

Para pensar a ‘subjetividade’ no debate do sócio-ambientalismo*

Dimas Floriani, José Edmilson de Souza Lima, José
Julio Nunes Ferreira y Marcelo Stein de Lima Sousa

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. Email: floriani@ufpr.br;
edmilson@ufpr.br; juliojnnftextos@ufpr.br; stein@utfpr.edu.br

Resumo: Inicialmente, o texto indaga sobre o significado do exercício do filósofo social; pretende também localizar as origens do debate moderno sobre ‘subjetividade’ no pensamento filosófico e social. As idéias norteadoras de Kant, se situam na confluência e na disjunção entre razão (conhecimento) e subjetividade (moral). A partir dessa referência, o debate entre alguns pensadores considerados como pós-modernos (Badiou e Zizek), por um lado, e por outro Castoriadis que recusa esta nomenclatura, vão derivando idéias novas sobre ‘sujeito’ e ‘verdade’. Esse debate não é sem conseqüências para a teoria sociológica que assume para si o desafio de introduzir a categoria de ‘sujeito’ em seus cânones (Touraine). As reflexões de Stengers servem também para questionar e aproximar as práticas da produção do conhecimento e dos discursos científicos. Finalmente, restam desafios para se pensar teorias e práticas sócio-ambientais à luz desses conceitos apresentados ao longo do texto.

Palavras-chave: sujeito, subjetividade, verdade, discursos sobre natureza.

Para pensar la subjetividad en el debate del socioambientalismo

Resumen: Inicialmente, el texto analiza la importancia del ejercicio del filósofo social; intenta también localizar el origen del debate moderno sobre la “subjetividad” en el pensamiento social y filosófico. Las ideas rectoras de Kant, se encuentran en la unión y la separación entre la razón (conocimiento) y subjetividad (moral). A partir de esta referencia, el debate entre algunos pensadores considerados posmodernos (Badiou y Zizek), por una parte, y Castoriadis por otra que rechaza esta nomenclatura, se derivan nuevas ideas sobre el “sujeto” y “verdad”. Este debate no deja de tener consecuencias para la teoría sociológica que asume el reto de introducir la categoría de “sujeto” en sus cánones (Touraine). Las reflexiones de Stengers también sirven para cuestionar y adaptar las prácticas de producción de conocimiento y el discurso científico. Por último, siguen existiendo desafíos para pensar en las teorías y las prácticas socio-ambientales a la luz de estos conceptos presentados a lo largo del texto.

Palabras clave: sujeto, subjetividad, verdad, discursos acerca de la naturaleza

To think on subjectivity in the socio-environmental debate

Abstract: Initially, the text discusses the significance of the exercise of social philosopher, and also wants to locate the origins of the modern debate about

'subjectivity' in social and philosophical thought. The guiding ideas of Kant, are located at the junction and disjunction between reason (knowledge) and subjectivity (moral). From this reference, the debate among some thinkers considered postmodern (Badiou and Zizek), on the one hand, and Castoriadis on the other, whom rejects this nomenclature, new ideas derive about 'subject' and 'truth'. This debate is not without consequences for the sociological theory that takes up the challenge of introducing the category of 'subject' in its canons (Touraine). The remarks of Stengers also serve to question and adapt the practices of knowledge production and scientific discourse. Finally, there remain challenges such as to think about theories and socio-environmental practices, in the light of these concepts presented throughout the text.

Key words: subject, subjectivity, truth, discourses about nature.

* * *

As teorias sociais contemporâneas (emergentes do último meio século), e inspiradas nas últimas filosofias sociais, aparecem sob o signo da incerteza e da pluralidade de sentidos e orientações intelectuais e das possíveis políticas da intervenção bem como dos conseqüentes conflitos – ao mesmo tempo, como fundamento e conseqüência desse saber e fazer.

Uma das indagações que se seguem a partir dessa caracterização é de se buscar saber o alcance e os significados que essas teorias podem ter para pensar as conseqüências para as sociedades e os seus agentes (no seu mais amplo sentido) quando se colocam na perspectiva das escolhas e dos meios, visando não apenas a construção teórica mas também prática de alternativas de vida (em sociedade e com a natureza) e das trocas que se estabelecem entre as condições da produção material e das relações entre os sujeitos e as sociedades que dão suporte às políticas da natureza. Por políticas da natureza entenda-se o entendimento teórico e prático que emergem desses mecanismos de apropriação e produção material e simbólica do mundo.

Diante de diferentes pontos de partida, e mais do que buscar escolher este ou aquele sistema de pensamento, pretende-se apresentar neste artigo um conjunto de posições teóricas de alguns dos principais pensadores da atualidade, uma vez que o entendimento que se tem é de uma abertura para novas epistemologias, através de uma estratégia cooperativa entre as ciências e os demais saberes que pretendem restabelecer uma 'nova aliança' entre cultura e natureza, segundo Ilya Prigogine e Isabelle Stengers.

Desde já, emergem posições diferenciadas sobre o sentido e o alcance do pensar, como instrumento fundamental para deslocar o pensamento da inércia que advém da modernidade e dos padrões da divisão das ciências positivistas e de sua legitimação interventora no sistema de mercado.

A esse respeito – sobre o papel e a função da produção do pensamento – tem-se diversas posições:

Para Alain Badiou (1994), o desejo de filosofia contém uma revolta lógica e esta exige a discussão; e o filósofo, descontente consigo mesmo, tem o hábito de pensar contra si mesmo. Se há na filosofia um grande desejo de universalidade, esta não é **dada**. Por isso, a filosofia deve preservar seu senso crítico e sua revolta; deve distinguir a ciência da técnica produtivista; deve preservar o sentido da aposta e do risco; deve estar ligada à escola dos acasos da paixão, das conversões e das perturbações; deve ser não apenas um pensamento do que é, mas um pensamento do que surge, isto é do improvável e do indecidível.

Neste sentido, esta filosofia tem seus fundamentos no evento mais do que na estrutura e que estabeleça a singularidade universal, daquilo que é absolutamente singular (um poema, um teorema, uma paixão, uma revolução...); que encontre seu lugar no acaso, mais do que no calculável; que possua uma língua flexível, capaz de transitar entre o equívoco poético e a transparência científica, ligando assim a verdade a um evento e não apenas ao exercício do julgamento.

A radicalidade dessa posição de Badiou o faz distanciar-se de uma filosofia da **interpretação**, pois invocando Fernando Pessoa constata que “ser uma coisa é não ser suscetível de interpretação”; tampouco seria uma filosofia da **análise**, pois além de se indagar sobre a análise lógica, deverá mirar para a **beleza** sintética do Verdadeiro, que não se analisa. Como toda verdade depende do acaso de um evento, supondo uma ontologia complexa, a verdade deve ser ao mesmo tempo singular e universal (processo **genérico**), não sendo a mesma redutível a uma figura estabelecida do saber.

Aqui há uma herança da psicanálise lacaniana para a qual uma verdade é uma espécie de **buraco** do saber, onde se pode **pensá-la** mas não conhecê-la (de novo Kant?)

Com esses enunciados, Badiou se inscreve possivelmente, no domínio de uma metafísica pós-moderna a exemplo de outros seus similares (Zizek, Deleuze, Derrida, Laclau), embora houvesse nuances entre suas filiações ao idealismo e/ou ao materialismo.

Slavoj Zizek, teórico lacaniano da Eslovênia sustenta uma outra visão sobre o objetivo do pensamento reflexivo e o papel do filósofo, não contraditória com a anterior, mas complementar.

Para ele, a filosofia não é uma empreitada megalomaniaca, do tipo “vamos compreender a estrutura básica do mundo”. O mundo é certa categoria histórica e entendê-lo é saber de que modo ele se revela para nós. Quando se trata de indagar filosoficamente uma questão posta pelo cientista, por exemplo, não se trata de ir em busca da estrutura desse problema, mas antes indagar-se sobre os conceitos que o cientista já tem que pressupor para formular a questão.

Também Zizek invoca a figura de Kant, que faz a mesma pergunta

(ou melhor Zizek faz a mesma pergunta de Kant!) quando aborda a questão da ética: “Que é que temos de pressupor como verdadeiro, pelo simples fato de sermos ativos como agentes éticos?”.

