarmos por aqueles que não precisam de tais artificios. (STENGERS, 2015, p. 145)

Aqui, percorremos um ciclo sem fechá-lo. Fato e artifício proliferam-se, confundem-se. Da eficácia do acaso ao caos. Da entropia à eficácia cosmopolítica. Um teste de proposições para um tempo de alternativas infernais (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 28). Diplomacia e feitiçaria. Filosofia especulativa e empirismo radical. Processo contingente e plano de imanência. “O que importa para quem experimenta são as objeções e os testes aos quais sua proposição será submetida, e o futuro que ela permite vislumbrar” (STENGERS, 2011b, p. 21). Acontecimento. Dissenso. Instauração. Aprenderemos a respeitar a eficácia do que não podemos explicar?

Pensar que se outro mundo deve vir a existir será uma questão de articular causas divergentes que nenhum “interesse comum” consensual pode reunir. Trata-se de um teste. E um teste sem garantia, porque não podemos esperar milagres: existem causas perigosas, sapos que nenhum beijo jamais transformará em belos príncipes. (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 66)

1. OS FIOS DAS FICÇÕES

Nosso ponto de partida é um evento: a invenção das ciências modernas. Tal singularidade exige um envolvimento prático no sentido estético, afetivo e etológico (STENGERS, 2002, p. 112). Como veremos, é preciso uma *aposta metafísica*. É preciso colocar tudo a perder. Nas palavras de Stengers, “Há muitas maneiras de contar a história das ciências e de nela fundar as políticas do futuro. A que estou propondo dá destaque ao acontecimento, ao risco, à proliferação das práticas” (STENGERS, 2002, p. 139). Seu método – se é que podemos falar de método, neste caso – é rizomático:

O rizoma implica a conexão entre heterogêneos: qualquer ponto pode ser conectado com qualquer outro; ele não pode ser compreendido por relação ao Um, imagem, projeto, lógica; pode ser rompido em qualquer lugar e dividir-se segundo outras orientações; não pode ser resumido em nome de um princípio genético, mas somente mapeado. (STENGERS, 2002, p. 151)

Desta forma, não podemos historiar as ciências ao modo de uma árvore, onde “cada ramo ‘se explica’ por sua relação com outro, mais próximo do tronco ou mesmo das raízes, ou seja, do lugar — ocupado por uma ‘lógica’ senão por atores a partir do qual todo o resto pode ser denunciado como fantoche, agindo além de suas intenções e de seus projetos” (STENGERS, 2002, p. 151). Tampouco podemos afirmar, “à maneira de Heidegger, que ‘a ciência não pensa’” (STENGERS, 2002, p. 123). Portanto, além de construtivista, podemos qualificar a filosofia de Stengers como uma *geo-filosofia*. “Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 115). Com a ajuda dos conceitos de *acontecimento* e *instauração*, Stengers situa diferentes saberes na tentativa de reconciliar ciência e filosofia; física e metafísica; pensamento e natureza. Nada disso é concebido como dicotomias perpétuas, mas como movimentos de coexistência em um plano incompleto. Em nossas mãos, há uma cartografia sem garantias. Sigamos os fluxos, os fios das ficções.

1.1 SOB O SIGNO DO ACONTECIMENTO: CONSTRUIR CONTRASTES

Todo pensamento é um Fiat, emite um lance de dados: construtivismo. (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 99)

Desconstruir a História ou construir diferenças? Filha de dois historiadores, Isabelle Stengers inicia sua carreira acadêmica na química. “Cresci ‘bebendo’ História”, ela conta em uma entrevista, “Química foi minha primeira escolha. Eu, afinal, não sabia nada de ciência. Teria sido muito fácil seguir o caminho dos meus pais, mas eu preferia os romances históricos aos arquivos”. Ao perceber que não tinha muita habilidade para a rotina de laboratório, seu pai lhe sugeriu que lesse o livro *Os sonâmbulos*, de Arthur Koestler; livro que compara a ciência feita por Kepler com aquela feita por Galileu. “Como a vida é estranha, Koestler de repente cita Whitehead. Ele diz que talvez, para Whitehead, a Mecânica Quântica tenha um epíclito próprio – assim como Copérnico, antes de Kepler, produziu uma elipse simples – de modo que ela talvez estivesse à espera de seu próprio Kepler”. A partir deste momento, o pensamento de Stengers “muda de natureza”: um verdadeiro evento em sua vida. Um “efeito Whitehead”. Um acontecimento (STENGERS in DIAS; VANZOLINI; SZTUTMAN et al, 2016, p. 158).

Isso teve um efeito desencadeador sobre mim. Em primeiro lugar, como eu tinha acabado de ter uma formação rigorosa em Mecânica Quântica e Química Quântica, não tinha percebido o problema que estava em questão. Eu tinha aprendido a resolver equações e tudo o mais... Foi então que pensei: “Se um Kepler de Mecânica Quântica estiver prestes a aparecer, não vou conseguir reconhecê-lo, já que nem sequer sei qual é o problema com que estamos lidando”. Esse foi o ponto de virada: entendi que me interessava pela ciência, mas decidi que não iria me tornar pesquisadora na ciência por causa de algo de particularmente atraente que havia naquela função, isto é, por uma percepção clara de um caminho óbvio que teria que ser seguido. Por isso, decidi parar de estudar Química e ingressei na Filosofia. E eu não sabia nada de Filosofia. Simplesmente percebi que ao seguir essa área, eu teria o tempo necessário e a oportunidade de formular minhas próprias questões. (STENGERS in DIAS; VANZOLINI; SZTUTMAN et al, 2016, p. 158)

Notemos, de partida, que o que toca Stengers é o *contraste cosmológico* entre Kepler, Galileu e a mecânica quântica. “Eu teria o tempo necessário e a oportunidade de formular minhas próprias questões”: este é o seu desejo na filosofia; este é o seu desejo em apresentar-se como filósofa, “o que significa praticar a Filosofia, sem esquecer que ela expulsou de bom grado expulsou as mulheres do pensamento [risadas] [...] a Filosofia de fato é um pensamento não inocente” (STENGERS in DIAS; VANZOLINI; SZTUTMAN et al, 2016, p. 169). Com o intuito

de “colocar a questão da ciência sob o signo do acontecimento”, ela toma de Deleuze e Guattari a caracterização da filosofia como “processo contingente” (STENGERS, 2002, p. 89).

A ideia de processo contingente exclui a explicação, que transforma a descrição em dedução, assim como o arbitrário, que se apodera da contingência para declarar de maneira monótona que nada ocorreu, que os significados construídos, os problemas engendrados equivalem-se todos por serem todos relativos aos seus contextos. O processo contingente nos convida a “seguir-lo”, cada sequência sendo ao mesmo tempo prolongamento e reinvenção. “Recomeço contingente de um mesmo processo contingente, com outros dados”. (STENGERS, 2002, pp. 89-90)

Como podemos aplicar o processo contingente às ciências? Segundo a autora, “as ciências dão com frequência a impressão de uma obra ‘a-histórica’. Se Beethoven tivesse morrido no berço, suas sinfonias não teriam vindo à luz. Em contrapartida, se Newton tivesse morrido aos quinze anos, um outro em seu lugar...” (STENGERS, 2002, p. 51). Contudo, apesar de falar em historicidade, não lhe interessa o “recuo no tempo” característico da “história hermenêutica” a fim de verificar se “há incontestavelmente progresso nas ciências” (STENGERS, 2002, pp. 52-55). Stengers critica a noção de progresso atrelada a uma mera sucessão de dispositivos tecnocientíficos – a “imagem reducionista” da história das ciências como “ajuste de paradigmas” (STENGERS, 2002, p. 63). Logo, ela não se declara uma “historiadora das ciências” (STENGERS, 2010, p. 260). “Meu objetivo não é atuar como historiadora, mas aguçar o apetite por possibilidades que correm o risco de serem obscurecidas por denúncias do presente, feitas em nome de um passado que sempre podemos idealizar” (STENGERS, 2018a, p. 33). Com o intuito de “pensar de outra forma”² (STENGERS in TURPIN & DAVIS, 2013, p. 180), Stengers trabalha “na experimentação de conceitos que permitam resistir ao presente”; resistir ao que define o “passado como obsoleto e o futuro como promessa que desde já desqualifica o presente” (STENGERS, 2002, p. 182). Trata-se de praticar a filosofia como “geo-filosofia”, pois “A geografia não se contenta em fornecer uma matéria e lugares variáveis para a forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 115).

² No livro que Deleuze dedica a Foucault encontramos a seguinte passagem: “Pensar o passado contra o presente, resistir ao presente, não para um retorno, mas ‘em favor, espero, de um tempo que virá’ (Nietzsche), isto é, tornando o passado ativo e o presente fora, para que surja enfim algo novo, para que pensar, sempre, suceda ao pensamento. O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro)” (DELEUZE, 2013, p. 127).

O devir não é história e Stengers não é historiadora (ou historicista). Pois “O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estado de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história” (DELEUZE apud PELBART, 1998, p. 114). Poderia ter sido outro no lugar de Newton? Talvez. Mas não é esse tipo de especulação que interessa a Stengers. A questão é: nós herdamos as ciências modernas de Newton e isso faz de Newton uma *singularidade*; um *acontecimento* (e como veremos, há também o acontecimento Galileu, o acontecimento Carnot, o acontecimento Prigogine...). É este um problema exemplar no pensamento stengeriano: como *sentir* um devir? É possível reconhecer um Kepler da Mecânica Quântica quando ele ou ela estiverem prestes a aparecer? Se não apelamos à necessidade ou à historiografia, como saber que estamos diante de um acontecimento? O que faz algo ou alguém se tornarem um acontecimento? Ora, segundo Whitehead, a quem Stengers dedicou sua tese de doutorado (2011), tudo é acontecimento (SHAVIRO, 2009, p. 17) – ou “evento”, de acordo com a tradução brasileira corrente (WHITEHEAD, 1993, p. 21). Na interpretação de Deleuze:

A grande pirâmide é um acontecimento, e sua duração por 1 hora, 30 minutos, 5 minutos..., uma passagem da Natureza ou uma passagem de Deus, uma visão de Deus. Quais são as condições de um acontecimento, para que tudo seja acontecimento? O acontecimento produz-se em um caos, em uma multiplicidade caótica, com a condição de que intervenha uma espécie de crivo (DELEUZE, 1991, pp. 117-118).

Deslocamos o problema: se tudo é acontecimento, o que seria uma espécie *de crivo satisfatório* para discernir um acontecimento a partir do caos? Retornaremos, pouco a pouco, ao efeito Whitehead. Por enquanto, somos levados a inferir que a epistemologia de Stengers não nos leva pacificamente do ponto A ao ponto B, mas a um ponto de instabilidade. Pode-se acelerar ou desacelerar, mas a trajetória sempre é, em certa medida, incompleta e indeterminada. Turbulenta. Arriscaríamos dizer que se trata de uma imagem de pensamento que, apesar de não operar totalmente contra a dialética, se dá por “saltos” metaforicamente similares aos saltos dos seres da física quântica. A cada *encontro experimental* com uma *entidade atual*³ (seja um afeto

³ De acordo com Whitehead: “‘Entidades atuais’ – também denominadas ‘ocasiões atuais’ – são as coisas reais finais –, das quais o mundo é feito. Não há como ir além das entidades atuais e encontrar algo mais real. Elas diferem entre si: Deus é uma entidade atual, assim como o mais trivial sopro de existência em um espaço vazio longínquo. Contudo, embora haja gradações de importância e diversidade de funções, ainda assim, nos princípios em que a realidade exemplifica, todas estão no mesmo nível. Os fatos finais são todas entidades atuais; e essas entidades atuais são gotas de experiência, complexas e interdependentes” (WHITEHEAD, 1978, p. 18, tradução minha). “Resumidamente, uma ‘ocasião’[atual] é o processo pelo qual qualquer coisa se torna, e um ‘evento’ [...] é um conjunto extenso, ou uma série temporal, de tais ocasiões” (SHAVIRO, 2009, p. 18). O acontecimento enquanto

passageiro, a vaga contemplação de um tom específico de amarelo, a emissão de um fóton), o novo pode surgir. Todavia, “o acontecimento não remete, certamente, à inspiração inefável, à revelação súbita. Ele não se opõe à explicação. É o alcance da explicação que se encontra transformado, articulado ao registro da arte e não da dedução” (STENGERS, 2018b, p. 457). Em outras palavras:

O acontecimento se explica: é preciso entender que é o acontecimento ele mesmo que produz a maneira como ele será caracterizado – e a partir daquilo que o situa. O que significa: um acontecimento não possui “em si mesmo” o poder de fazer acontecimento, mas ele também não é apenas relativo à situação no sentido geral, como se pudéssemos deduzi-lo dessa situação (explicação sociológica). A situação não explica o acontecimento, ela poderia ter acolhido outros [em seu lugar]. Mas ela permite compreender a criação do lugar que é aquele deste acontecimento, isto é, compreender a maneira como este acontecimento se situará. O acontecimento se situa ativamente em relação à situação, ele intervém na situação. (STENGERS, 2018b, p. 457, nota de rodapé 10)

“A situação não explica o acontecimento, ela poderia ter acolhido outros”: o acontecimento não se reduz à “revelação súbita” porque ele precisa ser *construído*. *Atualizado*: de todos os amarelos virtuais, foi *aquele* tom de amarelo que me comoveu. *Contingência*. Por um lado, sua construção demanda que a situação seja retomada diversas vezes. Qual era *mesmo* o tom? *Processo*. Ele não é capaz de sustentar-se por si só: “Um acontecimento não possui ‘em si mesmo’ o poder de fazer acontecimento”. Por outro, só podemos compreender a realidade através da interdependência entre inúmeros eventos, pois “o fato fundamental para apreensão sensível é um evento. A totalidade desse evento é por nós discriminada em eventos parciais” (WHITEHEAD, 1993, p. 21). Um acontecimento sempre nos lança a outros acontecimentos. Seguir o processo contingente aplicado às ciências, portanto, é uma forma de mergulhar no devir: a fim de “remontar o curso do acontecimento, instalar-se nele, como num rio”, é preciso “deixar de habitar um plano único e exclusivo para, envelhecendo e rejuvenescendo no acontecimento, ganhar nele uma infinidade de planos. [...] No acontecimento busca-se a reserva não atualizada do que se atualiza, seu virtual que o duplica necessariamente” (PELBART, 1998, p. 103). E se, durante este processo, o acontecimento “põe em crise a ideia de história” (ZOURABICHVILI,

dura é uma *sociedade* de entidades ou ocasiões no processo de sua atualização. Uma molécula, uma pedra, um cão e uma pessoa são, cada um à sua maneira, sociedades. “Para Whitehead, são sempre sociedades o que estudamos. Tudo é sociologia” (STENGERS, 2011b, p. 325).

2016, p. 48) é porque, para Stengers, trata-se de uma questão de representação e alcance; uma questão de *construção*:

Ele [o acontecimento] não tem representante privilegiado nem alcance legítimo. O alcance do acontecimento faz parte dos seus desdobramentos, do problema posto no futuro que ele cria. Sua dimensão torna-se objeto de interpretações múltiplas, mas ela pode também ser auferida pela própria multiplicidade destas interpretações: todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, se referem a ele inventam um modo de se servir dele para montar sua própria posição, dão sequência ao acontecimento. Em outros termos, toda leitura, mesmo aquela que denuncia e diz a falsa aparência, situa de novo aquele que a propõe na qualidade de herdeiro, como pertencente ao futuro que o acontecimento contribui para criar, e nenhuma pode “provar” que, na verdade, nada de especial se passou. Somente a indiferença “prova” os limites do alcance do acontecimento. Na medida em que o acontecimento não tem em si mesmo o poder de ditar a maneira como deverá ser narrado, nem as consequências que lhe poderão atribuir, não tem também o poder de selecionar seus narradores. Figuram entre estes tanto aqueles que tentarão aumentar ao máximo o alcance e os direitos que o acontecimento autoriza, quanto os que procurarão minimizá-los. Quem empreender esse trabalho terá por única restrição identificar em quem ele é herdeiro do que aconteceu, em quem o acontecimento o situa, queira ele ou não [...], ou seja, de se reconhecer como construtor da história que se segue ao acontecimento, um dentre outros construtores de significado. (STENGERS, 2002, pp. 86-87)

Segundo Deleuze e Guattari, “Hegel e Heidegger permanecem historicistas, na medida em que tomam a história como uma forma de interioridade, na qual o conceito desenvolve ou desvela necessariamente seu destino” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 115). Mas Stengers deseja arrancar “a história de si mesma, para descobrir os devires”. Pois, “Mesmo no conceito, a razão depende de uma conexão dos componentes, que poderia ter sido outra, com outras vizinhanças. [...] não há boa razão senão contingente, não há história universal senão da contingência” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 112-113). Isso não significa que ela “nega” a história, mas que questiona continuamente em quem ela é herdeira “do que aconteceu, em quem o acontecimento” a situa. “É sempre um acontecimento que nos leva a nos perguntarmos: o que foi que aconteceu? E agora, o que vai acontecer? O que aconteceu para que chegássemos nisso? Para que nos tornássemos capazes ou incapazes de...?” (LAPOUJADE, 2015, p. 67). Assim como os modos de existência, as interpretações e narrativas são múltiplas.

Sob o signo do acontecimento – como se afirmasse uma *redistribuição das potências* do meio, de uma atmosfera ambiente –, Stengers *se torna* filósofa das ciências. Isto é, a forma que ela encontra para embrenhar-se no virtual é o processo contingente, que implica não apenas o que seria um “eterno retorno” a inúmeros recomeços, como também “uma livre e selvagem criação de

conceitos” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 127). Criação pragmática, especulativa e contingente:

Cada conceito exige um salto de imaginação, mas nenhum deles é privilegiado, nenhum pode ser despertado ou experimentado sem que outros movimentos surjam, cada um dos quais pode estar no ponto de partida e/ou no ponto de chegada. Todo ponto de partida é contingente. Todo ponto de chegada é uma etapa no caminho. Tudo o que conta é a tecelagem incessante entre as duas faces que esse movimento traz à existência à medida que tece a si mesmo: Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. (STENGERS, 2011b, p. 271)

Uma série de questões nos insere entre o tempo e a eternidade. Se se trata do “recomeço contingente de um *mesmo* processo contingente”, como que sempre há algo *novo*? Como Stengers foi capaz de alterar o percurso de sua carreira na físico-química para a filosofia? Ora, somente através de outros conceitos dispostos a nos desterritorializar. Afinal, “Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 42). Estamos deixando o chão, levantando voo. Ainda não vislumbramos o terreno para a *aterrisagem* – ou, melhor, *aterramento* – da proposição cosmopolítica. Paciência. Um movimento aberrante e hesitante de cada vez. “Resta que os primeiros filósofos traçam um plano, que movimentos ilimitados não cessam de percorrer, sobre duas faces, das quais uma é determinável como *Physis*, na medida em que dá uma matéria ao Ser, e a outra como *Noûs*, enquanto dá uma imagem ao pensamento” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 55).

1.2 A ESFINGE DA OBRA: COLOCANDO TUDO A PERDER

Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. “O que entendemos por natureza? É nosso mister discutir a filosofia da ciência natural. Ciência natural é a ciência da natureza. Mas... o que vem a ser a natureza?” (WHITEHEAD, 1993, p. 7). Segundo Donna Haraway, “a natureza é uma poderosa e ordinária construção discursiva”: é “um tropo. É uma figura, construção, artefato, movimento, deslocamento. A natureza não pode preexistir à sua construção” (HARAWAY, 1992, pp. 296-298, tradução minha). Como vimos, através de uma construção que a discrimine da multiplicidade caótica – a reserva infinita, o virtual –, qualquer entidade pode se tornar um

acontecimento⁴. Se assumirmos, com Whitehead, que “tudo quanto é percebido encontra-se na natureza”, somos levados à conclusão de que tudo é construção: desde a nossa apreensão do “fulgor avermelhado do poente” até “as moléculas e as ondas elétricas por intermédio das quais os homens da ciência explicaram o fenômeno”. Desta forma, “Cabe à filosofia natural analisar como esses diferentes elementos da natureza se interligam” (WHITEHEAD, 1993, p. 37).

A natureza oferece uma base da mente [*foothold of the mind*] da mesma maneira com que uma montanha oferece um apoio para o pé do alpinista. A montanha não existe para ser escalada: uma mosca, um pássaro ou uma baleia não enfrentam esse desafio. A montanha não existe como uma metáfora para o transcendental, como o objeto do conhecimento a ser conquistado. A montanha existe como um acontecimento em que o alpinista pode, com a devida atenção, encontrar um apoio. “A possibilidade de um ponto de apoio [*foothold*] é o requisito imanente ao problema para o qual o termo ‘alpinista’ constitui um conjunto de soluções arriscadas” (STENGERS, 2011b, p. 67). Tal qual o acontecimento, o ponto de apoio deve ser construído.

A natureza não é, portanto, nem cognoscível – definível, por exemplo, como um sistema de relações entre entidades – nem incognoscível, a famosa “realidade muda” sobre a qual projetamos categorias humanas, linguísticas ou sociais. Essa alternativa binária, que alimenta tantas discussões filosóficas, é fatal para o senso comum. A natureza é aquela em que um conhecimento relevante pode ser produzido. Se prestarmos a devida atenção a ela, podemos aprender; discernir relações e multiplicar entidades e razões. Sujeitos contemplativos se perguntando se eles são os autores do que vêem, ou se sua visão lhes dá acesso a uma realidade independente deles, são uma ficção filosófica desastrosa. Para fazer tal pergunta, é preciso já ter eliminado, como indigno de ser pensado, todos aqueles que se agitam, indagam e realizam testes e experimentos: desde aqueles que, na escuridão do tempo, aprenderam a rastrear um animal ou a discernir plantas com virtudes curativas, até aqueles experimentadores científicos em seus laboratórios. Quem faz tal pergunta deve ignorar que ele mesmo faz parte de todos aqueles que aprendem, todos os dias, que tipo de atenção deve ser dada a um mundo que incessantemente exige atenção. “Preste atenção”, diz o pai para a criança descuidada. O conhecimento como categoria última não designa um “sujeito conhecedor”, mas corresponde a um problema de ordem pragmática: o conceito de natureza deve dar sentido ao mundo com o qual lidamos, um mundo sobre o qual podemos aprender, mas que também é capaz de nos enganar e nos colocar em perigo. (STENGERS, 2011b, pp. 106-107)

⁴ Este é o processo que Whitehead chama de concreção: “Concreção é o nome para o processo no qual o universo de muitas coisas adquire uma unidade individual em uma reorganização determinada de cada item desse ‘muitas’ na constituição de uma nova coisa” (WHITEHEAD, 1978, p. 211). A “nova coisa”, na medida em que se atualiza e ganha duração ou temporalidade, é justamente um acontecimento. “Faz-se necessário compreender que espaço-tempo não é senão um sistema de reunir conjuntos em unidades. Mas a palavra ‘acontecimento’ significa uma dessas unidades espaciotemporais. Por consequência, pode ser usada em lugar do termo ‘preensão’ significando a coisa preendida” (WHITEHEAD, 2006, pp. 95-96).

Em suma, a natureza é aquilo que construímos quando prestamos a devida atenção. A possibilidade de encontrarmos algo a mais na natureza é o requisito imanente ao problema para o qual termo “mente” constitui um conjunto de soluções arriscadas. Todavia, declarar que tudo é construção pode soar, para alguns, como algo demasiadamente pós-moderno e relativista (MALM, 2018; STENGERS, 2018a, p. 86); como se fosse possível anunciar: “a natureza é uma construção? Ótimo! Podemos construir outra em Marte caso dê tudo errado por aqui”. Por conseguinte, descrever o pensamento de Stengers como “construtivista” não é o suficiente para compreendermos sua contingência. É preciso mais um desvio antes de sobrevoarmos o acontecimento Galileu. Um desvio onde colocaremos tudo a perder, inclusive a sustentação de nosso argumento.

De acordo com Bruno Latour, um dos mais fiéis interlocutores de Stengers, “dizer que alguma coisa – um fato científico, uma casa, uma peça de teatro, um ídolo, um grupo – é ‘construído’, é dizer ao menos três coisas diferentes que é preciso conseguir fazer entender simultaneamente”. Primeiro: “estamos diante de um tipo estranho de repetição durante o qual se perde a origem exata da ação”. Portanto, “Todo uso da palavra construção abre [...] um enigma sobre o autor da construção: quando alguém age, outros passam à ação. Este é um passe que não se deve perder”. Segundo: “dizer de uma coisa que ela é construída é tornar incerta a direção do vetor da ação”. A construção “pode ir nos dois sentidos: do construtor ao construído, ou, inversamente, do produto ao produtor, da criação ao criador”. Há uma incerteza, uma ambiguidade: “nunca se tem muita certeza sobre o que a marionete [a criação] ‘faz fazer’ ao seu marionetista [o criador], o qual tampouco tem muita certeza...” Por último, “é para se livrar dessa oscilação” que introduz-se um “juízo de valor” sobre o que é construído. Trata-se da *qualidade* da construção: “não basta que o experimentador construa os fatos por meio de artifícios, é necessário ainda que esses fatos façam dele um *bom* experimentador, bem situado, no momento certo etc. Construído, sim, é claro, mas é *bem* construído?” (LATOURE, 2019, pp. 135-137, grifos do autor)

Apresentado esses três pontos, o espantoso, para Latour, é que os Modernos não se reconheçam em suas próprias construções, apesar de viverem “totalmente cercados de construções, dentro dos mundos mais artificiais jamais elaborados, saturados de imagens, consumidores perspicazes de massas de produtos fabricados, espectadores ávidos de produções culturais inventadas de A a Z”. A fim de combater a aversão moderna ao que é construído, Latour

propõe “transferir para outra palavra os três aspectos essenciais” que acabamos de listar. Ele toma emprestado de Étienne Souriau “o belo termo de INSTAURAÇÃO”, dado que este tem “a vantagem de reunir as três características reconhecidas acima: a repetição do fazer fazer; a incerteza sobre a direção dos vetores da ação; a busca arriscada, sem modelo prévio, de uma excelência que resultará (provisoriamente) da ação” (LATOURE, 2019, pp. 137-138).

No prefácio à edição estadunidense do livro *Diferentes modos de existência*, Stengers e Latour descrevem Souriau como um autor esquecido, “fora de moda”: “é verdade que seu estilo é pomposo, rígido, muitas vezes técnico; que ele faz uma exibição arrogante de erudição; que ele exclui impiedosamente os leitores que podem não compartilhar de seu aprendizado enciclopédico”. Contudo, “hoje sua escrita assume a força de uma questão candente: o que você [Souriau] fez com a filosofia?” O que aconteceu? Para Souriau, “o que conta é a construção do problema”. Assim, “o escultor em pé diante de seu monte de argila pode servir como o *topos* por excelência da criação livre, impondo sua forma sobre a matéria informe” (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, pp. 12-15, tradução minha). Nas palavras de Souriau:

Um monte de argila sobre a banqueta do escultor. Existência coisal (réique) indiscutível, total, completa. Porém, a existência nula do ser estético que deve surgir. Cada pressão das mãos, dos polegares, cada ação do cinzel completa a obra. “Não olhe para o cinzel, olhe para a estátua”. A cada nova ação do demiurgo, a estátua pouco a pouco sai do limbo em direção à existência. Em direção a essa existência que, ao final, há de fulgurar de presença atual, intensa e completa. É apenas na medida em que a massa de terra está destinada a ser essa obra que ela é estátua. De início, fracamente existente, por sua relação distante com o objeto final que lhe confere sua alma, a estátua pouco a pouco desponta, se forma, existe. O escultor, de início, apenas a presente; pouco a pouco completa a escultura com cada uma das determinações que dá à argila. Quando a obra está acabada? Quando a convergência estiver completa, quando a realidade física dessa coisa material e a realidade espiritual da obra a fazer estiverem unidas, coincidindo perfeitamente. De tal forma que ao mesmo tempo na existência física e na espiritual ela estará em comunhão íntima consigo mesma, uma sendo o reflexo especular lúcido da outra. (SOURIAU, 2020, pp. 45-46)

A princípio, Souriau parece recair no dualismo mente-corpo. Quase como um tomista, ele mesmo anuncia: “Ocorreu-me alhures empregar a expressão ‘o anjo da obra’ simplesmente para corresponder à ideia de algo que parece vir de outro mundo e desempenhar um papel anunciador” (SOURIAU, 2020, p. 170). Todavia, o autor não deseja estender categorias imutáveis por meio de uma hierarquia celestial entre espírito e matéria. Trata-se “da passagem de um modo a outro e dessa transposição progressiva pela qual, em uma *démarche* instauradora, o que estava de início apenas no virtual se metamorfoseia ao se estabelecer progressivamente no

modo da existência concreta” (SOURIAU, 2020, p. 163). Passagem que atravessamos enquanto somos atravessados por ela⁵. “Uma passagem de natureza ou uma passagem de Deus” (DELEUZE, 1991, pp 117-118).

Durante a instauração, há algo que parece *vir de outro mundo*, como um anjo ou uma borboleta em um sonho: Chuang-Tzu não sabe se sonha que é uma borboleta, ou se é uma borboleta que sonha que é Chuang-Tzu. Mas “entre Chuang-Tzu e a borboleta há uma distinção. Essa distinção é um devir, uma passagem, o ato de uma metamorfose”. (SOURIAU, 2020, pp. 163-164). Com esta parábola, Souriau aponta para “a incompletude existencial de todas as coisas. Nada, nem mesmo nós, nos é dado a não ser em um tipo de meia-luz, uma penumbra na qual se esboça o inacabado, em que nada possui plenitude de presença, nem patuidade⁶ evidente, nem total completude, nem existência plena”. Isto é, “na atmosfera da experiência concreta, um ser qualquer jamais é apreendido ou experimentado senão a meio caminho de uma oscilação entre o mínimo e o máximo de sua existência” (SOURIAU, 2020, p. 158). Segundo Stengers e Latour,

Seria um erro de interpretação pensar que Souriau está descrevendo aqui uma passagem da forma à matéria, o ideal da forma passando progressivamente à realidade, como uma potencialidade que se realiza diretamente pela intervenção do artista mais ou menos inspirado. A jornada de que ele fala é, na verdade, exatamente o oposto de um projeto. Se fosse concebido como um projeto, sua conclusão não implicaria nada mais do que a coincidência final de um plano com a realidade, os dois finalmente se conformando. Mas a conclusão não é a submissão da argila à imagem do que, por sua vez, pode ser pensado como um modelo ideal ou como um possível imaginado. Pois é a própria conclusão que acaba criando uma estátua feita à imagem de – à imagem de quê? Ora, do nada: a imagem e seu modelo chegam à existência juntos. Devemos modificar completamente nossa representação de um espelho, uma vez que é a conclusão da cópia que faz com que o original ali se reflita. Não há semelhança, mas apenas co-incidência, a erradicação da distância entre a obra a ser feita e o que é feito. É tudo uma questão de aprender a passar do esboço à sua conclusão, sem recorrer aos vários reflexos das filosofias miméticas. Nada é fornecido com antecedência. Tudo se desenrola ao longo do caminho. (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, p. 17)

A jornada da qual Souriau fala é “exatamente o oposto de um projeto”: “Tudo depende do que o artista vai fazer agora e ele é o único que sabe fazer, mas *não sabe o quê*” (LATOUR,

⁵ “Diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, ‘médico da civilização’ ou inventor de novos modos de existência imanentes. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, cedem lugar a um devir-filosófico. Que devires nos atravessam hoje, que recaem na história, mas que dela não provêm, ou antes, que só vêm dela para dela sair?” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 135-136).

⁶ A patuidade, segundo Souriau, é o que caracteriza o modo de existência fenomênica: “Pode-se sustentar que a existência fenomênica é a existência em patuidade. Existência em estado lúcido, esplêndido ou manifesto. O pretense encontro com o fenômeno seria então a passagem da existência obscura à existência manifesta: uma conflagração, uma incandescência espiritual do ser” (SOURIAU, 2020, pp. 51-52).

2020, p. 137, grifos do autor). O artista não sabe o quê, afinal, “À imagem de quê? Ora, do nada: a imagem e seu modelo chegam à existência juntos”. Tal concepção subverte a mimese platônica e o hilemorfismo aristotélico⁷: “Com Isabelle Stengers, não podemos denunciar o mundo em nome de um mundo ideal” (HARAWAY, 2016, p. 12). Até o momento de sua conclusão, o se desenrolar “ao longo do caminho” da obra implica um *empirismo radical*. Pois, para “além das experiências dos sujeitos não há nada, nada, nada, puro nada” (WHITEHEAD, 1978, p. 167). Nesse sentido, somos seguidores de William James: queremos *somente* a experiência. Mas, ao mesmo tempo, queremos *toda* a experiência. “Sem dúvida, o que normalmente é chamado de realidade ainda carece desesperadamente de realismo” (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, p. 22). Tanto a realidade quanto a filosofia de Stengers possuem a consistência de um sonho – de uma fantasia ou de um fantasma. Vida, arte e ciência se misturam como a imagem se mistura com o modelo; como o tempo se mistura com a eternidade.

O que isso tudo tem a ver com política? Não nos precipitemos. A proposição cosmopolítica ainda é um esboço em concreção. Do mesmo modo que Chuang-Tzu segue a borboleta, sigamos. O processo contingente é um ato de instauração porque estamos situados em uma “penumbra existencial” – ou, como diz o cosmólogo Mario Novello, vivemos em um “universo inacabado” (NOVELLO, 2018). A incompletude não é *falta*, pura negatividade no sentido hegeliano ou kojéviano (KOJÈVE, 2002). Há algo de *positivo* nela. A incompletude também não é um projeto. É um *plano*: um plano de imanência, requisito para uma nova “imagem do pensamento”. É um *devenir*.

No decorrer do trajeto de realização, *ocorrem atos absolutamente inovadores, proposições concretas improvisadas repentinamente em resposta à problemática*

⁷ A mimese platônica refere-se a um ideal que imitamos e o hilemorfismo aristotélico refere-se ao dualismo entre forma e matéria. Ambos implicam uma *grande* transcendência. “O hilemorfismo presume que a materialidade, ou o ‘sensível’ (aquilo que pode ser apreendido apenas pelos sentidos), é passivo, inerte e intrinsecamente sem forma, e que só pode ser organizado por uma forma inteligível que é imposta de fora ou de cima”. Contudo, Gilbert Simondon “argumenta que o hilemorfismo, com seu dualismo rígido, ignora todos os intermediários que estão em ação em qualquer processo real de formação ou construção. Na verdade, a matéria nunca é inteiramente passiva e inerte, pois sempre contém estruturas incipientes. A matéria já contém distribuições de energia e potenciais para ser moldada em direções ou caminhos específicos. (É mais fácil aplinar um pedaço de madeira se você trabalhar na direção da fibra, ao invés de atravessá-la). Por sua vez, a forma nunca é absoluta, e nunca simplesmente imposta de fora, pois só pode ser eficaz na medida em que é capaz de se traduzir, por um processo de ‘transdução’, em um ou outro material” (SHAVIRO, 2009, p. 52). Nas palavras de Simondon, “a forma pura já contém gestos, e a matéria-prima é a capacidade de *devenir*, é preciso que ela seja (como a argila no momento em que o obreiro prensa-a no molde) realidade deformável, isto é, realidade que não tem uma forma definida, mas todas as formas indefinidamente, dinamicamente, pois essa realidade, ao mesmo tempo que possui inércia e constância, é depositária de força, ao menos durante um instante” (SIMONDON, 2020, p. 44). É visível o quanto o virtual deleuziano deve a Simondon.

momentânea de cada etapa. Sem esquecer toda motivação que sobrevém no decorrer de cada decisão e o que essa decisão ela própria acrescenta à trajetória. *Instaurar é seguir uma via*. *Determinamos o ser por vir explorando uma via*. O ser em eclosão demanda sua própria existência. Em tudo isso, o agente tem que *se inclinar diante da vontade própria da obra*, adivinhar essa vontade, abdicar de si mesmo em favor do ser autônomo que ele busca promover de acordo com seu direito próprio à existência. (SOURIAU, 2020, p. 172, grifos meus)

“Não olhe para o cinzel, olhe para a estátua”: “Não tente captar o movimento de uma técnica que ‘funciona’, mas o *tateio* da inovação, que, precisamente, ainda não funciona e se vê obrigada a *retomá-lo* várias vezes, passando de obstáculo em obstáculo” (LATOURE, 2019, p. 190, grifos do autor). Herdamos nossas escolhas. Por humores do universo, a falta de habilidade manual de Stengers nos laboratórios de química a lançaram na *sondagem* de devires. Se se trata mais “de um devir do que uma história”, a invenção das ciências modernas também consiste em sua constante reinvenção: ao recontarmos sua história, abre-se caminho para o novo. Por isso, “Importa quais estórias fazem mundo, quais mundos fazem estória” (HARAWAY, 2016, p. 12). Stengers se interessa pela capacidade de discernir entre ficções bem-construídas e ficções malconstruídas, não com o intuito de descartar ou ridicularizar as ficções “defeituosas”, mas de compreender como elas se transformam (e são transformadas) nas ficções que fundam e fundamentam as nossas práticas⁸ – em uma *ecologia de práticas* – e, claro, também lhe interessa o sentido inverso: como ficções bem-construídas são “esquecidas”, deixadas de lado para eventualmente serem retomadas; reconectadas às redes de relevância. Pois mesmo nos inclinando diante da esfinge da obra, tentando adivinhar sua vontade, seguir um processo contingente não nos assegura a eclosão de um novo modo de existência.

Insisto na ideia de que, enquanto estiver sendo executada, a obra está em perigo. A cada momento, a cada ato do artista, ou melhor, *de* cada ato do artista, a obra de arte pode viver ou morrer. Ágil coreografia do improvisador que percebe e resolve, em um mesmo instante, os problemas que lhe coloca o avançar apressado da obra; ansiedade do pintor de afrescos que sabe que os erros serão irreparáveis e que tudo deve ser feito naquela hora que ainda resta antes que o revestimento tenha secado; ou os trabalhos do compositor ou do escritor em suas mesas, com direito a meditar o quanto quiserem, a retocar, a refazer sem outra espora ou agulhão que não seja o gasto de seu tempo, de suas forças, de seu poder. Não é menos verdade que tanto uns quanto os outros têm que responder, sem parar, em uma lenta ou rápida progressão, às questões lançadas renovadamente pela esfinge: “adivinha ou serás devorado”. Mas o que floresce ou perece

⁸ “Encontramos aí o contraste proposto por Gilles Deleuze entre ‘fundação’ [*fondation*] e ‘fundamento’ [*fondement*]: ‘A fundação diz respeito ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e dele toma posse; mas o fundamento vem antes do céu, vai da cumeeira às fundações, mede o solo e o possuidor um pelo outro conforme um título de propriedade” (DELEUZE apud STENGERS, 2002, p.87).

é a obra; é ela que progride ou é devorada. Progressão patética através das trevas nas quais avançamos tateantes como alguém que escala uma montanha durante a noite sem saber se vai encontrar um abismo, apenas guiado sem cessar pela lenta subida que o levará até o cume. É antes uma dramática e perpétua exploração do que o abandono à marcha espontânea de um destino... (SOURIAU, 2020, pp. 169-170)

A respeito desta passagem, Stengers comenta: “A insistência do problema não contém implicitamente os meios para sua solução; a ‘ideia’ da obra não é um ideal do qual o artista se inspira. Só existe pelo risco que traz à existência, pelo fato de que a cada passo os artistas sabem que estão expostos ao risco da traição” (STENGERS, 2011b, p. 216). Nada está garantido. Por um lado, a qualquer momento, tudo pode ser perdido. Uma pincelada com muita força, um conceito desnecessário ou mal explicado (apesar de bem-construído)... Por outro, tudo pode ser recomeçado mais uma vez. O futuro não está escrito em pedra. Mas “não nos permitamos ver isso como uma celebração da liberdade do artista [ou, diríamos, da filósofa]. Não há liberdade aqui, pois o artista deve se dedicar à obra e, no entanto, esta obra não anuncia nada para ele, nem o prepara de forma alguma” (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, p. 20). Obra incompleta, obra por fazer, obra infinita: trabalho, trabalho, trabalho... Será que esse vocabulário não nos aproxima demais ao valor trabalho ou ao trabalho abstrato de Marx? “Ao dinheiro como mercadoria comensurável com as demais: a ficção absoluta de um Capital-sujeito hegeliano, que não pode ser compreendido a partir de qualquer ponto de vista senão o dele próprio, já que ele não é determinado por nenhuma exterioridade” (STENGERS, 1988, p. 16)? O que afinal desejamos construir? O que desejamos instaurar? “Adivinha ou serás devorado”...

Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. Para Stengers e Latour, “Falar de ‘instauração’ é preparar a mente para se engajar na questão da obra de forma totalmente oposta ao construtivismo, se este for entendido como indelevelmente caracterizado por uma disputa de responsabilidade”. Pois, apesar da relação entre os termos instauração e construtivismo, a vantagem de se pensar o trabalho através do primeiro consiste na possibilidade de instabilizar aqueles (os Modernos, segundo Stengers e Latour) que não se veem como construtores; aqueles que, após o ato de criação, acreditam estar objetivamente separados de suas criaturas – como se fossem se livrar das responsabilidades da autoria, enquanto mantém todo o peso da autoridade; aqueles que imaginam poder escolher entre o real e o artificial; aqueles que, do alto de um trono, acusam os outros de serem construtores, declarando por meio de uma máxima reducionista: “isto é apenas construção” ou “aquilo é apenas ficção”. Em suma, “instauração tem a distinta

vantagem de não estar sobrecarregada por toda a bagagem metafórica do construtivismo – bagagem que poderia ser chamada de ‘niilista’” (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, p. 21).

Se elas partem de um esboço, então as obras perduram, resistem e se esforçam – e os humanos, seus autores, devem se dedicar a elas, o que não quer dizer, porém, que sirvam de mero conduíte para elas. O tempo das Musas passou e a questão da responsabilidade mudou. Se o escultor é responsável, é no sentido de “ter que responder”. E ele deve responder ao confronto com este monte de argila que ele não faz ideia de como fazê-lo chegar até a sua conclusão. Para Souriau, todo ser deve ser instaurado, tanto a alma quanto o corpo; a obra de arte assim como o existente científico; um elétron ou um vírus. *Nenhum ser tem substância; mas se subsiste, significa que foi instaurado.* Então, aplique a instauração às ciências e você transformará toda a epistemologia; aplique a instauração à questão de Deus e você transformará toda a teologia; aplique a instauração à arte e você transformará toda a estética; aplique a instauração à questão da alma e você transformará toda a psicologia. [...] A instauração permite a troca de dádivas [gifts] que são interessantes de outras maneiras; transações com muitos outros tipos de seres. (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, pp. 21-22, grifos dos autores)

Se o acontecimento é uma *redistribuição das potências*, a instauração é uma *redistribuição das responsabilidades*. Stengers “afirma que as decisões devem ocorrer de alguma forma na presença daqueles ou daquelas que arcarão com suas consequências. É isso o que ela quer dizer com cosmopolítica” (HARAWAY, 2016, p. 12). Devemos nos dedicar a nossas criações e não abandoná-las. Nossas vidas dependem delas, assim como elas dependem de nós. “Instaurar é como se tornar o advogado dessas existências ainda inacabadas, seu porta-voz, ou melhor, seu porta-existência. Carregamos sua existência como elas carregam a nossa” (LAPOUJADE, 2017a, p. 90). Jó não abriu mão de Deus e Deus não deixou Jó na mão (STENGERS, 2011b, p. 316). Se a criação de um conceito é um acontecimento – “o começo da filosofia” –, “o plano é sua instauração. O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria conceitos” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 52). Pensar em instauração, ao lado de construção, permite-nos a especulação da *subsistência temporal* entre “muitos outros tipos de seres” ao invés do culto da *substância eterna*, única, absoluta – diluída em atributos e predicados (WHITEHEAD, 1993, pp. 24-26). E aqui está sua vantagem decisiva. Se acaso estivermos seguros de que não há nada mais a ser feito, a instauração insiste: “É preciso retomar a tarefa várias vezes, mas, a cada retomada, corre-se o risco de perder tudo” (LATOUR, 2019, p. 137). Instauração: repetição,

incerteza, risco. “Mais do que isso, toda instauração de uma nova realidade deve dissipar os fantasmas dos quais ela toma o lugar ou que usurpam o seu” (LAPOUJADE, 2017a, p. 40).

Neste processo contingente, colocamos tudo a perder. Especialmente a *grande* transcendência da tradição ocidental. Pois o que buscamos é uma *pequena* transcendência. Uma transcendência mínima a fim de aplicar a instauração “às ciências”, “à questão de Deus”, “à arte”, “à questão da alma”! E tudo isso sem recair no desconstrucionismo, no reducionismo ou no relativismo! Haja fôlego: a monumentalidade de tal aventura talvez seja sua maior radicalidade. É, ao menos, “uma forma muito estranha de imanência” (LATOURE, 2019, p. 139).

Então é isso? Instauramos o plano de imanência com sucesso? Podemos finalmente parar com essa proliferação patética de conceitos e ir direto à proposição cosmopolítica? Ao Antropoceno? Ora, não temos tempo a perder: as geleiras estão derretendo! Será que podemos voltar só um pouquinho para a dialética? Será que podemos montar uma guilhotina em praça pública e instaurar uma nova revolução comunista?

Pensar *com* Stengers é um pouco como observar baleias: “Você fica em um barco por horas, não vê nada e de repente, ‘Lá está ela, lá está ela!’ E rapidamente a baleia desaparece novamente” na água (LATOURE in STENGERS, 2011b, p. xv). O espanto é uma aposta *metafísica*. Por que a ênfase em metafísica? Porque queremos aguçar o senso de que é “agora ou nunca!”: “agora é a hora de se fazer metafísica” (STENGERS & LATOURE in SOURIAU, 2015, p. 31). Não há como fazer metafísica sem antes colocar tudo a perder. E como veremos a seguir, até mesmo a física exige suas apostas metafísicas. Recomeço contingente. Relancemos os dados!