É como nesse pressuposto, mesmo que apareça em silêncio, que consiste a filosofia e não numa possível indagação sobre a estrutura do universo, dedicando-se a uma exploração daquilo que é pressuposto, mesmo na atividade do dia-a-dia.

Aqui há uma diferença sobre como pensar a realidade entre Badiou e Zizek. Aquele renega a hermenêutica enquanto este reconhece sua importância, mais do que buscar os fundamentos de uma ontologia (uma teoria genérica do ser).

Para Cornelius Castoriadis, a emergência da interrogação traz consigo a instituição imaginária da sociedade e a criação da filosofia, cuja pergunta implícita é: o que diferencia a filosofia propriamente dita de todas as racionalizações de uma crença? Isto se estende também para as modernas teorias sociais.

Se o texto sacro deve ser salvo, a filosofia não tem nada a salvar. A interrogação é aberta pela filosofia e retorna a si mesma, ela é auto-reflexiva. Filosofar é se perguntar: por que penso assim? Em seguida: o que estou fazendo agora? Ao colocar em questão minha crença, por meio de quê posso fazê-lo?

Se a indagação filosófica não pára, deve reconhecer a necessidade de parar em algum lugar, mas sempre no lugar em que parou deve preparar-se para nova viagem!

A pergunta que poderia derivar dessa primeira abordagem sobre a ação do pensamento e a tarefa do pensar – que no mundo moderno não se separe do fazer, do criticar e do confronto dos interesses/entendimentos diversos – se aproxima daquilo que, para efeito dos objetivos do presente texto, é permitido indagar não sobre “as estruturas da natureza e das sociedades” mas daquilo que constituem os significados (os implícitos e os explícitos) que lhes são atribuídos pelos diferentes sujeitos. Além disso, exercitar o movimento auto-reflexivo do pensamento, visando não só retornar sobre si mesmo, mas auscultar o que subjaz (se esconde e se manifesta) nas intenções do dizer, do explicar quando alguém está falando sobre ‘natureza’ e os desejos de uma mesma ou de uma outra sociedade, mantendo seu modelo ou mudando-o.

Por sua vez, como pensar o sujeito moderno (pela matriz da modernidade filosófica ocidental) capaz de pensar (como vivente, capaz de uma linguagem constitutiva entre mente e cultura, e pelo sistema de conhecimento das ciências e dos métodos lógicos), e de agir, cindido pelo desejo de ser (ética e identidade) e pela disjunção das escolhas, mas também pela possibilidade de se reconstituir em nova unidade, mas arriscando o impossível, o indecidível?

As teorias sociais emergem e ampliam-se desde essas ameaças do sujeito, entre pensar, ser e fazer, cindidas pelos modelos de organização do pensamento e da sociedade, até as raízes de sua conversão em um outro sujeito, pela liberdade das escolhas, mas também pela prisão de sua própria cegueira (ideologias)¹. Deslocam-se os sistemas de pensamento de uma filosofia da consciência, para outras, sem sujeitos visíveis, metonimicamente representados ora pelos atos de fala, ora pela técnica, signos do seu conhecer e fazer, do seu dominar sobre a natureza, ora perdidos no desejo incontido na própria impossibilidade de se pensar como sujeitos infinitos, projetados nas imagens do desejo de consumir.

A emergência da idéia de sujeito (e de indivíduo) encontra seu terreno fértil nos domínios discursivos da filosofia kantiana, na confluência e disjunção entre razão e subjetividade; por outro lado, nas disciplinas emergentes (novos saberes acadêmicos) das ciências sociais, começa a ganhar evidência o debate entre as concepções de uma história processual (em que os indivíduos aparecem como uma instância subordinada às dinâmicas coletivas); no pólo oposto, emergem as concepções assentadas nos micro-fundamentos das ações dos indivíduos, por onde a ação sofre transformações, em termos de subjetivação legitimadora dos processos sociais.

Segundo Denis Thouard (2004), Kant aborda a subjetividade sob diferentes pontos de vista: tanto a respeito do conhecimento, (o que posso saber) como a respeito do sujeito moral ou pessoa (o que devo fazer), além das expectativas e das esperanças (o que me é permitido esperar) que acompanham essas condições (sujeito de conhecimento e capaz de liberdade).

As teorias pós-kantianas sobre as condições e as possibilidades do sujeito se contrapõem entre as concepções de um sujeito pragmático, para as quais o **fazer** e a **ação** devem substituir as categorias de **ser** e de **verdade**.

Porém, essas concepções que pretendem “refundar” a validade de um **ser** e de **verdade**, não se voltam para o passado, mas pensam essas condições na incerteza inerente ao projeto de modernidade. Não serão teorias do *ser* imutáveis e de verdades universais fixas e válidas indistintamente, postas pelos autores que aparecem neste texto (Badiou, Castoriadis, Prigogine, Serres, Stengers, Touraine) mas concepções que se confrontam com suas próprias indagações provisórias e transitórias.

Kant pode parecer demasiadamente prussiano, através de seu imperativo categórico de moralidade; a idéia de dever pode nos sugerir um modelo de funcionário público, em um sistema de prebendas ou de honrarias estamentais de um regime monárquico constitucional, mas as questões teóricas que ele apresenta em seu esquema teórico ainda faz eco nessa fase terminal da modernidade. É interessante observar como ele apresenta o debate do sujeito/subjetividade perante a lei; da universalidade da lei; da relação com o outro; do problema da autonomia e da heteronomia e da cisão entre identidade e ordem social. Partir desses pontos para ver em que

medida o pensamento atual, passados mais de 200 anos de sua formulação, resiste ou não àquela modernidade fundadora.

Por outro lado, tentar identificar os pontos de fuga e de divergência assumidos pelas teorias sociais, à luz de seus novos fundamentos epistemológicos para pensar a realidade, inclusive na perspectiva da refundação das idéias de subjetividade/sujeito e suas traduções em categorias de análise e de metodologias de pesquisa, especialmente nas teorias da ação social (Touraine) e da estruturação social (Giddens); mas também no pensamento do construtivismo radical (Latour e Stengers) e do “nomadismo” filosófico de Michel Serres. Cornelius Castoriadis é um pensador-solo (como todo verdadeiro pensador, aliás!), e desde uma outra perspectiva pós-moderna, Alain Badiou e Slavoj Zizek.

São apresentados aqui alguns elementos teóricos da matriz kantiana, para pensar a condição e as metamorfoses da subjetividade/sujeito na atual fase de transição, de uma modernidade assegurada pelas certezas da razão e do progresso para a imponderabilidade de um projeto que é falho em seus próprios fundamentos, a saber, de um crescimento econômico e tecnológico continuamente sustentado, de uma garantia de bem-estar social para todos; do estabelecimento de um sistema democrático e de felicidade para cada um e da evacuação da maldade para os confins do improvável!

Em Kant há uma cisão entre a liberdade, que é uma idéia e, portanto, não aparece na experiência, e a sua possibilidade de realização, captada unicamente pela lei moral, uma razão prática, cuja aposta é feita através do fazer acontecer.

Dessa cisão deriva o conflito entre saber e fazer, entre nossos atos e nossos discursos (“contradição performativa”)².

O campo discursivo-prático das intervenções sócio-ambientais está repleto dessas contradições performativas, com todas as variantes do “desenvolvimento sustentável”, “da economia natural”, das “práticas sustentáveis” e das estratégias empresariais e dos negócios sustentáveis!

Uma agenda para o caráter de uma lei universal, de matriz kantiana se depara com o debate do pensamento pós-moderno e do feminismo. Universal para quem? Como decidir sobre o que é melhor para o singular, a diferença, o local? Como definir estratégias que se aplicam em um lugar e não em outro? Mas também como fazer valer uma norma em um Estado de Direito, uma regra que é reconhecida como válida e legítima por um sistema político, nacional e internacionalmente?

Normas constitucionais, normas éticas e normas morais: como superar este conflito, em situações sócio-culturais diferentes? Aqui estão postos também os princípios da autonomia e da heteronomia. O que é melhor para os agricultores familiares agroecológicos? O que é criticável nos modelos hegemônicos da agro-indústria? Quem vai decidir em cada caso e para cada um?

Se Kant submete o sujeito à lei moral, no intuito de lhe devolver sua autonomia, a possibilidade de que seja livre se dá unicamente na renúncia aos seus desejos espontâneos; aqui estamos diante da relação com o outro e do espaço público, segundo o qual não valeria o particular, senão o universal. Provavelmente, estamos diante de um universal vazio, segundo a fórmula de alguns pensadores pós-modernos³.

Contudo, se há esta contradição em Kant vista na perspectiva do pensamento atual, o seu alerta é pertinente, quando é devolvido ao sujeito a possibilidade de auto-refletir sobre o que lhe é dado conhecer, fazer e esperar:

“Nós só sabemos alguma coisa se pudermos fazer, por nossa conta, um juízo sobre ela; não somos absolutamente capazes de determinar um fim para nossa atividade judicativa, uma vez que estamos presos a uma perspectiva temporal que exige ser continuamente corrigida.

(...) Se além disso, o pensamento só existe em um **juízo**, é porque ele é indissociável da **subjetividade**. E esta, que não é inteiramente no “sujeito” nem preferencialmente no “objeto”, é inseparável da **fenomenalidade**. (...) O filósofo, depois dele (de Kant), não apenas deve explicar as coisas e os seres, deve igualmente estar em condições de prestar contas de seu próprio discurso. A **subjetividade** remete, pois a sua **responsabilidade**”. (Thouard, 2004 : 150).

A categoria de sujeito/subjetividade é bastante diferente no pensamento pós-kantiano, especialmente o do final do século XX.

Para voltar a duas referências anteriores (Badiou e Castoriadis), pode-se perceber as seguintes mudanças de abordagem sobre aquela categoria, onde a idéia de sujeito, quando remetida à identidade, por exemplo, é descentrada de uma maneira irremediável do unitarismo iluminista: um sujeito único, previsível, portador de um destino manifesto desde seu nascimento cede lugar a um sujeito incerto, indecível, múltiplo, obrigado a negociar constantemente sua identidade (Stuart Hall, Bauman, Badiou).

Para Badiou (1994 : 44) o sujeito não é uma substância; mas o sujeito não é tampouco um nada, um vazio um intervalo. Ele tem uma consistência; o sujeito não é uma consciência, uma experiência; o sujeito não é invariante ou necessário; o sujeito não é uma origem.

Há duas fórmulas emblemáticas em Badiou (1994:45) que mereceriam aprofundamento, em outro texto: 1. “Não é por haver sujeito que há verdade, mas, pelo contrário, porque há verdade há sujeito”. 2. “Um sujeito é primeiramente aquilo que fixa um evento indecível, porque assume o risco de decidi-lo”.

Para Castoriadis (2007, pp. 131), o “sujeito”, a exemplo do termo “vontade” têm uma reputação muito ruim, tendo sido praticamente excluídos

da filosofia do século XIX. Por outro lado, não podem ser eliminados de qualquer filosofia, de qualquer política, de qualquer ética, e da psicanálise, apesar das aparências. É preciso vontade para pensar ou para refletir. A constatação e a pergunta de Castoriadis: o sujeito efetivo está sempre preso em uma rede de determinações e, no entanto, ele é capaz de visar a verdade? O que interessa saber e o que importa é o conhecimento dos sujeitos humanos efetivos; a possibilidade para tais sujeitos de ser responsáveis e de agir de forma deliberada e não o “postulado de liberdade”.

A natureza ou modo de ser da subjetividade não é dada de uma vez por todas, mas capaz de autodilatação, capaz de comunicação, capaz de questionamento de si mesma e das leis de sua estrutura.

Como cada sociedade se auto-institui enquanto sociedade, se autocria criando sentido e organizando, mediante esse sentido, o que se apresenta, precisa-se perguntar como deve ser a sociedade ou o social-histórico para que em seu seio possa surgir a questão da verdade, mas também aquela de seu próprio ser e de seu sentido (Castoriadis, 2007:247-8).

Fiel a seu pensamento libertário, Castoriadis associa a capacidade da subjetividade reflexiva-ativa com a existência e criação de sociedades onde emerge o projeto de autonomia, seguindo par a par com a emergência de indivíduos capazes de questionar a lei existente e de questionar a si mesmos. (Castoriadis, 2007:325).

Na seqüência, vamos acompanhar a tradução desse conflito de concepções sobre o ‘sujeito’ e a ‘subjetividade’ modernas pela internalização dos cânones da teoria sociológica, em Touraine.

Sociologia dos novos sujeitos

Antes de iniciar uma reflexão acerca de uma sociologia para os novos sujeitos⁴ é imperativo identificar quem são esses novos sujeitos. Na perspectiva de Touraine, os novos sujeitos são novos porque foram ignorados pela sociologia convencional, como se fossem sujeitos não sociais. Quem são eles, então?

Todas as formas de violência, o terrorismo, conflitos étnicos, o desemprego, o subemprego, enfim, todos os representantes de racionalidades não contempladas pelas categorias de análise centradas no “social”. Esses sujeitos nunca foram levados em consideração pela sociologia, pois nunca foram levados em conta pelo próprio coletivo caracterizado convencionalmente como sociedade. Trata-se de sujeitos não socializados, não institucionalizados, logo pouco dignos de serem considerados nas abordagens clássicas da sociologia.

Por estarem às franjas dos sistemas sociais, por serem considerados “bárbaros” pelos institucionalmente estabelecidos, começam a entrar de

forma forçada no sistema social, mesmo que pela porta dos fundos.

Antes de chegar neste novo paradigma, Touraine faz um rápido mapeamento de dois paradigmas precedentes: o da política e o social. No primeiro, prevaleciam categorias analíticas tipicamente políticas, ao passo que no segundo predominam as categorias sociais. Nenhum deles consegue dar conta dos sujeitos emergentes, cujas ações estão centradas nem na política nem na sociedade, mas na cultura. Daí ele caracterizar este paradigma emergente como o paradigma da cultura como possibilidade objetiva de poder se fazer ouvir ou ser levado em conta.

Chega-se à conclusão de que a idéia de sociedade como sistema integrado e integrador tende a se tornar uma miragem não apenas para os *outsiders*, mas sobretudo para os estabelecidos que, direta ou indiretamente, assimilam os rebatimentos derivados da presença indesejável dos *outsiders* a partir das franjas de sistemas sociais cada vez mais restritos.

No novo paradigma, as antigas categorias analíticas centradas no social tendem a ser substituídas por categorias do novo paradigma, centrado na cultura. Aqui, as relações de cada um consigo mesmo tornam-se tão ou mais importantes quanto as antigas pretensões colonizadoras do mundo.

O novo paradigma tem como núcleo a relação direta do sujeito consigo mesmo.

Relação do novo paradigma com a abordagem de Elias. Se os paradigmas anteriores orientaram-se para o exterior, para a conquista, conforme a definição de civilização, de Elias, o presente paradigma orienta-se para seu interior, para a cultura, ainda conforme Elias. Se os paradigmas civilizatórios são paradigmas da colonização, da conquista e da submissão ou aniquilação do outro, sobretudo do diferente, o novo paradigma pode ser apreendido como o paradigma da contenção, da humildade, da possibilidade de ouvir o outro com vistas não a excluí-lo, mas a incluí-lo do jeito que ele é e não do que se gostaria que fosse.

Neste sentido, muitas coletividades voltadas à conquista tendem a ser substituídas por outras voltadas para si e para cada um dos que ali materializam sua existência. Isto significa que no centro do novo paradigma estão o sujeito e os direitos culturais. A ação de cada sujeito no novo paradigma por buscar seu sentido não mais na esfera social, mas na esfera cultural, passa a ser uma ação não social mesmo que no interior de uma realidade supostamente social.