Trata-se de inventar (como se “inventa” um tesouro⁹); de descobrir modos positivos de existência que vêm ao nosso encontro com suas palmas, para acolher nossas esperanças, nossas intenções ou especulações problemáticas, para recolhê-las e confirmá-las. Qualquer outra busca não passa de fome metafísica. (SOURIAU, 2020, p. 89)

1.3 DIÁLOGO EXPERIMENTAL: A INVENÇÃO DAS CIÊNCIAS MODERNAS

Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Phsysis*. “Como contar a criação daquilo que, no essencial, os físicos sempre aceitam, que sempre se ensina nas escolas? Como historiar o que parece ter, desde então, resistido à história?” (STENGERS, 2002, p. 91). Nas palavras de

⁹ Em francês, o termo legal para quem localiza um tesouro escondido ou perdido é *inventeur*. No Brasil, o termo equivalente seria “descobridor”.

Whitehead, “O recurso à metafísica é como lançar um fósforo aceso em um depósito de pólvora. Tudo vai pelos ares. É exatamente isso o que fazem os filósofos científicos quando se veem lançados em um beco sem saída e censurados por incoerência” (WHITEHEAD, 1993, p. 36). O que Stengers, que iniciou sua carreira na físico-química e então passou para as mais estranhas especulações metafísicas, herda desta afirmação explosiva? Ela herda um problema: se a natureza é construção, “A mente aparecerá então como o lugar do mistério irreduzível, aquilo que a ciência sempre deixará de explicar? Whitehead exige que a cientista se curve diante do inexplicável?” Ao que ela rapidamente responde: “Nem um pouco”. Preparamo-nos, paulatinamente, para a correlação entre mente e ambiente da proposição cosmopolítica. Estamos no barco, à espera das baleias. Segundo Stengers e seus principais interlocutores, “o que conta é a construção do problema”. E um problema pode ser bem ou mal construído. Nos passos de Whitehead, Stengers não é uma *juíza*, “impondo limites à abordagem da explicação”. Ela é uma *matemática*: seu fascínio reside na “arte dos problemas e a criação de suas possíveis soluções” (STENGERS, 2011b, p. 35).

O acontecimento é construção que “se situa ativamente em relação à situação” (STENGERS, 2018b, p. 457). De que forma podemos averiguar sua qualidade? Podemos argumentar que um acontecimento bem construído é aquele que, mesmo remetendo a uma miríade de agências e contingências, passa a paradoxal impressão de se sustentar por si só. “O artista cria blocos de perceptos e de afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho. O mais difícil é que o artista o faça manter-se de pé sozinho.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 194). Como acabamos de ver, se realmente há uma “lei da criação” por trás de cada instauração, ela se aplica para além do âmbito da estética. “Todo ser deve ser instaurado, tanto a alma quanto o corpo; *a obra de arte assim como o existente científico*; um elétron ou um vírus” (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, pp. 21-22, grifos meus). Se até agora nosso inquérito foi demasiado abstrato, passemos à análise de algo tão estupendo quanto estúpido: a invenção das ciências modernas. Olhemos para o Céu e para a força de atração da Terra, para a heterogeneidade do “mundo imutável e eterno dos astros, bem como do mundo sublunar onde todas as coisas são mutáveis, mortais, sujeitas às paixões e à corrupção” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 28). Olhemos para a singularidade dos corpos que caem e como, desde então, o pensamento muda de natureza.

Stengers considera o ponto de partida galileano como um acontecimento, “motivo de assombro de muitos filósofos desde o momento em que, a começar por Kant, eles avaliaram o que a ciência que começa com Galileu implica e impõe: um novo tipo de verdade”. No livro *A Nova Aliança*, escrito a quatro mãos por Prigogine e Stengers, os autores afirmam:

Galileu e seus sucessores pensam a ciência como capaz de descobrir a verdade global da natureza. Não somente a natureza é escrita numa linguagem matemática decifrável pela experimentação, como essa linguagem é única; o mundo é homogêneo: a experimentação local descobre uma verdade geral. Os fenômenos simples que a ciência estuda podem desde logo entregar a chave do conjunto da natureza, cuja complexidade não é mais que aparente: o diverso reduz-se à verdade única das leis matemáticas do movimento. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 32)

Para um novo tipo de verdade, um novo tipo de poder. A obra pública de Galileu “consagra um acontecimento, não somente um ‘novo sistema do mundo’, mas também uma nova maneira de argumentar” (STENGERS, 2002, p. 90). Trata-se do poder de definir o que é científico e o que não é. “A questão ‘é isto científico?’ torna-se a questão decisiva, aquela que atrai as paixões e estimula a invenção, aquela da qual depende, aparentemente, a razão de ser das ciências” (STENGERS, 2002, p. 92). “A verdade de tipo novo inventada por Galileu” é uma “verdade de combate”, que se por um lado faz a natureza falar, por outro confirma-se “pela sua capacidade de fazer calar ou de ridicularizar aqueles que a contestam” (STENGERS, 2002, pp. 93-94). Fazer falar, fazer calar. Estamos diante de um *diálogo experimental*; a própria “singularidade da ciência moderna: o encontro entre a técnica e a teoria, aliança sistemática entre a ambição de modelar o mundo e a de compreendê-lo”. Prática que ambiciona “manipular” e “apresentar a realidade física até lhe conferir uma proximidade máxima em relação a uma descrição teórica”. Por meio de uma purificação sistemática, “o fenômeno estudado” é isolado em nome de “uma situação ideal, fisicamente irrealizável, mas inteligível por excelência” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 29-30).

O diálogo experimental constitui um procedimento muito particular. A experimentação interroga a natureza, mas *à maneira de um juiz*, em nome de princípios postulados. A resposta da natureza é registrada com a maior precisão, mas *a sua pertinência é avaliada em referência à idealização hipotética que guia a experiência: tudo mais é conversa, efeitos secundários despiciendos*. Claro que a natureza pode refutar a hipótese teórica em questão, mas esta nem por isso deixa de constituir o estalão que mede o alcance e o sentido da resposta, seja ela qual for. O procedimento experimental constitui, portanto, *uma arte*, quer dizer, repousa sobre uma habilidade e não sobre regras gerais e, por este fato, se encontra *sem garantia*, exposto à trivialidade e à cegueira: *nenhum método pode*

anular o risco de perseverar, por exemplo, numa interrogação sem pertinência. Arte de eleição, de discernimento progressivo, de exame exaustivo de todas as possibilidades de respostas da natureza numa situação determinada, *a arte experimental consiste em escolher um problema para formular uma hipótese teórica e em reconhecer na complexidade proliferante da natureza um fenômeno suscetível de encarnar as consequências desse decreto geral*; trata-se, então, de apresentar o fenômeno escolhido até que se possa decidir de forma comunicável e reproduzível se esse fenômeno é decifrável ou não, segundo o texto matemático particular que a hipótese enunciou (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 30-31, grifos meus).

Prigogine e Stengers descrevem o diálogo experimental como uma *arte*. A estética encontra a epistemologia. Neste choque, emergem os termos da instauração: repetição, incerteza, risco. Deve ser possível *repetir* o experimento em outros laboratórios. Mesmo fora dos laboratórios, o experimento carrega o peso de sua repetição¹⁰. Ou seja, seu protocolo fundamenta “o caráter comunicável e reproduzível dos resultados científicos; seja qual for o caráter parcial do que se obriga a natureza a exprimir, uma vez que ela falou em condições reproduzíveis, todos se inclinam, pois não seria capaz de nos enganar”. Todavia, o procedimento não oferece *garantias*. “Claro que é uma natureza simplificada, preparada, às vezes *mutilada* em função da hipótese preliminar que a experimentação *interroga*; isso não impede que, em geral, conserve os meios de desmentir a maior parte das hipóteses”. O cientista não é livre para fazer o que bem entender; “não obriga a natureza a dizer o que ele pretende”. Em cada época e cultura onde está situado, “O homem de ciência, de fato, assume *riscos* tanto maiores quanto a sua tática julga melhor cercar a natureza, mais precisamente, *encosta-a à parede*” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 31-32, grifos meus).

Em meio à incerteza, que a interrogação encontre uma pertinência particular confere ao experimento o poder de “criar uma diferença”: quando diferentes agências *se interessam* pelo acontecimento experimental e tentam ampliar ou diminuir seu alcance. “‘Interessar-se’ é a condição prévia necessária a toda controvérsia, a todo teste. Isto nada tem de espantoso, porque interessar-se é um risco” que consiste em “aceitar a eventualidade de um novo *envolvimento prático* [...] no sentido *estético, afetivo e etológico*”. Em suma, “o interesse, no sentido em que ele é sensibilidade a um futuro possível, é o que um cientista inovador deve, questão de vida ou

¹⁰ Por exemplo, Stengers cita a bomba a vácuo de Robert Boyle. Analisada por Latour em *Jamais Fomos Modernos*, a bomba a vácuo consiste em uma *caixa preta*: “um dispositivo que estabelece entre os dados que entram e os dados que saem uma relação cuja significação nenhum cientista pensaria em contestar porque ele deveria, assim agindo, opor-se a uma multidão heterogênea de usuários satisfeitos e reescrever capítulos inteiros de múltiplas disciplinas.” Isto é, caso alguém – dentro ou fora dos laboratórios – queira repetir o feito da bomba a vácuo, com o intuito de colocar sua satisfação em dúvida, é necessário enfrentar todos e todas as herdeiras da bomba a vácuo (STENGERS, 2002, p. 126).

morte, buscar criar” (STENGERS, 2002, p. 112, grifos da autora). Para a subsistência do acontecimento, para desdobramentos *bem construídos*, é preciso multiplicar *paixões e alianças*. Como na arte, é preciso dedicar-se à obra, adivinhar sua vontade¹¹.

Para os leitores a quem se dirige, um texto científico está longe de ser “frio”, de ser um mero relatório de experiências e das conclusões às quais elas conduzem racionalmente. É um dispositivo arriscado que expõe de uma só vez e indissociavelmente os “fatos” e os leitores, propondo-lhes papéis — crítico pertinente, autoridade incontestável, aliado, rival infeliz — que ele procura fazer com que aceitem, numa história que ele procura fazer passar pela diferença que pretende ter conseguido criar. Distinguir acontecimento e história, na verdade, é da ordem da experiência de pensamento. Um cientista nunca está só em seu laboratório, como se fosse um sujeito isolável. Seu laboratório, como seus textos, como suas representações, são povoados de referências não somente a todos aqueles que podem questioná-los, mas também a todos aqueles para quem poderiam fazer uma diferença. (STENGERS, 2002, pp. 116-117)

Ao falarem em um “homem de ciência” que, “à maneira de um juiz”, assedia uma natureza presumivelmente enganadora, há uma crítica feminista em jogo. A ciência, assim como a filosofia, não é uma prática inocente: “um cientista nunca está só em seu laboratório”. Ademais, “Um bom número de autoras feministas tinha, há tempos, salientado o quanto a pesquisa científica está dominada pelos ideais de competição, de rivalidade polêmica, de envolvimento sacrificial por uma causa abstrata”. Se Stengers, sob o signo do acontecimento, almeja a criatividade matemática whiteheadiana, ela deve herdá-la enquanto evita a denúncia e o recurso a uma história universal. Pois, embora intrépida e pertinente, contentar-se com a declaração de que “toda ciência é patriarcal e colonialista”, interromperia precocemente nossa jornada... “Seria possível uma ‘outra’ ciência, feminina ou feminista? O ônus da prova recai sobre as mulheres, e o cientista, trocista ou sincero, pode se declarar extremamente interessado na perspectiva de uma matemática ou de uma física diferentes” (STENGERS, 2002, pp. 20-21).

Um processo contingente: “não é esse o próprio significado do feminismo, essa aventura que deve ser retomada várias vezes?” (DESPRET & STENGERS, 2014, p. 68) Uma física diferente: interpretemos Galileu não só como um cientista – membro de um clero isolado, frio e calculista; precursor de um “mundo desencantado” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 13; 22) –, mas também como um *artista*. Lembremos que não se trata de separar a obra de seu criador, como querem os modernos, mas de construir o problema. Qual “monte de argila” encarna

¹¹ “É por isso que é necessário, o mais das vezes, *trabalhar* para fazer existir um ser científico novo” (STENGERS, 2002, p. 119, grifo da autora). Se seguirmos Souriau, o trabalho de *fazer interessar* nunca se dá por completo.

a hipótese galileana? Qual é o seu *dispositivo* experimental? Como Galileu decifra o “texto matemático” da natureza? Nas palavras de Latour, “Se é um Livro, onde estão as INSCRIÇÕES, o estilo, o autor e a máquina de impressão? Se é a Natureza indiferente e anônima que escreve sem escrever em suporte algum, por que falar de Livro?” (LATOURE, 2019, p. 358)

1.4 HÍBRIDOS DE FATO E FETICHE: TECELAGEM INCESSANTE

Não é segredo algum: Galileu escreveu livros ao estilo platônico. Ele é um *autor*. Ele criou personagens conceituais¹² a fim de apresentar seus teoremas, proposições e corolários. “No *Diálogo [sobre os dois principais sistemas do mundo]*, Simplicio representa todos os adversários de Galileu, enquanto Sagredo é o homem de bom senso, aquele com o qual os leitores devem se identificar”. Entretanto, no *Discurso a respeito das duas ciências novas*, escrito após a condenação de Galileu pela Igreja Católica, a tonalidade afetiva muda. “Envelhecido, ele sabe que sua morte esta próxima. Escreve clandestinamente para leitores que não conhecerá. Escreve para o futuro, para seus sucessores mais que para o público”. Sagredo deixa de ser uma figura simpática e torna-se um novo adversário; “um ‘relativista’ antes do tempo” que anuncia: “A rivalidade dos pontos de vista humanos, puramente humanos, é intransponível. Toda definição é arbitrária. Toda definição, diremos, é uma *ficção*, que remete a um autor” (STENGERS, 2002, pp. 93-94, grifo da autora). A ciência moderna, como um novo tipo de verdade, seria capaz de superar o acaso humano? Colocar-nos em um consenso harmonioso?

Tanto a Igreja quanto Sagredo recorrem a “*uma dimensão repressiva do poder*. Este ceticismo que *desqualifica* aquilo que não se submete as suas normas negativas, em vez de solapar, por sua conta e risco, a evidência, pode fazê-lo porque se apoia numa coerção imposta pelo *próprio poder*” (STENGERS, 2002, p. 98, grifos da autora). Consequentemente, “A verdade anunciada por Galileu não tem apenas que se impor contra outra verdade que ela contradiga. Devia antes de mais nada impor-se contra a ideia de que todo conhecimento geral, ‘abstrato’, é

¹² “Pode acontecer que o personagem conceitual apareça por si mesmo muito raramente, ou por alusão. Todavia, ele está lá; e, mesmo não nomeado, subterrâneo, deve sempre ser reconstituído pelo leitor. Por vezes, quando aparece, tem um nome próprio: Sócrates é o principal personagem conceitual do platonismo. Muitos filósofos escreveram diálogos, mas há perigo de confundir os personagens de diálogo e os personagens conceituais: eles só coincidem nominalmente e não têm o mesmo papel. O personagem de diálogo expõe conceitos: no caso mais simples, um entre eles, simpático, é o representante do autor, enquanto que os outros, mais ou menos antipáticos, remetem a outras filosofias, das quais expõem os conceitos, de maneira a prepará-los para as críticas ou as modificações que o autor lhes vai impor. Os personagens conceituais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervém na própria criação de seus conceitos” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 77-78).

essencialmente uma ficção” (STENGERS, 2002, p. 96). Stengers, por sua vez, argumenta que a ciência moderna ainda é uma ficção – uma ficção muito especial. A autora

não ambiciona o título de uma verdade histórica, mas o de construção de um ponto de vista a partir do qual as ciências modernas possam inquestionavelmente ser compreendidas como *processo contingente*. Que Galileu tenha deliberadamente suscitado, no momento em que entrega à posterioridade a ciência do movimento uniformemente acelerado, *uma referência ao que eu chamo de “poder da ficção” seria para mim então o signo do acontecimento*: a força e a novidade de seu enunciado residiram em *poder operar um curto-circuito* no argumento que apresenta este poder, em poder opor-lhe um contra-poder que cale os céticos... inclusive os relativistas de hoje. “Recomeçar com outros dados”. Entre esses outros dados, figura primeiramente *a nova inseparabilidade entre ciência e ficção*. Nenhuma utilização legítima da razão poderá mais garantir a diferença entre o que ela permitira e o que seria do âmbito da ficção. Diferentemente da filosofia moderna dominante, que busca um “sujeito” filosófico suficientemente depurado, suficientemente despojado de tudo aquilo que o leva à ficção para poder oferecer esta garantia, *as ciências positivas não exigem de seus enunciados que eles sejam de essência distinta das criaturas de ficção*. Elas exigem – e é o “motivo” das ciências – que se trate de *ficções muito especiais*, capazes de fazer calar aqueles que pretendessem que “isto não passa de ficção”. Este é, a meu ver, o primeiro sentido da afirmação “isto é científico”. (STENGERS, 2002, p. 99, grifos meus)

Mais do que a “descoberta das leis do movimento”, o que faz de Galileu um acontecimento é a invenção (como se inventa um tesouro¹³), ou melhor, “a afirmação do poder da ficção: é *contra* esse poder que a ciência deve se diferenciar e *graças* a ele que ela define-desqualifica tudo o que não é ciência”. Deslocamos o problema mais uma vez: se não é preciso escapar “das criaturas de ficção”, o que faz da ciência moderna ser especial? O que a singulariza; diferencia? “Como Galileu provaria que sua ficção não é uma ficção como as outras?” Ora, “entra em cena o plano inclinado” (STENGERS, 2002, pp. 102-103, grifos da autora). Trata-se de um experimento simples¹⁴, em que Galileu descreve “um movimento cujo protótipo é a descida de bolas bem polidas ao longo de um plano inclinado bem liso” (STENGERS, 2002, p. 91).

O esquema que figura à folha 116v representa as distâncias entre o ponto de impacto no solo e a borda de uma mesa de onde caíram as bolas que, antes de rolar sobre a mesa, (provavelmente) desceram ao longo de um plano inclinado colocado sobre esta mesa: Galileu, com efeito, estabelece uma correlação nos cálculos que figuram no texto entre as distâncias do solo e as alturas verticais de onde a bola caiu antes de rolar sobre a mesa. [...] Esse esquema representa um *dispositivo* experimental no sentido moderno do termo, um dispositivo do qual Galileu é o *autor*, no sentido estrito do termo, visto que se

¹³ Conferir nota 9.

¹⁴ “Dados uma perpendicular e um plano inclinado tendo a mesma altura e mesma extremidade superior, encontrar sobre a perpendicular e acima da extremidade comum um ponto tal que um móvel ao descer e prosseguir em seu movimento sobre a plano inclinado, percorrerá esse plano no mesmo intervalo de tempo em que ele atravessa a perpendicular, partindo do repouso (PROBLEMA XII)” (GALILEU apud STENGERS, 2002, p. 103).

trata de uma montagem artificial, premeditada, produtora de *artis factum*, de artefatos no sentido positivo. E a singularidade desse dispositivo, como veremos adiante, é que ele *permite ao seu autor que se retire*, que deixe o movimento *testemunhar* em seu lugar. É o movimento, encenado pelo dispositivo, que fará calar os outros autores, que desejariam compreendê-lo de outro modo. O dispositivo opera, portanto, em um duplo registro: “fazer falar” o fenômeno para “calar” os rivais. (STENGERS, 2002, p. 104, grifos da autora)

O que em nenhum momento deixa de ser um mero plano inclinado, revela-se, de forma assombrosa, como um dispositivo que opera “um princípio de divisão do direito à voz” (STENGERS, 2002, p. 100). Dispositivo *político* por excelência. A ciência moderna constrói ficções capazes de calar outras ficções. Dada a interpretação de um fenômeno – o movimento dos astros, por exemplo –, a ciência moderna desbanca o privilégio cosmológico que já pertenceu à religião católica ou aos “herdeiros retardatários de Aristóteles” (STENGERS, 2002, p. 96). Sagredo, o cético relativista, fica mudo enquanto o papado cai no ridículo. Em outras palavras, “O mundo fictício proposto por Galileu não é somente o mundo que Galileu sabe como questionar, é um mundo *que ninguém pode questionar de um modo outro que o dele*”. Podemos descrever o plano inclinado de inúmeros modos: a vontade suprema de Deus? As causas finais, as formas e as ideais que guiam a harmonia cósmica da Grécia antiga? O céu é o limite! Mas “somente a descrição de Galileu lhe é fiel”. Pois se “ensinamos ainda as leis do movimento galileano e os dispositivos que permitem encená-lo é [...] que até aqui nenhuma outra interpretação conseguiu desfazer a associação inventada por Galileu entre o plano inclinado e o comportamento dos corpos pesados” (STENGERS, 2002, pp. 105-106, grifos da autora).

Tudo isso, claro, alude aos ideais da ciência moderna: progresso, autonomia, objetividade, pureza de leis eternas... Tudo isso, claro, faz da ciência moderna uma ficção diferente das outras. Para Stengers, “O que torna a ciência singular é a questão: poderia esta qualidade de autor ser ‘esquecida’? Poderia o enunciado ser separado de quem o formulou e retomado por outros?” (STENGERS, 2002, p. 129) Galileu realmente sai de cena? É a partir dessas questões que Stengers resgata o conceito de *fatich* (também traduzido como fe[i]tiche), criado por Bruno Latour após acompanhar a pesquisa de etnopsiquiatria de Tobie Nathan. “A palavra ‘fato’ parece remeter à realidade exterior, a palavra ‘fetich’ às crenças absurdas do sujeito”. Ambas “dissimulam, na profundidade de suas raízes latinas, o trabalho intenso de construção que permite a verdade dos fatos como a dos espíritos” (LATOUR, 2002, pp. 45-46).

O conceito de fatiche insere-se na linhagem daquilo que Latour e Stengers buscam na “esfinge da obra” de Souriau. Estamos cercados por criaturas de ficção, híbridas de fato e fetiche. Trata-se de um “modo de existência paradoxal”: são criaturas “ao mesmo tempo datadas e transhistóricas. [...] Nós as fabricamos e somos fabricados por elas” (STENGERS, 2010, p. 22). Vivemos por elas e estamos vivos graças a elas (LATOURE, 2019, p. 207). Graças aos fatices, não precisamos escolher entre artifício e realidade, entre imagem e modelo, entre “imanência e transcendência” (LATOURE, 2002, p. 46). Graças aos fatices, “construção e verdade permanecem sinônimos. Uma vez quebrados, tornam-se antônimos. Não se pode mais passar. Não se pode mais criar. Não se pode mais viver” (LATOURE, 2002, p. 55). Contudo, isso não significa que sujeito e objeto tornem-se equivalentes. “Não existe em lugar algum um ácido capaz de dissolver o sujeito. Este último ganha autonomia, ao conceder a autonomia que não possui aos seres que advém graças a ele” (LATOURE, 2002, p. 102). Nas palavras de Stengers:

Não há nada de consensual ou pacífico nos “fatices” que criamos. Reconhecê-los como irreduzíveis a uma epistemologia crítica ou ao tipo de “objetos” que a filosofia gosta de contrastar com os “sujeitos” não é de maneira alguma sinônimo de pacificação e coerência. Mas reconhecê-los como tais pode funcionar como uma *proposição* dirigida a seus “criadores”. Tal proposição, ao mesmo tempo em que afirma sua singularidade como prática criativa, sem obrigações para com a grande narrativa que contrasta mito e razão, não se limita a ratificar o que os criadores exigem em ver reconhecido. É uma proposição *ativa* que pode envolvê-los na resolução de tudo o que alegam e, especialmente, na consideração do caráter supérfluo da reivindicação do poder de desqualificar. Em suma, os fatices propõem um humor da verdade. Eles criam a possibilidade de divergência entre dois temas frequentemente acoplados: transcendência e garantia. Sim, a criatura transcende seu criador, e isso não é um milagre, mas um acontecimento cuja produção polariza a obra do criador. Não, a transcendência produzida não garante o direito à cidadania em um mundo transcendente, nem a disponibilidade desse mundo como referência para julgamentos ou operações de desqualificação ou anexação. Os fatices são uma forma de afirmar a verdade do relativo, ou seja, uma forma de relacionar o poder da verdade a um *acontecimento prático* e não à verdade de um mundo no qual uma prática teria se limitado a descobrir o acesso. A proposição faticista não reivindica uma neutralidade que deve ser aceita por todos. Ela convida o físico e os outros construtores de fatices a diferenciarem entre a autonomia conquistada-fabricada-descoberta de suas criaturas e a autonomia não engendrada de um mundo à espera de ser descoberto. [...] *Apostar na possibilidade do humor de uma verdade que reconhece a sua fabricação é comprometer-se com um futuro onde a ironia não triunfe*: esses existentes não se dissolverão numa lúgubre e sempiterna rede de compromisso e negociação que, uma vez decifrada, conduziria à conclusão de que eles são fabricações que apontam para uma rotina de acordo humano, demasiado humano. (STENGERS, 2010, pp. 23-24, grifos meus)

Stengers não quer “um riso de troça ou um riso que seja de desprezo, da ironia que identifica sempre e sem risco o mesmo para além das diferenças”. A filósofa “gostaria de tornar

possível o riso de humor que compreende, aprecia sem esperar a salvação e pode recusar sem se deixar aterrorizar” (STENGERS, 2002, p. 29). Humor e ironia, portanto, constituem “dois projetos políticos distintos de discutir as ciências e de provocar o debate com os cientistas”. Enquanto o riso da ironia exclui em nome da pureza ou em nome de uma transcendência, o riso do humor “é uma arte da imanência”. Isto é, “o humor produz, na medida em que consegue produzir-se, a possibilidade de uma perplexidade compartilhada, que estabelece efetivamente uma igualdade entre aqueles que consegue reunir” (STENGERS, 2002, p. 85).

Com o peculiar humor stengeriano, as ciências modernas são marcadas pelos conceitos de acontecimento e de instauração. Ambos remetem à criatividade como categoria última¹⁵. O fatiche nos convida “a diferenciar entre a autonomia conquistada-fabricada-descoberta de suas criaturas e a autonomia não engendrada de um mundo à espera de ser descoberto”. O plano inclinado é um fatiche, por qual Galileu, seu *autor*, passa a impressão ambígua de se retirar. É como se o plano inclinado, seu “monte de argila”, falasse por si só, tornando-se uma “testemunha fidedigna” produzida em laboratório (STENGERS, 2002, p. 155). “O artista cria blocos de perceptos e de afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho. O mais difícil é que o artista o faça manter-se de pé sozinho” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 194). Segundo estes parâmetros, Galileu fez o mais difícil. Galileu criou uma ficção capaz de nos convencer de que não estamos diante de *qualquer* ficção. “Sim, a criatura transcende seu criador, e isso não é um milagre, mas um acontecimento cuja produção polariza a obra do criador”. Em outras palavras, “Este é o próprio sentido do acontecimento constituído pela invenção experimental: *a invenção do poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome*” (STENGERS, 2002, p. 108, grifos da autora). Se Galileu fala *em nome da ciência*, é porque o plano inclinado também fala *em seu nome*.

Na física, e em qualquer ciência experimental (excluo as ciências que apenas imitam a experimentação), a objetividade é de fato o nome de uma façanha, cujo valor muito específico permeia tanto a preocupação da experimentadora quanto a verificação da façanha por suas colegas competentes. O que deve ser verificado é que uma cientista alcançou uma façanha muito peculiar; ela construiu uma situação experimental que permitiu que o que foi questionado fizesse uma diferença real e decidível. É por isso que a diferença entre artefatos e fatos confiáveis está no centro das atenções das experimentadoras. É uma diferença que elas devem criar, e não é uma diferença entre

¹⁵ “Cada fato é mais do que suas formas, e cada forma ‘participa’ em todo o mundo dos fatos. A definição do fato se deve às suas formas; mas o fato individual é uma criatura, e a criatividade é a categoria última por trás de todas as formas, inexplicável pelas formas e condicionada por todas as suas criaturas” (WHITEHEAD, 1978, p. 20).

espelhar e construir, mas entre o que elas definem como uma construção bem-sucedida e o que elas definem como um fracasso. (STENGERS, 2014, p. 45)

Fatiches: entre fatos e artefatos. Frisamos o quão contraditório são esses modos de existência. Contradição que não é resolvida apenas pela dialética – onde um conceito engendra necessariamente seu desenvolvimento; onde uma invenção dita seu progresso ou destino. Trata-se de *geo-filosofia, processo contingente*: “Como algo viria da história? Sem a história, o devir permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o devir não é histórico” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 116). Assim como o acontecimento, a *proposição fatichista* não garante nenhum consenso ou coerência. “Não, a transcendência produzida não garante o direito à cidadania em um mundo transcendente”. Ela não tem “o poder de selecionar seus narradores” (STENGERS, 2002, p. 87). Portanto, o interesse e sua subsistência também devem ser criados: as colegas competentes são convidadas a participarem do processo. Se for possível resumir esta primeira parte, diremos: criar um acontecimento – uma diferença – é aflorar paixões e alianças. É possível uma ciência que não se baseie na desqualificação e no silenciamento? É possível uma física diferente? Uma cosmovisão que troque a hierarquia dos saberes pela coexistência? Coexistência, claro, sempre *incompleta, dissensual*¹⁶. Nem um tratado de paz perpétua, nem um grito de guerra: ainda não instauramos nosso plano de imanência. O plano inclinado é um ponto de partida. E “Todo ponto de partida é contingente. Todo ponto de chegada é uma etapa no caminho. Tudo o que conta é a tecelagem incessante entre as duas faces que esse movimento traz à existência à medida que tece a si mesmo: Pensamento e Natureza, Noûs e Physis” (STENGERS, 2011b, p. 271).

¹⁶ Nas palavras de Jacques Rancière: “o próprio do dissenso político [...] é que sempre pelo menos um dos elementos da cena não está constituído: seu lugar, seu objeto, os sujeitos aptos a falar dele etc. Consequentemente, o interlocutor dissensual fala em dois mundos ao mesmo tempo e a relação argumentativa entre esses dois mundos não é dada senão pela invenção conflitual” (RANCIÈRE, 1996, p. 377).

2. ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE

A obra incompleta sinaliza um trabalho sem fim? Como vimos, a singularidade das ciências modernas não se resume a um conflito eterno entre ideologia e objetividade; simulacro e modelo. Nas palavras de Stengers, “Caso se imaginasse que, por definição uma ‘pretensão ideológica’ não possa fazer história no sentido propriamente científico, terminaremos rapidamente por ter de passar a faca em seções inteiras de ciência que gozam de pleno reconhecimento nos nossos dias” (STENGERS, 2002, p. 37). A instauração de fatiches nos permite viver: contar mais uma história. A proposição cosmopolítica não pede por uma definição emancipatória de trabalho – pela derradeira interpretação de Marx ou Hegel. Ela pede por outra compreensão do tempo. Um tempo do acontecimento. Um tempo da obra por fazer.

Ora, quem tem a autoridade ou o poder para definir como percebemos o tempo? É possível pensar temporalidades que não estejam subordinadas ao trabalho? Ao negativo? Existem tempos que não sejam definidos em oposição ao tempo de trabalho? Afinal, imaginar como seriam esses tempos não é próprio de uma tarefa revolucionária por excelência? Este é o pontapé da proposição cosmopolítica: sem referências ao trabalho, *o que é o tempo?* O processo contingente nos leva, novamente, às ciências modernas.

2.1 UM DEUS-RELOJOEIRO, A FÉ DA FÍSICA

De acordo com Prigogine, “O tempo é a dimensão fundamental de nossa existência, mas também está no coração da física, pois foi a incorporação do tempo no esquema conceitual da física galileana o ponto de partida da ciência ocidental” (PRIGOGINE, 2011, pp. 9-10). O *acontecimento Galileu* é responsável por um novo tipo de diálogo experimental com a natureza: mutação física e metafísica. Na cosmologia grega, havia uma “heterogeneidade firmemente estabelecida: a do céu e da terra, do mundo imutável e eterno dos astros, bem como do mundo sublunar onde todas as coisas são mutáveis, mortais, sujeitas às paixões e à corrupção” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 28). Tal separação fazia da natureza “um drama em que cada coisa representava seu papel” (WHITEHEAD, 2006, p. 21). Drama capaz de prover todos os

motivos e destinos da sociedade renascentista que “reinventou” a Grécia antiga. Em Deus ou no movimento perfeito dos planetas, a razão das coisas estava garantida. Já, “para Galileu, a questão ‘por que’, prioritária para os aristotélicos, deve ser excluída da ciência” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 29). Isto é, “Galileu descobriu não ser necessário pedir à natureza a *causa* do seu estado de movimento quando este é uniforme, nem tampouco a do seu estado de repouso: o movimento e o repouso se mantêm por si próprios, eternamente, se nada os perturbar” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 43, grifo dos autores). É interrogando *como* os fenômenos acontecem que a ciência moderna descreverá a natureza, a fim de enunciar as leis matemáticas do universo.

todos disseram e repetiram, a ciência do movimento de Galileu seria nova no sentido de que ela não diz *por que* os corpos pesados caem como caem, mas indica somente *como* caem. Esta distinção está ainda presente nos dias de hoje. Quando Stephen Hawking antevê o “fim da física”, a montagem da equação que nos dirá o que é o universo, ele se apressa em encenar um ato final, em que filósofos, cientistas e pessoas comuns se reunirão para discutir “por que” o universo é tal qual é, e por que nós outros, que o identificamos, existimos. É então, e somente então – caso tenhamos conseguido nos pôr de acordo a esse respeito –, que iremos conhecer o pensamento de Deus. [...] Quando se trata do universo segundo Hawking, por exemplo, que o filósofo que pensa o futuro ou o acontecimento se cale. A cena em que ele terá enfim direito a voz será definida pela equação que permite afirmar que o universo É. O “como” científico não tem portanto outros limites *a priori* que os das questões reconhecidas com ou sem razão, como científicas. O “porquê”, nesta cena, não pode ser autonomamente formulado. Só transcende o “como” na aparência: primeiro precisa descobrir junto a este último ao qual ele está autorizado a endereçar-se. A diferenciação entre como e por que não é portanto uma divisão simétrica, mas uma distinção entre um poder dinâmico, aquele da ciência, e o restante que, em consequência, não cessa de se reformular. Um *imbroglio* que encontrou suas regras quando Kant entregou ao poder da ciência o conjunto do mundo fenomênico, inclusive o sujeito na qualidade de “patológico”, quer dizer, explicável por razões, por motivos, por opiniões, por paixões: tudo aquilo de que o sujeito “agente”, “livre”, “inteligível” deve se abstrair para determinar o que *deve* fazer. O novo “uso da razão” que o acontecimento galileano consagra possui, portanto, dois aspectos interessantes. Ele inventa, a respeito das coisas, um “como” que define o “porquê” como seu resto. Seleciona aqueles que poderão participar da discussão do “como”, de sua extensão e de suas modificações, e define os outros, filósofos e pessoas comuns, como aqueles que vêm depois, num quadro estruturado por uma divisão estabilizada entre o que é “científico”, assunto dos cientistas, e o restante. Esses aspectos são, ambos, políticos. O primeiro diz respeito às coisas e prescreve a maneira como convém tratá-las. O segundo se destina aos seres humanos e distribui as competências e as responsabilidades neste tratamento. Roma, afirma Galileu, não deve entrar no território das ciências, pois somente elas estão habilitadas a discutir qual delas, a Terra ou o Sol, gira em tomo do outro. (STENGERS, 2002, pp. 100-102, grifos meus)

Para nós, retrospectivamente, é fácil traçarmos uma linha que vai de Galileu à *Gaia Ciência*: “Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do

vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos de acender lanternas de manhã? Não ouvimos os barulhos dos coveiros a enterrar Deus?” (NIEZSCHE, 2001, p. 148). Porém, o niilismo e a ironia são armadilhas das quais desejamos escapar por meio de um processo contingente. Perguntávamo-nos se uma outra física é possível. Com essa longa citação – que conecta Galileu à Hawking, os corpos que caem aos buracos negros –, notamos que não bastam nossas boas intenções. Deus está morto? E se um dia conhecermos seu pensamento, isso não faria da física uma arte da necromancia? Cemitérios cósmicos à parte, segundo Stengers, nós somos aquelas e aqueles que “aceitaram e continuam a aceitar a separação, proposta desde as origens galileanas da ciência moderna, entre o ‘porquê’ e o ‘como’” (STENGERS, 2011b, p. 13).

O que leva cientistas a persistirem nas armas do silenciamento, mesmo quando seu território está aparentemente consolidado há quase 500 anos por um “poder dinâmico”? Ora, “inimigos” não estão em falta: já falamos da desconfiança a cerca dos pós-modernos, dos deconstrutivistas ou dos pós-estruturalistas, mas ainda há os negacionistas climáticos, os criacionistas, os terraplanistas, os anti-vacinas... Uma considerável onda anticientífica que opera em conjunto com a atual extrema direita (LATOUR, 2018). A ciência, portanto, está em guerra. “A desqualificação é a melhor defesa. Costurar alianças com essa gente? Por favor, me poupem, construam trincheiras e fortes! Afiem as guilhotinas, chamem os coveiros mais uma vez! Não há escolha”. Quem ousaria dizer o contrário? Contudo, afora esses casos que beiram o surreal – ou o “patológico” –, Stengers, tal qual uma etóloga, se aventurará no *habitat* da física (STENGERS, 2005a, p. 183). Se ainda não deixamos claro o suficiente, é preciso dizê-lo com todas as letras: a proposição *cosmopolítica* nasce da possibilidade de coexistência entre diferentes saberes; de uma *ecologia de práticas*.

Com a proposição *fatichista*, conferimos uma das formas com que a ciência moderna se diferencia das demais ficções. Agora, não se trata somente de uma hierarquia entre o que é científico e o que não é, mas de uma divisão interna à ciência. Tal qual a menção à Hawking ilustra, trata-se de um privilégio exclusivo da física sobre a realidade – “que a filósofa que pensa o futuro ou o acontecimento se cale”! Privilégio que as outras ciências almejam. Privilégio que Stengers traduz em termos de fé e vocação: a crença na “possibilidade de alcançar um conceito unificado do mundo” (STENGERS, 2010, p. 6); a física como disciplina predestinada, tal qual Moisés no Monte Sinai.

Segundo Stengers, “[Max] Planck foi o primeiro a posicionar explicitamente a física dentro do contexto de fé em vez de racionalidade austera, uma fé que agora se tornara um componente essencial da vocação do físico”. Para Planck, a física possui “o poder de falar sobre o mundo independentemente das relações de conhecimento que os humanos criam”. Isto é, “Planck afirma que o físico deve ser capaz de acreditar que até mesmo um ‘habitante de Marte’, ou qualquer outra inteligência do universo, pode produzir”, por exemplo, a mesma lei da conservação de energia que é produzida por um ser humano na Terra. “Planck criou o que Gilles Deleuze e Felix Guattari chamam de um ‘tipo psicossocial’¹⁷. O físico de Planck não é um retrato, do qual podemos comparar com um original. Seu papel é servir de ‘marcador’”, uma referência ao alcance e à representação de suas teorias (STENGERS, 2010, p. 6-8). Assim, dentre as ciências modernas, a física deveria ocupar o trono, cobrando dívidas da química ou da biologia, ridicularizando os físicos que foram excomungados como “falsos profetas” (STENGERS, 2010, p. 14; 183).

É evidente que este juízo despótico da física baseia-se em um suposto direito à universalidade que coloca em cheque a contingência. Seja em Marte ou em um buraco negro nas fronteiras do cosmos observável: se devemos encontrar sempre *o mesmo*, o que restaria ao *acaso*, ao *novo*? Não é à toa que a ciência é acusada de assassinar Deus, de desencantar o mundo:

O desenvolvimento científico vai dar assim numa verdadeira escolha metafísica, trágica e abstrata; o “homem” deve escolher entre a tentação, tranquilizante mas irracional, de buscar na natureza a garantia dos valores humanos, a manifestação de uma dependência essencial e a fidelidade a uma racionalidade que o deixa só num mundo mudo e estúpido. Um outro tema mistura seus ecos ao do desencanto; é o da dominação: o mundo desencantado é, ao mesmo tempo, um mundo manejável. Se a ciência concebe o mundo como submetido a um esquema teórico universal que reduz suas diversas riquezas às melancólicas aplicações de leis gerais, ela se dá da mesma forma como instrumento de controle e dominação. O homem, estranho ao mundo, se apresenta como senhor desse mundo. Figuram aqui as teses, mais do que perigosas, de Heidegger. O projeto científico realiza o que se anunciava desde a alvorada grega: a vontade de poder que ocultaria toda a racionalidade. A usurpação científica e técnica que, segundo Heidegger, se desencadeia hoje à escala planetária, revela a violência oculta de todo saber, positivo e comunicável. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 22)

¹⁷ Diferente do personagem conceitual, que pertence ao acontecimento, o tipo psicossocial pertence à história (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 115-116). “Cada tipo psicossocial – grego, capitalista, proletário e assim por diante – torna perceptível o território correspondente que estabelece, seus vetores de desterritorialização, seus processos de reterritorialização. O adjetivo composto – ‘psico’ e ‘social’ – indica que o tipo é relativo a uma dada sociedade, a um dado momento histórico: é apenas sob essas condições que tais adjetivos têm significado” (STENGERS, 2010, p. 262-263). O tipo psicossocial social está situado de tal maneira que direciona nossas interpretações para um caminho específico, um caminhar *maior*, por onde há pouquíssimos vetores de incerteza em jogo.

Um mundo desencantado e manejável é um *mundo-relógio*: “O relógio é um mecanismo construído, sujeito a uma racionalidade que lhe é exterior, a um plano que suas engrenagens executam de forma cega. O mundo-relógio constitui uma metáfora, que remete ao Deus-relojoeiro, ordenador racional de uma natureza autômata” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 33-34). Ora, um Deus-relojoeiro não é a mesma coisa que um deus morto. Através desta metáfora, “homens de ciência e teólogos encontram-se para descrever a natureza como uma mecânica estúpida e passiva, essencialmente estranha à liberdade e à finalidade do espírito humano” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 36). Deus não morreu. Ele faz-se carne no homem da ciência ou da razão: “senhor desse mundo” que nos libertará da consciência infeliz, enquanto a natureza se torna “uma coisa enfadonha, sem som, sem odor e sem cor; mero passar da matéria, sem fim nem significação” (WHITEHEAD, 2006, p. 75).

Através de cálculos e medidas, “Galileu explica que a alma humana, criada à imagem de Deus, é capaz de atingir as verdades inteligíveis que governam o plano da criação. Ela pode, portanto, progredir pouco a pouco em direção de um conhecimento do mundo que Deus, por sua vez, possui de maneira intuitiva” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 37). A fé da física: a crença de Hawking ressoa a crença de Galileu. “Todo evento circunstanciado pode ser relacionado com seus antecedentes de um modo perfeitamente preciso, demonstrando princípios gerais”. A vocação da física: “Sem essa crença, o incrível trabalho dos cientistas seria sem esperança. É essa convicção instintiva, nitidamente suspensa diante da imaginação, que é a força motivadora da pesquisa: há um segredo, um segredo que pode ser revelado”. Basta abrir o mundo e veremos suas engrenagens. Whitehead não hesita: “Minha explicação é que a fé na possibilidade da ciência, produzida anteriormente para o desenvolvimento da teoria científica moderna, é um derivado inconsciente da teologia medieval”. E se a mecânica nascente declara que “as leis da física são os decretos do destino” à maneira de uma tragédia grega, tal crença indica que “Galileu deve mais a Aristóteles do que à primeira vista aparece em seu *Diálogo*” (WHITEHEAD, 2006, p. 25-27). A progressão em direção ao “plano da criação” também evoca a reminiscência platônica e o Absoluto hegeliano.

Todavia, Stengers e Prigogine não veem “interesse algum em provar que a ciência moderna devia desenvolver-se na Europa” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 34-35). Afinal, se a ciência moderna aparece na Europa com Galileu – ao invés de, por exemplo, na

China (WHITEHEAD, 2006, pp. 19-20) –, “é em função de uma contingência mais do que de uma necessidade, de um ambiente ou de um meio mais do que de uma origem, de um devir mais do que de uma história, de uma geografia mais do que de uma historiografia, de uma graça mais do que de uma natureza” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 115-116). Acolhendo o que faz da ciência moderna uma aventura singular, os autores afirmam:

As origens da física são marcadas por uma contingência irreduzível que, além de estar ligada à história dos homens, está também ligada à natureza, na medida em que conferiu sentido aos ideais de inteligibilidade que preocupavam aqueles que interrogavam essa mesma natureza. Tomemos como exemplo o movimento da Terra à volta do Sol. A história da nossa física dependeu do facto de as forças de interacção entre a Terra, a Lua e os outros planetas poderem ser desprezadas numa primeira aproximação; ou seja, de a órbita terrestre poder ser idealizada como um sistema de dois corpos (Terra-Sol). Se não fosse esse o caso, o céu não teria oferecido aos homens o espetáculo dos movimentos periódicos regulares que impulsionou a astronomia clássica. Teria sido possível o nascimento de uma ciência probabilista, em vez da “mecânica celeste”, para dar conta da complexidade dos movimentos planetários? Do mesmo modo, a física de Galileu está dependente do facto de vivermos num meio onde as forças de atrito são muitas vezes fracas. Se tivéssemos vivido, como os golfinhos, num meio mais denso, a ciência dos movimentos teria tomado uma forma diferente. (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 29-30)

Ah, se fôssemos golfinhos! Talvez encontrássemos baleias com maior frequência... A abstração do atrito é uma idealização. Uma aproximação que foi inicialmente muito bem situada e construída: o plano inclinado. Por um lado, os herdeiros de Galileu prolongaram seu laboratório ao mundo, transformando-o em um mundo-relógio. Mutações físicas e metafísicas. Por outro, se mesmos os astros anunciam o acaso, por que insistimos no determinismo de uma natureza autômata? É assombroso o que um “simples” plano inclinado ainda é capaz de fazer conosco. Os conceitos de acontecimento e instauração parecem ceder ao seu peso e ajoelharem-se... À filosofia, as migalhas? É preciso recomeçar com outros dados. Voltemos ao experimento de Galileu e dois de seus mais icônicos intérpretes: Newton e Leibniz.