Mesmo que o paradigma centrado no social continue gozando de suas formas variadas de hegemonismos, não consegue fazer calar de forma absoluta as novas emergências, as novas ações culturais que permitem fundar um outro paradigma, aparentemente, sem pretensões hegemônicas, o paradigma cultural. Isto significa que um paradigma dominante propicia o surgimento de paradigmas de defesa e de resistência. Um paradigma,

portanto, é aberto às mais diversas possibilidades, vez que tanto pode acentuar processos de aniquilação do sujeito, como alargar possibilidades de emancipação. Um paradigma nunca é só dominante ou dominado, pode ser as duas coisas. Ele nunca serve de referência apenas aos supostos “proprietários” dos saberes-poderes, vez que podem, e invariavelmente o fazem, servir como pontes ou pistas para representantes de qualquer um dos domínios. Maquiavel, conforme lembrou Rousseau, não deu conselhos apenas ao Príncipe, mas igualmente a todo povo florentino, principalmente os mais atentos.

O paradigma da cultura é o paradigma da emancipação, da anti-dominância em relação ao paradigma do social. O sujeito nunca está absolutamente enclausurado, obrigado a admitir que nada pode fazer.

Neste sentido, não há sujeito senão rebelde, dividido entre raiva e esperança.

Esta mesma idéia de sujeito voltado a si mesmo aparece na sociologia de Giddens ao explicitar o conceito de reflexividade. O sujeito é fundamentalmente o sujeito capaz de ser reflexivo, de olhar para o próprio interior com vistas a compreender e construir-se a si mesmo de forma autônoma. O sujeito moderno é reflexivo à medida que é capaz de conhecer-se a si mesmo e, a partir disso, transformar-se. Neste sentido, o sujeito moderno, a despeito de viver num famigerado *run away world*⁵, de depender dele, inclusive, é capaz de ter vida própria. Contudo, é imperativo ter em conta que um sujeito é sujeito à proporção que se torna capaz não apenas de ter vida própria, mas de constituir um outro “nós”, um outro coletivo, de preferência mais inclusivo. Não se trata de um sujeito ensimesmado ao extremo, a ponto de se portar de forma insensível em relação aos demais.

A diferença entre o sujeito de Touraine e Giddens é sutil. Para Touraine, o novo sujeito nunca se identifica, como parece ter insinuado Giddens, de forma absoluta consigo mesmo, ele continua e faz questão de estar aberto ao *run away world*.

Para Touraine, o novo sujeito é definido em sua resistência radical ao consumo, ou ao consumo da violência e da guerra. O sujeito para Touraine é aquele que resiste e combate em prol da liberdade.

O sujeito é a convicção que anima um movimento social e a referência às instituições que promovem e protegem a liberdade. Para ele, sempre será possível permitir que o sujeito conquiste bases mais sólidas do que as experiências imediatas dele próprio.

No que diz respeito à moral, Touraine não hesita em se afastar de Durkheim, para quem a boa moral, no sentido integrador ou produtor da coesão social, é a moral social. Para Touraine, nossa moral é cada vez menos social, ela tende a desconfiar das leis sociais, dos discursos políticos e, finalmente, “dos preconceitos com os quais cada grupo protege sua

superioridade ou sua diferença” (Touraine, 2006, p. 124).

Outra característica marcante do novo sujeito é que ele pode participar de diversos movimentos, sem que necessariamente identifique-se com algum deles em particular. Um dos exemplos que Touraine apresenta é o da etnóloga Germaine Tillion que “serviu a grandes causas, mas sem jamais se identificar completamente com nenhuma delas, pois ela colocava acima de tudo os direitos do homem e a luta contra a violência” (Touraine, 2006, p.126).

Quando Beck fala em subpolítica está de olho nesses novos sujeitos descrentes e desconfiados em relação aos atores coletivos convencionais, sobretudo os políticos. Os novos sujeitos tendem a não aceitar ser representados por estes antigos proprietários das instituições políticas e sociais. Eles querem ser seus próprios representantes.

O novo paradigma tende a se afastar de abordagens consagradas, tais como a de Weber, Freud e Nietzsche em função destes terem enxergado a realidade social como expressão maximizada da dominação e da negação de espaços à auto-realização dos indivíduos. No novo paradigma, ao contrário dos dois velhos paradigmas, para quem, só há vítimas, continua existindo vítimas, mas também reações em busca de reconhecimento não necessariamente pela sociedade, mas em favor de si próprio. Não há realidade sociopolítica capaz de negar de forma absoluta, a não ser eliminando fisicamente, todas as possibilidades de auto-realização dos sujeitos.

No novo paradigma, conforme a abordagem de Floriani, não há uma negação ingênua dos hegemonismos e da sua capacidade de fazer o outro calar (Stengers), mas há uma atenção maior a pensamentos e atos com potenciais libertadores. A sociologia precisa aprender a falar e a dar voz aos supostamente silenciados, pois nenhum sujeito que estiver vivo pode ser totalmente silenciado. A dificuldade é que a sociologia, na ânsia justificável e legítima de denunciar as formas variadas de exploração, esqueceu ou deixou de prestar atenção nos “explorados”. Na ânsia consciente de defender ou proteger os *outsiders*, a sociologia, de forma não consciente, transformou-os em fantasmas sem vez, sem voz e sem vida própria. Na ânsia de tentar libertá-los, aprisionou-os ainda mais e, de forma paradoxal, reforçou os hegemonismos passando sempre impressões hiperrealistas do mundo vivido, impressões que tendem a acentuar crenças de que o mundo posto é o único possível, cabendo aos seres vivos, *insiders* ou *outsiders*, adaptarem-se como peças que se encaixam em máquinas maiores. Neste sentido, as explicações “críticas” derivadas desta velha sociologia não parecem ser emancipatórias, sobretudo, para os *outsiders*, apresentados em geral como não-sujeitos.

Nos velhos paradigmas, em prol da libertação dos dominados, aprendeu-se a se admitir que os mesmos não teriam condições de se emanciparem. No novo, sem se deixar de levar em conta os obstáculos impostos pelas instituições comprometidas com a velha ordem social, o

desafio é outro, permitir que os dominados deixem de se enxergarem como meios e comecem a se posicionar como fins em si mesmos (Latour). Como lembrava Latour, ao fazer referência à possibilidade de construção de um coletivo capaz de incluir seres humanos e não humanos, no novo paradigma – que ele chama de novo coletivo – os novos sujeitos se impõem como fins, nunca como meios. Para validar sua argumentação, Latour descreve o exemplo do trânsito em Paris, cuja taxa de acidentes fatais ultrapassa a cifra dos 800 óbitos ao ano.

Como ele analisa tais dados à luz do novo paradigma?

Argumenta que se trata de um coletivo que priorizou mais os carros do que os seres humanos. Os carros foram mais importantes do que os seres humanos. Um coletivo que valoriza mais os carros do que os seres humanos não pode servir de referência para os novos sujeitos que, de posse das estatísticas trágicas, voltam-se contra o atual coletivo, com vistas a fundar e legitimar um outro coletivo que leve em conta as singularidades de cada sujeito excluído ou permanentemente ameaçado pelos carros.

Note-se que no âmbito deste novo paradigma, as perguntas que emergem são absolutamente diferentes das perguntas características dos outros dois velhos paradigmas. Pergunta-se, agora, “sou feliz? O que faço é o que gostaria de fazer? Sou capaz de compreender o outro?”

São perguntas que, ao contrário de perguntas típicas dos paradigmas hegemônicos e orientados para o exterior e para a conquista, convidam o sujeito a voltar-se para si – atualizando o conceito de cultura fundamentalmente como capacidade de cultivo, de cuidado consigo mesmo e, em ato contínuo, do outro.

O novo sujeito não é uma reposição do sujeito conquistador dos paradigmas hegemônicos, ele está mais próximo de um sujeito corajoso, desobediente, porém contido, humilde e nunca submisso. Em termos históricos, ele está mais distante do Príncipe triunfante que, de posse dos conselhos de Maquiavel, alargou suas conquistas, do que de Espártaco, o primeiro escravo a se rebelar, em nome de seu povo, de seu trabalho e de si mesmo.

Espártaco pode simbolizar bem o “tipo ideal” – não no sentido weberiano⁶ - de novo sujeito à proporção que não orientou sua ação por valores ou normas estabelecidas ou consolidadas no sistema sociedade da época, mas por interesses não sociais. Sua ação, portanto, a despeito de ter sido uma ação não social, foi capaz de iniciar a fundação de um outro coletivo.

O novo sujeito não é o sujeito histórico, mas o sujeito pessoal. Este não aceita a sociedade como expressão refinada e terminal da dominação, mas como um campo de possibilidades de construção de outros coletivos que respeitem o si mesmo de cada sujeito nele envolvido.

Para Touraine, ao longo da década de 1960, a cultura invadiu o sistema político. A produção de si mesmo, no contexto citado, associou-se mais à sexualidade e à interpessoalidade do que ao trabalho. O ano de 1968 é o divisor de água à medida que projeta o sujeito pessoal para o centro das formulações fundantes de um outro paradigma, desta vez centrado não nas categorias da política e da sociedade convencionais, mas da cultura. Naquele contexto foram semeadas as primeiras sementes dos processos de transformação efetiva da cultura em outros tipos de poderes. Cumpre ressaltar que estes outros poderes emergentes têm poucas relações com os poderes ainda fiéis aos paradigmas da política e do social. Trata-se de poderes cujas características estão mais próximas da obliquidade, como quis Canclini, em seu livro “Culturas Híbridas”, do que da unilinearidade das matrizes que insistem em caracterizar as culturas como culturas “puras” ou não contaminadas pelas impurezas das relações cotidianas ou do rejeitado “senso comum”.

Neste particular, a cultura que historicamente foi apresentada como possibilidade de reforço dos interesses e direitos de grupos dominantes, transforma-se em possibilidade de contenção ou, de forma mais humilde, de relativização dos interesses dos referidos grupos. Touraine identifica nas mulheres esses focos de retorno do sujeito. Por meio das ações das mulheres, a cultura deixa de ser vista apenas como possibilidade de domínio e de colonização para se transformar em possibilidade objetiva de procura delas mesmas.

Para Touraine, “aqueles que não vêm na vida social senão os instrumentos de uma dominação e não percebem senão vítimas onde creio perceber atores negam por princípio o tipo de análise que eu faço” (Touraine, 2006, p. 136).

Para ele, o novo sujeito não é uma coisa, mas um processo, a ponto dele optar por afirmar que, diante de alguma evidência reveladora de um processo de construção do sujeito, é possível admitir que existe algo de sujeito em determinada ação ou postura diante da vida. O novo sujeito, como lembrava Elias ao se referir ao binômio inseparável indivíduo/sociedade, é um “acontecer” contínuo, sem começo nem fim dados *a priori*.

Em suma, para Touraine e demais autores aqui repertoriados, uma sociologia para os novos sujeitos não poderá materializar-se se o mundo estiver repleto de vítimas presas e iludidas por consciências discutíveis que, em vez de emancipar, tendem a manter todos na condição de vítimas sem capacidade de reação por meio de um retorno a si mesmas.

Touraine sentiu a presença desses novos sujeitos transformados em algumas experiências concretas ou movimentos sociais. A primeira delas foi a luta de Allende no Chile; a segunda foi a ação dos zapatistas em Chiapas no México; e a terceira foi na Polônia com a experiência do Solidariedade. Para ele, o principal objetivo dos citados movimentos sociais não foi integrar-se à sociedade, no sentido idêntico de integração dos dois outros

paradigmas, mas manter a distância para proteger o sujeito da máquina social com seus impulsos incontrolláveis de domínio. Para ele, os citados movimentos foram fundamentais à medida que protegeram os novos sujeitos das garras da sociedade e do Estado.

Para Touraine, é imperativo perseguir o desejo de ser sujeito não no mundo externo ou na metafísica transcendental, mas no domínio do inconsciente. O sujeito não está nem fora nem acima do indivíduo, mas abaixo do ser social⁷. Neste sentido, a sociologia dos novos sujeitos não percorre a história por cima, mas, ao contrário, esforça-se na perspectiva de que o indivíduo perceba os sentidos íntimos e possíveis de serem conferidos às suas ações.

O novo sujeito não tem pretensões de se integrar nem de mudar a sociedade, mas apenas conhecer-se a si mesmo. Ele precisa ser reflexivo.

A relação desse novo sujeito com a liberdade e a igualdade merece destaque, pois o novo sujeito privilegia a liberdade, condição imperativa para a responsabilidade e para levar em consideração a singularidade de todos os outros sujeitos envolvidos. Trata-se de uma sociologia que, ao aceitar as singularidades de cada sujeito, opõe-se à democracia formal derivada de Rousseau, que tende a desconsiderar as singularidades em nome de uma abstrata vontade geral.

A nova sociologia não parece ter pretensões de preservar a sociedade, mas a autonomia do sujeito, face aos ataques do mercado, da guerra e da violência. Ela não aspira encontrar ou ajudar a produzir um mundo de irmãos, mas pode permitir a comunicação com o próximo. Assim, o sujeito, para sobreviver, precisa aprender a combater todos os indícios de dominação que for ou estiver sendo submetido.

Nas instituições de formação, a preocupação central precisará ser não apenas com a preparação do espírito racional e calculativo do indivíduo, mas com a abertura ao sujeito pessoal. Nos termos de Touraine, “a escola não deve pôr a criança a serviço da sociedade e não deve tampouco ser um mero lugar de aprendizado” (Touraine, 2006, p. 153). Precisar-se-á repensada para aprender não a tentar ensinar, mas a aprender. Formará seres sociais, sim, mas principalmente seres pessoais, novos sujeitos. Na sociologia dos novos sujeitos, não há uma desqualificação da racionalização, mas uma aproximação desta em relação aos direitos pessoais dos educandos.

Em um movimento de distanciamento das proposições ontológicas de Marx, que depositou todas as suas esperanças de emancipação da humanidade no proletariado, Touraine afirmará que a capacidade de se tornar sujeito não é privilégio exclusivo nem do pobre nem do rico, mas de todos que tiverem a percepção de libertação das amarras sociais.

Neste sentido, quem seria o anti-sujeito?

Seria a violência, a crueldade, a exclusão e todas as formas de discriminação do outro. No anti-sujeito reina uma vontade de aniquilar, de humilhar e degradar que tende a ir além da vontade de matar.

O mundo do novo sujeito está localizado entre o mundo dos deuses e o mundo das sociedades e isto explica porque a condição de sujeito, a despeito de ser uma condição de prisioneiro, não deixa de ser também uma condição de libertador.

Se a sociologia refém do social – a de Durkheim, por exemplo – esforçou-se em transformar o sujeito em não sujeito, sobrepondo-o ao social, a sociologia do novo sujeito não busca as causas profundas de perturbações no social, mas no próprio sujeito, vez que este é o núcleo dessa outra abordagem não social da realidade social.

Um exemplo de abertura da nova sociologia aparece na sua relação com a espiritualidade. O desapego em relação aos laços sociais lembra os convites de religação feitos insistentemente pela maioria das religiões monoteístas, politeístas e ateístas. Nos termos de Touraine⁸,

“entre os deuses e as sociedades, estende-se o vasto domínio do sujeito que penetra profundamente no dos deuses e no dos homens, mas que goza de uma unidade própria e não pode ser reduzido nem a um Olimpo, nem ao funcionamento de uma sociedade” (Touraine, 2006, p. 164).

No que tange à problemática ambiental, o novo sujeito, tal como nos outros domínios, é igualmente capaz de transformar seu ambiente e a si mesmo. Para Touraine, o movimento ecológico tornou claro para o mundo que o novo sujeito precisa reconhecer sua dívida, sua responsabilidade face à natureza, pois o novo sujeito não está radicalmente separado dela, como quiseram os dois outros paradigmas. Cada vez que o novo sujeito inspira o oxigênio para continuar sua trajetória como ser vivente, materializa de forma incontestável sua dimensão natural.

Se de um lado, o mundo humano não é um deserto, vez que está repleto de ruínas, de cadáveres e de ordens estúpidas e abusivas, de outro, continua repleto de emoções, de desejos profundos de vida e de libertação. O novo sujeito não é um otimista ingênuo que insiste em transformar a vida dele e dos outros em um insuportável muro de lamentações. Ele pode ser mais que isso, pode transformar o mundo e a si mesmo em algo mais interessante de se viver.