2.2 UM UNIVERSO INTEGRÁVEL, UM UNIVERSO QUE TRABALHA

Segundo Stengers, Leibniz é “o filósofo que harmonizou pontos de vistas aparentemente contraditórios” ao conceber o mundo como “uma coleção de mônadas que não se comunicam entre si”, onde “a mudança contínua de cada mônada decorre de seu próprio princípio interno” (STENGERS, 2010, p. 99). “Nessa representação, cada estado de cada entidade, mesmo

perfeitamente autodeterminado, reflete a cada instante o estado de todo o sistema nos seus menores detalhes” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 216). Leibniz também é o “pai da dinâmica” no sentido em que ele estendeu o acontecimento galileano para além das paredes de seu laboratório técnico-experimental. Enredou-se “em uma batalha contra os cartesianos acerca da identidade da ‘força’ conservada pelo movimento: mv para os cartesianos, mv^2 para Leibniz”. Ele foi capaz de mostrar que a situação estática cartesiana, “no caso de uma balança ou alavanca”, é um caso particular. “O repouso em equilíbrio não corresponde à velocidade zero, mas a uma velocidade ‘embrionária’, ‘evanescente’, de magnitude indeterminável, a um movimento que nasce e é anulado incessantemente”. Em suma, corresponde a uma velocidade “virtual” que varia com o tempo (STENGERS, 2010, pp. 100-102).

“O corpo ‘tem’ uma dada velocidade em um dado momento, mas essa velocidade não caracteriza nenhuma distância em nenhum período de tempo. Como podemos medir isso? Não foi até que ele foi capaz de responder a essa pergunta que Galileu se tornou ‘nosso’ Galileu” (STENGERS, 2010, p. 104). Leibniz e Newton, cada um à sua maneira, generalizaram radicalmente a resposta de Galileu. Graças à criatividade matemática, o tempo foi decomposto em minúsculos instantes serializados. “Uma quantidade infinitesimal resulta de uma passagem ao limite, é a variação de uma grandeza entre dois momentos sucessivos quando o intervalo entre esses dois momentos tende para zero”. Consequentemente, “O movimento de cada um desses pontos [ou momentos] durante um intervalo de tempo finito será então calculável por *integração*, quer dizer, somatório das variações infinitesimais de velocidade sofridas durante este intervalo” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 44, grifo dos autores). Chamamos de aceleração essas variações infinitesimais de velocidade.

Um corpo cai e acelera. Nada de espantoso nisso. Mesmo assim, trata-se de um acontecimento. “Essa singularidade nada mais é do que o poder conferido pela queda do corpo à pessoa que o descreve, o poder de definir o estado instantâneo desse corpo. E esse é o poder que Leibniz explorou completamente” (STENGERS, 2010, p. 104). A partir da descrição de um estado inicial, “um problema dinâmico se põe sob a forma de um sistema de equações diferenciais”. A solução deste problema consiste em sua integração. A integral ou a somatória dos estados sucessivos revela o segredo de uma natureza autômata. E qual é o segredo? Que todos os pontos de um sistema são equivalentes, pois cada ponto “detém a verdade completa desse sistema” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 55). Em outras palavras, “As trajetórias

espaço-temporais dum conjunto de pontos em interação contêm a totalidade das informações que a dinâmica reconhece como pertinentes: elas constituem a descrição completa do sistema dinâmico” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 45). É como se cada estado instantâneo fosse uma mônada. Um corpo cai e pode voltar a seu estado inicial: *causa sui*, independente do espaço e do tempo. “Como notara Maxwell, retomando uma palavra apreendida por Hegel nos ‘antigos’, não são apenas os planetas, mas todas as partículas que, como deuses bem-aventurados, vão aonde querem, exibindo cada um por sua própria conta a lei singular do seu bel-prazer” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 57). Agora sim há o espanto.

Se os cartesianos tivessem tentado falar sobre “velocidade instantânea”, teriam sido derrotados antes mesmo de começarem: teriam se deparado com o plano inclinado de Galileu, o primeiro dispositivo experimental que deu ao seu autor o poder de representar a forma como corpos pesados caem. É a própria bola, rolando por planos dispostos em vários ângulos, em diferentes tempos, que demonstrou que, do ponto de vista do que sua descida a tornava capaz, só importava sua altura inicial. É a própria bola que obriga seus intérpretes a aceitarem que o tempo que leva para descer não é importante deste ponto de vista, e que o tempo também não é importante quando se está definindo o efeito: a bola é capaz de subir até a altura inicial, independente do caminho que irá seguir e do tempo que levará. Nos termos de Leibniz, podemos dizer que a “força ativa – ou viva –” da bola é avaliada pela altura h , pois mede o que a bola adquire ao descer daquela altura, independentemente do caminho, ou seja, independentemente do tempo que demore. [...] Em notação moderna, escrevemos: $mv^2/2 = mgh$. (STENGERS, 2010, p. 105)

De forma similar, “o triunfo da ciência newtoniana foi a descoberta de que uma só força, a da gravitação, determina o movimento dos planetas, dos cometas e dos corpos que caem na Terra. Qualquer que seja o par de corpos materiais e a distância entre eles e suas respectivas massas”, a segunda lei de Newton, $F = ma$, promete descrever a natureza com precisão. “Esta equivalência entre força e aceleração dá a versão matemática estrutural causal própria do mundo da dinâmica, mundo onde nada se produz, onde movimento algum começa, varia ou termina senão como efeito de uma força, e isto em cada instante” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 44). A força viva de Leibniz e a força gravitacional de Newton: ambas descendem do plano inclinado de Galileu. E assim como a equivalência entre energia cinética (mv^2) e energia potencial (mgh), a equivalência entre força e aceleração não é uma equivalência ordinária.

Estamos acostumados, sempre que a física está envolvida, a ver um sinal de = juntando-se a uma série de letras minúsculas. E, no entanto, a capacidade de escrever esse sinal de = é em si mesma surpreendente se considerarmos que ela não articula quantidades homogêneas, como dois pesos que equilibram uma balança, mas grandezas aparentemente díspares. Aqui, o sinal de = não reflete o poder geral da equivalência, o

poder que dá igual valor a duas mercadorias diferentes, por exemplo. Ele reflete a possibilidade singular de igualar aquilo que define como causa com aquilo que define como efeito e, ao fazer isso, desconecta causa e efeito de qualquer referência a um passado específico e a um futuro específico do objeto em movimento. (STENGERS, 2010, pp. 105-106)

Leibniz chamou “a equivalência entre a causa ‘plena’ e o efeito ‘completo’” de “princípio da razão suficiente”. Princípio que fala “de um mundo em ‘movimento perpétuo’, de um mundo onde as causas e os efeitos se geram mútua e perpetuamente, sem que nunca se possa dizer que o universo recebeu uma nova força, isto é, que um corpo ganhou força sem que um outro perdesse a mesma” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, pp. 48-49). Princípio que implica “a reversibilidade das relações entre o que se perde e o que se cria” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 35-36). Princípio que “pode reivindicar sua independência de qualquer escolha humana, qualquer preferência, qualquer decisão subjetiva. É objetivo no sentido mais forte do termo, no sentido de que parece ser ditado pelo próprio objeto” (STENGERS, 2010, p. 106).

Leibniz compreendeu como o plano inclinado “fala” por si só. É a própria bola rolando que lhe outorga o poder de equivaler causa e efeito; passado e futuro. A dinâmica exige “a crença inexpugnável de que todo evento circunstanciado pode ser relacionado com seus antecedentes de um modo perfeitamente preciso, demonstrando princípios gerais” (WHITEHEAD, 2006, p. 27). Desta crença, escrevem-se as leis da natureza, onde nada escapa à descrição e tudo escapa ao arbitrário. “Sendo a lei conhecida, qualquer estado particular é suficiente para definir inteiramente o sistema, e não somente a sua evolução futura, mas também a que, pertencendo ao passado, atingiu esse estado. Em cada momento, portanto, tudo é dado” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 45-46). Se tudo é dado, “nada mais pode ‘acontecer’ ou ‘se passar’”¹⁸ (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 57). Segundo Lynn Margulis e Dorian Sagan,

Explicando os movimentos planetários por uma nova lei da gravidade, as equações newtonianas mostraram que o mundo celeste e o da terra eram um só; a força que mantinha a Lua em órbita era também a que fazia uma maçã cair de uma árvore. As

¹⁸ “O século XIX irá generalizar a descrição dinâmica, introduzindo-lhe, designadamente, uma nova função, a função hamiltoniana H , que é simplesmente a soma das energias potencial e cinética do sistema, mas expressa em termos de ‘variáveis canônicas’”. As variáveis canônicas “são definidas como grandezas independentes umas das outras”. Além disso, “todas as representações canônicas são equivalentes [...] O hamiltoniano constitui, portanto, a lei do movimento do sistema estudado; qualquer que seja a representação escolhida, a evolução no tempo das variáveis canônicas correspondentes pode ser deduzida do hamiltoniano pelas mesmas equações canônicas” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 54-55).

descobertas de Newton sobre as “leis” que regem o universo inteiro foram tão reveladoras que, na opinião de alguns, ele pareceu – nas palavras de Kepler – haver “vislumbrado a mente de Deus”. Inspirando-se nas análises newtonianas, Pierre-Simon de Laplace (1749-1827) especulou que, havendo informações suficientes, todo o futuro do universo, inclusive da mais diminuta ação humana, poderia ser prevista. Longe de serem movidos por espíritos ocultos, os corpos celestes passaram então a parecer governados por leis matemáticas preexistentes. A intervenção divina tornou-se cada vez mais supérflua. Deus não precisava perder tempo com a criação, pois a havia feito para durar. O cosmo funcionava sozinho. (MARGULIS & SAGAN, 2002, p. 21)

O poder de definir o estado inicial, a partir do qual se determina o sistema inteiro, sustenta a verdade que atrelamos à vocação soberana da física. Claro, além das cartesianas, houve inúmeras outras querelas na época (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 50-51). Contudo, as leis de Newton e as mônadas de Leibniz pareciam de fato concretizar a “possibilidade de alcançar um conceito unificado do mundo” (STENGERS, 2010, p. 6). “Todo sistema integrável [...] admite uma representação monádica. E, inversamente, a monadologia leibniziana pode ser traduzida em linguagem dinâmica: *o Universo é um sistema integrável*” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 216, grifo dos autores). Não é à toa que Newton foi saudado como “o novo Moisés a quem as ‘tábuas da lei’ foram reveladas” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 19). Para muitos, esta é a “idade de ouro” das ciências; o ideal a qual cada cientista ainda deve aspirar (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 52 e 60). Porém, este ideal é alcançado por meio de uma perigosa abstração. A infinitização do tempo leva à sua “negação radical” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 35). É quase irônico que a metáfora de um *mundo-relógio* opere *um mundo sem tempo e sem escolhas*.

Newton, na realidade, não negava o tempo, mas insistia na existência de dois tipos de tempo. “Existe o ‘tempo’ que mede os dias e os movimentos, o tempo de Aristóteles (relativo, aparente e comum)”. E existe “o tempo ‘verdadeiro’: que passa de qualquer modo, e é independente das coisas e de seus acontecimentos”. Um tempo “imperturbável e idêntico a si mesmo” (ROVELLI, 2018, p. 57). Um tempo absoluto, deduzido a partir do cálculo e da regularidade dos fenômenos. “Para Newton, os relógios são aparelhos que procuram, ainda que de maneira sempre imprecisa, acompanhar esse fluxo igual e uniforme do tempo” (ROVELLI, 2018, p. 59). Newton compreendia a restrição de suas equações: nem todo tempo é absoluto¹⁹. O

¹⁹ Leibniz, por sua vez, pretende ampliar “o alcance e a validade do princípio da razão suficiente”. O que o torna, segundo Prigogine e Stengers, mais newtoniano que Newton (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 48). Por outro lado, “Diz a lenda que Leibniz, cujo nome às vezes ainda é escrito com um ‘t’ (Leibnitz), retirou de propósito essa

tempo absoluto é uma abstração que se reduz “à transmissão puramente mecânica do movimento” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 48).

“A medição é sempre uma ficção do ponto de vista metafísico”, diz Stengers, “mas será uma ficção bem construída em situações em que exhibe uma igualdade entre a ‘causa plena’ e o ‘efeito total’” (STENGERS, 2010, p. 100) Com o aperfeiçoamento dos relógios, “A medição do tempo [...] criou um tempo que é autônomo em relação aos fenômenos que são medidos” (STENGERS & GILLE, 1997, p. 189, tradução minha). Isto é, o tempo deixou de ser “a medida da mudança”, como sugerira Aristóteles, para se tornar eterna repetição “dum tempo único, *medida* mas também *razão* de todo processo” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 47, grifos dos autores); “a própria norma dos fenômenos” (STENGERS & GILLE, 1997, p. 190). O poder do sinal de = excedeu os cuidados. A equivalência das leis da natureza, “descobertas” pela física, tornaram-se o ideal da força de trabalho. Delas “vem a imagem de um Deus infinitamente habilidoso, Cronometrista, cujo relógio não conhece nenhuma dissipação. O Mundo-como-Relógio é um mundo em que tudo trabalha, em que a atividade de cada um de seus elementos é concebida como homogênea à lei do trabalho” (STENGERS & GILLE, 1997, p. 192). Com a instituição dos fusos horários globais e a multiplicação de fábricas, escolas e prisões, a vida e o devir curvam-se ao relógio. Um Universo integrável é um Universo que trabalha²⁰.

2.3 UMA CONTINGÊNCIA CÓSMICA? ENTROPIA E FLECHA DO TEMPO

A dinâmica clássica – a ciência newtoniana – “supõe [...] uma natureza sem relevo, plana e homogênea, o pesadelo de uma insignificância universal. O tempo dessa física é o do desenvolvimento de uma lei eterna, dada uma vez por todas e expressa por qualquer estado do mundo” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 61). Se tal concepção não nos assusta ao ponto de declaramos, “à maneira de Heidegger, que ‘a ciência não pensa’” (STENGERS, 2002, p. 123), devemos ao menos nos perguntar “Até que ponto a ciência é uma base para a inteligibilidade da

letra de seu nome, como testemunho da sua fé na *não* existência de t, o tempo” absoluto newtoniano, notação presente nas equações da física clássica (ROVELLI, 2018 p. 59, grifo do autor).

²⁰ “Newton-Clarke falam da natureza como um ‘trabalhador perpétuo’, eles dizem-na transida por uma força que a transcende, eles evocam as forças de interação que não estão submetidas a uma lei de conservação, mas que traduzem a acção perpétua de Deus, actual autor de um mundo cuja atividade ele não para de alimentar” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, pp. 48-49).

natureza, incluindo o homem? Qual é o significado da ideia de progresso hoje?” (PRIGOGINE & STENGERS, 1984, p. 80, tradução minha) No intuito de conceber o devir criativo da natureza, é perigoso qualquer pensamento que admita o tempo absoluto, tempo de “sucessão ordenada de instantes desprovidos de duração” (WHITEHEAD, 1993, p. 43).

Negar o tempo, isto é, reduzi-lo ao desenvolvimento determinista duma lei reversível, é renunciar à possibilidade de uma concepção da natureza que a defina como capaz de produzir os seres vivos e, singularmente, o homem; é, portanto, condenar-se à alternativa entre uma filosofia anticientífica e uma ciência alienante. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 79)

A partir de Whitehead e Bergson²¹, Stengers buscará, ao lado de Prigogine, uma ciência do complexo que admita a flecha do tempo – a diferença entre passado, presente e futuro (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 78-79). Nossa aventura nos leva ao fogo; à termodinâmica. “A questão da qual nasceu a termodinâmica não concerne à *natureza* do calor, ou da sua ação sobre os corpos, mas à *utilização* dessa ação. Trata-se de saber em que condições o calor produz ‘energia mecânica’” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 83, grifos dos autores). Isto é, trata-se de saber em que condições *o calor pode ser colocado para trabalhar*:

O calor não trabalha naturalmente. Isto é expresso particularmente pela lei de Fourier, que descreve um processo espontâneo – o calor se propaga irreversivelmente; ele se dissipa sem produzir nada além de um nivelamento das diferenças de temperatura. A partir do momento em que o problema consiste em colocar o calor para trabalhar a fim de girar um motor, a lei de Fourier se torna a lei de um desperdício irremediável. A termodinâmica do século XIX será caracterizada por dois elementos irredutíveis. Por um lado, ela definirá e formalizará as condições de uma conversão ideal da energia do fogo em trabalho mecânico e o rendimento ideal dessa conversão. Porém, por outro lado, ela será investida com o profundo conhecimento da irredutível distância entre o ideal que ela constrói e o funcionamento real dos motores térmicos. Extrapolando as consequências dessa distância, a física se transformará no profeta da evolução irreversível em direção à morte térmica, o estado em que nenhum trabalho é mais possível. (STENGERS & GILLE, 1997, p. 196)

²¹ Stengers e Prigogine recorrem ao livro *A Evolução Criadora*: “Ora, ‘o tempo é invenção ou não é absolutamente nada’; a natureza é *élan*, elaboração contínua de novidades, totalidade fazendo-se num movimento essencialmente aberto, sem finalidade predeterminada. ‘A vida progride e dura’” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 75). Nas palavras de Whitehead: “O fato de cada duração ocorrer e passar constitui uma demonstração do processo da natureza. [...] Acredito estar de pleno acordo, nessa doutrina, com Bergson” (WHITEHEAD, 1993, p. 67). Ou, ainda: “Na teoria materialista [mecanicista], o presente instantâneo é o único campo para a atividade criativa da natureza. [...] De nossa parte, contudo, negamos esse presente instantâneo imediatamente dado. Não existe algo semelhante a ser encontrado na natureza. Enquanto fato último, trata-se de uma não-entidade. O imediato, para a apreensão sensível, é uma duração” (WHITEHEAD, 1993, pp. 87-88). Pode-se inferir que *vida é duração*. O que leva, radicalmente, ao borrar de fronteiras entre orgânico e não-orgânico. Isto é, se montanhas, obras de arte e elétrons *duram*, eles também *vivem*. A vida não é uma exclusividade dos seres “dotados” de metabolismo.

James Prescott Joule é quem primeiro “define um *equivalente* geral das transformações físico-químicas que fornece o meio de medir a grandeza que se conserva e que será mais tarde identificada como ‘energia’” ou como “o trabalho mecânico necessário para elevar de um grau a temperatura de uma dada quantidade de água” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 87, grifo dos autores). Vê-se que o poder do sinal de = está a todo vapor. A nascente termodinâmica é herdeira do mecanicismo e do princípio de razão suficiente. Nas palavras do próprio Joule: “é assim que a ordem do Universo é mantida – nada é perturbado, nunca se perde nada, mas toda a maquinaria, por mais complicada que seja, funciona com calma e harmonia [...] sendo o todo governado pela soberana vontade de Deus” (Joule apud PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 88). Culturalmente, emergem as metáforas biopolíticas do “homem como máquina energética” e da “sociedade como motor” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 90). A cidade, por sua vez, torna-se um organismo gentrificado, onde nenhum ruído, obstáculo ou excesso devem perturbar sua paz higienista. “Aqui, a lei pode ser reduzida a esta injunção: ‘Circulem!’” (STENGERS & GILLE, 1997, pp. 193-194). Mas como conter as perdas se a propagação de calor é irreversível? “Máquina térmica nenhuma restituirá ao mundo o carvão que devorou [...] O mundo queima como uma fornalha, sem recuperação concebível; é preciso, portanto, que a energia, embora conservando-se, se dissipe”. Cientistas da época assumiram a tarefa de “reduzir o estudo das máquinas térmicas ao modelo das clássicas”. Com tal plano em mente, Sadi Carnot construiu uma máquina que “fez calar as fornalhas”; uma máquina completamente paradoxal (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 91).

Carnot põe a questão de seu pai: qual a máquina que dará o rendimento ideal? Quais são as fontes de perdas? Quais os processos que têm por consequência que o calor flua sem produzir trabalho? Lázaro Carnot concluiu que, para uma máquina mecânica ter melhor rendimento, é preciso que sua construção e seu regime de funcionamento sejam tais que os choques, fricções, mudanças bruscas de velocidade – em suma, tudo o que resulte do contato brusco de corpos de velocidades diferentes – sejam evitados ao máximo. Daí tirava as conclusões físicas de seu tempo: só os fenômenos contínuos são conservativos; todas as mudanças bruscas de movimento determinam uma perda sem recuperação da “força viva”. A *máquina térmica ideal*, por seu turno, em vez de evitar todo o contato de corpos de velocidades diferentes, evitará todo contato de corpos de *temperaturas* diferentes. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 91-92, grifos dos autores)

Em suma, “o ciclo de Carnot aparece como uma representação fantasmagórica”. Trata-se de “um motor cuja perfeição é a quase imobilidade” (STENGERS & GILLE, 1997, p. 197);

“um dispositivo que consiste em um contato periódico com uma ‘fonte’, a extração de uma determinada quantidade de energia da fonte para o sistema, a transferência dessa energia, a produção de um efeito por conversão dessa energia, e o retorno periódico às condições iniciais” (STENGERS & GILLE, 1997, p. 198). Assim como um corpo galileano desliza, cai e retorna à sua altura inicial, a máquina térmica de Carnot se fecha em um sistema isolado ideal. Nega-se, ainda, o tempo. Sem perdas, a energia se conserva. *Equivalência total e reversível* entre começo e fim; causa e efeito. Como vimos com Leibniz, trata-se de uma radical abstração. Em nome de um rendimento máximo ideal, a lei de Fourier e o ciclo de Carnot parecem nos levar a conclusões mecanicistas: se todo processo dirige-se ao equilíbrio térmico, o futuro não está dado de antemão? E não era este o futuro que procurávamos? Um futuro “em que nenhum trabalho é mais possível” (STENGERS & GILLE, 1997, p. 196)?

A partir de meados dos anos 1850, “a ciência nova, fundada sobre o princípio de conservação da energia, não pretende mais descrever uma idealização, mas a própria natureza, *inclusive as ‘perdas’*. Daí este novo problema, onde a irreversibilidade faz intrusão na física” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 93, grifos dos autores). O atrito do plano inclinado deixa de ser ignorado. Para os seguidores de Carnot, “este foi o começo de um longo pesadelo” (STENGERS, 2010, p. 202). Dentre eles, William Thomson, o futuro Lorde Kelvin, deu “o salto vertiginoso da tecnologia dos motores para a cosmologia”. Ao estender o ciclo de Carnot para o cosmos, a propagação de calor se tornou “sinônima de perda de rendimento [...], tendência para a desagregação universal da energia mecânica”. No contexto social, a metáfora do homem como máquina energética carrega “a obsessão do esgotamento dos estoques e da paragem dos motores” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 94); a angústia de um mundo “condenado à morte térmica” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 31).

Segundo Stengers, “quando pensamos em ‘degradação’ de energia, pensamos em ‘entropia’”. Contudo, o conceito ultrapassa esse imaginário mórbido (STENGERS, 2010, p. 205). Para Rudolf Clausius, “a natureza é, sem dúvida, um reservatório inesgotável de energia e, acima de tudo, de energia térmica, mas nós não podemos dispor dessa energia sem condições. Nem todos os processos que conservam energia são possíveis” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 93). Ao contrário do que Carnot almejava, não existe trabalho gratuito (STENGERS, 2010, p. 199). Em 1865, Clausius aceita pensar as consequências de que a reversibilidade não é algo dado. As máquinas funcionam quando o calor passa de um corpo quente para um frio. Neste processo,

paga-se um preço. A fim de mensurar o preço exato, Clausius, munido do cálculo infinitesimal e do poder do sinal de =, concebeu a entropia (STENGERS, 2010, p. 207), “indicada pela letra S, que aumenta ou permanece igual, mas *nunca diminui*, num processo isolado” (ROVELLI, 2018, p. 29, grifos do autor). Quando a entropia é nula, entende-se que não houve trocas com o meio. Já “o fato de que as transformações irreversíveis de energia sempre resultam em um aumento da entropia é simplesmente outra maneira de dizer que elas são sempre definidas como uma perda em relação ao ideal reversível”. A entropia, portanto, não significa necessariamente a morte térmica do universo. Mas por que ela continua a nos fascinar como uma “mensagem da fatalidade” (STENGERS, 2010, p. 214)? Ora, porque a entropia “é a única equação da física fundamental que conhece a diferença entre passado e futuro” (ROVELLI, 2018, p. 29). Onde há calor, há flecha do tempo:

O crescimento da entropia designa uma *evolução espontânea* do sistema. A entropia torna-se assim um “indicador de evolução” e traduz a existência na física de uma “flecha do tempo”. Para todo sistema isolado, o futuro é a direção na qual a entropia aumenta. Mas que sistema poderia ser melhor isolado do que o Universo inteiro? E que importa que a evolução do Universo não possa ser definida de maneira fisicamente precisa, pois que, justamente a termodinâmica de Clausius não procura definir os processos irreversíveis, mas somente afirmar sua existência. Em 1865, Clausius dá aos dois princípios da termodinâmica um enunciado cosmológico que desde então ficou famoso: “A energia do universo permanece constante. A entropia do universo aumenta até um máximo”. [...] O aumento de entropia não é mais sinônimo de perdas; encontra-se ligado aos processos naturais de que o sistema é sede e que invariavelmente o levam para o equilíbrio, estado onde a entropia é máxima e onde nenhum processo produtor de entropia pode mais se produzir. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 96-97)

Existências mínimas, entropias máximas. O objeto termodinâmico é um pesadelo – um *horror cósmico* – para os seguidores de Carnot porque ele escapa ao controle. “Pode lhe acontecer escapar-se numa evolução espontânea *porque, para ele, nem todas as evoluções se equivalem*” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 97, grifos dos autores). A reversibilidade é um “caso limite no qual a natureza tem tanta propensão para o estado inicial como para o estado final” (PLANCK apud PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 98). Mas sistemas não retornam espontaneamente a seu estado inicial. Existem *estados atrativos* para os quais os processos tendem a evoluir. Identificamos esta tendência evolutiva através da flecha do tempo. É importante frisar que se trata de um estado *atrativo* e não de um estado *definitivo*. “Como esta linguagem é estranha à da dinâmica! Ali, o sistema evolui sobre uma trajetória dada uma vez por todas, e guarda eternamente a lembrança do seu ponto de partida”. Na termodinâmica, “ao

contrário, *todos* os sistemas em estado de não-equilíbrio evoluem para o *mesmo* estado de equilíbrio. Chegado ao equilíbrio, o sistema *esqueceu* suas condições iniciais, esqueceu a maneira como foi preparado” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 98, grifos dos autores). Como articular esses dois olhares que lançamos ao mundo?

Entra em cena Ludwig Boltzmann, um cientista “de coração sensível”, oscilante “entre exaltação e depressão” (ROVELLI, 2018, p. 30). Inspirado em Charles Darwin, Boltzmann pensava as partículas como populações. “Darwin mostrou que é o estudo das populações, em tempos longos, e não o dos indivíduos, que permite compreender como a variabilidade individual submetida a um processo de seleção gera uma deriva”. De forma análoga, não é possível compreender o aumento de entropia “se permanecermos apegados à descrição das trajetórias dinâmicas individuais” (PRIGOGINE, 2011, pp. 26-27). Para isso, era preciso encontrar novos conceitos. Seguindo Maxwell, Boltzmann aplicou a probabilidade à física (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 99). Uma inovação. Um acontecimento. “Os olhos de Copérnico viram a Terra girar ao observar o pôr do sol. Os olhos de Boltzmann viram átomos e moléculas movimentando-se enfurecidamente ao observar um copo de água imóvel” (ROVELLI, 2018, p. 31). Nessa agitação caótica, Boltzmann enxergou uma ordem.

Supomos que “uma população de N partículas está dentro de uma caixa dividida em dois compartimentos iguais”. Segundo o princípio de ordem de Boltzmann, a tendência é que, estatisticamente, haverá a mesma quantidade de partículas nos dois compartimentos, pois “toda dissimetria é improvável” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 99). Em seu livro *Entre o Cristal e Fumaça*, Henri Atlan diz: “É essa equiprobabilidade, essa homogeneidade, que caracteriza o estado de máxima desordem molecular. É a esse estado que chamamos estado de entropia máxima, para o qual o sistema evolui espontaneamente e que ele só atinge quando, em equilíbrio, tiver acabado de evoluir”. Contrainstintivamente, desordem, na física, corresponderia à homogeneidade. Enquanto que “ordem corresponderia a uma heterogeneidade medida por probabilidades desiguais” (ATLAN, 1992, p. 30). Isto é, estruturas ordenadas como os cristais (onde há uma intensa concentração de moléculas em determinadas regiões do espaço) são mais improváveis que a fumaça, onde a entropia é elevada e as moléculas se dispersam de maneira homogênea dentro da caixa.

Claro que as partículas não cessarão de passar duma metade à outra, mas como passarão, em média e em cada instante, *tanto numa direção como na outra*, seus movimentos já só

poderão provocar *flutuações*, inevitáveis, contínuas, porém pequenas e votadas a uma regressão rápida em volta de $N_1 = N_2$. A interpretação probabilista de Boltzmann permite, pois, compreender a singularidade dos estados atrativos que são estudados pela termodinâmica de equilíbrio. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 100, grifos dos autores)

Trata-se, mais uma vez, de uma abstração amparada pelo poder do sinal de =. Por um lado, Boltzmann introduziu a irreversibilidade na física: a hipótese de uma flecha do tempo, observável através do estado atrativo para o qual sistemas fechados evoluem. Por outro lado, o princípio da razão suficiente “condenou a sua tentativa de traduzir, em termos dinâmicos, a assimetria temporal dos processos termodinâmicos” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 37). Boltzmann colidiu com o paradoxo de Loschmidt:

Imaginemos que as velocidades que animam num dado instante os elementos de um sistema sejam todas instantaneamente invertidas. Nesse caso, tal como o móbil galilaico, no seu plano inclinado, recupera a sua altitude inicial, a evolução do sistema dinâmico reconduziria este ao seu estado inicial. Nessas condições, as colisões recriariam o que tinham destruído e restabeleceriam as diferenças que tinham nivelado. A evolução determinada pelas colisões é apenas aparentemente irreversível. A partir de um estado inicial diferente, as colisões devem poder recriar o que as colisões representadas por Boltzmann destruíam. (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 37)

Em sua série de livros intitulada *Cosmopolitiques*, Stengers resume: “Em outras palavras, após a reversão, as moléculas devem ser descritas como correlacionadas”. Se soubermos, com exatidão, a posição e a velocidade de todas as moléculas, o cálculo infinitesimal poderá prever essas correlações. Um sistema é capaz de retornar ao seu estado inicial. Ora, o princípio da razão suficiente, por si só, nos garante a onisciência? Somente um demônio – o demônio de Maxwell – seria capaz de manipular átomo por átomo em cada instante. Ademais, esse flerte com o sobrenatural não infere exatamente o oposto da prezada objetividade científica? “Boltzmann implorou pela liberdade da imaginação criativa, uma que pudesse construir modelos, mas foi derrotado por outro uso da imaginação – a imaginação a serviço do poder ao invés da criação” (STENGERS, 2010, pp. 249-250). Boltzmann cedeu. Na medida em que o universo é concebido como um sistema fechado em equilíbrio, a segunda lei da termodinâmica se torna “inteiramente relativa a uma *contingência cosmológica*, ao fato de que nossa região do universo constitui uma flutuação local improvável, um desvio do equilíbrio que está em processo de ser neutralizado” (STENGERS, 2010, p. 253, grifos da autora). De acordo com esta interpretação, a morte térmica é inevitável. “Na Terra, como no céu, ‘nada acontece’, nada além da repetição

tranquila e imutável de uma realidade totalmente sujeita ao poder do sinal de =” (STENGERS, 2010, p. 254).

Segundo Rovelli, “Boltzmann mostrou que a entropia existe porque descrevemos o mundo de maneira desfocada. Demonstrou que a entropia é precisamente a *quantidade* de disposições diversas que a nossa visão desfocada *não* diferencia”. Portanto, “se fosse possível detectar todos os detalhes, o estado exato, microscópico, do mundo”, não haveria diferença entre passado e futuro (ROVELLI, 2018, p. 33, grifos do autor). Trata-se da *interpretação subjetivista* da flecha do tempo: “a irreversibilidade do tempo resulta da estrutura da mente humana, que é concebida de tal maneira que a causa tem que preceder a consequência, e não o inverso” (ATLAN, 1992, p. 135). Como somos observadores imperfeitos, alheios à mente de Deus, a equivalência perfeita entre causa e efeito nos é inacessível. O tempo não passaria de uma ilusão. Boltzmann cedeu. Em 1906, o homem de coração sensível suicidou-se (ROVELLI, 2018, p. 36).

Do nosso ponto de vista, situado no presente, é tentador enquadrar Boltzmann como vítima de uma razão imperial ou como vítima de sua época... Mas sabemos que a história está longe de acabar. E já o dissemos: Stengers não é uma historiadora. É preciso *resistir ao presente*. O tema de uma *contingência cosmológica* retorna: o devir está à espreita. A forma com que herdamos Galileu, Newton, Carnot ou Boltzmann não está dada de uma vez por todas. Não há fio de Ariadne que nos leva progressiva e necessariamente para fora do labirinto. Mesmo assim, o tempo é redescoberto. A tecelegem é incessante. É o que veremos a seguir com Prigogine e as estruturas dissipativas.

2.4 ESTRUTURAS DISSIPATIVAS: CLINÂMEN E CAOS

O ser humano presume que o sol nascerá, mas o vento sopra onde quer. (WHITEHEAD, 2006, p. 18)

Falamos sobre a fé e a vocação da física. Falamos sobre as suas paixões e rigores. Falamos sobre seus *fatiches*. Sobre a sua singularidade: “a ideia de que temos o direito de julgar o mundo dos fenômenos em nome de um ideal normativo”. Foi trabalhando com Ilya Prigogine que Stengers aprendeu a se tornar “sensível a essa singularidade” (STENGERS, 1997, p. 22, tradução minha). Através dessa singularidade, a física reduziu o tempo a uma ilusão; a um fenômeno atribuído à mente do observador. Porém, se formos sensíveis, não podemos denunciar tal

operação como apenas ideológica. “A equivalência entre o passado e o futuro, a impossibilidade de distinguir entre antes e depois [...] não foi feita intencionalmente; foi um instrumento de definição” das equações dinâmicas (STENGERS, 1997, p. 25). Não queremos sugerir que os físicos são inocentes. Pelo contrário, as paixões nos situam, nos abrem à responsabilização, ao que Donna Haraway chama de *responsa-habilidade* [*response-ability*], nossa habilidade de responder; emaranhar-se (HARAWAY, 2016, p. 34). Mas tampouco estamos atrás de culpados: isso não é um romance policial. O mistério permanece no ar: é possível quebrar o círculo da razão suficiente? É possível “reencontrar” o tempo em uma nova aliança entre ciência e filosofia?

O que aprendi com Prigogine é que não basta entender o problema para resolvê-lo. A razão suficiente habita a própria sintaxe de nossas equações, da dinâmica à relatividade e à mecânica quântica. Os físicos não podem simplesmente abandonar essas equações, pois foi por meio delas que a física estabeleceu uma relação experimental particular com o mundo observável. Não podemos simplesmente abolir uma história na qual as leis da dinâmica desempenharam um papel importante. Os filósofos podem certamente compreender como essa história associa inseparavelmente idéias, interpretações e restrições experimentais, mas eles não podem “refazer a física”. Quanto aos físicos, eles se situam em uma tradição da qual recebem seus instrumentos e sua linguagem: se os rejeitarem, perdem qualquer possibilidade de comunicação com seus colegas, deixam de ser físicos, encontram-se isolados, sozinhos em um labirinto de fenômenos que novamente se tornaram indecifráveis. (STENGERS, 1997, p. 27)

Por um lado, não podemos “refazer a física”. A *responsa-habilidade* nos aconselha a manter a dinâmica em mãos. Se a descartarmos, perderemos “qualquer possibilidade de comunicação” com colegas de outras áreas. Por outro, não podemos contar toda a história da física. Afinal, tal qual Stengers, não me declaro historiador. Como herdar? Como seguir, “ficando com o problema” (HARAWAY, 2016)? “Continuar é produzir continuidade. E é sempre uma questão de contingência, contingência sendo, como sabemos, a ‘única boa razão’. Mas contingência não significa arbitrariedade [...] Significa experimentação [...] o inter-agenciamento [*inter-assemblage*] do qual você faz parte” (STENGERS, 2011c, pp. 134-135). A construção de nosso problema – um *tempo livre* do trabalho, base da proposição cosmopolítica – pede por mais uma excursão na física. E, talvez sem grandes surpresas, nossa aventura agora nos leva a um mergulho mais profundo no arbitrário; no desconhecido; no caos. Buscamos um *tempo do acontecimento*, “Tempo da Variação infinita de um mundo fibroso e bifurcante” (PELBART, 1998, p. 99).

A negação do tempo está relacionada à pretensão de onisciência dos fenômenos físicos. Em um sistema fechado, caso pudéssemos seguir cada partícula de um gás, não haveria diferença

entre um antes e um depois das colisões. A introdução da probabilidade implica um sério limite a esse ideal. Lance e relance um dado: nada nos garante em qual lado ele cairá. “Um lance de dados jamais abolirá o acaso”, escreveu Mallarmé (CAMPOS; PIGNATARI; CAMPOS, 1991, p. 149). Caos e probabilidade, senão sinônimos, são irmãos, cuja relação se fortalece em um nível microscópico. Trata-se dos esquemas da mecânica quântica, da relatividade restrita e da relatividade geral, “concebidos pelos físicos como sendo o apogeu da ambição com a qual eles identificavam a física: descobrir para além dos fenômenos, a transparência de um mundo racional” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 57).

Resumidamente, o modelo do átomo de Bohr e Sommerfeld supõe que o elétron, ao mudar de uma órbita à outra, emite ou absorve um fóton “correspondente à diferença de energia entre as duas órbitas”. Einstein ligou esses saltos quânticos a um “elemento probabilista” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 153). A incerteza imanente ao elétron foi traduzida como o princípio da incerteza de Heisenberg, segundo o qual “se medirmos com precisão a posição [de um elétron], não poderemos determinar simultaneamente o valor do momento, e vice-versa” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 164). Esse princípio tornou-se famoso graças à parábola do gato de Schrödinger, em que descobrimos se um gato está vivo ou morto (ou, mais carinhosamente, acordado ou dormindo) somente no momento em que abrimos a caixa em que ele está. Virtualmente, o gato assume todas as possibilidades. Mas quando o atualizamos (quando abrimos a caixa), as possibilidades colapsam: um único caminho é tomado (STENGERS, 2011a, p. 38; 55-56). Essa parábola ilustra uma interpretação subjetivista. O ato de observação influencia o que será constatado e medido (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 160).

As teorias da relatividade, tanto a geral quanto a restrita, anunciam um universo “povoado de observadores fraternais situados em referenciais em movimento uns em relação aos outros”. Onde “a objectividade não pode nascer senão de uma empresa comum de troca de informações. E esta troca é submetida” ao limite inultrapassável da velocidade da luz, c , e “à constante de Planck, h , que liga os aspectos corpusculares e ondulatórios do ser quântico” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 57). Cada observador – cada ponto do espaço – induz seu próprio tempo. “Não descrevemos como o mundo evolui no tempo: descrevemos o que acontece em tempos locais e os tempos locais que acontecem em relação ao outro. O mundo não é como um pelotão que avança no ritmo de um comandante. É uma *rede de eventos* que se influenciam mutuamente” (ROVELLI, 2018, p. 22, grifos meus).

Em meio à multiplicação caótica do tempo, a raridade das constantes universais não foi recebida de braços abertos. O elemento probabilístico e entrópico, responsável por criar uma diferença entre passado, presente e futuro, foi considerado uma fraqueza teórica. Inclusive, “é realmente Einstein quem encarna com maior força a ambição de eliminar o tempo”. Nem mesmo Henri Bergson foi capaz de convencê-lo a mudar de ideia. Em 1922, o filósofo “tentou defender, contra Einstein a multiplicidade dos tempos vividos coexistente na unidade do tempo real, defender a evidência intuitiva que nos faz pensar que essas durações múltiplas participam de um mesmo mundo”. Porém, o físico “rejeita sem apelo, por incompetência, o ‘tempo dos filósofos’, certo de que experiência alguma vivida pode salvar o que a ciência nega” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 210). Seu modelo cosmológico, portanto, faz “do universo uma entidade estática, fechada sobre ela própria; uma esfera de volume infinito, intemporal” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 183). O abismo entre ciência e filosofia persiste.

De forma semelhante, a mecânica quântica também nega o tempo. Graças a uma nova série de invenções matemáticas, a física atinge uma aproximação satisfatória com a função de onda. Entretanto, sob o princípio da razão suficiente, esta equação permanece “reversível e determinista”, descrevendo “um conjunto de estados estacionários sobrepostos evoluindo sem interação uns com os outros, como se cada um estivesse só no mundo” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 156). Como na parábola do gato, a irreversibilidade só é válida no momento em que há uma redução da função de onda, isto é, quando algum observador realiza uma medição (da posição ou da velocidade de um elétron, por exemplo). A flecha do tempo e a probabilidade são novamente descritas como subjetivas; como limites da consciência humana (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 157).

Enquanto reinar o ideal determinista, estaremos distantes de um tempo do acontecimento. Pois a compreensão do acontecimento exige, primeiramente, “a quebra de simetria entre o antes e o depois”. Em segundo lugar, exige a contingência: “que o que aconteceu poderia não ter acontecido”. Em uma história ou narrativa, acontecimentos devem ser “portadores de sentido”. Isto é, “uma sucessão de lançamentos de dados não se conta, a menos que algum desses lançamentos tenha consequências significativas: o dado é objecto de um jogo de acaso na medida em que o jogo tem aposta”. Por último, “a terceira exigência mínima é a de que alguns acontecimentos sejam susceptíveis de modificar o sentido da evolução em que estão inseridos”. O

acontecimento é um reservatório virtual; uma abertura para “novas coerências” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, pp. 61-62).

Boltzmann, ao estudar a termodinâmica de equilíbrio, foi quem introduziu a probabilidade na física. Assim como na dinâmica, ele utilizou sistemas fechados. Contudo, “quer examinemos uma célula ou uma cidade, a mesma constatação se impõe: não somente esses sistemas são abertos, como vivem de sua abertura, alimentam-se do fluxo de matéria e de energia que lhes vêm do exterior”. Em outras palavras, “podemos isolar um cristal” – ou até mesmo um gás, uma fumaça –, “mas a cidade e a célula, separadas do seu meio, morrem rapidamente” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 102). A vida é um *sistema aberto*; e a *intrusão do fora* impede uma previsão exata. A vida é acontecimento. Processo. Contingência. “De fato, se observarmos bem, até as ‘coisas’ que mais parecem ‘coisas’ no fundo não passam de longos eventos” (ROVELLI, 2018, p. 81). O cristal é tão evanescente quanto a fumaça.

Segundo Prigogine, “o caos é sempre a consequência de fatores de instabilidade” (PRIGOGINE, 2002a, p. 12). “Fala-se, então, de ‘sensibilidade às condições iniciais’, tal como ilustra a famosa parábola do ‘efeito borboleta’: a batida de asas de uma borboleta na bacia amazônica pode afetar o tempo que fara nos Estados Unidos” (PRIGOGINE, 2011, p. 33). Chuang-Tzu sonha que é uma borboleta e, do outro lado do mundo, há uma tempestade. Nosso barquinho sacode. Para onde vão as baleias?

A objeção de Loschmidt foi onde Boltzmann cedeu. Teoricamente, a inversão das velocidades possibilitaria uma reversão ao estado inicial. Porém, para tempos suficientemente longos, este não é o caso. Em um sistema com diversas partículas, na medida em que elas se chocam entre si, fica cada vez mais difícil remontar ao estado inicial, pois “os sistemas caóticos são caracterizados por um *horizonte temporal*” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 96, grifos dos autores). Por mais que se tente manipular o preparo de um sistema complexo, algo eventualmente escapará do controle (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 143). Por mais que coletemos informações, em algum ponto, *longe do equilíbrio*, algo escapará dos modelos. Stengers e Prigogine chamam esses pontos singulares de *pontos de bifurcação*. “Nesses pontos, o comportamento do sistema torna-se instável e pode evoluir para vários regimes de funcionamento estáveis. Em tais pontos, um ‘melhor conhecimento’ não nos permite deduzir o que acontecerá” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 78). Em suma, “chama-se bifurcação ao ponto crítico a partir do qual um novo estado se torna possível. Os pontos de instabilidade à volta dos quais uma

perturbação infinitesimal é suficiente para determinar o regime de funcionamento macroscópico de um sistema são pontos de bifurcação” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 122-123).