O que é saber e sua produção: A maldição da disciplina

“Nós, que pertencemos a esta tradição que ousa perguntar ‘o que nós sabemos’, somos capazes de dar um significado estável a palavras que celebram a produção de conhecimento como criação de novos relacionamentos, novos significados, que suplementam outros sig-

nificados em vez de os empurrar a cotoveladas para fora? Seremos capazes de nos libertar de palavras que vêem o conhecimento como a ocupação de um domínio do qual todos os ocupantes anteriores devem ser expulsos, que percebem a verdade como uma luta contra opinião? Somos capazes de resistir ao nosso desespero pós-moderno que, embora rejeitando esta idéia de verdade, de modo algum se nega ao confronto, mas redireciona as armas da zombaria e da ironia contra qualquer alegação de conhecimento?” (Stengers, 1995, p. 191)

Neste fragmento, Stengers resume as principais questões com as quais vêm trabalhando desde os anos 90. Após uma parceria de sucesso com Ilya Prigogine que resultaram em dois livros⁹, a professora da Universidade Livre de Bruxelas tem se colocado o desafio filosófico da prática deleuziana de “criação de conceitos” (Stengers, 2006, p. 25). Esta é uma estratégia de produção de conhecimento que busca entendê-lo como fonte suplementar de novos significados. A filósofa belga adota dois eixos de escrita para compor esta produção: por um lado, incitar a busca incessante pelo argumento que não impeça outras posições, outras opiniões, um argumento que não seja excludente; por outro, esboçar uma provocação para “fazer pensar” sobre aquilo que é senso comum, que passa desapercibido pelo crivo das Ciências, mas que pode ser ampliado, aumentado.

Ao adotar estes eixos, sua primeira questão de pesquisa é como lidar contemporaneamente com os “juízos de valor que permitem a saberes científicos ‘sair’ dos locais em que são produzidos [geralmente em laboratórios ‘fechados’, ‘climatizados’] e pretender responder às questões que importam não somente aos cientistas mas a todos os humanos, ou melhor, propor-se a substituir as questões que importam pelas questões que importam aos cientistas” (Stengers, 2004, p. 131). Longe de alegar a inocência dos cientistas ou, por outro lado, de tentar modificar a concepção padrão de saberes científicos, Stengers busca re-colocar na mesa da filosofia “aquilo que conta e aquilo que não conta, ou conta menos, ou que não deveria contar, ou que poderia contar de outra maneira” (*Idem*, p. 138). Não se trata, segundo ela, de uma pesquisa que pretenda “dizer o que é, nem de dizer o que deva ser”, mas sim de “retardar” os raciocínios, provocando a oportunidade de gerar uma nova sensibilidade para outras possibilidades em relação aos problemas e situações que interessam, ou possam vir a interessar (Stengers, 2007, p. 45).

“Interessar a quem?” é a dúvida decorrente desta estratégia. Segundo Stengers, os problemas e situações contemporâneos geram incertezas e preocupações em um “nós” que não está mais restrito àqueles que acreditam estar envolvidos em um “processo de conquista” a todo custo (Stengers, 1995, p. 189) daquilo que não sabemos, e que quer, agora, se arriscar na luta contra o desespero gerado por aquilo que parece inevitável para todos os grupos hodiernos. “Aquilo que conta” inquieta um “nós” cuja força está em sua própria proliferação, sem que, com isso, se pretenda que suas próprias questões e esperanças tenham o poder de desacreditar as questões e esperanças dos outros (*Idem*, p. 190). “Aquilo que conta” implica produzir

outros significados, outros relacionamentos, outras possibilidades sem excluir qualquer “nós” e ampliando conscientemente o raio de ação do “fazer pensar” das coletividades.

Para tanto, tal estratégia trata de tentar produzir modos de negociação entre saberes “objetivos” e construções “especulativas”, de mobilizar estes “nós” em expansão desenfreada para criar posições que permitam que as disciplinas “conversem” entre si. Para Stengers, o importante é tentar minar a unanimidade dos “trabalhadores das provas” e provocar uma oportunidade para estabelecer a paz entre disciplinas (Stengers, 1998) que se batem entre razão e opinião desde Galileu. O rumo que ela sugere para a produção do conhecimento pretende evitar de maneira clara a hipocrisia de uma “tolerância” para com aqueles que não contam, que estão mudos, que não podem se fazer ouvir. Redefinir o que conta é o que interessa, agora por meio de outras maneiras de se estabelecer relações com as diferentes maneiras de conhecer, maneiras outras que provocam um *rallentare* das negociações e que só podem ser concretizadas em ambientes que “nos fazem pensar” (Pignarre & Stengers, 2005, pp. 156-162). Estes **espaços de hesitação**, típicos de profissionais que negociam, de quem sempre se apavora com a questão “mas o que é que estamos a ponto de fazer?” (Stengers, 2007, p. 50), mas que ao mesmo tempo insistem na elaboração conjunta daquilo que este “nós” irá decidir na presença de todos os envolvidos, é o que Stengers denomina de **proposta cosmopolítica** (*Idem*, p. 51)¹⁰. A proposta se apóia em uma perspectiva que ela entende ser “eto-ecológica”, afirmando “a inseparabilidade do *ethos*, a maneira de se comportar própria de um ser, e do *oikos*, do habitat deste ser, da maneira através da qual este habitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal *ethos*, ou ainda oferece aos *ethos* ocasiões inéditas de se atualizarem” (*Ibidem*, p. 52).

Os espaços onde ocorre a hesitação surgem em contraposição aos territórios científicos galileanos, erigidos por um movimento duplo: “caçar todos aqueles que — filósofos ou teólogos — passam a ser considerados como intrusos para que seja possível definir por contraste a nova classe de habitantes legítimos” (Stengers, 2006, p. 92), isto é, os cientistas, ou os “práticos”. Nestes territórios, a novidade da luta contra o irracional, do embate contra as opiniões ou ficções, está centrada naquilo que Stengers define como “o sucesso experimental” de Galileu: a invenção do poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome (*Idem*, p. 90)¹¹. O gesto de criar “porta-vozes” para os fatos científicos tem a força de fazer com que “[filósofos e teólogos] **se sintam enxotados**, permaneçam como que congelados nas fronteiras, fascinados por esta nova maneira de responder, sem eles, às ‘suas’ questões” (*Ibidem*, pp. 92, ênfase no original). Com um simples abano de mãos, são afastados dos territórios científicos todos os outros seres humanos: o que interessa para a Ciência é formular questões que interessem a “todo mundo”, deixando como “resíduo” aquelas para as quais não há resposta “objetiva”, “confiável”, comprovada. Se algo escapou/escapa às narrativas épicas dos “heróis-cientistas”, é porque existe algo de irracional acontecendo. Não há porque se interessar ou levar em conta estes “monstros” (*Ibidem*, pp. 93):

“todo mundo” deve se interessar apenas pelos territórios onde os fatos comandam.

Hoje, no entanto, quando esta “perigosa economia de pensamento e análise” parece arrastar “todo o mundo” para a angustiante situação de não ver saídas para os problemas postos à humanidade, quando as *alternativas infernais* parecem não dar margem a outras escolhas a não ser “resignação ou uma denúncia que soa um pouco crédula, como marca de impotência, já que ela não tem nenhuma influência, já que ela sempre retorna ao mesmo: é todo ‘o sistema’ que deve ser destruído”, os espaços de hesitação ganham força enquanto territórios onde não se busca “reduzir a inteligência dos agentes, a substituí-los por automatismos”, onde os “experimentos precavidos” de pequena escala, que não chamam a atenção nem geram alertas, não dão a impressão de serem naturais e de bom senso. Os espaços de hesitação vêm sendo construídos a partir da multiplicidade de agentes envolvidos, vêm sendo “laboriosamente fabricados por uma multidão de agentes locais que, juntos têm, mantêm, conservam conexões, aparelhagens e operações de tradução” (Pignarre & Stengers, 2005, pp. 38-48).

Os espaços de hesitação dão guarida ao que — inspirados por Félix Guattari — Pignarre & Stengers denominam de “um pensar desdobrado pelo meio” [*pensée par le milieu*]: uma maneira de “fazer pensar” que se desdobra em um pensar pelo meio, através do meio e com os meios. Para eles, a idéia de meio é fecunda porque designa ao mesmo tempo os desafios que constituem o ambiente para todo ser vivo e o desafio de escapar das razões primeiras ou últimas que armam uma posição majoritária (*Idem*, pp. 156). Independente da escala adotada, estes espaços devem servir para a “reconquista de um grau de autonomia criativa num campo particular” (Guattari, 1990, p. 55), uma reconquista que não se dá pela exclusão ou expulsão de outros, mas pela adoção de uma postura humilde de (re)aprendizagem de certas práticas em sua versão não-infernal, de (re)aprender vagarosamente certas artes minoritárias (quase em desuso) como amalgamar substâncias (química), negociar potenciais invisíveis (comércio), modos de contar e calcular (matemática), ou negociar a paz (diplomacia). Este aprendizado pode ressaltar aquilo que nos obriga a estabelecer relações uns com os outros ou, de outra maneira, que coloca em destaque os vínculos que perpassam as coletividades atadas pelas conexões, aparelhagens e traduções, os “nós”. Não se trata aqui de retomar estas práticas como formas de agir abstratas, mas de eto-ecologicamente **explorar a ampliação de nossos repertórios**, pensando novamente, agora através, com e pelo ambiente, nossas identidades como **formas de estarmos juntos** (Despret, 2006, p. 217). Ou ainda, como sugere Michel Serres:

“(…) nós dependemos doravante de coisas que dependem de nós. Procurem saber agora o que significa este **nós**, curiosamente dito duas vezes”. (Serres, 2006, pp. 123-124)

Restabelecer uma cuidadosa aproximação àquilo que nos cerca, que está na nossa vizinhança, permite uma outra forma de conceber o ambiente

e, também, de pensar como estarmos juntos, o “nós”. Assim, parte do desafio de pensar o ambiente no sentido atribuído por Pignarre & Stengers está em, curiosos, sabermos como o “nós” é dito duas vezes.

Para Serres, devemos inicialmente repassar nossa relação com as coisas: no início, os objetos estavam à nossa frente, ao nosso alcance, delimitados pelo tempo e no espaço, e o *nós* definia “o grupo disperso de cidadãos ricos, cientistas e sábios, suas cidades, até mesmo seu império, em suma os coletivos compatíveis com o raio de ação finito de seus instrumentos” (Serres, 2006, pp. 124-125). Para fazer arados, bastava à humanidade juntar a família. Mais tarde, para montar um barco, a vila de pescadores se aglutinava ao redor da madeira. Para o palácio, bastava uma cidade, cal, pedra e mármore. Para alinhar um exército ou organizar uma administração, foi suficiente, antes, criar um Estado. À dimensão de um objeto, à escala de um projeto, à evolução de uma obra, correspondiam àquelas dos grupos e suas histórias. Mais tarde, estes objetos ganharam o mundo e se distanciaram do que era vizinho. Mas nós continuamos dependendo de coisas que dependem de nós.

Serres acredita que aquilo que emana dos vivos inunda o ambiente e dele se apropria: aquilo que escapa aos corpos se torna uma coisa do mundo. Mesmo “inerte, sólida, fria, imóvel, artificial, falsa e fabricada, e ainda assim investida do talento habilidoso de quem a fez” (Serres, 1989, p. 167), as coisas formam o retrato daquilo que se afastou do ser humano:

“Nós experimentamos com todo o nosso corpo que os nossos órgãos desatam-se. Nós nos desemparelhamos, nós aparelhamos peça à peça e inteiramente. Experiência trágica, mas drama sem o qual não há nem conhecimento nem experiência. Saímos de nós, o verbo experimentar o diz ele mesmo”. (Serres, 1989, p. 168)

O que significa este **nós**, dito duas vezes? Hoje, ao lidarmos com dimensões, escalas e evoluções equiparáveis ao mundo, que se afastaram tremendamente de nossa vizinhança — coisas que são, verdadeiramente, **objetos-mundo** —, como podemos definir estes objetos que já não são os mesmos, nem este **nós** que também já não é o mesmo? Depois da humanidade aprender a construir bombas atômicas, efluentes de certas indústrias, satélites artificiais, biotecnologias, sistemas de comunicação, estas coisas ainda serão capazes de se voltar contra quem os criou? Quais são, hoje, os novos grupos que suscitam estes objetos-mundo? Dito duas vezes, o **nós** inicial já não é o mesmo grupo do **nós** que se aparelhou/emparelhou com coisas saídas, desamarradas do **nós** inicial.

Mas ao invés de aparentemente se desatarem e ficarem livres dos grupos, as coisas se mantêm imbricadas na própria malha de onde saíram. Existe sempre um caminho que leva de uma coisa a outra ou a um ser humano: “Seres e coisas, apreendidas e na rede, surgem à **interseção** de tantos caminhos quanto se queira (é suficiente fazer um rodeio) e, por conseguinte, o microcosmo está por toda a parte. (Serres, 1974, pp. 27, ênfase no origi-

nal). O ir-e-vir, do corpo ao corpo, do humano à coisa e, de volta, com outro rodeio, ao humano, refaz os grupos que definem o **nós**.

Para Serres, uma possível resposta à questão “quem somos nós?” está associada ao ruído da **turba** resultante da multiplicidade de vozes que se aglutinam, desde tempos imemoriais, ao redor de todo empreendimento humano¹², uma idéia que se insere em sua obra como parte de uma tentativa de repensar o tempo como multiplicidade: “Mar, floresta, rumores ruídos, sociedade, vidas, trabalhos e dias, todos multiplicidades comuns; dificilmente podemos dizer que são objetos, apesar de exigirem uma nova forma de pensar. Estou tentando pensar o múltiplo como tal, deixando-o flutuar longitudinalmente sem prendê-lo a uma unidade, deixando-o ir, como ele é, em seu próprio ritmo” (Serres, 1995, p. 6). Para ele, estamos imersos em algo que produz um ruído constante, estamos imersos em sons da mesma forma que imersos em ar e luz, respirando este **ruído de fundo**, “a sarcástica e tênue agitação de fundo do mundo” que serve de chão para nossa percepção, “o resíduo e o esgoto de nossas mensagens”, o elemento básico da lógica humana:

“Nenhuma vida sem calor, nem matéria também; nenhuma vivacidade sem ar, nem logos sem *noise* [ruído], também. *Noise* é o elemento básico do software de toda nossa lógica, ou está para o logos aquilo que a matéria costuma ser para a forma. *Noise* é o background da informação, o material desta forma.” (*Idem*, pp. 7)

Palavra arcaica francesa, *noise* também se refere aos embates, às disputas, à “procurar por uma briga”, se diferenciando do *bruit* auditivo ou da teoria da informação mas, ao mesmo tempo, deles se aproximando. O “nós” de Serres se concretiza em uma caixa preta de formas instáveis, de onde sai um ruído de fundo que nos impede de compreender. De onde vem esse ruído? Vem de “nossa equipe, de nosso exército, de nossa técnica, de nossa cidade. Nossa música, nossos hinos sangrentos, nosso canto, nossas tragédias, a memória de nosso passado, em suma, nossa história... tentam abafá-lo, esquecê-lo, aplacá-lo” (Serres, 2006, p. 105). Para domar o “ruído de fundo incompreensível e os latidos de furor que saem da caixa preta das coletividades” (Serres, 2006, p. 104), para que possamos nos entender entre nós mesmos, este “nós” serve como “liame dos que estão atados, como corda vibrante que interrompe bruscamente a multiplicidade de homens individuais”. O “nós” serve para pensar as ligações entre as vozes, as suplicações e as autobiografias.

Processos e impasses da chamada crise ambiental e a formação da subjetividade: três questões para um próximo agendamento

1- Não é de hoje que se suspeita de uma convergência entre os processos modernos de formação da subjetividade e os mecanismos e

impasses da chamada crise ambiental. Não apenas porque no seu desenvolvimento as teorias que dão suporte a estes processos apresentam inequívocas similaridades, mas principalmente devido a uma coincidência de fundo e talvez ainda não suficientemente explorada: usando aqui uma linguagem cara à Castoriadis, o caráter de auto-limitação das sociedades, sem o que não há mudança em práticas ambientais, é indissociável da lucidez e auto-criação históricas, inseparável de uma tensão entre o instituinte e o instituído.