Diferentemente da parábola do gato, os pontos de bifurcação não se reduzem a um limite da consciência humana, no ato da observação. Os pontos de bifurcação são inerentes ao universo e permitem-nos pensar uma física diferente: uma “crítica da razão cósmica”, segundo o astrofísico Mario Novello (2018, p. 159). Os pontos de bifurcação são narrativos. “O mundo se torna encharcado de historicidade e perde, assim, o caráter determinista que lhe havia sido imposto pela tradição como natural e absoluto” (NOVELLO, 2018, p. 121). Portanto, “A definição de um estado, para lá do limiar de instabilidade, não é mais intemporal” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 124). O tempo é reencontrado.

Michel Serres, por sua vez, redescobre as origens caóticas de uma física venusiana em Lucrécio (SERRES, 2003, p. 192). Contra o determinismo, “O caos jamais cessa. Ele existe sempre, e sempre presente”. A natureza mergulha no caos e do caos, emerge a vida. “O caos estocástico é produtor, pelo aleatório da declinação, de turbulências conjuntivas, e, pela lei de divisão, de queda e de descida, torna-se destruidor do que formou. Como reservatório do positivo, como trabalho do negativo”. (SERRES, 2003, p. 213). Nas palavras de Prigogine e Stengers, “Às vezes, escreve Lucrécio, em tempos e lugares incertos, um desvio mínimo, o ‘clinâmen’, perturba a queda eterna e universal dos átomos. Do turbilhão criado nasce um mundo e o conjunto das coisas naturais” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 113). O clinâmen é um acontecimento:

Que me perdoem, mas o relógio colocado por Lucrécio bem no meio da natureza não poderia marcar um tempo newtoniano; como ela é o conjunto das coisas, entre seu nascimento e sua ruína, ele marca um tempo bergsoniano, isto é, termodinâmico. Um tempo irreversível, irrevogável, orientado como o escoamento sem fim dos átomos correndo, corrente, caindo para a queda e a morte. As coisas pesam: elas tombam, procurando seu apazível repouso. Fluidas, escoam. Quentes, esfriam. [...] O mundo lucreciano é entrópico, globalmente, e, por bolsas turbilhonárias, negentrópico. (SERRES, 2003, p. 194)

Curiosamente, assim como Boltzmann, “Lucrécio era ansioso, melancólico, depressivo” (SERRES, 2003, p. 58). Mas do quente ao frio, a entropia – o desvio do rendimento mecanicista ideal – não significa *necessariamente* morte e decaimento, mas a própria possibilidade do surgimento da vida. “Um organismo se alimenta, na verdade, de *entropia negativa*” (SCHRÖDINGER, 1977, p. 79, grifos meus). Segundo Prigogine e Stengers:

No contexto novo da física dos processos irreversíveis, os resultados da biologia têm, evidentemente, uma significação e implicações muito diferentes. Claro que as únicas leis macroscópicas universais são, de fato, as que descrevem a evolução para a desordem, para os estados de equilíbrio ou estacionários próximos dele; mas essas leis físicas não constituem o contexto em relação ao qual o ser vivo deve definir-se: não porque é vivo, mas porque, fisicamente, não preenche as condições de aplicação dessas leis, as condições sob as quais elas são pertinentes. O ser vivo funciona longe do equilíbrio, num domínio onde as consequências do crescimento da entropia não podem mais ser interpretadas segundo o princípio de ordem de Boltzmann; funciona num domínio onde os processos produtores de entropia, os processos que dissipam energia, desempenham um papel construtivo, são fonte de ordem. Nesse domínio, a ideia de lei universal cede lugar à de exploração de estabilidade e instabilidade singulares, a oposição entre o acaso das configurações iniciais particulares e a generalidade previsível da evolução que elas determinam dá lugar à coexistência de zonas de bifurcação e de zonas de estabilidade, à dialética das flutuações incontroláveis e das médias deterministas. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 143)

Assim, da química elementar à biologia molecular, da hidrodinâmica à autocatálise, Stengers e Prigogine descrevem exemplos científicos contemporâneos das bolsas turbilhonárias e negentrópicas de Lucrécio (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 116-122). “Nas proximidades dos pontos de bifurcação, onde o sistema tem ‘escolha’ entre dois regimes de funcionamento [...] um caos indiferente do equilíbrio cedeu lugar a um caos criador, tal como o evocaram os antigos, um caos fecundo do qual podem sair estruturas diferentes” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 131). São as *estruturas dissipativas*,

cujo nome traduz a associação entre a ideia de ordem e a de desperdício, tendo sido escolhido de propósito para exprimir o fato fundamental novo: a dissipação de energia e de matéria – geralmente associada às ideias de perda de rendimento e de evolução para desordem – torna-se, longe do equilíbrio, fonte de ordem; a dissipação está na origem do que se pode muito bem chamar de novos estados da matéria. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 114)

As estruturas dissipativas, baseadas no clinâmen de Lucrécio e na entropia de Boltzmann, sugerem uma física que não opõe o ser ao devir. Nem o tempo nem a eternidade são negados. A duração bergsoniana é salva sem a necessidade de condenarmos Newton, Einstein ou Schrödinger. “A física do devir não é a verdade finalmente vinda do tempo, mas antes invenção de novas linguagens, abertura de novas possibilidades de pensar e de dizer o que vivemos” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, p. 232). Como diz Whitehead, em meio ao caos, a criatividade é a categoria última do universo (WHITEHEAD, 1978, p. 20). Ou, ainda: “O universo está sempre em presença das fontes que presidiram seu nascimento. O universo não está

acabado” (PRIGOGINE, 2002b, p. 76). O cosmos: o desconhecido de uma obra incompleta. O enigma da esfinge. Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. Rede de eventos. Tempo do acontecimento. Trata-se de uma *nova aliança*: “Física e metafísica encontram-se hoje para pensar um mundo onde o processo, o devir, seria constitutivo da existência física e onde, contrariamente às mônadas leibnizianas, as entidades existentes poderiam interagir e, portanto, também nascer e morrer” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 217). O princípio da razão suficiente é substituído por um novo princípio cósmico. Um plano de imanência é instaurado. Chegamos à proposição cosmopolítica.

3. UMA AVENTURA ARRISCADA

A antiga doutrina de que ‘ninguém cruza o mesmo rio duas vezes’ é estendida. Nenhum pensador pensa duas vezes; e, para colocar a questão de modo mais amplo, nenhum sujeito experiencia duas vezes. (WHITEHEAD, 1978, p. 28)

De Galileu a Hawking, a metáfora do mundo-relógio, onde o tempo é Absoluto, nos fascina ao garantir a racionalidade do diálogo experimental. “É essa convicção instintiva, nitidamente suspensa diante da imaginação, que é a força motivadora da pesquisa: há um segredo, um segredo que pode ser revelado” (WHITEHEAD, 2006, p. 27). Contudo, Stengers procura maneiras de desvincular “verdade e poder” e entrelaçar “verdades e devires” (STENGERS, 2002, p. 202). Como podemos resistir a um presente que denuncia a história que leva até nós ao mesmo tempo em que deseja colher os frutos do progresso? Como podemos resistir a uma filosofia que pinta uma caricatura de uma ciência desencantada ao mesmo tempo em que glorifica um passado ou futuro mítico no qual nos reconciliaremos com o Ser? Por que devemos travar a batalha pela nossa liberdade em uma natureza melancólica onde nossa consciência permanece em luto perpétuo por um paraíso perdido? Se falamos em fé, não poderíamos *acreditar em outros mundos*? Para celebrarmos *o melhor* dos mundos realmente precisamos *excluir* outros mundos? O que nos faz vulneráveis a esse tipo de prática destrutiva? Não seria possível sonhar espectros e futuros *para além do negativo*?

3.1 POR ONDE ENTREVEMOS O ESPLENDOR?

Perguntávamo-nos se éramos capazes de nos referir a um tempo que não é tempo do trabalho. Vimos que o pavor *biopolítico* em relação à morte térmica do universo originou-se no confronto entre a dinâmica clássica e a termodinâmica. A máquina de Carnot não repousa. Tampouco realiza trocas com o meio. Seu rendimento é ideal. O calor é posto para trabalhar com o mesmo imaginário que regula a classe operária. A escola, o exército, as ferrovias e as medidas higienistas: o mundo moderno é estruturado ao redor da disciplina do trabalho assalariado (STENGERS & GILLE, 1997, pp. 190-191). O imperativo *psicopolítico* de desempenho (HAN, 2018) também afeta a divisão do trabalho dentro das ciências: a hierarquia em que a física ocupa o discurso do mestre. Se o coração e a razão são inseparáveis (CHERTOK & STENGERS, 1990),

ciência e política também o são. Política no sentido de que cientistas devem disputar recursos financeiros, atrair o interesse de seus colegas, jornalistas e investidores (STENGERS, 2002, p. 148). Isso não significa que a ciência seja necessariamente amiga do capitalismo (STENGERS, 2002, p. 154). Há vulnerabilidades e capturas. Uma arte do cuidado deve ser cultivada para que outras ciências se tornem possíveis. Portanto, também se trata de política no sentido de que os saberes adquiridos através das práticas científicas influenciam o olhar que lançamos ao mundo, ao cosmos. Mas será que o termo “política” é *satisfatório* para falarmos dessa *ecologia de práticas*? Entrevemos um pedido pela *construção* de um novo conceito.

Tal construção consiste na sondagem de uma *nova aliança* entre a ciência e a filosofia; *entre o tempo e a eternidade*. “Sem entrar em detalhes”, Prigogine e Stengers cogitam, por um momento, Hegel: “a filosofia hegeliana integra a natureza, ordenada em níveis de complexidade crescente, num quadro da transformação mundial do espírito. O reino da natureza acaba-se com o espírito conscientizado de si – o homem”. Ao contestar o imperialismo dos newtonianos, Hegel “ia tentar limitar o alcance a essa ciência, isto é, no caso, mostrar que as possibilidades de matematizar os comportamentos físicos se restringem aos mais triviais desses comportamentos”. Hegel tem em mente o “caráter intercambiável” da matematização capaz de igualar grandezas aparentemente díspares, como no caso da energia cinética ($mv^2/2$), desenvolvida diretamente a partir da força viva leibniziana e que “define massa e velocidade como intercambiáveis”. Em suma, Hegel “sistematiza tudo o que a ciência newtoniana negava”, rumo “a um significado cada vez mais rico da noção de tempo” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 72-73). Ora, por que Stengers não adota a filosofia da natureza do filósofo alemão?

Afinal, em uma façanha ímpar, Paulo Arantes reconstrói a ordem do tempo hegeliana sem o recurso usual às dimensões do trabalho, do desejo ou do reconhecimento. Ele a reconstrói através da dialética do espaço. O espaço e o tempo”, diz o autor, “constituem o um-fora-do-outro (*Aussereinander*) inteiramente abstrato [...] o abstrato designa aqui o não mediado” (ARANTES, 2000, p. 33). Ao assumir a exterioridade como fundamento da natureza, Hegel faz do espaço e do tempo suas determinações imediatas (ARANTES, 2000, pp. 34-35). Dado que “o espaço constitui a determinação primeira”, ele “marca a passagem do lógico ao natural ou, mais precisamente, designa o grau zero da exterioridade”. (ARANTES, 2000, p. 35). Hegel pressupõe o espaço em uma herança kantiana: plano, linha, ponto. “Costuma-se representar a linha como o resultado do movimento do ponto, a superfície como resultado do movimento da linha, e assim por diante”

(ARANTES, 2000, p. 41). Ao contrário de Kant, sem surpresas, Hegel recorre ao negativo. Sendo o ponto a “primeira diferença e negação limitante” (ARANTES, 2000, p. 39), a linha é “o ponto na medida em que está *fora de si mesmo*, isto é, em que se refere ao espaço e se suprime a si mesmo, assim como a superfície é a linha suprimida, a linha que está fora de si mesma” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 42). “Mas afirmar que o ponto é o começo absoluto da linha consiste em dizer que ele constitui o elemento dela, que ele, como limite, é um princípio daquilo que ele limita”. Em outras palavras, “O elemento dá nascimento àquilo de que ele é limite. Essa passagem se produz graças a uma *contradição*: precisamente aquela que impele o Algo a ultrapassar o limite em que está encerrado” (ARANTES, 2000, p. 43, grifo do autor). Graças ao conceito do limite, alma da dialética, “Hegel transpõe o ponto [espacial] para o tempo, procurando um equivalente dele no Agora (Jetzt)” (ARANTES, 2000, p. 58). Em suma, o ponto Uno é a primeira negação, negação do espaço – e a negação desta negação é o próprio tempo (ARANTES, 2000, p. 38; 46). Se o espaço é o “positivo subsistir-um-ao-lado-do-outro”, “o tempo é a exterioridade negativa” (ARANTES, 2000, p. 47).

No coração mesmo do Presente, entendido como esse indivisível ponto de junção e de inflexão do movimento de reflexão da totalidade temporal, referência, ou relação ao Outro, e negação são o mesmo. O Agora, já o sabemos, é limite: mas ele é precisamente aquele “limite que se suprime e se ultrapassa como limite e é em Outro”. Esse Uno que é imediatamente é o Presente, ser imediato que oferece, portanto, o ponto de partida da progressão das determinações. “O Agora é; é a determinação imediata do tempo ou sua primeira dimensão”. Escavado por uma negação interna constitutiva, votado ao apagamento por sua auto-abolição, o Agora vê delinear-se na abertura punctiforme, que ele prepara, o Futuro, que se dá como sua verdadeira *Bestimmung*, no duplo sentido da palavra: sua determinação e sua destinação. O Presente, segundo a fórmula da Enciclopédia, é “prehe do Futuro”. Pelo vínculo do negativo, a segunda dimensão encadeia-se assim à primeira: o Futuro é esse outro que é a ação de negar (*Negieren*) o Agora (ARANTES, 2000, p. 61).

O Passado, como “a última face da triplicidade temporal” é o repouso “no qual o Futuro e o Presente são igualmente suprimidos e absorvidos, um ser que é o não-ser de ambos” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 62). Com isso, sem aludir ao trabalho ou ao desejo, compreende-se a clássica fórmula: o tempo “é o ser que, *sendo, não é e, não sendo é*” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 54, grifos do autor). Hegel nega o tempo a fim de engendrará-lo. O tempo, como no cálculo infinitesimal, é abstraído até tornar-se ponto, quantidade pura. Mesmo que tal passagem ao limite lembre uma integral, em Hegel, os pontos não são equivalentes. Há uma diferença entre Passado, Presente e Futuro; uma diferença progressiva e hierárquica que o separa dos

fundamentos da dinâmica clássica. Por que não adotar tal diferença? O problema é “que Hegel, em sua oposição ao sistema newtoniano, se tinha apoiado em hipóteses científicas de sua época. Mas essas hipóteses caíram no esquecimento com excepcional rapidez” (PRIGOGINE & STENGERS, A NOVA, p. 73).

Apesar da excelência de sua tese, Arantes não considera a física da época de Hegel. Em pesquisas futuras, portanto, gostaríamos de explorar a hipótese de que a concepção de tempo hegeliana, mesmo se opondo a Newton, ainda pressupõe um Universo completamente integrável. É justamente essa concepção de tempo, híbrido de Newton e Aristóteles, que afasta os hegelianos dos deleuzianos. Ou melhor, é o que afasta Hegel de Whitehead. Para além do contraste entre analíticos e continentais, o contraste entre Hegel e Whitehead ilustra o dissenso atual entre as filosofias chamadas de “cosmopolíticas” e as filosofias tradicionalmente marxistas.

O desafio persiste. Como fomentar uma concepção de tempo que seja satisfatória tanto à ciência quanto à filosofia de *nossa época*?

Pusemos a seguinte pergunta: *será possível uma filosofia da natureza que não seja dirigida contra a ciência?* A cosmologia de Whitehead constitui hoje a tentativa mais ambiciosa duma tal filosofia. Ele não via nenhuma oposição essencial entre ciência e filosofia, e a sua obra é, aliás, dum lado ao outro, a dum matemático. Segundo ele, trata-se de definir o campo problemático no interior do qual questão da experiência humana e dos processos físicos poderia ser posta com coerência, de determinar as condições adequadas a tornar solúvel o problema; *trata-se de formular o conjunto mínimo de princípios necessários para caracterizar toda existência física, desde a pedra até o pensador*. E é precisamente o alcance universal da sua cosmologia que, para Whitehead, a define como filosófica. Enquanto cada teoria científica seleciona e abstrai na complexidade do mundo um conjunto particular de relações, a filosofia, por sua vez, não pode privilegiar nenhuma região da experiência humana, mas *deve construir, por uma experimentação da imaginação, uma coerência que dê lugar a todas as dimensões dessa experiência, dependam elas da física, da fisiologia, da psicologia, da biologia, da ética, da estética, etc.* Whitehead estabeleceu, assim, uma distinção cuidada entre a abstração científica em geral, nela compreendida a abstração conseguida pela física do século XVII, e as generalizações que esta favoreceu, mas não pôde, no entanto, ir mais além porque só uma ciência conceitualmente mais rica e diversificada teria podido participar do diálogo com que ele sonhava entre o procedimento que abstrai e seleciona, e o que procura a coerência do diálogo entre ciência e filosofia. Com efeito, talvez mais claramente que qualquer outro, Whitehead havia compreendido que nunca o devenir criativo da natureza, isto é, o fato último e irredutível que toda existência física pressupõe, poderia ser pensado se os elementos que compõe essa natureza fossem definidos como entidades individuais permanentes, mantendo-se na sua identidade através das mudanças e interações. Mas, por outro lado, *tornar a permanência ilusória, negar o ser em nome do devenir, as entidades em nome dum fluxo contínuo e sempre em mutação era cair de novo na cilada armada a toda filosofia*: “Comprazer-se na exploração brilhante de explicar, negando o que se deve explicar”. A tarefa da filosofia, para Whitehead, ia consistir, pois, em reconciliar a permanência e o devenir, em pensar as coisas como processos, pensar o devenir como constitutivo de entidades

identificáveis, individuais, que nascem e morrem. (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, pp. 77-78, grifos meus)

Se o acontecimento Whitehead havia permanecido demasiadamente alusivo, na passagem acima ele revela todo seu impacto logo no início da carreira de Stengers. Reconciliar filosofia e ciência, permanência e devir, tempo e eternidade. Uma tarefa e tanto! Sabemos que Hegel buscou “algum conceito unificador capaz de enquadrar em relações determinadas, inerentes ao mesmo, tudo quanto está disponível ao conhecimento, ao sentimento e à emoção” (WHITEHEAD, 1993, p. 6). Porém, enquanto Hegel é um filósofo da *História* (ARANTES, 2000, p. 187), Whitehead é um filósofo do *acontecimento*. Não desejamos insinuar que *pensar o novo com Hegel* seja impossível. Todavia, especulamos que, à luz das experiências científicas do último século, Stengers considera a concepção hegeliana de tempo inadequada. Isso não deve soar como uma denúncia ao Conceito, tão caro aos herdeiros e herdeiras de Hegel. Não advogamos pelo abandono de criações filosóficas, sejam elas quais forem. Não podemos “Comprazer-se na exploração brilhante de explicar, negando o que se deve explicar”.

Segundo Alexandre Kojève, cuja interpretação de Hegel influenciou gerações inteiras do pensamento político francês, o trabalho humano é o único fator responsável por temporalizar “o mundo natural espacial” (KOJÈVE, 2002, p. 356). As estruturas dissipativas alegam justamente o contrário: a entropia e a flecha do tempo são cósmicas; são mais-do-que-humanas. Embora Stengers não faça da permanência uma ilusão, ela se afasta de Hegel pelo fato de não pensar o mundo como um conjunto de substâncias ou essências, mas como uma rede de eventos, acontecimentos. “A experiência de duração é a coisa mais compartilhada no mundo, a mais ‘democrática’” (STENGERS, 2011b, p. 56). Um acontecimento pode ser um cogumelo ou uma montanha, um elétron ou uma obra de arte. Instauração. Imanência. “O acontecimento produz-se em um caos, em uma multiplicidade caótica, com a condição de que intervenha uma espécie de crivo” (DELEUZE, 1991, pp. 117-118). No Lucrécio de Serres, o clinâmen é o crivo:

O vazio é o estado zero de matéria, o átomo é o estado mínimo. Acrescente-se, peça. Sobre essa mesma linha, o ângulo: o clinâmen é mínimo, também. De uma certa maneira e, talvez, de todas, é igualmente eterno. Em tempos e lugares incertos, ele é primeira instância, ele é última instância, ele é instância em geral, desvio do equilíbrio de nascimento, de morte, e de existência temporária. Eterno em seu gênero, como motor vetorial do tempo. O átomo é eterno como pura circulação, o vazio o é como puro reservatório, a declinação como puro vetor. (SERRES, 2003, p. 99)

“O vazio torna possível as vias” para o clinâmen, o ponto de bifurcação (SERRES, 2003, p. 149). “O vazio, *inane*, tem por raiz o verbo grego *ἰνεῖν*, *inein*, que significa purgar, expulsar, ou no passivo, ser expulso por uma purga. O vazio é parte do caos, mas é também uma catarse” (SERRES, 2003, p. 206). É clinâmen: “uma queda, um desnível, uma diferença”. Um acontecimento em meio ao caos. “O que é o caos? O vazio e a desordem. O escancarado e a fenda, primeiro, o abismo tenebroso, na origem. [...] No tempo zero, há apenas abertura” (SERRES, 2003, pp. 210-211). O clinâmen é a própria vida. Logo, “A ciência não está mais na ordem, a ordem é o equilíbrio, a morte, e o caos. Ela está inteiramente no extraordinário. A ciência, é de parte a parte, o órganon do milagre, e o discurso milagroso. A ciência não é do geral, mas do raríssimo” (SERRES, 2003, p. 122). A física, por sua vez, “é a ciência das relações. Das ligações em geral entre átomos de famílias diversas. Conveniências, convenções, concursos, coitos” (SERRES, 2003, p. 191). Híbridos, alianças, aventuras, fatices. Hegel não é descartado. Ele sofre um desvio. Está em crise:

O saber está em crise, porque ele está em ruptura de generalidade. A oposição ao método positivo, a crítica da verdade, a natureza humana perdida e o mundo desmoronado, são apenas sintomas da dissolução do universal. Mas qual tipo de saber está em crise? Não o nosso, o de ilhas, mas aquele de outrora. Temo que estejamos uma guerra atrasados, ou que não haja guerra senão contra um cadáver. O que nós tomamos pela instauração da ciência, no Renascimento ou não importa quando, era apenas uma via para o universal ou apenas uma presunção de generalidade. Sem dúvida simplesmente uma tomada de poder, se o poder não é outra coisa que a invasão do particular no universal. É, pois, o saber de Bacon, de Laplace, de Comte ou de Hegel que está em crise. Essa ciência clássica ou saber absoluto, que os filósofos geralmente não instruídos tomam ainda pela ciência, e que reprime, recalca, ignora ou não toma em conta a especificidade. Ou, pior, que a deduz. (SERRES, 2003, p. 151)

A ciência, para Stengers, não é uma ciência da enciclopédia, mas do clinâmen. “Estâncias, constâncias, instâncias, todas coisas da natureza, nisso que aparecem, existem e se disseminam, são instáveis. *A única dialética exata é a da circunstância*” (SERRES, 2003, p. 98, grifos meus). E, mesmo assim, “a exatidão é um ideal do pensamento e só se realiza na experiência pela seleção de uma rota de aproximação” (WHITEHEAD, 1993, p. 73). Aproximação é desvio de um ideal e o desvio não se reduz ao *horror vacui*. É um processo contingente que, de certa forma, reverbera o conceito budista de *Śūnyatā* [vacuidade]: “Ele esvazia o ente que permanece em si, que se afunda em si ou que se tranca em si. Ele o afunda em uma abertura, em uma amplidão aberta” (HAN, 2019a, pp. 57-59). O espanto de Prigogine e Stengers corrobora: “É impressionante verificar a que ponto é hoje frequente os cientistas

voltaram-se para as filosofias orientais” – entre eles, Schrödinger e David Bohm. “Do nosso ponto de vista, não nos parece que as ciências modernas estejam predestinadas a manter relações unicamente com a tradição ocidental. No entanto, pensamos que a física não tem de se ‘libertar’ dessa tradição” (PRIGOGINE & STENGERS, 1990, pp. 23-24). Como Serres demonstra, a tradição ocidental pode ser reinventada, à maneira de um tesouro. Pelo desvio entrevemos o esplendor.

3.2 A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA

Tradição e abertura. Um mundo-relógio, onde a ciência é mobilizada por uma lei unificada do trabalho e do rendimento, nos revela uma violência – que apesar de ser insistentemente varrida para debaixo do tapete, não está nem um pouco oculta. “A violência é o único problema. Tão pouco resolvido que a nossa cultura é sem dúvida a continuação da barbárie por outros meios” (SERRES, 2003, p. 204). Na cosmologia moderna, de acordo com Claude Lévi-Strauss, trata-se do “mito da dignidade exclusiva da natureza humana que infligiu à própria natureza uma primeira mutilação”. O “homem ocidental” arrogou-se “o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito”, centrado no “amor-próprio” de um humanismo “corrompido logo ao nascer” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 53). “Em proveito de minorias sempre mais restritas”, as mais trágicas vergonhas ainda são realizadas. *Em nome do progresso. Em nome da ciência*²². Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo... A esta altura, “a ideia de uma origem cristã da ciência ocidental” não é novidade. Estamos diante de um dos maiores mitos da modernidade (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 34). Já o dissemos que “provar” esse mito de origem não é de nosso interesse. Lembremos apenas que mitos não são mentiras nem superstições, mas *fatiches: híbridos* de fato e ficção. Nunca atingimos a purificação. “Latour notoriamente escreveu que ‘jamais fomos modernos’, somos apenas ‘modernizadores’” (STENGERS, 2005a, p. 191).

Unidos pela pretensão de uma ruptura entre Natureza e Cultura – entre “o mundo dos não humanos e o mundo dos humanos” (LATOURE, 2019, p. 20) –, os mitos de modernização

²² “‘Em nome da ciência’, incontáveis animais foram viviseccionados, descerebrados, torturados, a fim de produzir dados ‘objetivos’. ‘Em nome da ciência’, um certo Stanley Milgram assumiu a responsabilidade de ‘repetir’ uma experiência já realizada pela história humana e mostrou que se podia ‘em nome da ciência’ fabricar torturadores como outros fizeram ‘em nome do Estado’ ou ‘em nome do bem da espécie humana’” (STENGERS, 2002, p. 32).

possuem diversos nomes: catequização, colonialismo, capitalismo, patriarcado, supremacia branca, genocídio, América, História... Whitehead, por sua vez, chamou esse ciclo maldito de *teoria dos acréscimos psíquicos* ou *bifurcação da natureza*. “Pode-se afirmar que todo o empreendimento especulativo de Whitehead começou com seu diagnóstico da bifurcação da natureza como um caso de incoerência radical que literalmente assola o pensamento moderno” (STENGERS, 2014, p. 51). Em suas palavras:

Seja um dado da percepção, por exemplo, a grama verde, um objeto que conhecemos como ingrediente da natureza. A teoria dos acréscimos psíquicos trataria o verdor como um acréscimo psíquico fornecido pela mente perceptiva e reservaria à natureza meramente as moléculas e a energia radiante que influenciam a mente no sentido de tal percepção. [...] O alvo de meu protesto é essencialmente a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade, os quais, conquanto sejam reais, são reais em sentidos diferentes. Uma realidade seria, as entidades como os elétrons, objetos de estudo da física especulativa. Essa seria a realidade oferecida ao conhecimento, muito embora nessa teoria ela jamais seja conhecida. Isso porque o passível de cognição é a outra espécie de realidade, a ação coadjuvante da mente. Existiriam, portanto, duas naturezas: uma é conjuntura e a outra, o sonho [...] O ponto de convergência dessas duas naturezas é a mente, sendo a natureza causal influente e a natureza aparente, efluente. (WHITEHEAD, 1993, pp. 37-38)

Stengers explica: “A natureza se bifurca quando afirmamos que existe de um lado uma natureza causal e objetiva [...] e, do outro lado, uma natureza percebida” – aparente –, cujas “propriedades chamadas secundárias” são “atribuídas à natureza pelo sujeito que percebe” (STENGERS, 2014, pp. 50-51). Ao que Latour complementa: “[Foi] dessa generalização indevida que se originou essa operação estranha, que possibilitou desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte, e superanimar outra, declarada subjetiva, consciente e livre” (LATOURE, 2020, p. 142). O ciclo maldito de um mundo-relógio bifurca a natureza em “uma coisa enfadonha, sem som, sem odor e sem cor; mero passar da matéria, sem fim nem significação” (WHITEHEAD, 2006, p. 75). Para Whitehead, a oposição mente-matéria é a ruína da filosofia moderna; a oscilação “entre três extremos. Há os dualistas, que aceitam a matéria e o espírito em base igual, e as duas variedades de monistas, os que incluem o espírito na matéria e os que incluem a matéria no espírito” (WHITEHEAD, 2006, p. 76). A bifurcação da natureza, portanto, não poderia estar mais distante da bifurcação presente no *clinâmen* de Lucrécio ou nas *estruturas dissipativas* de Prigogine. A divergência está na concepção de tempo:

Embora Whitehead não pense em termos de tempo, mas de durações, ele acaba de redescobrir a “grande questão”, onde a divergência máxima entre filósofos e filósofas se

desenrola: é o tempo o “número de movimentos”, isto é, uma relação entre movimentos pertencentes ao mundo, ou o tempo se refere ao sujeito que “relaciona” as coisas? Kant deu esse passo, afirmando que o tempo é um sentido interno. Para Whitehead, este é o mais completo exemplo da bifurcação da natureza: o tempo deve sua passagem à mente humana! (STENGERS, 2011b, p. 56, tradução minha)

Sob o signo do acontecimento, Stengers constrói sua física e sua metafísica. O tempo não é centrado somente no trabalho ou na interiorização do espírito. O tempo tampouco é antropocêntrico. “Como em toda demonstração do absurdo, a rejeição das teorias da bifurcação da natureza é um princípio de construção. O problema não é polemizar, mas aceitar o risco, experimentar a aventura, explorar o que a rejeição da bifurcação da natureza nos obriga a pensar” (STENGERS, 2011b, p. 40). *Pensamento e Natureza, Noûs e Physis*.

No livro *Ciência e mundo moderno*, Whitehead dá um novo nome à bifurcação da natureza: a falácia da concreção deslocada. “Uma falácia é antes de qualquer coisa um exagero, um impacto exagerado atribuído a um sucesso inegável” (STENGERS, 2011b, p. 113). A falácia não diz respeito ao falso ou ao verdadeiro, mas à qualidade da construção; ao sucesso das abstrações em seduzirem nossos pensamentos e sentimentos. “A vantagem de restringir a atenção a um grupo definido de abstrações é restringir o pensamento a coisas claras e definidas, com relações claras e definidas” (WHITEHEAD, 2006, p. 78). Todavia, entre o coração e a razão, residem perigos em cada abstração. “Se a doutrina da Ciência, como uma busca da simplicidade descritiva, for esboçada no sentido de torná-la livre de metafísicas, nesse mesmo sentido a Ciência perde sua importância” (WHITEHEAD, 1988, p. 27). Em outras palavras, “cada afirmação que faz a natureza bifurcar será uma derrota” (STENGERS, 2011b, p. 38). Por exemplo, já analisamos os perigos do tempo da dinâmica clássica, uma abstração científica tão bem sucedida que exclui o próprio tempo. Mas o que seria da ciência em um mundo sem tempo?

À medida que as coisas excluídas tornam-se importantes em nossa experiência, nossos modos de pensamento passarão a ser inapropriados para ocupar-nos delas. Não podemos pensar sem abstrações; sendo assim, é da máxima importância manter-se vigilante em rever criticamente os “modos” de abstração. *Aqui é que a filosofia encontra o lugar próprio como essencial ao sadio progresso da sociedade. É a crítica das abstrações*. Uma civilização que não consegue romper com as abstrações correntes está condenada à esterilidade, depois de breve período de progresso. Uma escola ativa de filosofia é exatamente tão importante para a locomoção das ideias como uma escola ativa de maquinistas para a locomoção a combustível. (WHITEHEAD, 2006, p. 79, grifos meus)

Segundo Stengers, ao comparar a filosofia com “uma escola ativa de maquinistas” ou com o ato de projetar [*engineering*], “Whitehead sugere que, se não formos prisioneiros de nossas abstrações, então podemos nos tornar prisioneiros dos falsos problemas que elas estão fadadas a criar se estendermos, fora de seu domínio especializado, a confiança que merecem apenas dentro deste domínio” (STENGERS, 2014, p. 50). Rejeitar a bifurcação da natureza envolve uma constante revisão dos nossos modos de abstração. Sobretudo aqueles provenientes da ciência moderna. Trata-se de “inventar, com nossos próprios termos, *um antídoto à crença que nos torna temíveis*, aquela que define verdade e ficção em termos de oposição, em termos do poder de que uma dispõe para destruir a outra” (STENGERS, 2002, p. 199, grifos meus). Aventura arriscada, pois insere instabilidades no que tomamos como garantia. Aventura aberta, pois incompleta... “Não há nada de abstrato no poder da abstração” (STENGERS, 2011b, p. 113).

Em uma leitura *construtivista*, tal aventura significa duas coisas. Primeiro, “a fim de resistir aos contos de fadas da ciência [...], não há necessidade alguma de negar a conquista de Galileu. Em vez disso, a tarefa é caracterizar a conquista – isto é, especificar as demandas bastante singulares e específicas que ela conseguiu satisfazer” (STENGERS, 2014, p. 45). Somos contemporâneos e contemporâneas do acontecimento Galileu, pois ele, de fato, fez algo de extremamente singular: um fâtiche, como já o analisamos. Logo, “não podemos simplesmente abolir uma história na qual as leis da dinâmica desempenharam um papel importante” (STENGERS, 1997, p. 27).

Em segundo lugar, não há como “partir de uma experiência desprovida de interpretação. Whitehead notoriamente observou que se você deseja localizar uma experiência desprovida de interpretação, poderia muito bem pedir a uma pedra para registrar sua autobiografia” (STENGERS, 2014, p. 47). O trabalho de revisão consiste em restringir (ou ampliar) o alcance das abstrações. Por exemplo, o fato de Galileu ter ignorado o atrito não faz com que a física contemporânea o relegue para as notas de rodapé dos livros didáticos, como um lunático que abstraiu demasiadamente o experimento concreto. Pelo contrário, faz com que a física contemporânea preste ainda mais atenção. “Somos instintivamente inclinados a acreditar que, mediante a devida atenção, a natureza pode se revelar a nós para além do observado à primeira vista. Mas não nos contentaremos com menos” (WHITEHEAD, 1993, p. 37). Como pôde Galileu ignorar o atrito e nos convencer que também podemos ignorá-lo? Em contraste, Whitehead e Stengers almejam “uma maximização do atrito, recuperando o que foi obscurecido pela seleção

especializada” (STENGERS, 2014, p. 47). Galileu não mentiu. Ele não “falsificou” seus resultados. E, sabemos há um bom tempo, ele tampouco disse “a verdade completa”. Quem poderia dizê-lo? A ciência de Stengers não é somente uma ciência-juíza. Galileu nos seduziu. Como um poeta, um criador de fatices.

A invenção primeira das ciências modernas, aquela das ciências experimentais, exigiu um estilo de paixão que fez do autor científico um híbrido singular, entre juiz e poeta. O cientista-poeta “cria” seu objeto, “fabrica” uma realidade que não existia tal e qual no mundo, mas que pertence antes à ordem da ficção. O cientista-juiz deve conseguir que se admita que a realidade que ele produziu é capaz de prestar um testemunho fidedigno, isto é, que sua fabricação pode aspirar à condição de simples depuração, eliminação de parasitas, encenação prática das categorias segundo as quais convém interrogar o objeto. (STENGERS, 2002, p. 201)

Em suma, “o saber científico, extraído dos sonhos de uma revelação inspirada, quer dizer, sobrenatural, pode descobrir-se hoje simultaneamente como escuta poética da natureza e processo natural nela, processo aberto de produção e invenção, num mundo aberto, produtivo e inventivo” (STENGERS & PRIGOGINE, 1991, p. 226). A rejeição da bifurcação da natureza não é uma *negação*, mas um ato *positivo* de criação²³. Instauração. “Trata-se de inventar (como se “inventa” um tesouro); de descobrir modos positivos de existência que vêm ao nosso encontro com suas palmas, para acolher nossas esperanças, nossas intenções ou especulações problemáticas, para recolhê-las e confirmá-las” (SOURIAU, 2020, p. 89). Um conceito a mais, um desvio a mais. “Um pouco de possível, senão eu sufoco” (DELEUZE, 1992, p. 131).

Com a devida atenção, podemos encontrar mais. Não nos contentaremos com menos. A rejeição da bifurcação da natureza não consiste em uma denúncia ou um descarte dos saberes que herdamos. Tampouco se trata de formular um argumento destinado a governar os demais. “A questão aqui é construir um conceito que satisfaça a demanda mais artificial, ou seja, aquela que exige o maior poder de invenção: não privilegiar nenhum modo particular de conhecimento”. Seja o plano inclinado de Galileu, o ciclo de Carnot, a função de onda de Schrödinger ou as estruturas dissipativas de Prigogine: nenhuma criação científica é abandonada e nenhuma é capaz de impor um princípio de razão equivalente com o qual descreveremos a realidade, o que há de mais geral e compartilhado no mundo. “No vocabulário de Whitehead, os termos ‘geral’ e

²³ “Para Whitehead, a tradição hegeliana se entrega ao exagero e o ‘falatório’ [*overstatement*], os vícios de toda filosofia, quando coloca a negação no cerne do ser e trata a lógica da negação como um princípio cognitivo, ao invés de atender a suas raízes e forças emocionais” (SHAVIRO, 2009, p. 64, nota 17).

‘generalidade’ nunca terão o significado que lhes é dado pela lógica. Eles jamais darão o poder de esquecer particularidades, mas, ao contrário, apontarão a ambição de afirmá-las todas juntas” (STENGERS, 2011b, pp. 39-40). No vocabulário de Stengers, não se trata de uma reconciliação. Tampouco de uma interiorização do tipo hegeliana; de um “poder que se manifesta no universal, que reúne em uma totalidade o ente singular, ou seja, tanto o sujeito quanto o objeto” (HAN, 2019b, p. 115). Construir um conceito: mas o quão bem construído? Stengers lança uma proposição. Ela lança “um fósforo aceso em um depósito de pólvora” (WHITEHEAD, 1993, p. 36).

3.3 COSMOPOLÍTICA: DISSENSO E ABRANGÊNCIA

Para quem não é familiar ao tema, o parágrafo inicial de *A proposição cosmopolítica* é como um balde de água fria. Stengers apresenta uma proposição que não dirá “o que ela é” nem “o que ela deve ser”. Uma proposição cujo principal método de verificação é uma transformação estética: “a forma como ela terá ‘desacelerado’ os raciocínios” a fim de criar “a ocasião de uma sensibilidade um pouco diferente no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam”. Uma proposição onde toda voz de autoridade é concretamente situada por meio de inúmeras práticas, pois ela “não se destina em primeiro lugar aos ‘generalistas’” (STENGERS, 2018b, p. 443). Ou melhor, se há alguma generalidade na proposição cosmopolítica, ela não nos concede o poder de esquecer as particularidades.

Eu tinha dedicado uma boa quantidade de páginas a “colocar as ciências na política”, o que não significa dissolvê-las sob o modo do “isso não é senão uma política disfarçada”, mas, ao contrário, conferir ao que entendemos por política uma significação abstrata o bastante para acolher, a título de concretização particular, as práticas científicas. As ciências ditas modernas seriam uma maneira de responder à questão política por excelência: quem pode falar de que, fazer-se o porta-voz de que, representar o quê? Mas eu corria o risco de fazer dessa questão política uma chave para a questão que eu tinha nomeado de “ecologia das práticas”, invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes. Eu corria o risco de esquecer que a categoria de política com a qual eu trabalhava faz parte de nossa tradição, é emprestada das fontes de invenção própria a essa tradição. [...] Eu escolhi, portanto, conservar o termo “política” – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição “assinada”, o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar “bom para pensar” –, e articulá-lo ao enigmático termo “cosmos” (STENGERS, 2018b, p. 446).

Se a política é uma assinatura, o que então é o *cosmos* da cosmopolítica? Por que uma *proposição cosmopolítica* e não, por exemplo, uma *teoria cosmopolítica*? O que difere a cosmopolítica da política? O que exatamente significa situar a autoridade? Seria uma restrição de poderes? Ou seria algo mais inusitado? Como a própria Stengers admite, a cosmopolítica, ainda anônima, está presente desde *A Nova Aliança*, livro publicado originalmente em 1979 (PRIGOGINE & STENGERS, 1991). Não insinuamos que todo o pensamento stengeriano caminha necessariamente para o conceito de cosmopolítica. Isso seria uma traição ao seu processo contingente. Todavia, em Stengers, a cosmopolítica, assim como a vida, “espreita nos interstícios de cada célula viva e nos interstícios do cérebro” (WHITEHEAD, 1978, pp. 105-106). Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. É com a ideia de *interstício* que Stengers se fará de *idiota*, uma imagem do *dissenso*:

O “cosmos”, no sentido que tentarei transmitir, pouco tem a ver com o mundo no qual o cidadão antigo, por toda parte, se afirmava em seu território, nem com uma terra por fim unificada, onde cada um seria cidadão. É exatamente o contrário. Por outro lado, a “proposição cosmopolítica” poderia de fato ter afinidades com uma personagem conceitual que o filósofo Gilles Deleuze fez existir com uma força tamanha que me marcou: o idiota. O idiota, no sentido grego, é aquele que não fala a língua grega, e que por isso está separado da comunidade civilizada. [...] Mas o idiota de Deleuze, que ele tomou de empréstimo de Dostoïevski para dele fazer uma personagem conceitual, é *aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação*. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque “há algo de mais importante”. Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. *O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead, ele coloca um interstício*. Não se trata de interrogá-lo: “o que é mais importante?”. “Ele não sabe.” Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas os gatos são pardos. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos. (STENGERS, 2018b, p. 444, grifos meus)

Fazer-se de *idiota* deleuziano para *desacelerar* e assim *instaurar*, ao modo de Guattari, um *novo paradigma estético*: “a promoção permanente de outros agenciamentos enunciativos, outros recursos semióticos, uma alteridade apreendida em sua posição de emergência – não xenófoba, não racista, não falocrática –, devires intensivos e processuais, *um novo amor pelo desconhecido...*” (GUATTARI, 2012, p. 132, grifos meus). Para Stengers, a criação (ou instauração) é uma questão de vida ou morte; de vulnerabilidade e cuidado. Envolver-se com abstrações é uma aventura arriscada. Por um lado, a qualquer instante, podemos ser seduzidos por concreções deslocadas. “Não nos precipitemos!”, anuncia o idiota. Por outro, a qualquer instante,

o imprevisível pode emergir e, então, desaparecer mais uma vez. Como uma baleia no oceano. “Quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, em inflexão de estado de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos” (GUATTARI, 2012, p. 123). Mas qual conceito não pede por um pouco de paciência? Qual criação filosófica não pede por um pouco de carinho? “Um conceito só vale pela vida que lhe é dada. Ele tem menos por função guiar a representação e a ação do que catalisar os universos de referência que configuram um campo pragmático” (GUATTARI, 2012, p. 177).

O termo cosmopolítica aparece pela primeira vez na série *Cosmopolitiques* de 1996, em uma radical divergência com Kant. O *jus cosmopolitanum* kantiano é “a possível unificação de todas as pessoas por meio de certas leis universais envolvendo seu possível comércio”. Para Stengers, “embora a ideia de paz entre vários povos deva ter algum significado, precisamos começar não como Kant com as promessas que o Ocidente pode se gabar por propagar, mas com o preço que outros pagaram por essa autodefinição” (STENGERS, 2010, p. 79). O conceito de fátiche, portanto, “serve como um primeiro passo para sair da perspectiva kantiana” (STENGERS, 2010, p. 80). A proposição cosmopolítica é uma *proposição fatichista* no sentido de que ela é um *acontecimento prático dissensual*: ela “não reivindica uma neutralidade que deve ser aceita por todos. Ela convida o físico e os outros construtores de fátiches a diferenciarem entre a autonomia conquistada-fabricada-descoberta de suas criaturas e a autonomia não engendrada de um mundo à espera de ser descoberto” (STENGERS, 2010, p. 24). Em outras palavras, “a proposição cosmopolítica não é uma proposição vale-tudo, aquela que ‘nós’ poderíamos apresentar a todos como igualmente aceitável por todos” (STENGERS, 2018b, p. 463). Já associamos um determinado ideal de neutralidade ao *ciclo maldito* de Lévi-Strauss: aquilo que foi e ainda é feito em nome do Progresso. Em nome do que é “bom para todos”. A *bifurcação da natureza*. O embate entre modernizadores e aqueles considerados não-modernos. Sabemos que o preço da autodefinição do Ocidente geralmente é pago com o sangue de outros povos e seres. Xenofobia, racismo, falocracia, capitalismo. O horror, o horror... Portanto, “o prefixo ‘cosmo-’ indica a impossibilidade de se apropriar ou representar ‘o que há de humano no homem’ e não deve ser confundido com o que chamamos de universal” (STENGERS, 2011a, p. 355).

O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um

projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, *designa o desconhecido* que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, *contra a tentação de uma paz que se pretenderia final*, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (STENGERS, 2018b, pp. 446-447, grifos meus)

A proposição nos lança ao *desconhecido*; a uma miríade de agências humanas e mais-que-humanas. O cosmos “coloca a questão de possíveis modos não hierárquicos de coexistência entre o conjunto de invenções de não equivalência, entre os valores e obrigações divergentes por meio dos quais se afirmam as existências enredadas que o compõem” (STENGERS, 2011a, pp. 355-356). É um cosmos *híbrido*: nem universal, nem particular. Poderíamos dizer que, segundo a etimologia grega, se trata de uma coexistência que pende muito mais para o *caos* do que para o *cosmos*. Stengers chega a cogitar o uso do termo *caosmopolítico* (de *Caosmose*) ao invés de cosmopolítico, em uma “referência explícita a Guattari”. Porém, ela prefere seguir Whitehead a fim de “realçar a dimensão problemática e especulativa que permanece associada” ao termo cosmos (STENGERS, 2011a, p. 448). A filósofa *fica com o problema* (HARAWAY, 2016) e encontra uma *abrangência* na Cosmologia de Whitehead. “A limitada morfologia de uma determinada ciência é reconhecidamente incapaz de expressar, segundo suas próprias categorias, todas as formas existentes no mundo. Mas uma cosmologia deve se mostrar adequada” (WHITEHEAD, 1988, p. 37). Destacamos a seguinte passagem do livro *A função da razão*:

para que uma cosmologia assim abrangente possa se manter em contato com a realidade, deve-se levar em conta a variedade das instituições estabelecidas, que formam as estruturas da sociedade humana, em todas as épocas. Somente dessa maneira é que podemos, de fato, fazer valer a variada gama de elementos contidos na experiência da humanidade. [...] Acima de tudo, uma cosmologia deve ser adequada. Não deve ficar confinada às noções categoremáticas de uma única Ciência, descartando tudo o que não se harmonize com ela. A tarefa da Cosmologia não é refutar a experiência, mas encontrar o sistema interpretativo mais geral. Também não é uma mera justaposição de diferentes Ciências. Ela generaliza acima de qualquer Ciência em particular, proporcionando, por conseguinte, o sistema interpretativo que expressa a sua interconexão. Uma vez que a Cosmologia é o produto da mais elevada generalidade da especulação, ela é a crítica de toda a especulação que lhe é inferior em generalidade. Mas a Cosmologia compartilha das imperfeições inerentes a qualquer atividade da inteligência finita. As diferentes Ciências não logram atingir o seu objetivo, e a Cosmologia apresenta igualmente suas falhas. Por conseguinte, quando surge uma nova especulação, estabelece-se um problema triplíce. Alguma Ciência particular, o esquema cosmológico e o novo conceito terão pontos de concordância e pontos de variação. A Razão intervém na qualidade de árbitro, exercitando, no entanto, sua atividade especulativa. Daí resultam modificações na Ciência, no modelo cosmológico e na nova

Ciência. A doutrina comum elimina, de todos três, os seus elementos de insensatez ou de mera omissão. (WHITEHEAD, 1988, p. 41)

Apesar de falar em “sociedade humana”, a Cosmologia whiteheadiana é um elemento de cuidado e acolhimento mais-que-humano, “uma vez que tudo, desde um neutrino ao cosmos como um todo, é igualmente uma ‘sociedade’ na definição de Whitehead” (SHAVIRO, 2009, p. 28). Ao mesmo tempo em que abrange, a Cosmologia “refreia as aberrações da mera imaginação indisciplinada” (WHITEHEAD, 1988, p. 36). Refreia – *desacelera* – tudo aquilo que foi e ainda é feito em nome do *diálogo experimental*. Trata-se “de uma *diligência experimental*. Não de uma experimentação sobre a natureza, mas sobre os conceitos e suas articulações, de uma experimentação na arte de pôr os problemas e de seguir suas consequências com o maior rigor” (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 223, grifos meus). Whitehead admite que “infelizmente, esse ideal não foi concretizado. Os modelos cosmológicos das diferentes escolas de filosofia diferem entre si. Mais do que diferem; eles, na sua maioria, são contraditórios” e chegam a competir entre si (WHITEHEAD, 1988, p. 42). Stengers não desiste. Se ela se atém a uma ciência particular, é a ciência do clinâmen; do complexo; do caos. Agora, com Whitehead, compreendemos melhor seu esquema cosmológico²⁴ e nos perguntamos: a cosmopolítica almeja a abrangência, mas ela é *adequada*?

3.4 PROPOSIÇÃO: O CARÁTER AFETIVO E PRAGMÁTICO

A questão da adequação é uma questão pragmática: “a agência conceitual está conseguindo fazer o que a filósofa deseja que ela faça, e esses objetivos são uma expressão adequada do desafio que ela decidiu enfrentar?” (STENGERS, 2014, pp. 49-50). Seria possível verificar o *sucesso* da proposição cosmopolítica na prática? “Construída, sim, é claro, mas é *bem* construída?” (LATOURE, 2019, p. 136, modificações na tradução). Não temos condições de detalhar os diversos modelos cosmológicos sugeridos pela ciência contemporânea. Até porque o cosmos resgatado por Stengers nada tem a ver “com o universo como um objeto da ciência” (STENGERS, 2011a, p. 355). Contudo, o astrofísico Mario Novello corrobora a pertinência da cosmopolítica:

²⁴ Para uma leitura que, diferente de Stengers, aproxima Whitehead de Kant (e Deleuze), conferir SHAVIRO, 2009.

O cosmólogo, ao empreender um mergulho profundo em sua prática, estaria produzindo um compromisso entre diferentes saberes tradicionais e poderia ser levado a declarar que sua função atual não tem mais por objetivo a destruição do saber-do-outro, mas produzir a desqualificação do saber-poder. [...] *esse aspecto deve ser compreendido como uma declaração de princípio cuja base de sustentação não devemos procurar na lógica, mas sim no embate cotidiano entre cientistas, isto é, de natureza política.* Para entender o que é cosmologia, devemos observar que um detalhe importante mas essencial para sua compreensão consiste em reconhecer que a união de toda a física, isto é, as diferentes partes da física somadas, não permite entender o Universo, não produz uma unidade do mundo. [...] Porque, ao aplicarmos a física a cada uma de suas partes – desde os átomos até as galáxias, e mesmo além, no interior das partículas elementares, bem como nos aglomerados de galáxias —, fica faltando algo. [...] Em verdade a resposta a essa questão não se encontra em lugar algum da física. Ela está além. (NOVELLO, 2006, p. 20, grifos meus)

Conforme essa interpretação, a cosmologia é uma ciência da *abrangência* e não do absoluto (NOVELLO, 2006, pp. 26-27). Existirão “pontos de concordância e pontos de variação”, pois “a Cosmologia compartilha das imperfeições inerentes a qualquer atividade da inteligência finita” (WHITEHEAD, 1988, p. 41). O idiota não sabe tudo e não tem vergonha em admiti-lo! Há um vazio. Uma abertura. O *desconhecido*. Podemos ter fé, mas não haverá “a montagem da equação [final] que nos dirá o que é o universo” (STENGERS, 2002, p. 100). Em um universo inacabado (e inacabado em um sentido que não se reduz apenas à finitude ou à subjetividade humana), poderíamos especular que nem mesmo o que chamamos de “leis da natureza” são universais. “Fica faltando algo”. A vocação é transformada. Outra ciência é possível (STENGERS, 2018a). Desvio. Desaceleração. Embora Novello não mencione o conceito de cosmopolítica, são impressionantes os paralelos com Stengers. Afinal, trata-se da *coexistência cosmológica* em meio a um embate científico de “natureza política”. Todavia, tais semelhanças, mesmo *adequadas*, não são *satisfatórias*. Se a cosmologia, de acordo com Novello, “consiste na refundação da física” (NOVELLO, 2006, p. 61), a cosmopolítica é ainda mais ambiciosa. “Ela está além”. Ela é um meio de “civilizar abstrações” (STENGERS, 2014, p. 67). Ora, “qualquer outra busca não passa de fome metafísica” (SOURIAU, 2020, p. 89).

Whitehead afirmava que o desafio da filosofia era resistir a essa falácia – isto é, resistir ao caráter concreto que nossa época moderna atribuiu a suas abstrações mais poderosas. Mas a originalidade de sua resposta e do modo de abstração que ele projetou foi que o objetivo não era simplesmente criticar abstrações especializadas, mas produzir abstrações diferentes que atuariam como chamarizes [*lures*] para uma apreciação estética de nossas abstrações especializadas e divergentes, pois elas merecem o mesmo tipo de atenção, cuidado e lucidez que os engenheiros dedicam ao equipamento técnico. (STENGERS, 2014, p. 50)

A princípio, poderíamos dizer que existe algo de imprudente ou prepotente em querer resistir a modos de abstração com ainda mais modos de abstração. A proliferação dos modos de abstração e sua possível coexistência, inclusive, estão entre as maiores dificuldades da cosmopolítica. A ambição atrai a arrogância. “Whitehead declara bem no início de *Processo e Realidade* que as ‘idéias fundamentais’ que ele irá propor pressupõem umas às outras, mas não como as palavras fazem em um dicionário, onde cada uma é definível em termos das outras”. Quando Stengers pensa – e, durante toda sua obra, Stengers *pensa com* Whitehead –, ela o faz em um movimento de *zigue-zague*. Há um vaivém desnorteante de abstrações, pois o que é “indefinível em uma ideia não poderia ser abstraído de sua relevância para as outras”. Por conseguinte, nenhuma abstração particular é capaz de ditar como as demais serão interpretadas ou utilizadas (STENGENS, 2014, p. 62). “O que quer que chamemos de causa, mesmo uma interação física, não tem poder de causar independentemente da maneira como será apreendida em *um processo subjetivo de autoprodução*” (STENGENS, 2014, p. 57, grifos meus).

Para Whitehead, “cada ciência deve criar seus próprios instrumentos. A ferramenta necessária para a filosofia é a linguagem. Assim, a filosofia redesenha a linguagem da mesma forma que, nas ciências físicas, os aparelhos pré-existentes são redesenhados” (WHITEHEAD, 1978, p. 11). Apesar de um constante trabalho de mapeamento, Stengers não oferece um mapa do tesouro. Como filósofa, seus instrumentos cartográficos são conceitos. Conceitos são os instrumentos que dispomos para *civilizar abstrações*. Conceitos são meios de transformação da experiência. A *verdade* de um conceito altamente *especulativo* é seu *sucesso prático* em “trazer à existência aquelas dimensões da experiência que os enunciados usuais podem ignorar” (STENGENS, 2011b, p. 248).

O caráter *pragmático* da proposição cosmopolítica, portanto, não será verificado somente em um nível *político*, mas também *estético*. *Afetivo*. *Enunciativo*. Se uma cientista ou filósofa não pesquisa sem recursos financeiros ou sem seus equipamentos básicos, ela tampouco pensa sem *paixões* ou *abstrações*, sem aquilo que escapa à linguagem. Ou, melhor, ela tampouco pensa sem o *balbuciar* ou o *gaguejar* da linguagem; o componente de *hesitação* na própria articulação das palavras (STENGENS, 2011b, pp. 307-308). “O ponto crucial é que essa restrição não deve resultar de uma renúncia, mas do que Whitehead chama de ampliação da imaginação. Temos que aprender a nos espantar com o que tomamos como garantido [*granted*]” (STENGENS, 2014, p. 54). Em suma, “a filosofia começa no espanto [*wonder*]. E, no final,

quando o pensamento filosófico fez o seu melhor, o espanto permanece” (WHITEHEAD apud STENGERS, 2014, p. 55). Isso significa que, com a devida atenção, mais pode ser encontrado. Assim como as *estruturas dissipativas* de Prigogine enunciam, algo de novo pode surgir em meio ao caos; em meio ao vazio. *Autopoiesis. Clinâmen. Devir*. “O que precisamos, conceitualmente falando, é a possibilidade de uma novidade ‘relevante’ ou o que Whitehead chama de ‘originalidade’ [*originality*]” (STENGERS, 2014, pp. 58-59).

Façonha [*achievement*], para uma filósofa ou filósofo, certamente implica a transmissão de conceitos como abstrações, como aparelhos cuja eficácia será verificada por novos e originais modos de pensamento. [...] Tal é o poder do que Whitehead chamou de proposições, abstrações chamarizes [*luring abstractions*] que não devem ser confundidas com frases (que eventualmente servem como seus veículos). A aceitação de proposições na experiência é capaz de perturbar a ordem social. “Quando uma proposição não-conforme [*non-conformal*] é admitida no sentimento [...] uma novidade surgiu na criação. A novidade pode promover ou destruir a ordem; pode ser boa ou ruim. Mas é algo novo, um novo tipo de indivíduo e não apenas uma nova intensidade de sentimento individual” (WHITEHEAD, 1978, p. 187). Os padrões de pensamento, como tudo o que perdura, são sociedades que são bem-sucedidas em se manterem unidas ou que então colapsam. (STENGERS, 2014, p. 61)

Nas palavras de Whitehead, “é mais importante que uma proposição seja interessante do que verdadeira” (WHITEHEAD apud SHAVIRO, 2009, p. 65). Por conseguinte, o critério de verificação da proposição cosmopolítica é um critério muito mais *poético* do que forense ou judicial. “O principal modo de realização de uma proposição em uma entidade atual não é por julgamento, mas por entretenimento. Uma proposição é entretida quando é admitida no sentimento. Horror, alívio, propósito são principalmente sentimentos que envolvem o entretenimento de proposições” (WHITEHEAD, 1978, p. 188). Ou, ainda: “A verdade é, finalmente, uma questão não de verificação empírica, mas de ‘prazer e propósito’ ou (para usar o termo mais frequente de Whitehead) ‘satisfação’. É por isso que ‘A beleza é uma noção mais ampla e fundamental do que a Verdade’” (SHAVIRO & WHITEHEAD apud SHAVIRO, 2009, p. 66). Stengers resume: “o entretenimento de uma nova proposição é sentido como um evento” (STENGERS, 2011b, p. 442).

Ora, mas “como saber, de fato, se não estamos sendo atraídos por quimeras? Em um instante, entrevemos virtualidades que aspiram a uma maior realidade, mas como ter certeza de que elas valem a pena? Quem nunca acreditou ‘ter uma ideia’ que finalmente se revelou sem interesse?” (LAPOUJADE, 2017a, p. 71) Como saber que não perdemos nosso tempo com uma proposição inútil? Como saber que, contra nossa vontade, fomos feitos de idiota?

É em termos de *satisfação* – e não somente de *adequação* –, que a proposição cosmopolítica é passível de ser verificada. Isto é, claro, se pensarmos processos de verificação aclopados ao conceito de fatiche, pelo qual “construção e verdade permanecem sinônimos. Uma vez quebrados, tornam-se antônimos. Não se pode mais passar. Não se pode mais criar. Não se pode mais viver” (LATOURE, 2002, p. 55). Faticistas, proposições devem atrair interesse a fim de perdurar ou romper padrões de pensamento. Tal qual uma cientista em seu laboratório, uma proposição *eficiente* é aquela que atrai o maior número de agências. Em face de um monte de argila, uma proposição *eficaz* é aquela que “permite aproveitar-se da propensão das coisas, de ‘dobrá-las’ de tal sorte que elas realizem ‘espontaneamente’ o que o artista, o homem de guerra ou o homem político desejam” (STENGERS, 2018b, p. 546). Uma proposição *eficaz* é aquela que rompe a indiferença e nos obriga a tomar um caminho (STENGERS, 2009, p. 10); é aquela que nos impele a responder ao enigma da esfinge. Instauração. O critério de verificação a ser adotado é se a proposição cosmopolítica sucede em produzir ainda mais proposições: “novos e originais modos de pensamento” (STENGERS, 2014, p. 61). Afinal, o ato de *civilizar abstrações* consiste na criação de ainda mais abstrações. “Não é, portanto, como ‘proprietária’ que me apresento, encarregada de transmitir a ‘verdadeira significação’ dessa palavra, cosmopolítica, mas como protagonista interessada” (STENGERS, 2018b, p. 444). A proposição cosmopolítica só é capaz de alterar nossa percepção – nossos pontos de vista – se aceitarmos o convite para participar de sua composição.

Perceber não é observar de fora um mundo estendido diante de si, pelo contrário, é entrar num ponto de vista, assim como simpatizamos. *Percepção é participação. Um fenômeno, surge surpreende por sua beleza, e lá estamos nos presos no interior de uma espécie de monumento perceptivo do qual exploramos a composição momentânea.* Nossa perspectiva se encaixa em outra perspectiva, nosso ponto de vista em outro ponto de vista, como se houvesse uma intencionalidade, ou melhor, um princípio de ordem, visível na arquitetura do fenômeno. Não temos uma perspectiva sobre o mundo, pelo contrário, é o mundo que nos faz entrar em uma de suas perspectivas. O Ser não está fechado sobre si mesmo, encerrado em um em si inacessível; ele está incessantemente aberto pelas perspectivas que suscita. *As perspectivas abrem o Ser e o desvelam explorando suas dimensões e seus planos, por direito numerosos.* (LAPOUJADE, 2017a, p. 47, grifos meus)

Por esses motivos, Stengers fala em *proposição* e não em *teoria* cosmopolítica. “Pois o poder das teorias é o de definir cada situação como um simples caso, isto é, proibir aos seus representantes de serem obrigados a pensar, de serem colocados em risco por esse caso” (STENGERS, 2018b, p. 452). Segundo a filósofa, “a proposição é indiferente a suas

consequências, ela não diz como deve ser sentida, e obviamente, nem todo entretenimento significa uma mudança de época, mesmo ao nível de um fio [*thread*] individual de experiência” (STENGERS, 2011b, p. 418). Multiplicam-se os vetores de incerteza. “Não há nenhuma maneira de saber com antecedência. [...] a única solução é seguir as indicações de certos virtuais (e saber sacrificar os outros). É preciso correr o risco toda vez” (LAPOUJADE, 2017a, p. 71). Quando uma proposição fracassa em agenciar desejos e afetos – em ser um chamariz [*lure*] –, ela não é falsa. Ela simplesmente não foi *socializada* ou, pior, insistiu em nascer na estação errada, o que Whitehead chama de “truque do mal [*the trick of evil*]” (STENGERS, 2014, p. 61). Neste ponto, Stengers talvez deva mais a William James do que a Whitehead ou Souriau. “O pragmatismo de James é um subjetivismo e um relativismo. A verdade nada mais é do que aquilo que um sujeito faz dela (consequências), nada mais do que um sentimento que ele tem (satisfação). A verdade não possui mais nem necessidade nem universalidade” (LAPOUJADE, 2017b, p. 53). David Lapoujade continua:

Ao pé da letra, o pragmatismo não propõe uma nova definição da verdade, mas um método de experimentação, de construção para novas verdades. *Experimentar é considerar a teoria como uma prática criadora*. Não se trata mais de saber o que é verdadeiro, mas como se faz o verdadeiro. E esse questionamento é inseparável de um outro: “o que faz o verdadeiro?” Uma ideia verdadeira, no sentido pragmatista, é uma ideia que muda alguma coisa de modo satisfatório na mente daquele que a pensa. A ideia verdadeira não é apenas aquilo em que acreditamos, que fazemos ou pensamos; é aquilo que faz acreditar, que faz agir ou que faz pensar. O pragmatismo, portanto, é ao mesmo tempo um método de avaliação da verdade. Não julgamos mais uma ideia, uma doutrina, um enunciado em função de sua verdade; pelo contrário, é a verdade de uma ideia, de uma doutrina, de um enunciado que é avaliada em função das suas consequências para o pensamento, para a ação, para a crença. Nesse sentido, *o pragmatismo é um instrumentalismo*. Poderíamos dizer, como os detratores do pragmatismo, que se trata de liquidar a noção de verdade como tal. De fato, a partir de agora, *a verdade é avaliada em função de um valor que a ultrapassa: o Interessante* – como valor epistemológico. O que vale uma verdade que não faz agir, acreditar ou pensar, uma verdade, enfim, sem interesse? (LAPOUJADE, 2017b, pp. 61-62, grifos meus)

O pragmatismo de William James “é um método para aquilo que está sendo feito, não para aquilo que já foi feito ou para aquilo que deve ser feito; nesse sentido, ele é absolutamente antiteórico. O ponto de vista teórico supõe, na verdade, que o conhecimento possui um fim em si mesmo” (LAPOUJADE, 2017b, p. 79). O pragmatismo é *propositivo*. “É como se houvesse *uma exigência moral do devir*: o mundo não se faz sem estar ao mesmo tempo por fazer. Isso significa que a ação, longe de ser a solução universal, tornou-se um problema. Um problema porque, a partir de agora, agir e pensar tornam-se *riscos*” (LAPOUJADE, 2017b, p. 14, grifos meus).

Segundo Lapoujade, “Trata-se de instaurar um novo ponto de vista” (LAPOUJADE, 2017b, p. 26). *Empirismo radical* que suspende os dualismos e a bifurcação da natureza. “A experiência, quando pura, se refere tanto aos ‘sujeitos’ quanto aos ‘objetos’ (o que é apenas maneira de dizer, pois nesse nível não há nem um nem outro)” (LAPOUJADE, 2017b, p. 28). Um verdadeiro *plano de imanência* (LAPOUJADE, 2017b, p. 31, nota 17). Um *perspectivismo*. “Não se trata de dizer que ‘tudo é relativo’, mas sim que toda verdade é inseparável do ponto de vista que a enuncia” (LAPOUJADE, 2017b, p. 55). Até mesmo a abrangência cosmológica, sob o nome de *pluriverso*, é transmitida (LAPOUJADE, 2017b, p. 67).

Aliás, é por isso que James nunca parou de lutar contra o monismo do Uno-e-Todo [*One and All*] dos absolutistas e dos hegelianos. É possível até que não exista filosofia mais constantemente nem mais explicitamente voltada contra a ideia de Todo ou de Um, uma incessante máquina de guerra que atua em todos os níveis: psicológico, metafísico, lógico, ético... É verdade que os monistas partem efetivamente da pluralidade das relações; e eles não as pensam mais como sendo interiores às substâncias, de acordo com o movimento clássico da inclusão que integra o modo no atributo e o atributo na substância; os hegelianos introduzem um movimento propriamente dialético no conceito, mas, definitivamente, é para melhor incluir a pluralidade na interioridade infinita de um Espírito absoluto. Desse modo, a unidade do mundo forma um sistema fechado [...] O que observamos é que o mundo se sustenta; apesar das suas mudanças incessantes, ele possui uma relativa estabilidade, diz James. No entanto, ele não forma um sistema fechado. Ele deve sua coesão a um conjunto de linhas que o amarram de um lado ao outro. [...] O mundo é uma gigantesca *network*. Segundo um exemplo de James, a natureza funciona exatamente como uma rede postal à qual superpomos uma rede telefônica que a recobre em parte, ao mesmo tempo em que estabelece, entretanto, conexões específicas que incluem novas unidades. Da mesma forma, superpomos naturalmente a linha das nossas percepções auditivas e a das nossas percepções visuais, e sobre essas duas linhas, superpomos a linha dos nossos conceitos etc. Ainda da mesma forma, podemos constituir redes de conhecimento. (LAPOUJADE, 2017b, p. 68)

Para Stengers, não se trata exatamente de uma exigência moral, “mas de um teste” (STENGERS, 2009, p. 18). É o que ela chama “de uma ‘ética do pensamento’. Cada pensamento é, de alguma forma, um salto, uma afirmação de que há algo para pensar e que pode ser pensado” (STENGERS, 2009, p. 12). Aventura arriscada. Obra inacabada que “não implica apenas um mundo em formação; afirma um mundo cujos próprios componentes são indeterminados, cuja ‘perfectibilidade’ depende da confiança de quem salta de que ele ou ela podem se conectar com ‘outras partes’ que podem se tornar um ingrediente em seu tecido” (STENGERS, 2009, p. 11). Instrumentalismo. Superposição de redes. Há uma confiança – uma crença, uma fé – de que algo novo pode surgir (LAPOUJADE, 2017b, p. 11). Mas nem essa fé nem a novidade nos dão o poder de transcender. O plano de imanência é uma recusa ao determinismo e ao absolutismo

(conforme William James os compreende) e, portanto, uma abertura ao acaso e ao caos. Ao próprio Universo (STENGERS, 2009, pp. 13-14). Um processo contingente, onde “cada conceito exige um salto de imaginação, mas nenhum deles é privilegiado, nenhum pode ser despertado ou experimentado sem que outros movimentos surjam, cada um dos quais pode estar no ponto de partida e/ou no ponto de chegada” (STENGERS, 2011b, p. 271). A criatividade como categoria última. “No decorrer do trajeto de realização, ocorrem atos absolutamente inovadores, proposições concretas improvisadas repentinamente em resposta à problemática momentânea de cada etapa” (SOURIAU, 2020, p. 172). “Trata-se de dar outro modo de existência aos virtuais, de *dar corpo aos fantasmas*, enfim, de permitir que um ser exista em outro mundo que não o dele. Ou seja, *é preciso que a nuvem se torne cosmos*” (LAPOUJADE, 2017a, p. 72, grifos meus).

A criatividade já era pressuposta pela definição de filosofia especulativa: é o que é pressuposto e exibido pela “racionalidade imaginativa” associada ao “voo da experiência”. Em última análise, entretanto, não é o que justificará a filosofia especulativa, nem o que ela deve pensar. Como atesta o subtítulo de *Processo e Realidade*, “Um Ensaio em Cosmologia”, é o cosmos que doravante deve ser concebido. Não, entretanto – especialmente não – na forma de uma “criatividade cósmica”. Se Whitehead tivesse feito a referência ao cosmos como sua categoria “última”, o cosmos teria constituído uma transcendência genuína, aquela em nome da qual o real pode ser julgado, aquilo que exige que o pensamento reconheça a diferença entre o cosmos e o caos, e se coloque a serviço do cosmos. A categoria última constituiria então, por trás das cenas, o segredo da realidade. É por isso que, acima de tudo, a “criatividade” não é “cósmica”. Em si mesma, ela não tem caráter discriminatório. A esse respeito, tudo o que acontece deve ser dito do mesmo modo: o do acidente. A criatividade tem assim a neutralidade da metafísica e obriga a filosofia que a define como “categoria última” a correr o risco próprio do empirismo [radical de William James]: afirmar tudo o que existe, tudo o que acontece, tudo o que é criado *qua* irredutível a uma razão superior a decisão de existir, de acontecer desta e de nenhuma outra forma, de afirmar e exibir tal e tal valor e nenhum outro. E se tudo o que temos que lidar a cada instante, incluindo nós mesmos, deve ser dito, em primeiro lugar, um “acidente” da criatividade, tudo o que deve ser pensado, incluindo a hipótese de que temos a ver com um cosmos, deve primeiro ser saudado com equanimidade; como uma nova e interessante exemplificação de criatividade. (STENGERS, 2011b, p. 255)

Aqui, a “neutralidade da metafísica” não é a neutralidade do *jus cosmopoliticum* kantiano, tampouco a neutralidade do ciclo maldito lévi-straussiano. Trata-se da neutralidade de um *empirismo radical*: perspectivismo chamariz, que abrange as variedades das experiências humanas e mais-que-humanas enquanto restringe as falácias das concreções deslocadas. Queremos somente a experiência. Mas, ao mesmo tempo, queremos *toda* a experiência (STENGERS & LATOUR in SOURIAU, 2015, p. 22). “A experiência como um fluxo contínuo de participação” (STENGERS, 2018c, p. 106, tradução minha). A cada salto – a cada conceito

que *construímos e reconstruímos* –, percebemos a coesão do pensamento stengeriano. Seu mundo a ser feito, uma *ontologia do acidente* (MALABOU, 2012). Enigmas zigzagueantes. Estruturas dissipativas e sistemas abertos. Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. Pluriversal e pragmática, a proposição cosmopolítica perdura – *subsiste* – pela sua capacidade de tecer relações; de introduzir novidade no mundo; até mesmo criar novos mundos através de consistência e satisfação. “Proposição ‘idiota’, pois não se trata de um programa para um outro mundo, de um confronto entre razões, mas de um diagnóstico quanto ao modo de estabilidade ‘eto-ecológica’ deste mundo daqui” (STENGERS, 2018b, p. 451). Não temos garantia alguma que ela seja capaz de transformar nossos modos de pensamento; de civilizar nossas abstrações. Portanto, colocamos a questão de sua *pertinência* da seguinte maneira: *confiaremos* na proposição cosmopolítica? Quais *sujeitos* serão produzidos por essa confiança? Encontraremos *um mundo onde vale a pena viver?* Na próxima seção, realizaremos um último teste a fim de verificar a eficácia da proposição cosmopolítica. Abrimos as portas e janelas. Estamos prontos para o nosso último salto, no qual pensaremos “*na presença de fantasmas*” (STENGERS, 2009, p. 17, grifos meus).

“Mantenha as portas e janelas abertas”: a afirmação de James dessa urgência, que o comentarista psico-filosófico interpretou como a busca de uma maneira de se “ter tudo”, poderia de fato ser o centro do pensamento de James, mas na maneira de um engajamento e não de um sintoma. Manter as portas e janelas abertas é uma restrição ao pensamento. Não exige apenas que a pensadora abandone o terreno sólido das convenções humanas pactuadas, que afirmam a legitimidade de certas possibilidades e condenam outras. Sair desse chão ou fundamento [*ground*] também exige que a pensadora não vise o que transcenderia as convenções que dão consistência a esse solo. O salto da filósofa moral não é em direção a um ideal que ratificaria a legitimidade de algumas reivindicações e a condenação de outras. O que chamei de “ética do pensamento” responde a esse estranho salto, que, no entanto, não tem nada a ver com levitação. Significa saltar do chão que silencia os fantasmas daqueles que foram sacrificados; significa recusar-se a ratificar suas condenações ou definir seus destinos como “normais” em nome de alguma generalidade (genes, meio ambiente, etc.). (STENGERS, 2009, p. 18)

4. NA PRESENÇA DE FANTASMAS

Para o ser humano é perfeitamente visível aquilo que para o cão é um mundo invisível, pois nós vivemos em ambos os mundos. No caso da vida humana, embora só vejamos a nossa própria realidade, dentro da qual está o mundo dos cães, ainda é possível admitir um mundo mais amplo em que abrangesse esses dois mundos. Este mundo ampliado seria tão invisível para nós quanto, para os cães, é invisível o mundo humano. Acreditarmos neste mundo ainda mais abrangente poderia ser a indispensável função da nossa vida, neste mundo. (JAMES, 2018, p. 65)

4.1 RUÍNA E MELANCOLIA

Segundo Alexandre Kojève, “somente ao elevar-se acima das condições dadas pela negação que se efetua no e pelo trabalho é que o homem permanece em contato com o concreto, que varia segundo o espaço e o tempo. Eis por que ele muda a si mesmo ao transformar o mundo”. Na ação que nega o dado para transformá-lo, o homem também nega o presente. Logo “onde há trabalho, há necessariamente mudança, progresso, evolução histórica”. Ao produzir, por exemplo, um machado a partir de recursos naturais, o homem consegue produzir um segundo machado, melhor que o primeiro (KOJÈVE, 2002, pp. 172-173). “Não é o objeto natural, nem o animal nem a planta, mas apenas o produto do trabalho humano que é essencialmente temporal. É o trabalho humano que ‘temporaliza’ o mundo natural espacial” (KOJÈVE, 2002, p. 356). Kojève complementa: “[Hegel afirma] que a natureza é o espaço, e que o tempo é a história. Ou seja: não há tempo natural, cósmico; só há tempo na medida em que há história, isto é, existência humana, existência que fala” (KOJÈVE, 2002, pp. 346-347). Portanto, “se o homem é o conceito, e se o conceito é trabalho, o homem e o conceito são também o tempo” (KOJÈVE, 2002, pp. 356-357). A vocação teleológica do homem para o conceito (ARANTES, 2000, p. 274) aproximá-lo-ia de um messianismo secular?

Em seu livro *Hegel e a ordem do tempo*, Paulo Arantes explana:

O advento do histórico está assim ordenado aos mecanismos da ‘tomada de consciência’, ou, em outras palavras, a abertura da história supõe a desarticulação das formas imediatas e, por isso, confusas da consciência, estando necessariamente bloqueada enquanto a consciência permanecer mergulhada na natureza, enquanto o espírito permanecer em estado de ‘incubação’. É o Espírito, é claro, que desencadeia a História, mas só pode fazê-lo à condição de quebrar a carapaça do em-si, ao instalar-se na primeira evidência do para-si; numa palavra, o Espírito só desencadeia a História ao atingir a etapa do desdobramento reflexivo. (ARANTES, 2000, p. 190)

Nas palavras de Hegel, “Na natureza, a espécie não faz progresso nenhum, mas no Espírito cada mudança é um progresso” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 220). Consequentemente, “tudo o que permanece na forma indeterminada do em-si e da imediação, no estado de inconsciência, de simples possibilidade abstrata, de envolvimento, tudo isto é colocado à margem do curso da História” (ARANTES, 2000, p. 189). Com este argumento, Hegel caracteriza o continente africano como desprovido de história. “O que compreendemos, em suma, sob o nome de África, é um mundo a-histórico, não-desenvolvido” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 189), pois “a verdadeira história objetiva de um povo começa quando ela se torna também uma história escrita (*Historie*)” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 191).

Quando se reconhece nos produtos de seu trabalho e escreve, o Espírito encontra um tipo de espelho. Trata-se de um “desdobramento reflexivo” que engendra as diferentes dimensões temporais: Passado, Presente e Futuro. “O que está sempre atado à trama da prosa da História é essa interiorização do devir temporal” (ARANTES, 2000, p. 204). Por um lado, na medida em que o Futuro hegeliano é considerado “a essência do Presente” (ARANTES, 2000, p. 62), ele faz com que o homem encare sua própria finitude: “esse futuro é, para o homem, sua morte, esse futuro seu que nunca se tornará seu presente; e a única realidade ou presença real desse futuro é o saber que o homem tem, no presente, de sua morte futura” (KOJÈVE, 2002, p. 359). Por outro, “a prosa especulativa da História abre-se com as meditações sobre as ruínas” (ARANTES, 2000, p. 205); sobre o Passado; sobre o que já pereceu. Portanto, seja qual for a dimensão que o Espírito lance seu olhar, há morte, “a tristeza da finitude” (ARANTES, 2000, p. 210). A teleologia é tanatológica. “Nesse sentido, o trabalho do conceito, que se opera através da meditação sobre as ruínas, aparece como o trabalho do luto” (ARANTES, 2000, p. 210).

O lado negativo desse espetáculo de mudança provoca nossa tristeza. [...] É deprimente saber que tanto esplendor, essa vitalidade tão bela, teve que morrer e que caminhamos entre ruínas. O mais nobre e o mais belo foram roubados a nós pela História: arruinados pelas paixões humanas. Tudo parece condenado ao desaparecimento, nada permanece. Todos os viajantes experimentaram essa melancolia. Quem viu as ruínas de Cartago, de Palmira, de Persépolis, de Roma, sem refletir sobre a caducidade dos impérios e dos homens, sem cobrir-se de luto por essa vida passada, poderosa e rica? Não se trata, como diante do túmulo dos seres que nos foram caros, de um luto que se associa às perdas pessoais e à caducidade dos fins particulares: trata-se de um luto desinteressado diante de uma vida humana, brilhante e civilizada. (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 208)

Segundo a psicanalista Maria Rita Kehl, “No início dos processos de luto o sujeito resiste a se desligar do objeto perdido. O processo não é linear; o enlutado passa por momentos de relativo alívio em relação à dor da perda, para em seguida apegar-se ainda com mais intensidade à lembrança daquele que morreu ou partiu” (KEHL, 2009, p. 204). O luto bem-sucedido é uma conclusão. O luto inacabado, para Freud, consiste em uma forma patológica do luto: a melancolia. “No luto, o mundo tornou-se pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu” (FREUD, 2006, p. 105). O luto interminável, por sua vez, pode dar lugar à depressão (KEHL, 2009, p. 205). “Se a depressividade, ‘interiorização de uma duração’, é condição da temporalidade da vida psíquica, a depressão decorre da impossibilidade de o sujeito ter acesso a essa experiência de duração” (KEHL, 2009, p. 229). A melancolia, todavia, não é absolutamente patológica. Ambivalente, mais do que possibilitar o trabalho do luto, a melancolia cria o sujeito moderno. “Não existe Eu sem melancolia” (BUTLER, 2018, p. 179). Nas palavras de Judith Butler, “a estratégia de internalização da melancolia não se opõe ao trabalho do luto, mas pode ser o único caminho em que o eu pode sobreviver à perda de seus laços afetivos essenciais com o outro” (BUTLER, 2003, p. 93).

O melancólico recusa a perda do objeto, e a internalização se torna uma estratégia de ressuscitação mágica do objeto perdido, não só porque a perda é dolorosa, mas porque a ambivalência sentida em relação ao objeto exige que ele seja preservado até que as diferenças sejam superadas. Nesse ensaio [*Luto e melancolia*], um dos primeiros, Freud compreende a tristeza como a retirada do investimento libidinal do objeto e sua transferência bem-sucedida para um novo objeto. Em *O eu e o id*, contudo, Freud revê essa distinção entre luto e melancolia e sugere que o processo de identificação associado à melancolia pode ser “a única condição sob a qual o id pode abrir mão de seus objetos”. Em outras palavras, a identificação com amores perdidos que é característica da melancolia torna-se uma pré-condição do trabalho do luto. Os dois processos, concebidos originalmente como opostos, passam a ser entendidos como aspectos integralmente relacionados do processo do luto. Nessa última visão, Freud observa que a internalização da perda é compensatória: “Quando o eu assume as características do objeto, está, por assim dizer, impondo-se à perda do id, como se dissesse: ‘Olhe, você também pode me amar — sou muito parecido com o objeto’”. Estritamente falando, abrir mão do objeto não é uma negação do investimento, mas sua internalização e, conseqüentemente, preservação. (BUTLER, 2003, pp. 96-97)

Para Hegel, uma consciência cindida é uma “consciência infeliz” (HEGEL, 2014, p. 164). O homem trabalha para transcender a Natureza e reconciliar-se no Espírito. Caso seu apego às ruínas não seja superado; caso fracasse em substituir o objeto perdido e retornar a si, ele permanecerá em uma *incubação deprimente*. Isto é, o melancólico eventualmente deixa as ruínas. O depressivo insiste em habitá-las. Portanto, para gestar o devir o temporal, o Espírito deve

interiorizar as ruínas de maneira análoga a que um “melancólico come o objeto perdido”. Se “a história do ego é [...] a história de suas perdas” (CHENG, 2001, p. 8, tradução minha), a história do Espírito é a história de suas ruínas digeridas pelo trabalho – *trabalho do luto*. Em outra metáfora, se o trabalho do luto é a prosa da História, a melancolia é a tinta (STAROBINSKI, 2016). “No terreno da História, assim rebaixada ao plano da ilustração, as ruínas só podem aparecer como alegoria da finitude, e a melancolia pode alimentar-se da inversão que consiste em transformar o perecível numa determinação do imperecível” (ARANTES, 2000, p. 209).

Muitos já notaram que o surgimento da depressão é contemporâneo ao romantismo nas artes e que sua estabilização como quadro clínico acompanha a fixação da proposta modernista nas artes visuais. Se a *bílis negra*²⁵ era, antes de tudo, uma experiência do mundo captado na atmosfera, a depressão é uma doença do palco, lugar destacado no mundo, onde nós o metaforizamos, reduzimos e onde nos tornamos atores e personagens da tragédia que escrevemos. Por esse lugar de passagem, de intervalo ou de parênteses, entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano, entre o mundo e o palco, todos passamos; o depressivo, porém, parece ter decidido habitá-lo. Por isso seus sonhos são sempre os de alguém andando com o sol a pino, em uma praia ou um deserto, outras vezes uma cidade em ruínas ou perigosa, ambicionando desesperadamente chegar... ou partir. Por isso também ele parece estar em outra realidade temporal, em um tempo que não passa ou que passa rápido demais. (DUNKER, 2021, p. 23)

Antes de Hegel e Freud, encontramos no Renascimento o prenúncio do sujeito moderno melancólico. Segundo Kehl, os avanços científicos e a redescoberta da mitologia greco-romana abalaram a hegemonia simbólica da Igreja católica. “O desajuste que o melancólico sinalizava, nesse caso, seria efeito da impossibilidade de reconstituir uma unidade no campo do Outro, dada a multiplicidade de acontecimentos, descobertas e saberes que se abriam de maneira irrevogável diante dele” (KEHL, 2009, p. 68). Em outras palavras, o homem do Renascimento perde sua imagem diante o espelho do Universo uma vez que o próprio espelho tornou-se enigmático. Ele sofre “o peso de uma consciência angustiada ante a insignificância de sua presença no mundo” (KEHL, 2009, p. 69). As ruínas “figuram ao fundo das telas [renascentistas] como que a lembrar, alegoricamente, o paraíso, o estado de beatitude ou de esplendor que ficou para trás e que se encontra consequentemente perdido” (DUNKER, 2021, p. 24). Essa narrativa das ruínas coincide com a já mencionada narrativa do *desencantamento do mundo*. A narrativa de um Universo

²⁵ De acordo com a teoria humoral de Hipócrates, a *bílis negra* (a *mellum collis*) consiste no “Abatimento, enfermidade difícil: o enfermo parece ter nas vísceras um espinho que o pica; a ansiedade o atormenta, foge da luz e dos homens, prefere as trevas; é presa do temor; o diafragma avança até o exterior; lhe dói quando o tocamos, tem medo, tem visões espantosas, sonhos horrorosos e às vezes vê mortos. Em geral a enfermidade ataca na primavera” (HIPÓCRATES apud DUNKER, 2021, p. 18). Nota-se que a relação entre cosmologia, clima e tristeza não são nenhuma novidade.

integrável que trabalha e *apenas* trabalha. A narrativa de um *mundo-relógio*: “um tempo que não passa ou que passa rápido demais”. A melancolia e o trabalho de luto, portanto, são o berço tanto do sujeito político moderno quanto da Ciência Moderna.

Mas o que acontece em relação aos povos “sem escrita”? Aos povos considerados “sem História”? Aos povos cujo corpo é a cobaia do Progresso? O que acontece àqueles que os Modernos julgam incapazes de autorrepresentação? Na falta de documentos e monumentos, serão essas vidas incivilizadas também vidas inelutáveis? Estarão para sempre acorrentadas à melancolia das ruínas? “Como narrar a perda da perda?” (WILDERSON III, 2021, p. 26) É esta angústia que leva Saidiya Hartman até à África. Em *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*, a autora se pergunta:

Eram os buracos e silêncios e espaços vazios a substância da minha história? Se a ruína era a minha única herança e a única certeza era a impossibilidade de recuperar as histórias dos escravizados, isso tornava minha história equivalente ao luto? Ou, pior, era isso uma melancolia que eu jamais conseguiria superar? [...] Minha formação na pós-graduação não havia me preparada para contar as histórias daqueles que não deixaram registros de suas vidas e cujas biografias consistiam de coisas terríveis ditas a seu respeito ou feitas contra eles. Eu estava determinada a preencher os espaços em branco do arquivo histórico e representar a vida daqueles considerados indignos de serem lembrados, mas como escrever uma história sobre um encontro com o nada? (HARTMAN, 2021, pp. 24-25)

Não nos escapa o fato de que, ainda de acordo com a dialética hegeliana, o escravizado é o único que realmente trabalha. “Hegel diz que a verdade (= realidade revelada) do senhor é o escravo. O ideal humano, nascido no senhor, só pode realizar-se e revelar-se, tornar-se verdade no e pelo escravo” (KOJÈVE, 2002, pp. 168-169). Kojève conclui: “a História pára no momento em que desaparece a diferença, a oposição, entre senhor e escravo” (KOJÈVE, 2002, p. 166). Diríamos: o fim da História será quando finalmente conseguirmos realizar o luto pela racialização? O luto pelos escravizados? Mas como a oposição entre senhor e escravo poderia chegar ao fim se o escravizado permanece *um abismo inelutável*?

Retornaremos a essas questões em textos vindouros. Por enquanto, a questão cosmopolítica que colocamos é a seguinte: como realizar o trabalho do luto quando as ruínas já não se constringem ao passado, a um paraíso perdido, mas atravessam o presente e projetam o futuro (TSING, 2019)? Isto é, o que resta ao trabalho do luto, *ao trabalho de cura*, quando a humanidade inteira teme se tornar uma nota de rodapé cósmica, “um monte de tijolos” (HEGEL apud ARANTES, 2000, p. 205)? Mas será que podemos falar em “humanidade inteira”?

4.2 A RAÇA DO CLIMA

No filme *Fé Corrompida* [*First Reformed*], do diretor Paul Schrader, Ethan Hawke interpreta o reverendo Toller, um homem que se culpa pela morte do filho na guerra do Iraque e então abandona o serviço militar para reencontrar-se em Deus. Ele passa a trabalhar em uma pequena igreja evangélica, considerada mais um museu ou uma loja de souvenirs do que um local de redenção – mais uma ruína do que um templo. Se os turistas são escassos, são ainda mais escassos os fiéis. Após um sermão, Mary Mensana (Amanda Seyfried) aproxima-se do reverendo em busca de ajuda para seu marido. Michael Mensana (Philip Ettinger) é um ativista ambiental com depressão. Mary está grávida, mas Michael é veemente contra trazer uma criança para um mundo em colapso climático. Na parede de sua sala, Michael pendura gráficos e retratos de outros ativistas assassinados. Ele diz: “Os tempos ruins vão começar. A partir desse ponto tudo se move muito rapidamente. A estrutura social não suportará o estresse de múltiplas crises. Doenças oportunistas. Anarquia. Lei marcial. O ponto de inflexão. Este não é um futuro distante. Você vai viver para ver isso”. Michael teme pelo dia em que sua filha, já adulta, o confrontará: “Você sabia o tempo todo, não sabia?” Michael teme, pois ele não sabe como responderá. O reverendo diz: “Isso não é sobre a criança. Ou sobre Mary. É sobre você e seu desespero. Sua falta de esperança. Ao longo da história, os humanos acordaram na calada da noite, confrontados com a escuridão [*blackness*]. A sensação de que a vida não tem sentido. O Sofrimento Até a Morte”. E então aconselha: “A coragem é a solução para o desespero. A razão não oferece respostas. Não podemos ter certeza do que o futuro reserva. Devemos escolher, apesar da incerteza”. O conselho não surte efeito. Michael se suicida em uma trilha na floresta. Seu sangue escorre pela neve.

O fim da história já foi anunciado antes (FUKUYAMA, 1992). Poderíamos, inclusive, encará-lo com um tom de zombaria: “Ainda estamos aqui! A história continua!” Mas as coisas mudam radicalmente diante à emergência climática. Afinal, haveria história sem nós, seres humanos?

A partir dessa premissa, o historiador Dipesh Chakrabarty relata como suas “leituras sobre teorias da globalização, análises marxistas do capital, estudos subalternos e críticas pós-coloniais” não o prepararam para entender “essa conjuntura planetária em que hoje se encontra a humanidade” (CHAKRABARTY, 2013, p. 4). A crise climática também é uma crise das

maneiras com que interpretamos a história e, conseqüentemente, o tempo e a política. Frente à catástrofe, a criação de novos conceitos assume uma urgência inaudita.

Lembremos, com Whitehead e Stengers, que “cada ciência deve criar seus próprios instrumentos. A ferramenta necessária para a filosofia é a linguagem” (WHITEHEAD, 1978, p. 11). E qual o nome escolhido para a nossa conjuntura? Não há consenso estabelecido no mercado editorial ou no meio acadêmico (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 32). Entretanto, um termo se destaca: Antropoceno, uma nova era em que os seres humanos, além de agentes biológicos e históricos, assumem “uma força geológica” (CHAKRABARTY, 2013, p. 9). Uma força mortal inigualável que “aponta para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, no que concerne à espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 20). Então chegamos ao fim da História porque chegamos ao fim do Mundo? Ao fim dos tempos? Ao Apocalipse (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 40)?

Ora, justo quando a Ciência estaria redescobrando o tempo (PRIGOGINE & STENGERS, 1991), percebemos que se trata de um *tempo infernal*; um paradoxal e agonizante “tempo sem tempo” – pois parece ser “para ontem” qualquer ação com o objetivo de impedir ou mitigar a catástrofe que se avizinha. “Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um *presente sem porvir*, um *presente passivo*, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance anular” (DANOWSKY & VIVEIROS DE CASTROS, 2017, p. 15, grifos meus). O Antropoceno “cancela” o futuro. Nas palavras de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro:

Como observa Latour, tentando caracterizar os diversos aspectos do sentimento de “desconexão” que nos paralisa frente aos eventos atuais: “Nada [está] na escala certa”. Não se trata apenas, portanto, de uma “crise” *no* tempo e *no* espaço, mas de uma corrosão feroz *do* tempo e *do* espaço. Este fenômeno de um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais (o interesse contemporâneo pelos fractais não nos parece acidental) anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura, sinal de uma iminente “mudança de fase” na experiência histórica humana. Encontramo-nos, com isso, forçados a reconhecer o advento de uma outra continuidade, uma “posterioridade” quase-freudiana, melhor, uma continuidade *por vir* do presente moderno com o passado não-moderno – uma continuidade mitológica, ou, em outras palavras, cosmopolítica. Assim, o tempo histórico parece a ponto de voltar a entrar em ressonância com o tempo meteorológico – mas agora não mais nos termos arcaicos dos ritmos sazonais, e sim nos da disrupção dos ciclos e na irrupção de cataclismos. O espaço psicológico se vai tornando coextensivo ao espaço ecológico (Evans-Pritchard) – mas agora não mais como controle mágico do ambiente, e

sim como “o pânico frio” (Stengers) suscitado pela enorme distância entre conhecimento científico e impotência política, isto é, entre nossa capacidade (científica) de imaginar o fim do mundo e nossa incapacidade (política) de imaginar o fim do capitalismo, para evocarmos a tão citada *boutade* de Jameson. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 34-35, grifos dos autores)

Os autores sintetizam: “a crise ecológica, tomada como prenúncio da extinção empírica da humanidade, encerra a perspectiva histórica em um paradoxo pragmático” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 45). Nada menos que uma “autêntica angústia metafísica” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 48). O Antropoceno marca tanto a impotência quanto a potência humana. Por um lado, o completo desespero de que não somos capazes de alterar a situação. A repetição mitológica da entropia como morte térmica do universo. “O que o Antropoceno põe em cheque, justamente, é a própria noção de *anthropos*, de um sujeito universal (espécie, mas também classe ou multidão) capaz de agir como um só *povo*” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 125, grifo dos autores). Por outro, um incomparável e brutal poder geomórfico – o poder de alterar o clima através do trabalho humano; o poder de transformar um planeta inteiro a ponto de acarretar a extinção da própria espécie. Na verdade, a extinção de inúmeras espécies, conhecidas e ainda desconhecidas (KOLBERT, 2015). “Se de fato a humanidade se tornou uma força geológica, então não se pode mais falar de história como tal. Toda história agora é, por definição, geo-história, inclusive a história do poder”. (MBEMBE, 2021, p. 13).

Geo-história, geo-filosofia. A continuidade cosmopolítica entre tempo histórico e tempo meteorológico suspende as tradicionais dicotomias (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 42-43). História e Natureza misturam-se, tais quais fatices. Aquilo que chamamos de Natureza não é mais uma matéria inerte, o tradicional objeto da Ciência ou da Filosofia Moderna. Seria o retorno do recalçado?

Para Latour, tal divisão nunca foi levada a cabo. Jamais fomos modernos: nunca conseguimos de fato nos purificar dos híbridos (LATOURE, 1994). “Se a ecologia enlouquece, compreendemos agora o porquê: é que ela nos obriga a sentir com toda força a instabilidade desse conceito, apreendido pela oposição impossível entre dois domínios que acreditamos existir de verdade no mundo real” (LATOURE, 2020, p. 41). Logo, será que o Antropoceno, ao abranger agências até então desprezadas, ultrapassaria a bifurcação da natureza? Esgotaria a dialética

hegeliana? Poria um ponto final à categoria marxista de proletariado? Mas quando exatamente começou o Antropoceno? Na Revolução Industrial? No teste da primeira bomba atômica?

Em *Capitalismo e Colapso Ambiental*, Luis Marques explica que “o conceito de Antropoceno é recente, mas a ideia que lhe subjaz – a de que a ação do homem molda o sistema Terra de modo mais decisivo que as forças não antrópicas – tem mais de dois séculos” (MARQUES, 2015, p. 391). Segundo Kathren Yusoff, “O Antropoceno começou com a aniquilação do Outro Colonial [*Colonial Other*] e uma redescrição epocal da geografia como Espaço-Mundo-Global [*Global-World-Space*]” (YUSOFF, 2018, tradução minha). Em termos hegelianos, diríamos que o Antropoceno começou quando o Espírito foi oposto à Natureza. Quando o Homem fez escravo de seu Outro. A autora continua:

No contexto de socialização da geologia e da geologização do social, o Antropoceno é apenas um piscar de olhos na deformação do planeta, mas sua pretensão original é apresentar uma nova qualidade do humano. Essa origem e relato do domínio geológico [*geologic mastery*] é outro “erro de categoria” que só pode ser historicamente reivindicado se a escravização [*slavery*] e a transformação do sujeito em objeto inumano forem descontadas da experiência do humano (reforçando assim seu posicionamento fora da categoria do humano). A invasão do “Novo Mundo” produziu os primeiros sujeitos geológicos do Antropoceno, e eles eram indígenas e negros. O inumano, como propriedade geológica e modo de relação subjetiva na escravização [*chattel slavery*], produziu uma interpenetração coercitiva entre categorias humanas e desumanas, ou o que [Hortense] Spillers chama de uma “intimidade alienígena” [*alien intimacy*] que antecede o “novo” sujeito imaginado do Antropoceno. Em vez disso, a diáspora foi uma sedimentação social que nomeia a violência da geologia em seu princípio, não como um aspecto negligenciado da relação espacial e ambiental que pode ser posteriormente reivindicada como domínio [*mastery*] sobre a natureza e a força geológica, mas como algo que está mais adequadamente localizado na gramática do *determinismo geológico* estabelecido no genocídio e na relação senhor-escravo. Essa relação senhor-escravo se inicia por meio da práxis geológica de extração que exigia tanto a escravização (primeiro para a mineração), quanto sua continuidade como modo de trabalho e extração psíquica de prazer e sadismo, que por sua vez codificava a negritude [*Blackness*] em proximidade às qualidades e propriedades do inumano [*inhuman*]. Definindo uma identidade para uma época através da geologização do social (e seus modos de relação subjetiva), as histórias de origem do Antropoceno constroem um “nós” monolítico, pós-racial e uma temporalidade singular do ser ao invés de diferenciar a vida geológica ao longo dessa práxis. O humanismo é implantado como um método de apagamento que ofusca o racismo climático e a injustiça social no acesso à geografia por meio de diferenciadas histórias de responsabilidades e recompensas na vida geológica. (YUSOFF, 2018, tradução minha)

Esta longa passagem é decisiva para nossa aventura. Se a invasão do “Novo Mundo” e a ferida narcísica racial inauguram a modernidade, podemos muito bem argumentar, ao contrário de Latour, que fomos sim modernos. Vamos além: enquanto a categoria de raça existir, somos e seremos modernos. Como afirma Achille Mbembe: “Sujeito plástico que sofreu um processo de

transformação através da destruição, o negro é, efetivamente, *o espectro da modernidade*” (MBEMBE, 2018a, p. 229, grifos meus). Seria a racialização a bifurcação originária da natureza? Afinal, não foi a bifurcação da natureza o dispositivo metafísico “que possibilitou desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte, e superanimar outra, declarada subjetiva, consciente e livre” (LATOURE, 2020, p. 142)?

De acordo com Yusoff, o termo Antropoceno apaga esse processo de racialização. Isto é, o termo Antropoceno costuma ser narrado como uma “sobrecarga do homem branco [*white man’s overburden*]” e, por si só, não é capaz de *nos obrigar a pensar em um pluriverso*. Em termos stengerianos, diríamos que o Antropoceno é demasiado hegeliano. E mesmo o termo Capitaloceno – xodó de alguns marxistas (MOORE, 2015) – envia o Antropoceno “de volta à Europa, à Grã-Bretanha” (YUSOFF, 2018). Contudo, “a mais recente desumanização em larga escala do proletariado europeu seguiu – e não precedeu – a negação total do negro como humano” (WYNTER apud YUSOFF, 2018). O arquétipo do trabalho moderno não é o vapor, como alega Stengers (2010, p. 133), mas o corpo racializado – o corpo negro. “A negritude [*Blackness*] é a energia e a carne do Antropoceno” (YUSOFF, 2018).

Nas terras hoje conhecidas por América, “longe de ser um mero significante biológico, a raça, assim compreendida, remetia a um corpo sem mundo e sem chão, um corpo de energia combustível, uma espécie de duplo da natureza, que se podia transformar, por meio do trabalho, em ativo ou capital disponível”. Se o trabalho esgota o mundo, precisamos compreendê-lo não só como “dispositivo econômico” (MBEMBE, 2020, pp. 26-27), mas também como dispositivo de racialização da entropia. “Nesse aspecto, o brutalismo é uma forma de *termopolítica*. Submete os corpos aviltados, a energia e a vida de determinadas espécies ao trabalho do fogo, a uma combustão lenta” (MBEMBE, 2021, p. 53, grifos do autor). Nas palavras de Frank B. Wildersson III:

A morte negra tem uma certa utilidade, mas não é subentendida pela extração de mais-valia; de nenhuma forma fundamental. E certamente não é subentendida pela usurpação de terra. A morte negra é subentendida pela psicologia da integração de todo mundo que não é negro. A morte negra funciona como uma terapia nacional, mesmo que a retórica que explica e lamenta essas mortes expressa essa dependência psicológica não diretamente, mas psicologicamente. É complexo, mas é simples também. Os negros não serão vítimas de genocídio como os americanos nativos. Nós *estamos* sendo vítimas de genocídio, mas somos mortos e regenerados, porque o *espetáculo* da morte negra é essencial para a saúde mental do mundo – não podemos sumir completamente, porque nossas mortes precisam ser repetidas, *visualmente*. A mutilação corporal da negritude é necessária, e por isso ela precisa ser repetida. O que testemunhamos no Youtube, no

Instagram e no jornal da noite como assassinatos são rituais de cura para a sociedade civil. Rituais que estabilizam e aliviam a ansiedade que as pessoas sentem em seu dia a dia. Ela pode ser estabilizada por muitas coisas diferentes – maconha, cocaína, álcool, casos amorosos –, mas a estabilização final é o espetáculo da violência contra os negros. *Sei que sou humano, porque não sou negro. Sei que não sou negro porque quando e se experimento o tipo de violência que os negros vivem há uma razão, alguma transgressão contingente.* (WILDERSON III, AFRO, 2021, p. 255, grifos do autor)

Em suma, “o sofrimento negro é a força vital do mundo” (WILDERSON III, 2021, p. 229). E se a reprodução da vida humana exige a morte negra, o que temporaliza o mundo moderno é a morte negra. “Os próprios escravizados são consumidos, não sua força de trabalho. Escravizados são ferramentas, não trabalhadores. Aquilo que Marx chamava de ‘ferramentas falantes’” (WILDERSON III, 2021, p. 340). Para Wilderson III, “o antagonismo *essencial*” não se dá “entre o trabalhador e o capitalista”, mas “entre os negros e o mundo” (WILDERSON III, 2021, p. 199, grifo do autor). A política da modernidade é uma *necropolítica* (MBEMBE, 2018b). Nessa chave, vemos no colapso climático *o retorno fantasmático do colonialismo*. Mas um retorno do que nunca foi embora? Um retorno do que é repetido ritualmente? Segundo Achille Mbembe, trata-se de *brutalismo* (MBEMBE, 2021, p. 53) ou do *devir-negro do mundo*:

Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo*. (MBEMBE, 2018a, pp. 19-20, grifos do autor)

O colapso climático é a “depredação cega, continuamente ampliada” (MBEMBE, 2021, p. 50). O colapso climático é o espraçamento das ruínas e da *plantation*. No lugar de Antropoceno, talvez devêssemos falar em *Plantationoceno*, conforme sugeriram Anna Tsing e Donna Haraway (TSING apud HARAWAY, 2016, p. 206, nota de rodapé 5). O colapso climático é mais um capítulo daquilo que Saidiya Hartman chamou de “sobrevida da escravidão – oportunidades de vida incertas, acesso limitado à saúde e à educação, morte prematura, encarceramento e pobreza” (HARTMAN, 2021, p. 13).

Uma das coisas que penso ser verdadeira, que é uma forma de pensar na sobrevivida da escravidão, considerando como habitamos o tempo histórico, é a sensação de entrelaçamento temporal, em que o passado, o presente e o futuro não são discretos e separados uns dos outros, mas, em vez disso, vivemos a simultaneidade desse

entrelaçamento. Isso é quase senso comum para pessoas negras. Como alguém narra isso? (HARTMAN apud RANKINE, 2021, p. 153)

A sobrevida da escravidão é o sentimento de entrelaçamento temporal. Portanto, “a continuidade *por vir* do presente moderno com o passado não-moderno” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 34, grifos dos autores) já é o senso comum de pessoas racializadas antes do termo Antropoceno ser criado. O tempo presente só se revela um “presente sem porvir” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 20) para quem nunca se confrontou com o fantasma da raça. O subtítulo do livro de Stengers – *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima* (STENGERS, 2015) – revela-se inadequado ou mesmo insensível, pois insere a barbárie no tempo futuro²⁶, enquanto que “para os povos nativos das Américas [e outras colônias], o fim do mundo já aconteceu” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 142). Em outras palavras, “o fim do mundo já aconteceu para alguns sujeitos e, para outros, é o pré-requisito para a possibilidade de imaginar ‘viver e respirar novamente’” (YUSOFF, 2018). Imaginar outros mundos possíveis também consiste em imaginar o fim deste mundo.

4.3 IMAGINAR O LUTO DO MUNDO COLONIAL

Sonhos, aberturas, proposições: uma vida que valha a pena ser vivida... Se o desafio político de Stengers é fomentar uma imaginação que resista à bifurcação da natureza, costurando alianças – *outras-que-humanas, mais-que-humanas, inumanas* –, o Antropoceno revela-se um conceito insuficiente: seja por dar um peso demasiado ao homem branco, suposto universal, seja por enclausurá-lo no fatalismo. O que a filósofa criará em seu lugar?

O tempo de Stengers não é o tempo do trabalho; o tempo da negatividade; o tempo de Hegel ou de Marx. O tempo de Stengers é o tempo do *acontecimento*; da *contingência*. O fim não está dado. Sempre há clinâmen, acaso, caos. Pontos de bifurcação. Stengers deseja formular o tempo das catástrofes “de um modo que *nos force a pensar* no que deve ser feito para que exista a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro” (STENGERS, 2015, p. 16, grifos meus). Trata-se de uma “ética do pensamento”, (STENGERS, 2009) uma ética do pragmatismo *jamesiano* que também é ecológica; eto-ecológica. Perspectiva “que afirma a inseparabilidade do *éthos*, da

²⁶ Devo essa perspicaz observação a meu orientador, Marco Antonio Valentim (via conversa pessoal).

maneira de se comportar própria a um ser, e do *oikos*, do hábitat desse ser, da maneira que esse hábitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal *éthos*, ou oferece aos novos *éthos* a oportunidade de se atualizarem” (STENGERS, 2018b, p. 449). Uma ética ecosófica (GUATTARI, 1990, p. 8; PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 116) que pensa pelo meio – “significando tanto a ausência de referência a um objetivo basal ou ideal”, quanto a exigência de “nunca separar algo do meio de que depende para existir” (STENGERS, 2017, p. 5). Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. Para Stengers, resistir à barbárie significa resistir à bifurcação da natureza. Resistir à bárbarie significa civilizar abstrações; civilizar práticas modernas.

Nunca se reativa [*reclaims*] ou resiste no geral. Minha maneira de resistir e reativar pode muito bem parecer irrisória, uma vez que lida com ideias. Mas o poder das ideias não deve ser subestimado. *A ideia de que pertencemos a uma tradição que está fadada a definir outros povos como portadores de meras crenças, ou a natureza como um mero recurso, é uma ideia muito infecciosa, que você encontra em toda parte. Isso gera culpa e envenena nossa capacidade de resistir, levando-nos a nos identificar com a lógica capitalista que nos capturou.* Quanto à ideia de cosmopolítica, sua eficácia, por mais especulativa que seja, é ativar a possibilidade de resistir e recuperar [*reclaiming*] o que essa captura sistematicamente atacou ou envenenou. A ideia não é transcender a particularidade da assim chamada tradição moderna, mas *pensar com essa particularidade, induzir a capacidade de imaginar a possibilidade de que ela possa ser regenerada ou civilizada* – o que não significa universalizada. Pelo contrário, significa pensar com suas próprias maneiras específicas, perigosas e nunca inocentes de tecer relações. Significa pensar com os recursos – imaginativos, científicos e políticos – que ela pode ativar a fim de nos permitir, talvez, *pensar com outros povos e naturezas* (STENGERS, 2018a, pp. 155 -156, grifos meus).

Perspectivista, a proposição cosmopolítica insere-se num projeto decolonial. “O trabalho que sinto que tem de ser feito do lado da divisão em que me situo pode ser caracterizado à luz do que o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro chamou de ‘descolonização do pensamento’ – a tentativa de resistir a um poder colonizador” (STENGERS, 2017, p. 3). Mas será que *civilizar* realmente é a melhor palavra para tal trabalho? Quem seria sádico o suficiente para alegar que é possível civilizar a prática moderna da *plantation*? Nos corredores universitários, esvaziados durante a pandemia, ecoa o famoso aforismo de Walter Benjamin: “Não existe um documento da civilização que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie” (BENJAMIN apud HARTMAN, 2021, p. 269). Perguntamo-nos: a proposição cosmopolítica realmente é capaz de “descolonizar o pensamento”? De nos curar das ideias infecciosas? De realizar um trabalho de luto que não faça da morte negra uma terapia, um ritual?

Além de *civilizar*, Stengers também utiliza o verbo *reativar*. Devemos reativar ou “regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como ‘animismo’ e ‘magia’ – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...?” (STENGERS, 2017, p. 8). Portanto, *civilizar abstrações* e *reativar o animismo* operam como sinônimos cosmopolíticos. “Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo” (STENGERS, 2017, p. 15). Aqui, entende-se por animismo a coexistência de mundos *mais-que-humanos* (STENGERS, 2017, p. 11).

Muito antes de a Ciência Moderna romper a aliança animista com a natureza (PRIGOGINE & STENGERS, 1991, p. 226), no pensamento pré-socrático, na Teogonia de Hesíodo, pedra de toque da mitologia grega, Gaia, filha de Caos, representa a deusa da Terra e a mãe de todos os seres vivos: “Sim bem primeiro veio Caos, depois também / Terra [Gaia] de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre” (HESÍODO, 2007, p. 39). No início dos anos 1970, James Lovelock sugeriu – com a colaboração da bióloga Lynn Margulis – a Hipótese de Gaia: ideia onde o planeta Terra é um ser vivo; um imenso organismo em equilíbrio simbiótico entre seres orgânicos e não orgânicos, capaz de autorregular seu clima e temperatura, gerando assim as condições propícias para a multiplicação e continuidade da vida (LOVELOCK, 2000, p. 9; STENGERS, 2015, p. 38). Nos últimos anos, em um mundo perceptivelmente mais quente, Lovelock executou um salto conceitual em sua obra: não se trata mais de uma Hipótese, mas sim de uma Teoria.

Minha Teoria Gaia diz que a Terra se comporta como se estivesse viva, e qualquer coisa viva pode gozar de boa saúde ou adoecer. *Gaia me tornou um médico planetário*, e eu levo minha profissão a sério. Agora também devo trazer as más notícias. Os centros de climatologia espalhados pelo mundo, que são *os equivalentes aos laboratórios de patologia dos hospitais*, têm relatado as condições físicas da Terra, e os climatologistas acham que ela está gravemente doente, prestes a passar a um estado de febre mórbida que pode durar até 100 mil anos. (LOVELOCK, 2006, p. 11, grifos meus)

Ao relacionar clima e saúde, Lovelock claramente fala de um mal; um *pathos*; uma patologia em que o maior *sintoma* é a sensação de que não há mais tempo. “Mas, se ouvirmos Lovelock, hoje profeta do desastre, para acalmar Gaia e viver razoavelmente bem em harmonia com ela, seria preciso reduzir a população humana para uns 500 milhões de pessoas” (STENGERS, 2015, p. 41). Trata-se de uma ideia venenosa, infecciosa, pois bloqueia nossa imaginação: que tipo de harmonia é essa que necessita de um “estado de extinção” (MARÇAL,

2019)? Assim, um possível processo de cura não começa somente por um diagnóstico, uma denúncia ou um expurgo (sempre em um ciclo de “isolamento” e “purificação”: purificar para isolar, isolar para purificar). A cura, “a arte farmacológica” (STENGERS, 2015, p. 99), também pode começar por um ato de nomeação. É nesse discurso [*logos*] – poderíamos também dizer espírito [*pneuma, psychê*]? – que Isabelle Stengers adota o termo Gaia enquanto nomeia a sua *intrusão*:

Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática. Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita. No caso presente, trata-se de resistir à tentação de reduzir a um simples “problema” o que constitui acontecimento, o que nos atormenta. Mas também de fazer existir a diferença entre a questão imposta e a resposta a ser criada. Nomear Gaia como “a que faz intrusão” é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma “resposta à Gaia”, e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão. [...] Entretanto, pode-se objetar, por que então recorrer a um nome que pode se prestar a mal-entendidos? Por que, um amigo me propôs, não nomear isso que faz intrusão de Urano ou Cronos, os terríveis filhos da Gaia mitológica? A objeção deve ser entendida: se nomear é operar, e não definir – ou seja, se apropriar –, o nome não poderia ser arbitrário. No caso presente, sei que a escolha deste nome, Gaia, é um risco, mas aceito o risco, pois para mim se trata também de fazer sentir e pensar aqueles e aquelas que poderiam ficar escandalizados com a ideia de uma Gaia cega e indiferente. Quero conservar a memória de que este nome, Gaia, estava vinculado em primeiro lugar, no século XX, a uma proposição de origem científica. Ou seja, quero transmitir a necessidade de resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de “não científicos”, cuja articulação será necessária se tivermos de aprender como responder ao que já começou. (STENGERS, 2015, pp. 37-38, grifos da autora)

Apesar de estar em débito com Lovelock e Margulis, a Gaia de Stengers é bastante diferente. Sua Gaia está viva, mas não é um organismo estável. Tampouco “uma boa mãe, provedora [...] Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade” (STENGERS, 2015, pp. 39-40). A Gaia de Stengers não oferece uma paz ideal, um *jus cosmopoliticum* kantiano. Dissensual, “ela adiciona outra figura que é especificamente relevante para nós que pertencemos a uma história que relegou essas outras figuras ao registro de crenças ‘puramente culturais’” (STENGERS, 2018a, p. 136). Gaia é relevante para nós que pertencemos a uma história que bifurcou a natureza. Sejamos humanos ou não, pertencemos a essa história, cada ser à sua maneira.

Ao nomear Gaia e sua intrusão, Stengers deseja instaurar a passagem de um pavor “que faz balbuciar as seguranças” (STENGERS, 2018b, p. 447). Gaia é intrusiva porque é um

chamariz [*lure*] que nos convida para fora das zonas de conforto, onde já teríamos todas as respostas para a questão climática. Ou, pior, onde “nossos responsáveis” – o Estado, a Ciência, o Mercado – providenciaram todas as repostas por nós. “‘Consumam, o crescimento depende disso’, mas ‘Pensem em sua pegada ecológica’; ‘Saibam que nosso modo de vida vai ter que mudar’, mas ‘Não se esqueçam que estamos engajados em uma competição, e nossa prosperidade depende dela’”. Stengers debocha: “eles esperam que um milagre possa nos salvar – o que significa também que só um milagre poderia nos salvar” (STENGERS, 2015, pp. 22-23). Deixaremos o futuro nas mãos de quem? Aceiteramos ou recusaremos o desafio? Tomaremos os riscos? A resposta-habilidade [*response-ability*]? “Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência”. (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 91).

Segundo Whitehead, “o poder de Deus é o culto que Ele inspira [...] A adoração a Deus não é uma norma de salvação, é uma aventura do espírito, um vôo em busca do inatingível. A morte da religião é acompanhada da repressão da sublime esperança de aventura” (WHITEHEAD, 2006, p. 236). Essa citação pode parecer completamente deslocada, mas por meio de uma pequena variação podemos transformá-la numa proposição stengeriana. O poder de Gaia é o culto que Ela inspira. A adoração a Deusa não é uma norma de salvação, é uma aventura do espírito, um vôo em busca do inatingível. A morte do animismo é acompanhada da repressão da sublime esperança de aventura. Evidentemente, essa figura pouco tem a ver com o cristianismo ou mesmo com Hegel. Aqui, “Deus é o sentimento de preensões positivas, em vez de negativas. Depois de anos (ou devo dizer séculos?) associando Deus à negatividade – pense, por exemplo, em Hegel – levará algum tempo para ver seu papel como consistindo de uma positividade, mas isso seria uma mudança bem-vinda!” (LATOURET in STENGERS, 2011b, p. xiv). Nas palavras de Stengers, “Deus [Gaia] é o nome da eficácia sobre os seres humanos da visão religiosa [animista] que eles nutrem, cultivam e constituem como ingrediente de suas vidas” (STENGERS, 2011b, p. 134).

Gaia é um vislumbre do virtual; do desconhecido; de um mundo inacabado e sem garantias. “Gaia é o nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência: uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso” (STENGERS, 2015, p. 41). Gaia “ainda é uma transcendência, certamente, já que é há um salto [no desconhecido cosmopolítico], mas é uma *pequena* transcendência. Em suma,

uma forma muito estranha de imanência” (LATOURE, 2019, p. 139, grifo do autor). Gaia é a esfinge da obra. Fatiche, instauração, estrutura dissipativa. Gaia é “ficção científica, feminismo especulativo, fantasia científica, fabulação especulativa, fato científico e também jogos de entrelaçamento [*string figures*]” (HARAWAY, 2016, p. 10). Sentimos sua eficácia, seu poder, quando sentimos a obrigação da criatividade como categoria última. “Cada fato é mais do que suas formas, e cada forma ‘participa’ por todo o mundo dos fatos. A definição do fato se deve às suas formas; mas o fato individual é uma criatura, e a criatividade é a categoria última por trás de todas as formas, inexplicável pelas formas e condicionada por suas criaturas”. (WHITEHEAD, 1978, p. 20). Mas esta interpretação talvez insira Stengers como mais uma nota de rodapé para Platão (WHITEHEAD, 1978, p. 39)..

Em *Fé Corrompida*, o reverendo Toller diz para Michael: “O desespero é um incremento de orgulho tão grande que ele escolhe a própria certeza em vez de admitir que Deus é mais criativo do que nós”. Acreditar em Gaia e, por conseguinte, acreditar em um futuro improvável: tal confiança não configura uma fé digna de idiotas (STENGERS, 2018a, p. 139)? É preciso olhar para isso com certo humor. Qual outra opção nós temos? O que mais podemos encontrar nessa intrusão?

4.4 INTRUSÃO INCONCEBÍVEL

Talvez a Gaia de Stengers ainda seja abstrata demais. Proibitiva ou restritiva demais²⁷. Afinal, Stengers concentra seus esforços no que Gaia *não é*. Gaia *não se importa*. Gaia *não responde*. Gaia *não enxerga*. Gaia *não é* uma falácia da concreção deslocada. Gaia *não é* um Universal que fará calar as particularidades. Gaia *não é* “a Terra ‘concreta’”; “Gaia *não age* como justiceira”; Gaia “*não nos pede nada*” (STENGERS, 2015, pp. 37, 38 e 40, grifos meus). Mas o que Gaia *é*? O que é essa intrusão que Gaia *faz*? De que forma ela demonstra sua relevância afetiva? Sua eficácia pragmática?

Daremos aqui um passo além. Dobraremos a aposta. Se Stengers segue Whitehead até às últimas consequências, é porque, para ambos, somente abstrações são capazes de revisar outras abstrações. “A filosofia é explanatória da abstração e não da concretude” (WHITEHEAD, 1978, p. 20). Gaia é então uma abstração. Uma aporia. O que, sejamos francos, não nos ajuda muito.

²⁷ Agradeço ao meu orientador, Marco Antonio Valentim, por essa observação (via conversa pessoal).

Em um primeiro momento, propomos que a indescritibilidade ou irrepresentabilidade de Gaia seja tratada como um traço traumático, à maneira do Real lacaniano. “Quando Lacan escreve que ‘o real é impossível’, é sobretudo o caráter contraditório entre o conhecimento, que tem por objeto uma realidade, e o encontro sempre essencialmente faltoso, isto é, traumático, com aquilo de que o conhecimento tem por função nos proteger” (CHERTOK & STENGERS, 1990, p. 212). Kehl explica:

O Real, inatingível pelas formações da linguagem, só pode ser inconsciente; é desse campo não organizado pelo significante que advém o trauma, em sua dupla inscrição: tanto de gozo quanto de *invasão violenta, capaz de destruir a rede de representações que protege a vida psíquica e também a vida em sociedade*. Se o trauma, por sua própria definição de Real não simbolizado, produz efeitos sintomáticos de repetição, as tentativas de esquecer os eventos traumáticos coletivos também resultam em sintoma social. Quando uma sociedade não consegue elaborar os efeitos de um trauma e opta por tentar apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir repetições sinistras. (KEHL, 2009, p. 26, grifos meus)

Em outras palavras, “a brusca invasão do psiquismo por um estímulo inesperado produz um trauma que não tem como ser integrado às cadeias de representações psíquicas” (KEHL, 2009, p. 171). Pensamento e Natureza, *Noûs e Physis*. A emergência climática é a emergência do Real. A intrusão de Gaia é a intrusão do Real. Gaia é mais do que um mal-estar. Gaia é um sintoma. Gaia é uma tentativa de nomear um trauma, simbolizá-lo com linguagem a fim de seguir suas consequências e requisitos. Nesse sentido, ou melhor, nessa *falta de sentido*, Gaia é um significante intercambiável pluriversal que, apesar de seus mil nomes disruptivos, se refere “a um mesmo processo global em curso, um processo destinado a afetar todas as pessoas e povos desta terra, humanos e não-humanos. Não é Gaia, então, a verdade objetiva unificadora do que está acontecendo?” (STENGERS, 2014, p. 2). Mas, como vimos, Gaia não oferece consenso. Gaia não possui tal poder reconciliatório. Gaia é um acontecimento para o qual nunca teremos uma descrição positiva satisfatória. Se há mil nomes para Gaia é porque há mil nomes para “elaborar os efeitos” da bifurcação da natureza, “simulacro de recalque coletivo”.

Nosso foco, portanto, deixa de ser Gaia o que *é* e passa a ser o que Gaia *faz*. Nosso foco agora é sua atividade *intrusiva*. Se Gaia faz intrusão é porque “Não seremos mais autorizados a esquecê-la. Teremos que responder incessantemente pelo que fazemos diante de um ser implacável, surdo às nossas justificativas. Um ser que não tem porta-voz, ou, antes, cujos porta-vozes estão expostos a um *devoir monstruoso*” (STENGERS, 2015, p. 41, grifos meus). Segundo

Slavoj Žižek, “para Lacan o real, em sua forma mais radical, tem de ser totalmente dessubstancializado. Ele não é uma coisa externa que resista a se deixar apanhar na rede simbólica, mas as fissuras dentro dessa própria rede simbólica. *O real como a Coisa monstruosa é o chamariz supremo*” (ŽIŽEK, 2010, p. 91, grifos meus). Ao partilhar das qualidades do monstruoso, o Real assemelha-se à criatura do filme *Alien*, de Ridley Scott:

O monstro parece indestrutível; se o cortamos em pedaços, ele meramente se multiplica; é algo extraplano que de repente levanta voo e envolve nosso rosto; com infinita plasticidade, pode assumir um sem-número de formas; nele, a pura animalidade má se sobrepõe à insistência cega maquinal. O alienígena é libido como pura vida, indestrutível e imortal. (ŽIŽEK, 2010, p. 80)

Temos então duas concepções absurdas, que, embora contraditórias, coexistem *cosmopoliticamente*. Por um lado, Gaia é a *fissura*, o *chamariz supremo*. Gaia é a *alienígena* dos Humanos, dos Modernos. “Libido como pura vida, indestrutível e imortal”. Nas palavras de Stengers, “Gaia não está ameaçada, diferentemente das inúmeras espécies vivas que serão varridas pela anunciada mudança de seu meio, com uma rapidez sem precedentes. Os inúmeros micro-organismos continuarão [...] a participar de seu regime de existência, o de um ‘planeta vivo’” (STENGERS, 2015, p. 40). Por outro, a intrusão de Gaia nos apavora com a pura morte. A intrusão é destrutiva e mortal. Logo após as enchentes da Alemanha em 2021, destacamos uma entrevista digna de nota. Em vídeo, uma mulher branca pranteia. Ela dá início ao trabalho de luto. Ela diz: “há tantas pessoas mortas. Você não espera que as pessoas morram em uma enchente na Alemanha. Você espera que isso aconteça talvez nos países pobres, mas você não espera aqui. Mas foi tudo tão rápido, tão ligeiro” (DW NEWS, 2021). Uma vez que esse tipo de *evento produtor de ruínas* tende a se tornar cada vez mais recorrente, na forma de “repetições sinistras” do Progresso, já são comuns termos como *melancolia climática*; *luto climático* ou mesmo *depressão climática* (KUANA, 2021).

A crescente visibilidade das mudanças climáticas, combinada com relatórios científicos sombrios e o aumento das emissões de dióxido de carbono, está afetando a saúde mental, especialmente entre os jovens, que estão perdendo cada vez mais a esperança no futuro. Os especialistas chamam isso de “luto climático” [*climate grief*], depressão, ansiedade e melancolia [*mourning*] pelas mudanças climáticas. No ano passado, a *American Psychological Association* publicou um relatório sobre o efeito das mudanças climáticas na saúde mental. O relatório tratou principalmente de traumas causados por condições climáticas extremas, mas também reconheceu que “mudanças graduais e de longo prazo no clima também podem trazer à tona uma série de emoções diferentes, incluindo medo, raiva, sentimentos de impotência ou exaustão”. (SCHER, 2018, tradução minha)

Culpa e desespero. Raiva e tristeza. Em *Fé Corrompida*, Michael pergunta: “Deus pode nos perdoar? Pelo que fizemos com o mundo?” O reverendo responde: “Eu não sei. Quem pode conhecer a mente de Deus?” As cinzas de Michael são jogadas no córrego de Hanstown, uma paisagem poluída; arruinada por um empresário²⁸ local. O coro evangélico entoia uma canção de protesto de Neil Young: “Quem vai se levantar e salvar a Terra? Quem vai dizer que ela já teve o suficiente? Quem vai assumir a grande máquina?” No plano político, o que está ao nosso alcance? Se a intrusão é veloz, o trabalho de luto não o é: “O luto demanda tempo; este tem a função de proteger o psiquismo da desorganização causada pela perda. [...] Ele implica também a reconstrução de um novo ritmo compatível com novas modalidades de ausência e presença do objeto e de sua representação” (KEHL, 2009, p. 206). Em um mundo aparentemente sem tempo (MBEMBE, 2021, p. 23), como realizaremos qualquer tipo de luto? A cosmopolítica conseguirá nos desacelerar a ponto de criarmos novos modos imanentes de existência? “É fácil compreender que haja matéria para desespero. Mas o que temo é que esse desespero possa se traduzir em uma reação defensiva, no ‘eu sei, mas assim mesmo’ que paralisa e anestesia” (STENGERS, 2015, p. 52).

Com a entrevista supracitada, interpretamos a melancolia climática como uma melancolia da aceleração das ruínas. Não é esse o motivo pelo qual a mulher chora? Pelas ruínas da Europa? Com razão, alguém contestará: “isso tudo soa hegeliano demais!” E, se dermos o braço a torcer, a depressão contemporânea talvez possa ser explicada pelo aforismo de Nietzsche: “Quem uma vez adoeceu de hegelismo [...] nunca mais fica completamente curado” (NIETZSCHE, 1999, p. 269). Será que padecemos de depressão porque somos hegelianos? Afinal, existe algum seguidor ou alguma seguidora de Hegel que conseguiu evitar a bifurcação da natureza? Por outro lado, não falta quem argumente que sofremos de inércia política porque não somos hegelianos o suficiente... Em *A ordem do discurso*, Michel Foucault reflete: “Escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até

²⁸ “Quando Marx caracterizou o capitalismo, a grande questão era: ‘Quem produz as riquezas?’, daí a preponderância da figura do Explorador, esse sanguessuga que parasita a força viva do trabalho humano. Essa questão não perdeu evidentemente nada de sua atualidade; à determinação de não ter cuidado, até e inclusive quando a barbárie ameaça, pode corresponder uma outra figura que vem se acrescer, sem rivalidade, à primeira. Essa figura é o Empresário, aquele para quem tudo é oportunidade – ou, antes, que exige a liberdade de poder transformar tudo em oportunidade – para um novo lucro, inclusive o que põe em xeque o futuro comum” (STENGERS, 2015, p. 59).

onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano” (FOUCAULT, 1996, p. 72).

Continuemos nossa aposta. Não pretendemos “psicanalisar” ou “moralizar” a entrevistada. Não queremos transformá-la em um “estudo de caso, o gênero literário inaugurado por Freud” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 197, nota de rodapé 4, tradução minha). Constatamos o inegável: o testemunho da tragédia. Mas o que também é inegável em sua fala é o *racismo ambiental* (CARVALHO & SCHIMIDT, 2020). As mortes da enchente não são disruptivas somente porque são, ora, mortes *humanas*. As mortes da enchente são disruptivas porque, para a entrevistada, são *inconcebíveis*. São mortes aparentemente *sem sentido* – como se fossem mortes *inumanas*. Pois quem morre a morte da catástrofe climática imprime uma expectativa: “Você não espera que essas mortes ocorram *aqui* [na Europa, na Zona Sul carioca, no Batel curitibano, isto é, no mundo branco]”. Desde a invasão do “Novo Mundo”, quem morre a morte da catástrofe climática *tem* um corpo. *É* um corpo. “*Sei que sou humano, porque não sou negro. Sei que não sou negro porque quando e se experimento o tipo de violência que os negros vivem há uma razão, alguma transgressão contingente*” (WILDERSON III, 2021, p. 255, grifos do autor).

Eis que o *devoir-monstruoso* da intrusão de Gaia pode ser lido como um tipo de *devoir-negro* (MBEMBE, 2018a, p. 20) na *psique branca*. É decisivo compreender que, se a intrusão de Gaia promove a passagem de um pavor, esse pavor é racializado. “Pois quem diz ‘estupro’ diz negro; quem diz ‘prisão’ diz negro; e quem diz ‘aids’ diz negro” (WILDERSON III, 2021, p. 281). Ao que acrescentamos: quem diz “você espera que isso aconteça nos países pobres” diz negro. Trata-se do pavor do corpo bifurcado; o pavor do corpo da ferida colonial; o pavor do corpo negro; o pavor do *objeto fobogênico* que faz a *intrusão*. De repente, no berço do romantismo, um lamaçal de onde emerge “um passado sem herança, o mapa de violência gratuita, e um programa de completa desordem” (WILDERSON III, 2021, p. 281). Seria a intrusão de Gaia a intrusão do fantasma colonial?

Em sua tese de doutorado, *Significações do corpo negro*, Izildinha Baptista Nogueira explica que “o corpo, enquanto tal, é irrepresentável. Impossível de ser capturado numa representação, o real do corpo permanece, fantasmaticamente, ligado às experiências arcaicas de despedaçamento, anteriores à fase do espelho” (NOGUEIRA, 1998, p. 72). Em Hegel, o senhor só se contrói pela introjeção melancólica de seu Outro, o escravo. Em Lacan, “no estádio do

espelho, o eu só se constrói enquanto representação imaginária pelo outro e em relação ao outro. A identificação da criança com sua imagem especular só é possível quando a criança tem um certo reconhecimento do Outro (a mãe)” (NOGUEIRA, 1998, p. 60). A criança assegura sua identidade e estabilidade psíquica quando conquista a imagem de seu próprio corpo. Antes de concluir o estágio do espelho, seu corpo permanece fragmentado e inconcebível; seu corpo permanece arruinado. O estágio do espelho, portanto, é estruturado como um trabalho de luto.

Frank B. Wilderson III e David Marriott (WILDERSON III, 2021, p. 280; MARRIOT, 2021) demonstram que o estágio do espelho não é universal, uma vez que a racialização opera ao construir a branquitude como o ideal de representação, seja no plano físico, seja no plano metafísico. Somos instruídos a desejar a branquitude quando olhamos para o espelho. “Você vive a vida toda sem saber diferenciar o teu desejo do deles” (WILDERSON III, 2021, p. 352). Somente a brancura é plena, reconciliada consigo mesma. Esse é um dos feitiços do pensamento colonizado. Consequentemente, a psique branca está intrinsecamente conectada ao medo de não encontrar seu reflexo; ao medo de ser consumida pelo corpo negro. Basta lembrarmos o episódio em que Frantz Fanon anda na rua e um menino branco grita: “Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... [...] Mamãe, o negro vai me comer” (FANON, 2020, p. 129). A psique branca se desespera com a ameaça de sua própria ruína e contaminação (WILDERSON III, 2021, p. 248). Sua estabilidade agora depende da absorção da criatura intrusiva²⁹.

A fim de garantir sua sanidade, a branquitude deve devorar o outro no mesmo gesto em que o descarta e recalca. Por um lado, “o melancólico recusa a perda do objeto, e a internalização se torna uma estratégia de ressuscitação mágica do objeto perdido, não só porque a perda é dolorosa, mas porque a ambivalência sentida em relação ao objeto exige que ele seja preservado até que as diferenças sejam superadas” (BUTLER, 2003, p. 96). Por outro, “a relação do melancólico com o objeto já não é mais apenas amor ou nostalgia, mas também de profundo ressentimento. O melancólico não é melancólico porque perdeu algo, mas porque introjetou aquilo que agora injuria” (CHENG, 2001, p. 9). Em um mundo colonial (e ainda vivemos em um mundo colonial), o objeto perdido em questão é o corpo racializado, o corpo bifurcado. Afinal,

²⁹ Claudia Rankine escreve: “Tento responder às minhas perguntas silenciosas lembrando que minha analista me disse uma vez que alguns pacientes brancos que se identificam com trauma e vitimização se veem como negros ou judeus em seus sonhos. Seu entendimento do que eles experimentaram, como se sentiram, só se torna apreensível pelas lentes do racismo antinegro ou do antisemitismo. Para incorporar totalmente sua dor, seu trauma, eles precisam se espelhar em estruturas institucionais, históricas, que são definidas por um evento incompreensível como a escravidão ou o Holocausto” (RANKINE, 2021, p. 207).

não é este o corpo que é magicamente ressuscitado? A psique branca necessita da violência antinegra para consolidar sua identidade e sua diferença, seu devir, sua cura. “A mutilação corporal da negritude é necessária, e por isso ela precisa ser repetida. O que testemunhamos no Youtube, no Instagram e no jornal da noite como assassinatos são rituais de cura para a sociedade civil” (WILDERSON III, 2021, p. 255). Isso nos permite falar em “melancolia pós-colonial” (GILROY, 2004, p. 116) ou melancolia racial. Nas palavras de Anne Anlin Cheng, “tal qual a melancolia, o racismo dificilmente é uma clara rejeição do outro. Enquanto o racismo é pensado principalmente como um tipo de rejeição violenta, as instituições racistas, na verdade, muitas vezes não querem expulsar completamente o outro racial; em vez disso, elas desejam manter esse outro dentro das estruturas existentes” (CHENG, 2001, p. 12).

Até o momento, conferimos os efeitos da intrusão na psique branca. Mas a *melancolia racial* produz efeitos ainda mais assombrosos na psique negra. Ao não encontrar sua imagem no espelho, a psique negra invisibiliza seu próprio corpo. Já o sabemos: é a *teoria dos acréscimos psíquicos*; o desprezo pela matéria. Citemos o clássico romance de Ralph Ellison, *Homem Invisível* (2020):

Nem é a minha invisibilidade exatamente uma questão de acidente bioquímico para minha epiderme. A invisibilidade a que me refiro decorre de uma disposição peculiar dos olhos daqueles com quem entro em contato. Uma questão de construção de sua visão interior, aqueles olhos com os quais olham a realidade através dos olhos físicos. Não estou reclamando, nem protestando. Algumas vezes é vantajoso não ser visto, embora, na maioria das vezes, seja *emocionalmente muito desgastante*. Além disso, os de pouca visão estão constantemente tropeçando em você. Ou, uma vez mais, você duvida de que realmente exista. *Ficamos nos perguntando se não somos apenas um fantasma na mente das outras pessoas. Uma criatura, digamos, em um pesadelo que aquele que está dormindo tenta destruir com toda a sua força*. É quando você se sente assim que, *partindo do ressentimento*, começa a repelir as pessoas. E, deixe-me confessar, você se sente assim a maior parte do tempo. *Sofre com a necessidade de se convencer de que existe no mundo real, que é parte de todo esse ruído e aflição, e que você esmurra, pragueja e jura que fará com que reconheçam sua presença*. Mas, infelizmente, raras vezes isso dá certo. (ELLISON, 2020, pp. 31-32, grifos meus)

Ressentimento e desgaste. “O ressentido, assim como o melancólico, mantém uma atitude amarga e pouco esperançosa diante da vida, e parece tão preso ao passado quanto aquele” (KEHL, 2020, p. 29). Fantasma e aflição. “O ressentido é um *escravo* de sua impossibilidade de esquecer. [...] de modo que em sua vida não é possível abrir lugar para o novo” (KEHL, 2020, p. 73, grifo meu). O narrador de *Homem Invisível* não sabe se é fantoche ou ventríloquo (NGAI, 2005, pp. 112-113). Na interpretação de Cheng, “Isso é a melancolia racial para o sujeito

racializado: a internalização da disciplina e da rejeição – e a instalação de um contexto roteirizado de percepção. [...] O homem invisível é tanto um objeto melancólico quanto um sujeito melancólico, tanto o perdido quanto aquele que está perdendo” (CHENG, 2001, p. 17). Ou então a psique negra olha para o espelho e vê somente “a imagem ameaçadora de um corpo fecal que pressupõe a contaminação” (WILDERSON III, 2021, p. 281). “Você se vê como um objeto fóbico que precisa se autodestruir em nome da segurança de alguém – esse alguém é você, mas ao mesmo tempo não é. O que você faz com um inconsciente que em toda *aparência* te odeia?” (WILDERSON III, 2021, p. 352, grifo do autor). Tal visão é insuportável para a psique branca ou até mesmo para psique não negra.

A psique negra surge de um contexto de violência estrutural ou paradigmática que não pode ter analogia com a emergência das psiques brancas e não negras. O resultado é que a psique negra está numa guerra perpétua consigo mesma porque é usurpada pelo olhar branco que odeia a imagem negra e quer destruí-la. *O negro é um “eu” dividido ou, melhor, é uma justaposição de ódio projetado contra a imagem negra e de amor por um ideal branco: por isso o estado de guerra.* Esse estado de guerra exclui a posse de elementos constitutivos da integração psíquica: testemunho (do sofrimento), expiação, nomeação e reconhecimento, representação. Assim, a pessoa se torna incapaz de representar a si mesma, mesmo para si própria, como um sujeito político de boa-fé, como um sujeito de reparação. A ontologia negra é excluída do inconsciente assim como é excluída nos tribunais, pois o “ego negro, longe de ser imaturo ou fraco demais para se integrar, é uma ausência assombrada por sua negatividade e a de outros. *A esse respeito, a memória da perda é sua única possibilidade de comunicação*” [David Marriott]. É importante notar que a perda é efeito da temporalidade; ela implica uma cadeia metonímica que a ausência não pode perceber. Em outras palavras, mas não menos direito ao ponto, “perda” indica uma plenitude anterior, “ausência” não. *Perda é um empobrecimento e um conceito impreciso quando usado para pensar o sofrimento negro.* E a insuficiência de seu poder explicativo é também parte e parcela da insuficiência de analogias políticas feitas entre a insurgência negra e a insurgência de outros seres oprimidos. Não se trata dos Jogos Olímpicos da opressão, como alguns podem dizer; trata-se de fazer avaliações críticas do que até agora foram análises insuficientemente comparativas dos condenados multirraciais da terra; especificamente, o que falta é a comparação suficiente entre a violência gratuita da morte social e a violência contingente do domínio colonial, de classe, e de gênero: uma análise comparativa dos mortos e dos vivos. (WILDERSON III, 2021, pp. 279-280, grifos meus)

No mundo colonial, o luto pelos escravizados é um luto invisível, isto é, um luto extremamente difícil de ser *imaginado* (MBEMBE, p. 175. Como curar a perda da perda? “O sofrimento negro é esse problema. E um sofrimento sem solução é algo difícil de suportar, especialmente se esse sofrimento é o combustível da saúde psíquica do resto do mundo. Mas é isso que significa ser um escravo, ser o hospedeiro daquele parasita chamado humano” (WILDERSON III, 2021, p. 369). Logo, também podemos inverter a imagem da ficção científica.

A *alienígena* em questão deixa de ser Gaia ou o corpo negro. O *parasita* torna-se a branquitude. “Em geral, nesses filmes os alienígenas se alimentam dos próprios humanos: de seu sangue, ou sua energia mental, algo desse gênero. Agora, imagine que essa história *já aconteceu*. Imagine que a raça alienígena seja, na verdade, nós mesmos” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 146, grifo dos autores). A branquitude é quem faz a intrusão.

Seja qual for o imaginário, a branquitude é o dispositivo responsável pela *alienação* de corpos negros da categoria humana. Para a branquitude, vidas negras não importam. São vidas dispensáveis. Não são nem vidas. São mortes já esperadas. São *fantasmas*. A entrevistada chora porque não consegue entender como as enchentes na Alemanha ocorreram. “Você não espera que isso aconteça aqui”. Ela chora pelo *devoir-negro* do *seu* mundo. “Se a ecologia enlouquece, compreendemos agora o porquê: é que ela nos obriga a sentir com toda força a instabilidade desse conceito, apreendido pela oposição impossível entre dois domínios que acreditamos existir de verdade no mundo real” (LATOURET, 2020, p. 41). Agora contrastemos essas palavras de Latour com as de Wilderson III: “Muitas pessoas ficam loucas e muitas delas não se curam, mas nenhuma é negra. (Você só pode enlouquecer se for são. O tempo da sanidade não é uma temporalidade que o escravizado tenha conhecido um dia)” (WILDERSON III, 2021, p. 351). A *melancolia climática* está aclopada a uma *melancolia racial*.

Em *Fé Corrompida*, Michael treme quando pensa na falta de futuro que sua filha branca enfrentará. Ele se suicida. Mais tarde no filme, uma professora de ascendência leste-asiática visita a igreja turística com uma turma de crianças pequenas. As crianças acabaram de ler um livro sobre a Ferrovia Subterrânea, uma antiga rede abolicionista. O reverendo Toller aponta para um alçapão secreto. Ele o abre. A câmera foca no vazio enquanto ouvimos a sua voz: “Escravidados se escondiam aqui. Às vezes, famílias inteiras. Vocês conseguem imaginar isso? Na escuridão. O ar quente, tremendo de medo. Ouvindo os cavalos dos caçadores de escravizados lá fora? De joelhos, de mãos dadas, orando a Deus para salvá-los?” Em *Amada*, romance de Tony Morrison, a personagem principal Sethe comete infanticídio para evitar que sua filha seja transformada em uma escrava (MORRISON, 2018). Que opções uma mãe desesperada tem? Quem tem forças para acreditar neste ou em outro mundo? Quem realmente consegue traçar *linhas de fuga*?

Algum dia, você vai estar andando pela rua e vai ouvir alguma coisa ou ver alguma coisa acontecendo. Tão claro. E vai pensar que está imaginando. Uma imagem de pensamento. Mas não. É quando você topa com uma memória que é de alguma outra pessoa. Lá onde eu estava antes de vir para cá, aquele lugar é de verdade. Não vai sumir nunca.

Mesmo que a fazenda inteira — cada árvore, cada haste de grama dela morra. A imagem ainda está lá, e mais, se você for lá — você que nunca esteve lá —, se você for lá e ficar no lugar onde era, vai acontecer tudo de novo; vai estar ali para você, esperando você. (MORRISON, 2018, p. 45)

*

Seguimos os fios das ficções e não sabemos quem ou o que encontraremos. Não sabemos qual voz chamará nosso nome na rua. “Olhe, mamãe...” O que está em jogo é a nossa capacidade de produzir acontecimentos que reúnam as partes interessadas – acontecimentos que renovem as atenções para as existências mínimas, invisíveis. “Você esmurra, pragueja e jura que fará com que reconheçam sua presença (ELLISON, 2020, p. 32). É preciso cultivar uma arte do cuidado. “Se há arte, e não apenas capacidade, é por ser importante aprender e cultivar o cuidado, cultivar no sentido [...] em que ele obriga a imaginar, sondar, atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente” (STENGERS, 2015, p. 55, grifo da autora). O que está em jogo é a instauração de uma nova “imagem de pensamento” (MORRISON, 2018, p. 45). A eficácia da proposição cosmopolítica “é bem antes aquela de catalisar um regime de pensamento e de sentir que confere àquilo que importa, àquilo em torno do que se dá a reunião, o poder de se tornar causa de pensamento” (STENGERS, 2018b, p. 459). O determinante é a subsistência de um clinâmen afetivo. Algo que, para falar como Whitehead, *nos seduza* a ponto de alterar nossas concreções e hábitos perceptivos. “Temos o hábito de deplorar os crimes de colonização, e as confissões de culpa tornaram-se rotina. Todo mundo agora sabe que não era uma questão de civilização, mas de uma exploração terrível. Mas nos falta um sentimento de medo quando descansamos com esse conhecimento” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 63). Nos falta a passagem de um pavor: “atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o estamos acostumados a considerar separadamente” (STENGERS, 2015 p. 55).

Eu tomo “pavor” [*fright*] no sentido que aprendi com a etnopsiquiatria de Tobie Nathan, que ativamente envolve “outros que humanos”. O pavor não seria uma experiência psicológica, mas a experiência de “que algum ‘outro’ fez intrusão [*has intruded*], nos influenciou ou nos modificou, possivelmente até mesmo causou nossa metamorfose. [...] O pavor essencial é que a verdade do que eu percebo – do que eu sinto, do que eu penso – resida em um Outro”. Ora, o que nos metamorfoseou em “seres sem medo” [*frightless ones*]? Encenar “nós” da academia como seres sem medo não consiste em uma denúncia,

mas em uma “proposição ativa”, destinada a nos fazer sentir e pensar. (STENGERS & NATHAN apud STENGERS, 2018c, p. 98)

Em nenhum momento Stengers menciona o corpo racializado como um dos mil nomes de Gaia. Na verdade, o tema da racialização é marginal em sua obra. Se Gaia e o corpo compartilham atributos do Real (por exemplo, a infinita plasticidade e o tom espectral/monstruoso), não podemos equivaler tão facilmente Gaia ao corpo, muito menos ao *corpo negro*. Quem diz Gaia não diz necessariamente negro. Todavia, a bifurcação da natureza adquire contornos incontestáveis na violência antinegra. Pensar em termos de intrusão exige que pensemos no corpo negro como objeto fobogênico. Não há como pensar nesses termos separadamente. O corpo negro é o que suscita o pavor. O corpo negro é corpo sobre qual se contruiu o sujeito do Estado Moderno e da Ciência Moderna. No livro *Ontological terror*, Calvin L. Warren diz: “O *ser* negro é inventado justamente para constituir o objeto de uma pulsão global – a busca sem fim do nada” (WARREN, 2018, p. 170, tradução minha). O *ser* negro é o próprio vazio (WARREN, 2018, p. 16). O desconhecido. O problema sem solução. O enigma da esfinge: *decifra-me ou te devoro*. “Mamãe, o negro vai me comer” (FANON, 2020, p. 129). O *ser* negro é a concreção deslocada – trans*lada, trans*substanciada, trans*loucada (SHARPE, 2016, p. 30) – através do Atlântico.

O pensamento negro, então, deve pensar o que é impossível pensar dentro das restrições da metafísica e da ontologia. Nosso empreendimento aborda o desconhecido, o lugar onde não podemos mais fazer perguntas, e fica nesse espaço. Talvez o que estou sugerindo constitua uma revolução ontológica, aquele que destruirá o mundo e suas instituições (ou seja, o “fim do mundo”, como Fanon o chama). *Mas essas são nossas opções, pois o holocausto metafísico continuará enquanto o mundo existir*. A revelação niilista, no entanto, é que tal revolução destruirá toda a vida – longe dos sonhos de liberdade dos idealistas políticos ou da sobriedade do pragmatista. A importante tarefa para o pensamento negro (filosofar, teorizar, teologizar, poetizar) é *imaginar a existência negra sem o Ser, o humanismo ou o humano*. (WARREN, 2018, p. 171, grifos meus)

Temos então duas aventuras que desejam ficar com o problema de reimaginar o devir em meio ao apocalipse; em meio ao “holocausto metafísico”. Por um lado, o afropessimismo deseja *pensar sem* o humano. Por outro, a proposição de Stengers deseja *pensar com* o humano, com as particularidades do humano. Óbvio, não somos obrigados a escolher esse ou aquele conceito. Não somos obrigados a escolher entre Gaia ou o afropessimismo, por exemplo. Os conceitos são emaranhados; são tentaculares (HARAWAY, 2016). Complicam mais do que

explicam. Mas é tentador e arriscado pensar se eles realmente podem coexistir; conviver na vida do pensamento... Quem conseguiria instaurar tal coexistência? Quem conseguiria sustentá-la? Fazê-la subsistir? Dar-lhe um corpo? Nomeá-la? A poeta Claudia Rankine cita Sara Ahmed:

Dar nome a um problema pode mudar não apenas como nós registramos um evento, mas *se* registramos um evento. Dar ao problema um nome pode ser vivenciado como *o aumento do problema*; permitindo que algo adquira uma densidade social e física ao reunir o que do contrário permaneceria como experiências dispersas, transformando-o em *algo tangível*. (AHMED apud RANKINE, 2021, p. 177, grifos da autora)

O ato de nomear é “uma operação pragmática. Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita” (STENGERS, 2015, p. 37). O ato de nomear não pode ser arbitrário – descuidado. Stengers sabe disso. Mas por que então falar em intrusão de Gaia quando podemos falar em intrusão do fantasma colonial? Por que falar em intrusão de Gaia quando podemos falar em intrusão do objeto fobogênico? Gaia é “algo tangível”? O pensamento negro radical coloca a eficácia da proposição cosmopolítica em cheque. Será que a intrusão de Gaia realmente é capaz de nos obrigar a ficar com o problema insolúvel do sofrimento negro? Isto é, a intrusão de Gaia, em seu alto teor abstrativo, é capaz de nos forçar a pensar na intrusão do trauma racial? Ou a raça permanece um espectro? Se Gaia não é o corpo negro, ela não estaria apagando esse corpo e, assim, bifurcando a natureza mais uma vez? Gaia alça voo rumo ao cosmos, mas será que ela não nos deixa novamente na Europa? E se, por algum malabarismo mágico, Gaia for uma mutação do corpo negro, como as coisas seriam diferentes? “A imagem ainda está lá, e mais, se você for lá — você que nunca esteve lá —, se você for lá e ficar no lugar onde era, vai acontecer tudo de novo; vai estar ali para você, esperando você” (MORRISON, 2018, p. 45).

Através de um argumento semelhante àquele que Yusoff descarta o Antropoceno, poderíamos descartar Gaia? Em vez de mil nomes de Gaia, deveríamos falar então em “um bilhão de antropocenos negros” (YUSOFF, 2018)? Ora, mas descartar Gaia nos ajudaria a resistir à barbárie? “Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela” (STENGERS, 2015, p. 47). A questão, portanto, é de composição; de construção. Quem se reúne em torno da intrusão de Gaia? Uma vez que existem, por exemplo, a já mencionada Gaia de Lovelock e a Gaia de Latour (LATOUR, 2020), quem adota o conceito stengeriano de Gaia? Se o poder, ou melhor, a eficácia de Gaia é o culto que Ela inspira, quem participa deste culto? Quem

se deixa seduzir por Gaia? Talvez necessitemos de uma *demografia dos conceitos*. O que consistiria em um extenso levantamento bibliográfico, assim como uma análise socio-antropológica de metadados: quem escreve favoravelmente sobre a intrusão de Gaia? De qual país? De qual classe, gênero, sexualidade, escolaridade, religião, raça? Quem é o *povo* de Gaia?

Na maior parte do tempo, disputas entre acadêmicos parecem não ter a menor importância para as pessoas comuns. É corriqueiro que os acadêmicos atribuam mais importância para o que está em jogo em seus debates do que deveriam. A disputa com relação ao afropessimismo é diferente, no entanto. É diferente não por sua importância para as pessoas dentro da academia. Pelo contrário, é diferente pelo modo como ela capturou o imaginário dos negros ao redor do mundo. No afropessimismo, o imaginário dos negros comuns, e os esforços intelectuais dos negros revoltados finalmente encontraram seu significado inabalável num conjunto de intervenções produzidas por intelectuais negros. Seria de imaginar que intelectuais de esquerda veriam nisso um motivo de alegria. O afropessimismo não é um conjunto de intervenção intelectuais que *conduz* à luta pela libertação negra. Ele deve ser visto como uma teoria que é legítima por ter assegurado um mandato *do povo negro no maior grau possível*; o que significa dizer, um mandato para fazer em alto e bom som as análises e expor a raiva que a maior parte dos negros tem liberdade apenas para murmurar. (WILDERSON III, 2021, p. 197, grifos do autor)

Talvez não descubramos nada de novo com esse levantamento. “São os mesmos nomes de sempre. São as mesmas panelinhas. São os mesmos tipos psicossociais”. Quem não sabe do que estou falando talvez devesse realizar a dita demografia dos conceitos... *Demografia demoníaca*: quais alianças seriam construídas através dela? Mas talvez a tarefa seja simplesmente chata demais. Insuportável. Inconcebível. Confesso que não tenho muito interesse em levá-la a cabo. Não tenho os recursos financeiros, tampouco a paciência necessária. Eu, como um homem amarelo, já aprendi há um bom tempo a conviver com esse tipo de questão: por que tal pessoa não fala sobre raça? Por que esperamos que tal pessoa fale sobre raça? Obviamente, acusar Stengers de racismo, da mesma forma com que acusam Kant, Hegel ou Heidegger de racismo, seria uma das conclusões mais tristes e equivocadas possíveis. Por outro lado, afirmar que Stengers foi bem sucedida em descolonizar seu próprio pensamento é uma conclusão ainda mais estúpida. Seria um tremendo desserviço ao que ela escreve. Também não basta qualquer consolo fácil: “veja bem, Stengers até cita uma pessoa racializada em um de seus artigos...”

Como ficar com um problema? Em especial um problema aparentemente sem solução? Por enquanto, não há final feliz. Pois o que pode um conceito? O que pode uma proposição? Por si sós, muito pouco. Não podemos separar conceitos e proposições de seu meio. Uma proposição cosmopolítica pode ser criada dentro de uma ecosofia antirracista, anticolonialista, anticlassista,

antipatriarcal, o que for – todavia, ela permanece aberta ao risco de tornar-se exatamente o contrário de suas intenções originais. Preparamos nossos experimentos, mas não os controlamos. Pensar *com* Stengers consiste em assumir riscos. A presunção de que de algum modo nos livraremos dos riscos é uma receita para o fracasso, não importa o quão bem-construída seja uma proposição. Não importa o quão bela seja. Uma aposta a mais e pronto: perdemos tudo. Relancemos os dados. Aos melancólicos e às melancólicas, as migalhas. “A fome metafísica” (SOURIAU, 2020, p. 89). A quem sobra, o fim do mundo.

Que não me venham perguntar que “outro mundo” será possível, que “outro mundo” seremos capazes de construir com ela [Gaia]. Não cabe a nós a resposta; ela cabe a um processo de criação cuja enorme dificuldade seria insensato e perigoso subestimar, *mas que seria um suicídio considerar impossível*. Não haverá resposta se não aprendermos a articular luta e engajamento nesse processo de criação, por mais hesitante e balbuciante que ele seja. (STENGERS, 2015, p. 44, grifos da autora)

CONCLUSÃO: FEITIÇARIA E FARMACOLOGIA

Na tradição da esquerda radical, a categoria do proletariado é fundacional. A revolução só ocorrerá pela união dos trabalhadores. O comunismo é o fim do trabalho. “O termo é entendido por trabalho forçado, conforme o impunha aos homens a divisão obrigatória do trabalho. O homem da sociedade comunista – o homem total – será capaz de transitar livremente de uma tarefa a outra. De ser pescador, caçador, pastor e crítico” (GORENDER in MARX & ENGELS, 1998, pp. XXXIII-XXXIV). Nas palavras de Donna Haraway, “o trabalho é a categoria privilegiada, permitindo que o marxista supere a ilusão e encontre aquele ponto de vista que é necessário para mudar o mundo. O trabalho é a atividade humanizante que faz o homem” (HARAWAY, 2009, p. 53). Como vimos, em contraste ao Antropoceno ou ao Capitaloceno, o conceito de intrusão de Gaia coloca em cheque a centralidade do humano como agente histórico. O proletariado não garante por si só a saída do colapso climático. O proletariado tampouco garante o fim do racismo e da violência colonial, pois o tempo do trabalhador – o tempo *histórico* – “não marca o tempo do paradigma, o tempo do próprio tempo, o tempo pelo qual o relógio do drama do escravo é ajustado. Para o escravo, o tempo histórico não é uma temporalidade de emancipação mais viável do que o tempo biográfico – o tempo da empatia” (WILDERSON III, 2021, pp. 247-248). O tempo histórico difere do tempo do *acontecimento*. Isso não significa um abandono do marxismo, pois hoje, “o que Marx chamou de capitalismo” é ainda mais brutal. Entretanto, “se o capitalismo fosse posto em perigo pela denúncia, já teria desmoronado há muito tempo” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, pp. 10-11).

Se se trata de honrar Gaia, é preciso sobretudo não repetir sobre ela o que talvez tenha sido o erro dos herdeiros de Marx: fabricar uma perspectiva orientada por uma versão humanista da salvação, em que a questão colocada comunicaria de maneira direta com a emancipação de um gênero humano enfim capaz de superar o que o separa de sua verdade. Trata-se, talvez, de salvação, mas no sentido em que essa referência não garante nada, não autoriza nada, não se associa a nenhum “e portanto...”, não comunica com nenhuma moral providencialista que reduz a intrusão de Gaia àquilo de que “nossa” história precisava para se realizar plenamente. Responder à intrusão de Gaia com palavras de ordem triunfalistas encenando os fins da humanidade seria não ter aprendido nada, seria continuar a aceitar a grande narrativa épica que faz de nós aqueles que mostram o caminho. Não inventamos o conceito de humanidade? Trata-se, bem mais, de nos desintoxicarmos dessas narrativas que nos fizeram esquecer que a Terra não era nossa, não estava a serviço de nossa história, narrativas que estão em toda parte, na cabeça de todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, sentem-se “responsáveis”,

detentores de uma bússola, representantes de um rumo a ser mantido. (STENGERS, 2015, pp. 147-148)

Para Stengers, “não se trata aqui, por exemplo, de saber o que está nos textos de Marx e o que não está lá” (STENGERS, 2015, p. 53). “O ponto crucial não é chegar a um acordo sobre o que Marx escreveu, mas prolongar a questão que ele *criou*: o capitalismo cujo domínio é uma questão de combater” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 12, grifo dos autores). Trata-se de aprender a herdar Marx assumindo os riscos presentes nesta herança, uma vez que o recurso a Marx costuma corroborar a grande narrativa da bifurcação da natureza e do desencantamento do mundo (PIGNARRE & STENGERS, 2011, pp. 17-18). A grande narrativa que nos diz o que devemos fazer; que apresenta o poder de responder por todos; que faz falar ou calar; que decide quem está dentro e quem está fora. “Se há uma tradição que nos singulariza, então para mim é aquela chamada ‘política’. Saber o que é a cidade [*polis*], quem nela pertence e quais direitos e responsabilidades são traduzidos por esse pertencimento [...] são questões que singularizam nossa história em primeira instância” (NATHAN & STENGERS, 2018, pp. 126-127). A política é a assinatura dos modernos; as ruínas são a prosa e a melancolia, a tinta.

O cosmos, por sua vez, “atua como um operador equalizador, desacelerando as vozes políticas mobilizadas pelo acordo a ser elaborado, imbuindo-as da sensação de que nem todas as partes interessadas podem ter, podem ou querem ter, uma voz política”. Todavia, a *equalização* é “distinta da equivalência política”, onde teríamos que chegar ao consenso; às mesmas conclusões. O cosmos “exige, antes, que todas as partes interessadas estejam presentes no modo que *torne a decisão concreta, ou seja, o mais difícil possível*, impedindo qualquer atalho ou simplificação excessiva, qualquer diferenciação *a priori* entre o que conta e o que não conta” (STENGERS, 2018a, p. 152, grifos meus). A prática de civilizar abstrações consiste na arte de assumirmos *responsa-habilidade* pelas falácias das concreções deslocadas. Não insuamos que o marxismo seja uma dessas falácias, mas o que foi feito *em nome* do marxismo (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 22)... “Aceitar nomear Gaia é, portanto, abandonar o vínculo entre emancipação e conquista épica. [...] Deve haver luta, mas ela não tem, não pode ter mais, por definição, o advento de uma humanidade enfim liberada de qualquer transcendência” (STENGERS, 2015, p. 53).

A proposição cosmopolítica emerge da possibilidade de coexistência entre diferentes saberes: científicos e não-científicos. Uma ecologia de práticas. Como Boltzmann coexiste com

Einstein? Como Hawking coexiste com Prigogine? Como a psicanálise coexiste com a hipnose? Como o coração coexiste com a razão (CHERTOK & STENGERS, 1990)? Como os Yoruba coexistem com a antropologia (STENGERS, 2011a, p. 336)? Esses são o tipo de pergunta que transpassam toda a obra de Stengers. As proposições stengerianas jamais eliminam a tensão, a complicação. Pelo contrário, elas intensificam o contraste criado entre uma rúbrica moderna e um elemento mágico – *desconhecido*. Elas abrem a passagem para sonhos e pavores alheios (STENGERS, 2011a, pp. 371-372). Elas redistribuem os pertencimentos. Elas são proposições *diplomatas*: porta-vozes de existências frágeis e ameaçadas – “existências ainda inacabadas” (LAPOUJADE, 2017a, p. 90).

O diplomata está lá para dar voz àqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão. “Se vocês decidirem isso, vocês nos destruirão”, um tal anúncio é corrente e pode advir de toda parte, inclusive dos grupos que, em outros casos, delegam *experts*. Mas muitas vezes ouvimos: “reflexo identitário” ou “expressão de interesses corporativos (portanto, egoístas)”, e respondemos: é o preço do progresso ou do interesse geral. A diplomacia intervém usualmente entre a guerra provável e a paz possível, e tem o grande interesse de definir os potenciais beligerantes segundo o modo da igualdade. O papel dos diplomatas é, portanto, antes de mais nada, o de suspender a anestesia produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de dar voz àqueles que se definem como ameaçados, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra. A paz se faz a dois. Para que a diplomacia seja possível, é preciso que aqueles que representam os diplomatas admitam a possibilidade de alguma paz e se definam, portanto, como capazes de participar de sua invenção. Essa condição é pesada, pois ela implica uma capacidade de “consulta” quando do “retorno dos diplomatas”, a capacidade de vislumbrar, face ao que eles propõem, a diferença entre o que pode ser aceito – o que poderá impor alguma modificação a certos hábitos, mas que não destruirá aquilo que “faz sustentar”, que “prende” ou “obriga” – e o que não pode ser aceito – traição dos diplomatas. (STENGERS, 2018b, p. 461)

É óbvio que o marxismo não é estranho à guerra, aos identitarismos ou às traições. Por outro lado, a proposição cosmopolítica quiçá seja mais *adequada* em sua *abrangência*. Pois se ela é uma porta-voz, ela não o é através de um imperativo ou argumento de privilégio (STENGERS, 2015, p. 133); se ela é uma porta-voz, ela não se apodera sozinha do acontecimento (STENGERS, 2015, p. 152). Por exemplo: negacionistas climáticos (DANOWSKI, 2018) podem coexistir com ursos polares? Neste caso, a paz ainda é possível? Marxistas não costumam fazer esse tipo de pergunta. Quem dá voz aos ursos polares? Quem é o diplomata dos negacionistas? “É o capitalismo, estúpido!” Já não estamos cansados de ouvir isso? Como responder a essas questões sem recorrer à ironia ou ao cinismo? E se acaso eliminássemos os negacionistas? Sejam

negacionistas bilionários, sejam negacionistas proletários: muito bem, isso resolveria nosso problema? Ou o problema dos ursos polares? Talvez haja uma alegria momentânea, quase clandestina. Um prazer típico dos expurgos, como se gritássemos: “Juntem-se aos sofistas, vocês estão para sempre banidos da *polis!*” Talvez a euforia dure uma semana, um mês. De qualquer forma, não tardaria para que alguém sentisse uma leve coceira nas mãos. Não tardaria para que alguém tentasse nos convecer a riscar mais um nome na lista. E, então, de repente, mais uma rubrica, mais uma assinatura. O que era clandestino torna-se um programa – ou pior: uma propaganda, matéria de empreendedorismo. Seremos capturados pelo poder de julgar? Seremos *enfeitados*?

*

Assim como Donna Haraway, Stengers questiona “as perspectivas socialistas/ marxianas por eliminarem, de forma *involuntária*, a diferença – visível no discurso e na prática anticoloniais – radical e polivocal, isto é, aquela diferença que não pode ser assimilada” (HARAWAY, 2009, p. 56, grifo da autora). Em um abraço *tentacular* (HARAWAY, 2016, p. 51), herdar Marx significa que não faremos de sua obra um crachá ou uma catraca: não seremos *experts* da realidade sócio-econômica. “Por excelentes razões, os marxismos veem melhor a dominação, mas têm dificuldades em compreender a falsa consciência e a cumplicidade das pessoas no processo de sua própria dominação, no capitalismo tardio” (HARAWAY, 2009, p. 81). A figura do *diplomata* nos força a reconhecer as *vulnerabilidades* presentes em nossos pontos de vista. Pragmatismo pluriversal: o encontro interspectivo é um “processo perigoso”, pois estamos muito além da esfera humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49). Não há ponto de vista único. Entramos no desconhecido, onde “a paz se faz a [no mínimo] dois” (STENGERS, 2018b, p. 461). A paz, obviamente, não é algo fácil de ser alcançado. Mas a diplomacia exige que acreditemos “em sua possibilidade, em sua eventualidade”. Tanto a diplomacia quanto a proposição cosmopolítica foram inventadas “para que povos, nações e grupos pudessem, se necessário, coexistir de forma exitosa, sem que a destruição ou a escravização de um pelo outro fosse o único resultado de suas relações” (STENGERS, 2011a, p. 387).

Segundo Stengers, “nada é mais fácil para o homem moderno do que a tolerância. Como poderia ser de outra forma? Como poderíamos não ser tolerantes?” A autora continua: “Tolerante é aquele, ou aquela, que mede quão penosamente pagamos pela perda das ilusões [...] felizes são aqueles cuja confiança permaneceu intacta. Eles habitam onde nós, modernos, não podemos retornar senão como caricaturas, seitas e déspotas” (STENGERS, 2011a, p. 303). Os modernos *toleram* outros modos de existência, mas não os levam a sério (STENGERS, 2017, p. 4). Em termos cosmopolíticos, a tolerância é uma *maldição*. Amaldiçoados são aqueles que se consideram livres “para redefinir, em seus próprios termos, o modo como o ‘outro’ habita este mundo” (STENGERS, 2011a, p. 310). Amaldiçoados “são aqueles que exigem do outro que ele ‘se expresse como todo mundo’” (STENGERS, 2011a, pp. 369-370). Amaldiçoados são aqueles que ridicularizam e relativizam. “Você não quer dizer que acredita em feiticeiros, em feiticeiros ‘de verdade’ que lançam feitiços, transformam príncipes encantados em sapos ou tornam inférteis as pobres mulheres que têm o azar de cruzar seu caminho?” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 39). Aqui, maldição, magia e feitiçaria não são metáforas ou alegorias; não são os objetos de estudo da antropologia. “Para as bruxas, nomear-se bruxas e definir sua arte por essa palavra, ‘magia’, já são atos ‘mágicos’, que criam uma experiência desconfortável para todos aqueles que vivem em um mundo onde supostamente a página já foi definitivamente virada” (STENGERS, 2018b, p. 458). A fim de escapar do poder que desqualifica “outros povos como portadores de meras crenças, ou a natureza como um mero recurso” (STENGERS, 2018a, p. 155), é preciso pensar em como o capitalismo coexiste com aquilo que ele supostamente destruiu. Imersa na aposta que reativa o animismo, Stengers – junto de Philippe Pignarre – ousa colocar o capitalismo na linhagem de sistemas de feitiçaria.

Ousar colocar o capitalismo na linhagem de sistemas de feitiçaria não é tomar um risco etnológico, mas um risco pragmático. Porque se o capitalismo entra em tal linhagem, é de um modo muito particular, o de um sistema de feitiçaria sem feiticeiros (pensando em si mesmo como tal), um sistema operando em um mundo que julga que a feitiçaria é apenas uma simples “crença”, uma superstição que, portanto, não requer nenhum meio adequado de proteção. Mas a própria nomeação do capitalismo como feitiçaria transforma a relação com aqueles “outros” supostamente supersticiosos. Porque pensar que não se precisa de proteção é o tipo de imprudência que, aos olhos desses supostamente supersticiosos “outros”, tem muito em comum com a mais assustadora ingenuidade: aos olhos deles, como consequência, o desastre se torna perfeitamente previsível. O risco pragmático é aceitar a hipótese desse desastre, ou seja, constituir a questão de nossa vulnerabilidade e um aprendizado das precauções necessárias, como um problema crucial. (PIGNARRE e STENGERS, 2011, p. 40)

Como um sistema de feitiçaria sem feiticeiros, “O capitalismo trabalha continuamente para reduzir a inteligência de seus agentes, para substituí-la por comportamentos automáticos que podem, por sua vez, tornar-se matéria de alternativas infernais” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 28). Alternativas infernais consistem no “conjunto de situações que parecem não deixar outra escolha senão a resignação ou uma denúncia que soa ligeiramente oca” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 24). Tal qual a tolerância, as alternativas infernais também são um tipo de maldição. A feitiçaria capitalista “mata a política” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 25) na medida em que assegura o sono de “nossos responsáveis”. O Estado, os Especialistas, os Empresários: nossos responsáveis decidem tranquilamente *por nós e sem nós*. Não há nenhuma abertura para a complicação, o dissenso ou a contestação. “O capitalismo não gosta de barulho” (STENGERS, 2015, p. 48).

Hoje encontramos essas alternativas em todos os lugares. Adaptar, “reformatar” o estado de bem-estar tornou-se uma obrigação ardente. *Sacrifícios são necessários*, caso contrário, o financiamento da aposentadoria não será mais garantido. Ou os pagamentos da previdência social se tornarão um poço sem fundo! *Aceitar tornou-se um imperativo*. A Europa tem que aceitar alimentos geneticamente modificados, ou perderá sua vantagem competitiva no mercado global, e seus pesquisadores desaparecerão pela fuga de cérebros! Temos de aceitar a necessidade de manter para fora os imigrantes ilegais por todos os meios disponíveis – não vamos ser escrupulosos ou haverá uma catástrofe social, o colapso dos nossos sistemas de segurança social, a ascensão da extrema direita! (PIGNARRE e STENGERS, 2011, p. 24, grifos dos autores).

Alternativas infernais, tempos infernais. Abrimos um portal de notícias e um *pânico frio* toma conta, “cujo sinal é o fato de aceitaram-se mensagens abertamente contraditórias: ‘Consumam, o crescimento depende disso’, mas ‘Pensem em sua pegada ecológica’” (STENGERS, 2015, pp. 22-23). Não sabemos por onde começar, pois “não existe cura para o pertencimento ao mundo”. A quantidade avassaladora de informações sobre a catástrofe climática nos enlouquece e nos deprime (LATOUR, 2020, p. 31). “Enquanto sofremos de depressão e síndrome de *burnout* (esgotamento), assistimos ao planeta inteiro ser esgotado, queimar (*burn out*)” (KUANA, 2021, p. 118). O colapso ambiental é um colapso mental. Nas palavras de Gregory Bateson, “existe uma ecologia das ideias danosas, assim como existe uma ecologia das ervas daninhas” (BATESON, 1987, p. 340). Pensamento e Natureza, *Noûs e Physis*. A quem devemos encaminhar nossas aflições? Aos políticos, aos psicanalistas, a Deus? Devemos parar de comer carne *ou* se inscrever naquele curso online de antirracismo? Devemos entrar em um partido de vanguarda *ou* organizar um abaixo-assinado para remover um funcionário machista de

um órgão público? Se utilizamos a disjunção exclusiva “ou...ou” é por um motivo aparentemente banal: quem tem tempo para fazer tudo? E as contas no fim do mês? Não sabemos como descansar; como desacelerar (HAN, 2017a). Estamos sob o efeito de um feitiço de desempenho (HAN, 2017b, p. 265). Não sabemos como fazer o trabalho de luto. Ligamos a TV e vemos um protesto ao vivo: mais um homem negro brutalmente assassinado. No dia seguinte, o que muda? Escrevo um e-mail para Victor Galdino e ele me responde: “todo mundo ‘aprendeu’ o que é *necropolítica*, por exemplo. e daí? não sei de que serviu isso. existe uma urgência em um conceito que exhibe assim a morte, e onde fica isso? não sei. só sei que a máquina de textos acadêmica tá indo a todo vapor” (GALDINO, 2022, grifo do autor).

Chegamos a um ponto em que devemos nos perguntar: será que criamos novos conceitos para que as coisas, na prática, continuem as mesmas? A criação cosmopolítica é em vão? Seria demasiado cínico acatar o pior dos diagnósticos depois de todos os nossos esforços. De que nos valeria considerar o capitalismo como um sistema de feitiçaria se vamos simplesmente desistir de lutar? Mas como então se proteger? Como evitar que sejamos transformados em *minions* (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 42)? Em marionetes, zumbis ou lacaios de nossas abstrações? Em fantasmas na máquina filosófica? Em mais uma nota de rodapé para Platão (WHITEHEAD, 1978, p. 39)?

*

“Se outros povos sabem ficar de olho em seus ancestrais e restaurar suas vozes através das palavras que criam, a história que inventamos para nós mesmos é assombrada pelos fantasmas daqueles que ela esmagou” (STENGERS, 2011a, p. 398). Aprendemos o que é cosmopolítica, e daí? De que nos serviu isso? Existe uma urgência em um conceito que exhibe assim a criatividade, e onde fica isso? Não sei. Só sei que continuo escrevendo. “O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: ‘o que é mais importante?’. ‘Ele não sabe’” (STENGERS, 2018b, p. 444).

O desafio é evitar que as proposições stengerianas sejam reconduzidas a teorias de alienação ou de ideologia – teorias em que as pessoas devem se tornar conscientes de uma verdade maior, transcendental. “Quem coloca o problema dessa maneira supostamente sabe um pouco dessa verdade: ele não precisa que as pessoas pensem, pelo contrário, ele lamenta que a verdade que ele possui, e que deveria por direito valer para elas, não as ilumina” (PRIGOGINE & STENGERS, 2011, p. 106). Proposições stengerianas não autorizam ninguém a falar em nome da totalidade da situação. “Não temos nenhuma grande teoria, mas temos a preocupação de encontrar as palavras que sejam capazes de não esmagar o presente”. (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 109). Proposições stengerianas não são programáticas. “A busca desesperada por aqueles que vão ocupar o lugar da classe trabalhadora, aqueles a quem caberá a tarefa de salvar o mundo, é a maneira mais segura de esmagar os interstícios” – os acontecimentos (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 115). Proposições stengerianas não criam mártires e especialistas. Elas criam diplomatas e idiotas. Elas criam conceitos e instabilidades; pontos de bifurcação. Elas criam *pharmaka*. “O que caracteriza o *pharmakon* é, a um só tempo, sua eficácia e sua ausência de identidade: ele pode ser, conforme a dosagem e o uso, tanto veneno quanto remédio” (STENGERS, 2015, p. 94).

A questão do *pharmakon* não é exclusiva da tradição que começa na Grécia com a exclusão dos sofistas. Toda cultura humana reconhece a instabilidade intrínseca de certos papéis, certas práticas, certas drogas. Tobie Nathan observa que, se há algo único no Ocidente, é sua “confiança” no médico ou psicoterapeuta, atribuindo a eles o desejo transparente de nos “curar” (seja qual for a definição de cura). Outros povos estão bem cientes de que, embora seja capaz de curar, o terapeuta também pode destruir: *o indivíduo que manipula a influência pode ser salvador ou feiticeiro*. A instabilidade do *pharmakon* não é nosso problema específico. O que parece nos tornar únicos, o que a exclusão dos sofistas, à sua maneira, parece ilustrar, é *a intolerância de nossa tradição diante desse tipo de ambiguidade, a angústia que ela desperta*. Exigimos um ponto fixo, uma base, uma garantia. Exigimos uma distinção estável entre o medicamento benéfico e a droga prejudicial, entre pedagogia racional e influência sugestiva, entre razão e opinião. (STENGERS, 2010, p. 29, grifos meus)

O pavor dos modernos pelo *pharmakon* é o pavor pelo *fatiche*, pela incerteza, pelo que é ambíguo – híbrido de fato e ficção. Um conceito, em sentido cosmopolítico, é como um *pharmakon*. Um conceito pode ser tanto um elemento criador quanto destruidor. Não instauramos um plano de imanência sem a criação de conceitos (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 52). Não podemos pensar sem conceitos; sendo assim, é da máxima importância manter-se atento em rever criticamente nossos modos de abstração. Aqui é que a filosofia encontra o lugar próprio como

participante interessada de uma abrangência cósmica. É a crítica das abstrações³⁰. Em outras palavras, não podemos pensar sem uma “arte do *pharmakon*” (STENGERS, 2015, p. 121), sem uma “arte farmacológica” (STENGERS, 2015, p. 136). Portanto, o que precisamos talvez não seja de uma *demografia* de conceitos, mas de uma *farmacologia* de conceitos. O que nos aproximaria mais dos sofistas do que dos filósofos. Vamos de um efeito Whitehead a um efeito *sofístico*. Se não seremos uma nota de rodapé para Platão (WHITEHEAD, 1978, p. 39), será que seremos uma nota de rodapé para Górgias (CASSIN, 2005, p. 261; CASSIN, 2017, p. 103)?

De acordo com Bernard Stiegler, “o *pharmakon* se torna um veneno quando provoca a dependência” (STIEGLER, 2013, p. 24). Ora, o que acontece quando nos viciamos em um conceito, quando somos enfeitiçados ou amaldiçoados por um conceito? Não queremos que esse conceito seja aplicado em uma quantidade cada vez maior de situações? Temos uma dor de cabeça. Vamos a um médico impaciente e ele nos prescreve uma aspirina. Estamos desempregados e deprimidos. Vamos a um filósofo celebridade e, entre aplausos, ele diz: “É o capitalismo, estúpido!” Quando nos viciamos em um conceito, não queremos aumentar a sua dose? Não desenvolvemos uma *tolerância* medicamentosa? Não sofremos crises de abstinência?

Colocar o capitalismo na linhagem dos sistemas de feitiçaria não significa nem um pouco responsabilizá-lo por tudo. Não vamos dizer que a aspirina ou os antibióticos são “capitalistas”. Isso seria um pouco estúpido e provavelmente faria com que as alternativas infernais continuem a proliferar. Mas diremos que a maneira como pensamos e oferecemos tais medicamentos é indissociável da própria questão que nos fez pensar e ousar tomar a palavra “feitiçaria” em um sentido literal. Já afirmamos que não somos “*minions*” [lacaiois], nem todos nós – nem todos nós tivemos nossas almas roubadas. Mas temos que acrescentar agora que somos todos vulneráveis, correndo o risco de nos tornarmos *minions*. (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 42)

Quando nos tornamos dependentes de um conceito, esquecemos-nos de “nossa vulnerabilidade”. Esquecemos-nos das “precauções necessárias” (PIGNARRE e STENGERS, 2011, p. 40) ao lidarmos com outros povos e naturezas. A diplomacia fracassa. Contudo, nenhum *pharmakon* é universal (KUANA, 2021, p. 119). Nas palavras de Mbembe, a Europa “não é mais a farmácia do mundo [...] o mundo não tem mais uma farmácia única” (MBEMBE, 2020, pp. 210-211). Uma *farmacologia* dos conceitos implica que, para cada caso específico, um conceito

³⁰ Uma brincadeira com a seguinte passagem de Whitehead: “Não podemos pensar sem abstrações; sendo assim, é da máxima importância manter-se vigilante em rever criticamente os “modos” de abstração. Aqui é que a filosofia encontra o lugar próprio como essencial ao sadio progresso da sociedade. É a crítica das abstrações” (WHITEHEAD, 2006, p. 79).

pode funcionar como veneno ou como remédio. Por exemplo: já vimos como o conceito de capitalismo é manipulado pela tradição esquerdista até o ponto de virar um veneno para o pensamento, para a composição *cosmo*-política. O que Stengers e Pignarre fazem? Eles adicionam o termo feitiçaria ao caldeirão e voilà! Temos em mãos uma espécie de conceito-remédio para o conceito de capitalismo.

Por sua vez, o conceito de feitiçaria capitalista também pode se transformar em um veneno. A feitiçaria de que os autores falam chama nossa atenção para a memória das bruxas, para “a última grande erradicação que não diz respeito aos povos colonizados, mas a que aconteceu no próprio lugar em que o capitalismo foi inventado” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 136). A feitiçaria capitalista oferece um caminho para a cura: um exercício de memória, um trabalho de luto pelas bruxas ancestrais, as mulheres nativas do continente Europeu. Trata-se de uma linhagem com a qual Stengers se reconhece pessoalmente (STENGERS, 2017). Contudo, devemos nos perguntar se o conceito de feitiçaria capitalista, com suas raízes europeias, é capaz de expressar e aliviar a dor de outros povos. Isto é, o conceito de feitiçaria capitalista funciona como um remédio ou como um veneno para o conceito de afropessimismo? Ou então: para quem o conceito de Gaia é um remédio? Para quem é um veneno? Afinal, se a psiquê branca sofre de uma forma diferente do que a psiquê negra ou a psiquê amarela, não podemos supor que o mesmo *pharmakon* – o mesmo conceito – será *eficaz* para todo mundo. Além disso, talvez o termo *intrusão* seja freudiano ou lacaniano demais... De qualquer maneira, há um *perspectivismo farmacológico* nos conceitos. Seja qual for o conceito, ele ainda pode bloquear o pensamento, apesar (ou justamente por causa) de suas melhores intenções. Parafraseando Stengers e Pignarre, se o colonialismo fosse posto em perigo por nossas melhores intenções, ele já teria desmoronado há muito tempo (PIGNARRE & STENGERS, 2011, pp. 10-11).

*

Para Achille Mbembe, “ainda hoje, não é evidente aos olhos de todos que a escravidão dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da memória do mundo”. A memória da escravização é uma memória *comum*, pois ela “não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas desses acontecimentos, mas da humanidade como um todo” (MBEMBE, 2020, p. 125).

Ora, como nos esquecemos de um evento de escala tão monumental? Seria outro episódio de feitiçaria? Em sua jornada pela rota da escravização, Saidiya Hartman fala de uma “terra do esquecimento” (HARTMAN, 2021, p. 198):

Todo mundo me contou diferentes versões como as escravas começavam a esquecer seu passado. Palavras como “zumbi”, “feiticeira”, “bruxa”, “súcubo” e “vampiro” eram sussurradas para explicar o que ocorreu. Nessas histórias, que circulavam pela costa oeste da África, os detalhes variavam, mas todas se encerravam da mesma maneira – a escrava perde a mãe. Nunca a cativa optou por esquecer; ela sempre era induzida, enganada ou enfeitiçada para esquecer. Amnésia, como um acidente cerebral ou um golpe de má sorte, não era nunca um ato voluntário. [...] Curandeiros tradicionais preparavam as mais poderosas misturas de ervas que eram capazes de fazer com que o mais fiel dos homens esquecesse sua esposa num piscar de olhos; marabutos aplicavam poções e colocavam talismãs para apagar o rastro de casa; padres forçavam cativos a prestar votos de fidelidade aos seus raptos; com o poder da mão esquerda, feiticeiros domesticavam qualquer resistência. Traficantes europeus também empregavam ocultistas para pacificar e ter acesso aos escravos com ervas medicinais. (HARTMAN, 2021, pp. 196-197)

Feitiçaria escravocrata. “Ignorante de sua linhagem, a quem ela poderia apelar? Não mais capaz de lembrar dos santuários, ou dos bosques sagrados, ou das divindades das águas, ou dos espíritos ancestrais, ou dos feitiços capazes de exigir vingança por ela, a escrava era indefesa” (HARTMAN, 2021, p. 198). Como regenerar-se após a perda da perda? Christina Sharpe se pergunta: “Como nós fixamos na memória [*memorialize*] um evento que ainda está em andamento?” (SHARPE, 2016, p. 20) Qual será a droga – o *pharmakon* – para a memória ou para a recordação (PLATÃO, 2016, p. 193) do que sobra o próprio tempo? É possível aliviar uma dor tão letal assim? “Se falar pode ser a cura para os humanos, qual pode ser a tua cura?” (WILDERSON III, 2021, p. 352) Segundo Wilderson III, “a coisa que mais impedia os alunos de compreender o afropessimismo era o fato de que ele descrevia um problema estrutural sem oferecer uma solução estrutural para aquele problema” (WILDERSON III, 2021, p. 372). Será que o autor descreve um veneno sem oferecer um remédio? Quando uma aluna o procura com suas dúvidas e dificuldades, ele responde:

Sofrer como uma mulher branca ou como os nativos americanos ou como sujeitos pós-coloniais seria o paraíso para nós, porque o sofrimento do escravizado terá significado humano. E esse significado humano se prestaria a respostas bastante humanas para a pergunta, O que se deve fazer? ou Qual é a aparência da liberdade? Poderíamos dar início a campanhas de liberação coerentes. No entanto, isso seria desastroso para a raça humana. É por isso que o afropessimismo não tem um gesto prescritivo: porque o fim de nosso sofrimento sinaliza o fim do humano, o fim do mundo. Mas você sabe de tudo isso. (WILDERSON III, 2021, pp. 372-373)

Se formos em frente, se fizermos uma demografia ou uma farmacologia dos conceitos e dissermos que determinado conceito é “remédio de gente branca” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 35), talvez seja porque ele foi *criado para curar a psiquê branca, a psiquê humana*. Isto é, mesmo que esse conceito tenha sido criado num intuito decolonial, ele talvez só cure pessoas brancas. Ou terá uma taxa de cura maior entre pessoas brancas. O afropessimismo, por outro lado, não foi criado para curar psiquês brancas e não-negras. Nesse fio, nessa *linhagem*, talvez o conceito de Gaia, em alguns casos, revele-se um veneno para o conceito de afropessimismo. Talvez o conceito de cosmopolítica, para algumas pessoas, venha a ser um contrafeitiço para o conceito de necropolítica. Eu não sei. Quem teria o poder de garantir o que é veneno e o que é remédio? Quem gostaria de ter esse poder? “Podemos compreender a tentação da filósofa de imaginar que o mundo seria melhor se ela fosse uma ‘conselheira do príncipe’, mas qualquer relação com o poder e suas responsabilidades é venenosa para a filosofia” (STENGERS, 2011a, p. 403).

Uma arte farmacológica contempla a existência de inúmeros modos de curar, ser curado ou ser curada. Há “uma multiplicidade de *cosmotécnicas*” (HUI, 2020, p. 25, grifo meu) Contudo, a cura não é capaz de provar qual desses modos foi o *mais* eficaz. “A cura não prova nada” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 94). Sinto uma dor de cabeça. Vou a um médico, a uma entrevista de emprego e a um templo budista. Na semana seguinte, me sinto melhor. O que aconteceu? O que se passou? Quem sabe foi a aspirina que o médico me receitou. Quem sabe foi a promessa de uma carteira assinada que afastou minhas preocupações financeiras. Quem sabe foi uma oração ou a fabricação de um amuleto por um feiticeiro experiente (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 67). A questão é: somente os Modernos são obcecados em traçar uma fronteira definitiva entre médicos e “charlatães” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 91). Stengers sugere “que a medicina moderna tem uma origem que pode ser lida em termos de frustração: o corpo que sofre não é uma testemunha confiável. Pode acontecer que ele se cure/seja curado pelos ‘motivos errados’” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 97). Entende-se por “motivos errados” tudo aquilo que escapa ao diálogo experimental da Ciência moderna: animismo, feitiçaria, xamanismo, hipnose, efeito placebo, a própria psicanálise (CHERTOK & STENGERS, 1990, pp. 303-306)... Uma quantidade impressionante de saberes escapa a esse diálogo, pois não há um acontecimento que demarque um antes e um depois dentro das

experiências terapêuticas. “Não há um ‘Galileu’ da medicina que tenha criado simultaneamente um discurso, uma prática e uma diferenciação do passado, obrigando-nos a reconhecer que, de uma forma ou de outra, ‘aqui começa a história da medicina moderna’” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 90). Assim como o capitalismo coexiste com o que supostamente destruiu, a medicina moderna coexiste com aquilo que desqualifica como charlatanismo ou superstição.

Stengers compartilha seu interesse por feitiçaria e *pharmaka* com o etnopsiquiatra Tobie Nathan. Para Nathan, “a psicoterapia que é chamada de ‘científica’ [...] sempre contém uma única premissa, clara e explícita: os humanos estão sozinhos! Estamos sozinhos no universo, portanto, sozinhos diante da Ciência e, conseqüentemente, também sozinhos diante do Estado” (NATHAN & STENGERS, 2018, pp. 3-4). Esse tipo de psicoterapia opera “soldando o sintoma à pessoa” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 38). Ou seja, há um princípio de razão que *equivale* a pessoa ao seu sintoma; que *reduz* a pessoa ao seu sintoma. “Uma mulher desmaia” e as práticas modernas logo a diagnosticam: ela desmaia porque ela é histérica; ela desmaia porque ela é depressiva; ela desmaia porque ela é *ela*, uma mulher... “Em nome da ciência, psiquiatras, psicanalistas e farmacêuticos ‘vendem’ definições de ‘o que está errado’ na vida das pessoas” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 156). Uma mulher desmaia e ela se torna um caso para publicação em uma revista acadêmica (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 125). Uma mulher desmaia e uma nova disciplina biopolítica é criada. Uma mulher desmaia e ela é isolada de seus companheiros e companheiras; seus laços cósmicos e sociais são quebrados (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 38). São soluções oferecidas por sociedades de universo único. Todavia, “sociedades com múltiplos universos nunca deixam de propor uma solução que consiste no postulado de que ela foi tomada por um espírito” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 5). Entram em cena xamãs, fantasmas, bruxas, feitiços, sacrifícios animais, dispositivos de divinação como búzios e tarot (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 10). Uma tremenda *feira da imaginação*: “É o caso da madeira e sobretudo das máscaras, que vão da desolação à animação, especialmente dos rostos. É também o caso da cerâmica (jarros, potes, esmaltados e bandejas). Por meio da dança e do canto melódico, o colonizado reestrutura sua percepção” (MBEMBE, 2020, p. 145).

Se você questionar o mundo invisível, sempre acabará dando ao seu paciente uma nova afiliação. A mulher do exemplo anterior, sem dúvida, acabará como adepta de uma congregação de mulheres possuídas por espíritos da água. Todas essas mulheres se reúnem pelo menos uma vez por ano durante cerimônias que invocam espíritos. Essas cerimônias são simultaneamente: uma espécie de ritual religioso; terapias de grupo; festas populares; e muitas outras coisas também. De qualquer forma, e você está comigo

nisso, a aplicação do princípio técnico da intencionalidade invisível sempre tem como resultado final a criação de grupos de sofredores ou, mais precisamente, já que tais grupos já estão constituídos, a filiação do sofredor ou da sofredora a um desses grupos (gêmeos, os possessos, manifestações terrenas dos ancestrais...). Assim, o primeiro tipo de medicamento (o dos brancos) acaba com a psicopatologia isolando o doente, enquanto por outro lado reforça o grupo de especialistas [*experts*] (os médicos). A outra medicina [diríamos *diplomática* ou *cosmopolítica*] reforça os grupos de doentes e isola os técnicos, promovendo-os por uma espécie de necessidade intrínseca ao estatuto de um ser singular. (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 49)

Ao prezar por um multinaturalismo ontológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 62), Nathan considera que “o único objeto de uma psicopatologia verdadeiramente científica deve ser a mais detalhada descrição de terapeutas e técnicas terapêuticas – nunca de sofredores”. Em outras palavras, “devemos esquecer nossos sintomas, síndromes, entidades mórbidas, nossas estruturas – tudo o que é organizado em defesa de uma determinada abordagem clínica. Não, não podemos mais continuar procurando doenças mentais nos doentes!” (NATHAN & STENGERS, 2018, pp. 84-85). Pensamento e Natureza, *Noûs* e *Physis*. A arte farmacológica é uma crítica cosmopolítica de nossas abstrações; de nossos fantasmas. O objetivo não é “destruir nossa confiança, nossa fé na ciência ou na medicina” (NATHAN & STENGERS, 2018, p. 84), mas de construir o problema: como cultivar os meios adequados de proteção? Será que a cura dos Modernos encontra-se nas sociedades com múltiplos universos? Será que a cura dos brancos repousa nos povos racializados?

*

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa Yanomami diz: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 390). O pensamento dos brancos é envenenado, alvo de algum tipo de feitiçaria. Muitos já esqueceram como proteger-se, como cultivar o cuidado. No entanto, o que acontece quando os brancos sonham com os outros? Cito Claudia Rankine:

Tento responder às minhas perguntas silenciosas lembrando que minha analista me disse uma vez que alguns pacientes brancos se identificam com trauma e vitimização se veem como negros ou judeus em seus sonhos. Seu entendimento do que eles experimentaram, como se sentiram, só se torna apreensível pelas lentes do racismo antinegro ou do antissemitismo. Para incorporar totalmente sua dor, seu trauma, eles precisam se espelhar em estruturas institucionais, históricas, que são definidas por um evento incompreensível como a escravidão ou o Holocausto. (RANKINE, 2021, p. 207)

A cura – se é que podemos falar de cura – não é fácil. Não há garantias. A cura adquire concretude conforme multiplicamos os universos e as afiliações. Ela exige um empirismo radical. É preciso experimentar um conceito e então mais um e mais um. Experimentar com o próprio corpo, com o próprio pensamento. Acaso Stengers tivesse falado em intrusão de Pachamama (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 152) ou feitiçaria Yoruba ou feitiçaria Yanomami (KOPENAWA & ALBERT, 2015), o que mudaria? A filósofa teria criado um *pharmakon* mais eficaz? Provavelmente não, porque Stengers estaria apagando as tradições a qual ela pertence. Ou o que seria ainda pior: Stengers poderia estar colocando a sanidade (e até mesmo a salvação) humana nas mãos de povos racializados. Uma situação melancólica. O Ocidente entoxica³¹ o mundo e espera que as ruínas lhe curem. Uma alternativa infernal que nos deixaria entre o mito do “branco salvador” e os mitos do “oriental místico” (SAID, 2007); do “negro mágico” (PARKER, 2019); do “índigena exótico” ou do “nativo autêntico” (CHOW, 1993);

Aqui, evidentemente, trabalho “contra” o texto de Stengers; “contra” a eficácia cosmopolítica. Não estou seguindo a fibra da madeira. Já não uso a terceira pessoa do plural. Se faço isso, é devido a um risco associado às tentativas de colocar em prática uma proposição cosmopolítica; um risco que chamei de *turismo espiritual* (KUANA, 2021, p. 124). Para explicar esse conceito, compartilho uma história pessoal. Durante minha graduação, participei de um intercâmbio em Budapeste. Quando recebi a notícia de que fui aceito pelo programa, enfrentava uma crise depressiva. Mesmo inseguro e fragilizado, decidi me aventurar na capital húngara. Afinal, essa era uma rara oportunidade. O tipo de coisa que acontece uma vez na vida: a junção da juventude com um governo que investe na educação superior. Nos primeiros meses, com dificuldades em me adaptar, comecei a frequentar um templo budista. A prática religiosa me trazia forças. Regeneração. Apesar da barreira linguística, as pessoas que frequentavam o templo eram bastante simpáticas. Claro, sentia um clima *new age* ou *hippie* demais para o meu gosto.

³¹ “Tóxico significa entrópico” (STIEGLER, 2018, p. 42, tradução minha).

Um papo típico do multiculturalismo pós-colonial: “somos todos iguais”. Irmandade, fraternidade, *good vibes only*. Uma variação do cosmopolitismo kantiano. “Como poderíamos não ser tolerantes?” (STENGERS, 2011a, p. 303). De qualquer forma, o templo era um espaço de descanso e tranquilidade que não encontrei no resto da cidade. O templo era bancado por um casal de europeus filantropos. Nunca os vi no templo. Havia um retrato deles logo na entrada. Eles sorriam para a câmera. A cada mês, o templo organizava eventos. Convidados do mundo inteiro se hospedavam no templo e davam palestras, guiavam sessões de meditação em inglês. Em uma dessas sessões, a palestrante, uma mulher branca, falava sobre *karma* e reencarnação. O salão principal estava cheio. Cerca de 100, 120 pessoas sentadas com as pernas cruzadas no tapete em silêncio. Ouvindo. Respirando. Segundo a palestrante, cultivar um *karma* positivo era necessário para aproximar-se da iluminação, do *nirvana*. É um longo processo. Muitas vidas se passam. Nascemos e morremos. Morremos e renascemos. Renascemos na forma de espíritos, pedras, plantas, pessoas... Segundo a palestrante, se você tiver um bom *karma* você renasce em um bom lugar. Um país como a Alemanha, a França, a Inglaterra. Um país na Europa. Mas se você tiver um *karma* ruim... Bem, você já deve desconfiar o que a palestrante disse em seguida. Se você tiver um *karma* ruim, você renasce em um país de terceiro mundo. “Você renasce, por exemplo, na África”. Eu fiquei em choque. Atônito. O que ela disse? Ela disse isso mesmo? Você não espera que isso aconteça aqui. Mas foi o que ela disse. Ninguém se levantou. Ninguém ergueu a mão. Ninguém protestou. Minha mente acelerava. De onde vocês acham que o budismo veio? Onde vocês pensam que irão reencarnar? Com qual corpo? A sessão prosseguiu normalmente. Eu me indagava de todas as outras sessões que frequentei em húngaro e não entendi uma palavra sequer: o que esse povo branco estava dizendo esse tempo todo? O que eles pensavam quando apertavam minha mão? Quando saí do templo, olhei uma última vez para o retrato do casal de filantropos. Eles ainda sorriam. Eu nunca mais voltei ao templo.

Até hoje me pergunto o que essa experiência significa. Foi um verdadeiro *acontecimento*. Um acontecimento *horrível*. Sinto que, naquele momento, uma conexão sagrada com meus ancestrais sumiu debaixo dos meus pés. Sinto que um *laço cósmico* foi rompido entre eu e meus avós que vieram do Japão. Sinto que talvez esteja exagerando. Enlouquecendo. Sinto-me isolado. Aquelas pessoas no templo não eram pessoas ruins, eram? Mas como foi que o budismo se tornou uma *commodity* para a branquitude (YANCY & MCRAE, 2019)? Por acaso as pessoas no templo acreditam que adentraram algum tipo de *devir* que lhes forneceu a habilidade

de transcender a própria (não)racialização? É isso o que eu chamo de *turismo espiritual*, um banquete da alteridade. Nas palavras de bell hooks: “Um novo deleite, mais intenso, mais satisfatório do que os modos normais de fazer e de sentir. Dentro da cultura das *commodities*, a etnicidade se torna um tempero, conferindo um sabor que melhora o aspecto da merda insossa que é a cultura branca dominante” (hooks, 2019a, p. 66).

Devorar o outro para que o outro não me devore. Melancolia racial. Os exemplos são tão extensos quanto as alternativas infernais. Cosmotécnica xamânica, a ayahuasca é um preparo alucinógeno, utilizado em cerimônias tradicionais. Atualmente, ela é vendida em kits e pacotes pela internet. Há inclusive uma agência de turismo peruana que proporciona “retiros ayahuasqueiros” (SAYURI, 2019). Já Hartman descreve outro tipo de turismo espiritual:

Uma indústria doméstica começou a aparecer ao longo das rotas da escravidão em Gana. Em 1998, o Ministério do Turismo estimulou todos os distritos a formarem um Comitê de Desenvolvimento de Turismo. Toda cidade ou vila tinha um show de horrores a promover – um monte de covas, um local de leilões escravistas, um rio em que os escravos eram lavados, o cenário de um massacre. Em Gana, isso era o equivalente a uma bem-sucedida franquía de frango frito. McDonald’s já havia organizado excursões sob o nome McRaízes à Gâmbia e ao Senegal. Ninguém tinha certeza, mas Gana seria a próxima. Poucos gestores de turismo, professores e guias tinham alguma fé na história do “barbarismo dos homens brancos” e dos “crimes contra a humanidade” que eles vendiam para os turistas negros ou achavam que o tráfico atlântico não tinha nada a ver com eles. Eles apenas esperavam que a escravidão os ajudaria a enriquecer. Para Gana, a rota dos escravos era uma medida desesperada para gerar receitas e desenvolver uma economia viável. Para cidades e vilas espalhadas pelo interior, esta era uma possibilidade de perfurar poços, construir uma escola, adquirir um veículo para o transporte dos doentes a pequenos hospitais a quilômetros de distância. [...] A feitiçaria do Estado, como a dos marabutos e herboristas, também tinha por objetivo apagar o passado (pelo menos os aspectos que poderiam criar conflito) e pacificar os herdeiros dos escravos, exceto que, agora, esse processo era descrito como rememoração em vez de esquecimento. A chegada daqueles que “havia sido levados embora” não encorajou um trabalho de elaboração dessa história, mas uma celebração agri-doce de retorno, reunião e progresso. (HARTMAN, 2021, pp. 205-207)

Ainda durante meu intercâmbio, fiz uma viagem até Cracóvia, na Polônia. Na van que me levou até Auschwitz, perguntava-me no que consistia esse tipo de turismo. Perguntava-me se fiz uma escolha ética. Por que eu paguei para “passear” em um campo de concentração? O que eu esperava ver lá? O que os outros turistas que estavam comigo na van esperavam ver lá? Fazia essas questões para mim mesmo enquanto contava quantos McDonald’s haviam no caminho. Três. Quando chegamos, o guia nos mostrou os vagões em que os prisioneiros eram levados. Uma garota – imagino que tinha entre 17 a 20 anos – se aproximou de um dos vagões. Ela entregou seu celular para o homem que a acompanhava. Ela então ficou do lado do vagão e posou

para uma foto. O homem tirou a foto. Depois disso, nós cruzamos um portão e caminhamos pelos corredores das antigas instalações nazistas.

*

Hartman indaga: “Com que finalidade alguém evoca o fantasma da escravidão se não para incitar as esperanças de transformar o presente?” (HARTMAN, 2021, pp. 213-214) Às vezes, eu encaro a profusão de textos cosmopolíticos no meio acadêmico/editorial como um tipo de turismo espiritual. Não seria boa parte desses textos *fantasias de devir-outro*? Devir-negro, devir-índio³², devir-amarelo, devir-animal, devir-monstro, devir-ciborgue, devir-alienígena... São fantasias, segundo Sara Ahmed, em que o outro racializado é utilizado como instrumento de autodescoberta para a branquitude (AHMED, 1999, pp. 57 e 60). Em sua interpretação de *Mil Platôs*, a autora conclui: “As filosofias do devir não resolvem necessariamente os problemas implícitos nas filosofias do ser. Ou seja, uma filosofia do desejo, da diferença e da fluidez pode facilmente sustentar as estruturas de privilégio que autorizam certos ‘seres’ sobre outros” (AHMED, 1999, p. 61, tradução minha). Uma farmacologia de conceitos talvez nos ajude a dosar seja lá o que for que estivermos fazendo na filosofia contemporânea.

Alguém lê Davi Kopenawa Yanomami e diz se sentir transformado. Eu não duvido da capacidade transformativa de suas palavras. Mas eu fico muito curioso em saber: o que mudou? O que aconteceu? O que pessoas brancas buscam em outras cosmologias? O que alimenta esse desejo? Uma *selfie*? Um anseio de coexistência? As melhores intenções não bastam... Ainda mais agora que a “verdadeira filosofia” é “definida pelas problemáticas admissíveis nas revistas mais conceituadas” (DESPRET & STENGERS, 2014, p. 45). Após um surto psicótico, Frank B. Wilderson III vai ao pronto socorro. “‘Alguém me ajude’, soluzei na minha garganta, torcendo para nenhum branco escutar. ‘Por favor, alguém me ajude’” (WILDERSON III, 2021, p. 14). Deitado na maca, enquanto espera o médico e a enfermeira, ele continua: “*Faça eles se sentirem seguros*, pensei, embora jamais tenha me sentido tão vulnerável. [...] *Faça eles se sentirem seguros*, a regra primordial da diplomacia do negro” (WILDERSON III, 2021, p. 14, grifos do

³² Sei que o termo “índio” não é inocente. Contudo, utilizo o termo para acentuar o caráter delirante desse tipo de devir (AHMED, 1999, p. 59). Segundo o escritor Daniel Munduruku: “A palavra ‘indígena’ diz muito mais a nosso respeito do que a palavra ‘índio’. Indígena quer dizer originário, aquele que está ali antes dos outros” (DIA, 2019).

autor). Será que pessoas brancas necessitam dessas fantasias, diplomacias e sonhos a fim de compreenderem os próprios traumas, como disse a analista de Claudia Rankine? Será que pessoas brancas buscam na experiência mística-espiritual um tipo de experiência racializada? “Faça elas se sentirem seguras”. Todavia, bruxas não virão voando em suas vassouras ao resgate. Xamãs e babalorixás não salvarão o mundo dos brancos. Monges budistas não lutarão *kung fu* no topo da Trump Tower. “Para nós, quem adora os negros é tão ‘doente’ quanto quem os execra” (FANON, 2020, p. 22). De Frantz Fanon a bell hooks:

Dada a estrutura de dominação vigente, consideremos algumas manifestações negativas concretas que ocorrem quando essas questões não são abordadas. Antes de tudo, reconhecamos que poucos acadêmicos não brancos recebem verba de pesquisa para investigar e estudar aspectos da cultura branca do ponto de vista da “diferença”; será que isso não é um indicativo de como o paradigma colonizador/colonizado continua a estruturar de maneira severa o discurso sobre raça e o “Outro”? Ao mesmo tempo, assim como foi necessário que os pensadores críticos negros questionassem a ideia de que a resistência é algo inerente aos negros, e de que os negros nascem com consciência crítica acerca da dominação e disposição para enfrentá-la, os pensadores brancos devem questionar o pressuposto que decidir escrever sobre raça e diferença garante necessariamente que estarão se comportando de modo antirracista. E, terceiro, será que não é hora de pensarmos bem a respeito de como e por que o trabalho de estudiosos brancos sobre pessoas não brancas recebe mais atenção e reconhecimento do que um trabalho similar produzido por estudiosos não brancos (enquanto, simultaneamente, o trabalho destes é desvalorizado – considerado “raivoso” – mesmo quando é apropriado por alguém)? [...] Finalmente, a tendência a valorizar demasiadamente o trabalho de estudiosos brancos, assim como a sugestão de que esse trabalho constitui o único discurso relevante, deixa de considerar a questão da existência de possíveis posições inacessíveis – espaços que os teóricos brancos não têm como ocupar. Sem reinscrever um ponto de vista essencialista, é fundamental que não ignoremos nem neguemos que tais posições existem. [...] Críticos culturais comprometidos – brancos ou negros, acadêmicos ou artistas – podem produzir um trabalho que se oponha a estruturas de dominação, que apresente possibilidades para um futuro diferente, questionando voluntariamente as bases estéticas e políticas do próprio trabalho. Essa interrogação em si se torna um ato de intervenção crítica, gerando uma atitude fundamental de vigilância, e não de negação. (hooks, 2019b, pp. 126-127)

Por fim, devo dizer: é óbvio que o racismo existe dentro da comunidade leste-asiática diaspórica. Wilderson III argumenta que amarelos são *sócios minoritários* da branquitude (WILDERSON III, 2021, p. 202). “Sócios minoritários são pessoas humanas mas que não são machos brancos hétero. Por exemplo, pessoas racializadas e mulheres brancas que são alvos da supremacia branca e do patriarcado, respectivamente, e, ao mesmo tempo, agentes e beneficiários da violência contra os negros” (WILDERSON III, 2021, p. 111). Portanto, quando fiquei calado durante a sessão de meditação, eu fui um sócio minoritário da branquitude. Mas desfilar ou performar minha culpa seria ridículo (NASCIMENTO, 2020). O remorso não é uma medalha.

Igualmente ridículo seria tentar sair “limpo” de tudo isso, como se eu não tivesse nada a ver com o que se passou; com o que ainda se passa. Também não deduzo que pessoas brancas deveriam ficar longe de outras cosmologias ou que elas estão proibidas de se converterem para religiões de matrizes africanas ou asiáticas. Eu não sou nenhum policial. Eu não sou um porteiro do ocultismo. O que fazer então? Eu não sei. Só sei que continuo escrevendo. Neste mundo, somente idiotas encontram forças para continuar escrevendo. Nas palavras de Vinciane Despret e Isabelle Stengers:

Nenhum triunfalismo aqui, nenhum apelo a uma liberdade soberana que resistiria à moldagem. Também não há denúncia. Afirmar que a hesitação ainda existe e sempre existirá, pensar que a situação está em tensão, não é, não pode ser identificar-se com as vítimas, tão numerosas, que são julgadas impróprias, não complacentes o suficiente, rejeitadas como “fiascos”. É por isso que devemos tentar fazer nosso esse leitmotiv de Donna Haraway: a não-inocência. A busca por uma posição inocente, que é tipicamente a posição de vítima, é, pelo menos no nosso caso, um verdadeiro veneno. Em particular porque exige uma vítima impecável e irrepreensível, autorizando um corte limpo no que é sempre bagunçado, ou seja, tanto desordenado quanto sujo. Quanto a nós, uma coisa é certa, não podemos reivindicar o “título” de vítimas, e certamente não somos irrepreensíveis; tampouco podemos nos definir como pensando “na presença de vítimas”. Talvez isso aconteça conosco, mas certamente não é o que pode dar sentido à pergunta que nos faz hesitar. Daria assim à nossa pergunta o sentido de uma obrigação esmagadora, não fabulatória, especulativa ou ancestral. A afirmação da não-inocência – nem inocente nem culpada – não é, ademais, o (triste) reconhecimento de um “fato”. Tal afirmação tem suas próprias exigências, e a primeira delas é a de aprender a se situar, e fazê-lo de forma a criar novas sensibilidades, que melhor resistam às alternativas consideradas incontornáveis. (DESPRET & STENGERS, 2014, pp. 151-152)

Uma proposição stengeriana não sonda nem propõe a salvação. Ela nos ajuda a manter as portas e janelas abertas (STENGERS, 2009, p. 18). Ela requer uma farmacologia, uma revisão de abstrações. “Essa interrogação em si se torna um ato de intervenção crítica, gerando uma atitude fundamental de vigilância, e não de negação” (hooks, 2019b, p. 127). Ela requer que afirmemos as inseguranças. Passagem de pavores. Horror cósmico. Ficção científica. Monstros, bruxas, alienígenas. Vampiros, zumbis, sansseguessugas de almas. Gaia, tentáculos, ciborgues (HARAWAY, 2009). Empresários, políticos, pesquisadores. Quem se torna quem, o quê e aonde? Quando vislumbramos uma frestra, não sabemos o que acontecerá. Seguimos um conceito e não sabemos se obteremos um veneno ou um remédio. É preciso aceitar os riscos envolvidos. Aventura adentro, há sempre mais um espanto, mais um clinamen. Uma proposição cosmopolítica talvez não nos cure da bifurcação da natureza, essa maldita herança colonial. Ela talvez fracasse em gesticular a aliança entre ciência e filosofia. Mas para cada caso em que uma

proposição nos tira de uma alternativa infernal, podemos dizer que Sim, ela foi bem-construída – Sim, ela testou o seu plano de imanência. Para cada caso em que desviamos de uma alternativa infernal e criamos algo novo, podemos dizer que Sim, experimentamos a eficácia cosmopolítica.

*

Prestar atenção. Prestar atenção. Um sino toca. E nós despertamos para mundos até então invisíveis.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sara. Phantasies of becoming (the Other). **European Journal of Cultural Studies**, Londres, v. 2, n. 1, p. 47-63, jan. 1999. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/136754949900200103>. Acesso em: 17 fev. 2022.

ATLAN, Henri. **Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

ARANTES, Paulo. **Hegel e a ordem do tempo**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec / Polis, 2000.

BAI, Li. “Resposta na montanha”. In: **Antologia da poesia clássica chinesa: Dinastia Tang**. Ricardo Primo Portugal e Tan Xiao (orgs.). Tradução: Ricardo Primo Portugal e Tan Xiao. São Paulo: Editora Unesp; Beijing: Blossom Press, 2019.

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of the mind**. Lanham: Jason Aranson Inc., 1987.

BERARDI, Franco. **Depois do futuro**. Tradução: Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Vida psíquica e poder: teorias da sujeição**. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio & CAMPOS, Haroldo de. **Mallarmé**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CARVALHO, Diana & SHIMIDT, Fernanda. Racismo ambiental. **ECOIA UOL**, 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoia/reportagens-especiais/racismo-ambiental-comunidades-negras-e-pobres-sao-mais-afetadas-por-crise-climatica/#cover>. Acesso em: 27 jan. 2022.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofisticado**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. **Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise**. Tradução: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. In: **Sopro**, n. 91, p. 4-22, Florianópolis, 2013. Tradução: Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>. Acesso em: 16 dez. 2020.

CHENG, Anne Anlin. **The melancholia of race**. Nova York: Oxford University Press, 2001.

CHERTOK, Leon & STENGERS, Isabelle. **O curacao e razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

CHOW, Rey. Where Have all the the Natives Gone? In: CHOW, Rey. **Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies**. Bloomington: Indiana University Press, 1993. p. 27-54.

DANOWSKI, Déborah. **Negacionismos**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DANOWSKY, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?: Ensaios sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução: Francisco Alves e Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Conversações, 1972-1990**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Foucault**. Tradução: Claudia Sant'Anna. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia?**. Tradução: Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução: Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DESPRET, Vinciane & STENGERS, Isabelle. **Women who make a fuss: The unfaithful daughters of Virginia Woolf**. Tradução: April Knutson. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.

DIA do Índio é data 'folclórica e preconceituosa', diz escritor indígena Daniel Munduruku. **BBC News Brasil**, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/04/19/dia-do-indio-e-data-folclorica-e-preconceituosa-diz-escritor-indigena-daniel-munduruku.ghtml>. Acesso em: 12 set. 2021.

DIAS, Jamille Pinheiro; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; *et al.* Uma ciência triste é aquela em que não se dança: Conversações com Isabelle Stengers. [Entrevista]. **Revista de Antropologia**[S.l: s.n.], 2016. Disponível em: DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2016.121937.

DUNKER, Christian. **Uma biografia da depressão**. São Paulo: Planeta, 2021.

DW News. **Floodwaters have left thousands homeless in towns in western Germany**. 17 jul. 2021, 20:10. Tweet. Disponível em: <https://twitter.com/dwnews/status/1416535712892026882>. Acesso em: 18 jan. 2022.

ELLISON, Ralph. **Homem invisível**. Tradutor: Mauro Gama. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

FISHER, Mark. **Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures**. Alresford: Zero Books, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920**. Tradução: Claudia Dornbusch et al. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Tradução: Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALDINO, Victor. **os caminhos do cigarro são misteriosos**. Mensagem recebido por <filosofiadamente3@gmail.com> em 7 jan. 2022.

GILROY, Paul. **After Empire: Melancholia or convivial culture?** Abingdon: Routledge, 2004.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

_____. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017a.

_____. **Topologia da violência**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017b.

_____. **Psicopolítica**. Tradução: Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

- _____. **Filosofia do zen-budismo**. Tradução: Lucas Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2019a.
- _____. **O que é poder?**. Tradução: Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2019b.
- HARAWAY, Donna. “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate Others.” In: GROSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula (eds.). **Cultural Studies**. New York: Routledge, 1992. p. 295-337.
- _____. “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- _____. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Tradução: José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do espírito. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminaras, 2007.
- hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019a.
- _____. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. Tradução: Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019b.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. Tradução: Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- JAMES, William. **Vale a pena viver**. Tradução: Gabriel Perissé. São Paulo: Editora Nós, 2018.
- KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. **Ressentimento**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto / EDUERJ, 2002.
- KOLBERT, Elizabeth. **A sexta extinção: uma história não natural**. Tradução: Mauro Pinheiro. São Paulo: Intrínseca, 2015.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KUANA, Rubens Akira. Tristes psicotrópicos: colapso climático, colapso mental. **Cadernos PET-Filosofia (UFPR)**, v. 19, 2021. p. 91-131.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução: Sandra Moreira. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002.

_____. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos Modernos**. Tradução: Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. **Diante de Gaia**. Tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

_____. **As existências mínimas**. Tradução: Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017a.

_____. **William James, a construção da experiência**. Tradução: Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017b.

LOVELOCK, James. **Gaia: a new look at life on Earth**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. A vingança de Gaia. **IHU Online Unisinos**, n. 171. 2006. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao171.pdf>>. Acessado em 08 jan. 2022.

MALABOU, Catherine. **Ontology of the accident: an essay on destructive plasticity**. Tradução: Carolyn Shread. Cambridge: Polity Press, 2012.

MALM, Andreas. *The progress of this storm: Nature and society in a warming world*. Londres: Verso, 2018

MARÇAL, Emerson. **Estado de extinção : ensaio sobre especismo e biopolítica**. Orientador: Marco Antonio Valentim. 2019. 77 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/63431>. Acesso em: 08 fev. 2022.

MARGULIS, Lynn & SAGAN, Dorion. **O que é vida?** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

MARRIOTT, David. **Lacan Noir: Lacan and Afro-pessimism**. State College: Palgrave Macmillan, 2021.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

_____. **Políticas da inimizade**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

_____. **Brutalismo**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MOORE, Jason. **Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital**. Londres: Verso Books, 2015.

MORRISON, Toni. **Amada**. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NASCIMENTO, Tatiana. Leve sua culpa branca pra terapia. **Revista O Menelick 2º ato**, São Caetano do Sul, Maio 2020. Disponível em <http://www.omenelick2ato.com/artes-literarias/leve-sua-culpa-branca-pra-terapia>. Acesso em: 17 fev. 2022.

NATHAN, Tobie & STENGERS, Isabelle. **Doctors and Healers**. Tradução.: Stephen Muecke. Cambridge: Polity Press, 2018.

NGAI, Sianne. **Ugly feelings**. Cambdrige: Harvad University Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

NOGUEIRA, Izildinha Baptista. **Significações do corpo negro**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

NOVELLO, Mario. **O que é cosmologia?: A revolução do pensamento cosmológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahard Ed., 2006.

_____. **O universo inacabado: a nova face da ciência**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PARKER, Morgan. **Magical Negro**. Portland: Tin House, 2019.

PELBART, Peter Pál. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva: FABESP, 1998.

PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle. **Capitalist sorcery: Breaking the spell**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PRIGOGINE, Ilya. **As leis do caos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2002a.

_____. **Do ser ao devir**. Tradução: Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002b.

_____. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. **Order out of chaos**. New York: Bantam Books, 1984.

_____. **Entre o tempo e a eternidade**. Tradução: Florbela Fernandes e José Carlos Fernandes. Lisboa: Gradiva, 1990.

_____. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Tradução: Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincadeira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: **A crise da razão**. Organizador: Adauto Novaes (Org.). Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RANKINE, Claudia. **Só nós: uma conversa americana**. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Todavia, 2021.

ROH, David S.; HUANG, Betsy & NIU, Greta A. (eds.). **Techno-Orientalism: imagining Asia in speculative fiction, history, and media**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2015.

ROVELLI, Carlo. **A ordem do tempo**. Tradução: Silvana Cobucci. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAYURI, Juliana. “Ayahuasca: de ritual alucinógeno a item de luxo”. **Superinteressante**, 2019. Disponível em: <https://super.abril.com.br/sociedade/ayahuasca-de-ritual-alucinogeno-a-item-de-luxo/>. Acesso em 16 fev. 2022.

SCHER, Avichai. **'Climate grief': The growing emotional toll of climate change**. NBC news, 2018. Disponível em: <https://www.nbcnews.com/health/mental-health/climate-grief-growing-emotional-toll-climate-change-n946751>. Acesso em: 15 jan. 2022.

SCHRÖDINGER, Erwin. **O que é a vida? O aspecto físico da célula viva**. Tradução: Jesus de Paula Assis e Vera Yukie Kuwajima de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1977.

SHARPE, Christina. **In the Wake: On Blackness and Being**. Durham: Duke University Press, 2016.

SHAVIRO, Steven. **Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and aesthetics**. Cambridge: MIT Press, 2009.

SHÔNAGON, Sei. **O livro do travesseiro**. Tradução: Geny Wakisaka, Junko Ota, Lica Hashimoto, Luiza Nana Yoshida e Madalena Hashimoto Cordaro. São Paulo: Editora 34, 2013.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Tradução: Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

SOURIAU, Étienne. **Diferentes modos de existência**. Tradução: Walter Romero Menon Júnior. São Paulo: n-1 edições, 2020.

STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza**. Tradução: Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

STENGERS, Isabelle. Introdução. *In*: ALLIEZ, Eric; FEHER, Michel et al (org.). **Contratempo: ensaios sobre algumas metamorfoses do Capital**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

_____. **Power and invention: situating science**. Tradução: Paul Bains. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____. Entre Deleuze e Whitehead. *In*: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Tradução: Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **A inveção das ciências modernas**. Tradução: São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. “Introductory notes on an ecology of practices”. **Cultural Studies Review**, Bruxelas, v. 11, n.1, p. 183-196, 2005a.

_____. “Whitehead's Account of the Sixth Day”. **Configurations**, Baltimore, v. 13, n. 1, p. 35-55, inverno 2005b.

_____. **Cosmopolitics I**. Tradução: Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

_____. **Cosmopolitics II**. Tradução: Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011a.

_____. **Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts**. Cambridge: Harvard University Press, 2011b.

_____. Relaying a War Machine? In: ALLIEZ, Éric & GOFFEY, Andrew (eds.). **The Guattari Effect**. Londres: Continuum, 2011c. p. 134-55.

_____. A Constructivist Reading of Process and Reality. In: GASKILL, Nicholas & NOCEK, A.J (eds.). **Lure of Whitehead**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2014. p. 43-64.

_____. **No tempo das catástrofes**. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reativar o animismo. **Caderno de leituras** n. 62. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Acessado em 19 de Agosto de 2019.

_____. **Another Science is Possible: a Manifesto for Slow Science**. Tradução: Stephen Muecke. Cambridge: Polity Press, 2018a.

_____. A proposição cosmopolítica. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, (69), 442-464, 2018b. Tradução: Raquel Camargo e Stelio Marras. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>. Acessado em 17 de Agosto de 2019.

_____. The challenge of ontological politics. In: BLASER, Mario & DE LA CADENA, Marisol (eds.). **A World of Many Worlds**. Durham: Duke University Press, 2018c, p. 83-111.

STENGERS, Isabelle & GILLE, Didier. Time and Representation. In: STENGERS, Isabelle. **Power and invention: situating sciences**. Tradução: Paul Bains. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

STIEGLER, Bernard. **What makes life worth living: On pharmacology**. Tradução: Daniel Ross. Cambridge: Polity Press, 2013.

_____. **The Neganthropocene**. Tradução: Daniel Ross. Londres: Open Humanity Press, 2018.

SOURIAU, Étienne. **The different modes of existence**. Tradução: Erik Beranek & Tim Howles. Mineápolis: Univocal, 2015.

_____. **Diferentes modos de existência**. Tradução: Walter Romero Menon Júnior. São Paulo: n-1 edições, 2020.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Edição: Thiago Mota Cardoso; Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TURPIN, Etienne & DAVIS, Heather. “Matters of Cosmopolitics: On the Provocations of Gaia. Isabelle Stengers in Conversation with Heather Davis and Etienne Turpin.” In: TURPIN, Etienne (eds.). **Architecture in the Anthropocene. Encounters Among Design, Deep Time, Science and Philosophy**. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013, p. 171-182.

VALENTIM, Marco Antonio. **Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista especial com Marco Antonio Valentim.** IHU Unisinos, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>. Acesso em 20 ago. 2019.

_____. **Extramundandidade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental.** Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WARREN, Calvin L. **Ontological terror: blackness, nihilism, and emancipation.** Durham: Duke University Press, 2018.

WHITEHEAD, Alfred. **Process and reality: an essay in cosmology.** Edição corrigida por: David Ray Griffin e Donald W. Sherburne. Nova York: The Free Press, 1978.

_____. **A Função da Razão.** Tradução: Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

_____. **O conceito de natureza.** Tradução: Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **A ciência e o mundo moderno.** Tradução: Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimismo.** Tradução: Rogerio W. Galindo e Rosiane Correia de Freitas. São Paulo: Todavia, 2021.

YANCY, George & McRae, Emily (eds.). **Buddhism and Whiteness: Critical Reflections.** Londres: Lexington Books, 2019.

YUSOFF, Kathryn. **A billion black Anthropocene or none.** Mineapólis: University of Minnesota Press, 2018. E-book (não paginado). Disponível em: <https://manifold.umn.edu/read/untitled-5f0c83c1-5748-4091-8d8e-72bebc5b94b/section/5cd42c2a-f2fe-4d41-89ae-cb891dc634b5>. Acesso em 18 jan. 2022.

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan.** Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento.** Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.