Em uma outra linguagem o que isto significa? Somente acentuar o polo da radical auto-criação pode levar a uma legitimação involuntária de toda e qualquer otimização do entorno, ou seja, livre de amarras institucionais, uma sociedade autonomamente constituída poderia confundir uma irrestrita emancipação com o progresso indefinido das forças produtivas, com uma apropriação da natureza inteiramente submetida aos imperativos da racionalidade da produção.

Aqui reside o nexos mais vigoroso da subjetividade com o cuidado ambiental: uma outra sociedade calcada numa reviravolta da subjetividade e numa radical reconfiguração dos desejos passa pela aceitação de um horizonte normativo intransponível e não pela abolição de toda e qualquer norma. Ora, nenhuma outra exigência prática coloca este quadro mais na ordem do dia que a imposição de limites ao caráter predatório da apropriação de recursos da natureza.

2- Parafrazeando Hegel: aqui, na hora da verdade das teorias, o meio ambiente é interdisciplinar e o interdisciplinar é ambiental. Ao máximo de comedimento, o interdisciplinar visto não mais que uma função de segunda ordem no vácuo de todas as teorias, corresponderia também o notável paradoxo de uma pretensão extremada de integração inter-teórica; no limite, uma unidade afiançada pela própria natureza do objeto: o que o coro dos diferentes saberes especializados tem a dizer afinadamente na hora derradeira em que a preservação da vida terrestre é posta em risco (Jonas).

E porque a coincidência do núcleo temático do ambiental com a constituição contemporânea da subjetividade? Qual a pista por trás de tão ambicioso nexos? Não poderia ser apenas mais um movimento de teste de teorias na superfície propícia para o diálogo entre elas, uma vez que esta etapa parece já ter sido cumprida. Mas a recusa à empreitada passada, cuja quadra histórica já se esgotou, não implica ato contínuo que se dê por líquido e certo que todas as pistas valiosas para a auto-compreensão do ambiental tenham sido seguidas. Neste momento de liberdade de experimentação teórica sem precedentes, que a emergência do campo ambiental, mais do que qualquer outro, tornou possível, foram tantas as sendas abertas que a ilusão da sua exploração intelectual efetiva em todas as direções parece também ter se imposto como um fato consumado. No entanto, a se ver com lupa, especialmente no que diz respeito ao teste de pertinência mencionado, resta todo um trabalho a fazer. Permanece como uma tarefa inadiável seguir aquelas pistas promissoras que foram deixadas para trás.

A esta altura, no campo adversário, o arauto do rigor disciplinar não deixaria de proferir sua sentença impiedosa: cedo ou tarde, os aventureiros da presumida costura frouxa entre as teorias cederiam a uma auto-exigência de maior rigor, sendo obrigados assim a fazer o caminho de volta para os seus distintos pontos de partida: inicialmente adversários da compartimentação, estariam agora condenados ao amargo regresso precisamente ao ponto da sua falsa superação. Neste sentido, o resgate do não trilhado somente poderia ser lido em chave derrotista. Seguir uma pista perdida ou abandonada muito no início não seria outra coisa que uma confissão prenhe de conseqüências da própria falta de rigor, no limite, um sinal indelével de fracasso interdisciplinar. Em que pesem muitos acertos deste tipo de crítica, é não compreender o fundamento epistemológico da empreitada interdisciplinar no campo do ambiental supor que o retromovimento para apanhar sinais e indícios confirmaria ou comprovaria a falência do ambicioso entreato e acoplamento disciplinar, não perceber portanto que é mesmo o contrário que se verifica: a preservação intacta por décadas destas mesmas pistas atesta sua força ao mesmo tempo que exhibe sua atualidade.

Saindo um pouco da tessitura abstrata do argumento, a título de exemplo, pode-se elencar alguns cenários teóricos que são promissores justamente no seu revigoroamento, algumas das pistas reabertas que merecem atenção redobrada tanto mais quanto sua luz ainda chega até nós: a) a renovação da abordagem marxista da apropriação predatória dos recursos naturais como expressão de não apenas de um interesse particularizado mas da destruição ecológica do planeta; b) em Castoriadis, a questão ecológica é o que melhor exprime o problema da autonomia das sociedades, sendo assim, a aspiração de uma outra relação com a natureza é indissociável da lucidez histórica na criação radical de uma outra forma de vida, de um outro conjunto de necessidades. Em ambos, com maior ou menor grau, o revigoroamento da discussão implica a retomada de uma nota esquecida.

Para o pensamento marxista, a destruição do equilíbrio ecológico em escala planetária está por exigir uma convergência entre movimento camponês, opinião pública e movimento ambientalista (Michel Löwy), não mais como antes uma luta adjacente ou como uma conseqüência lateral, mas no bojo de uma reformulação do conteúdo da luta socialista. Neste sentido, é a proposta do socialismo verde menos uma bandeira do que, nesta perspectiva, uma tarefa teórica que revira o uso habitual do pensamento marxista como ferramenta de compreensão do real em que tudo decorre da ótica de classe enquanto patamar cognitivo superior para a emancipação do gênero humano.

3- De forma sucinta, pode-se afirmar que as melhores contribuições de Castoriadis para o debate ambiental estão nos textos de intervenção do final dos anos 80. Se é explícita a menção no famoso debate de 1980, na Bélgica, com Daniel Cohn-Bendit, sete anos depois será preciso retraduzir esta mesma discussão no interior de outros tópicos. Em 1980, com as

limitações de um debate/entrevista, Castoriadis se bate por uma rejeição ao projeto de se assenhorar da natureza, que segundo ele tem sua melhor formulação em Descartes e conserva seus traços inclusive no marxismo. Esta rejeição encontra melhor formulação, diz o filósofo grego, na autonomia com respeito ao sistema técnico existente. O que faz o movimento ecológico (e não se entenderá o foco de Castoriadis caso se faça abstração da urgência, na ocasião, das lutas e protestos antinucleares) senão colocar em xeque todo o sistema produtivo e o conjunto de técnicas que lhe dão suporte? Como um objetivo legítimo, uma outra relação com a natureza não dispensa problematizar a inevitabilidade de um modelo cuja credencial é a otimização dos recursos na exploração racional do entorno. No entanto, desta solidariedade com o movimento não se segue uma coincidência imediata no ideário, pois não passa despercebido o passo em falso de uma recusa radical não apenas de uma fonte de energia mas de todas elas. É que, para o filósofo, tanto o movimento ecológico como os projetos de mudanças radicais no uso de energias renováveis se envolvem em aporias de monta ao visar a totalidade da produção. Vinte e oito anos atrás, Castoriadis já detectara um dilema que atravessa a virada do milênio sem ainda obter uma resposta definitiva: no auto-governo de instâncias sociais que conquistaram para si esta autonomia, a modificação das formas de uso e gestão da energia implicam uma mudança em todos os aspectos da vida. Fórmula lapidar que conduz o filósofo e psicanalista a duas observações no mínimo antecipatórias dos nossos dilemas atuais: é inescapável a aceitação de um reformismo energético mesmo porque ele não consiste apenas em concessão ao sistema produtivo existente na medida em que reflete uma conquista e uma tomada histórica de posição antes de mais nada informada pela lucidez, a mesma lucidez que ele, no quadro das discussões teóricas daquela época, negava ao marxismo ortodoxo. Em segundo lugar, no que concerne ao uso de energias renováveis, mas também à totalidade da questão ecológica, não é possível enfocar razoavelmente toda sorte de problemas que surgem sem remetê-los a tensão instituinte e instituída entre o caráter de auto-limitação das sociedades e sua criação cultural. Isto é, entre o conjunto de restrições apoiadas em regras universais, regras que são substantivas (se a maioria deliberasse pela poluição de todas as nascentes não teria o poder de suplantar o Direito que impede isso em toda e qualquer circunstância), e o impulso sempre renovado na direção de novas orientações para a vida. Castoriadis é de uma clareza a toda prova: a síntese de auto-limitação e a diversidade da criação cultural não pode ser deduzida do reino das idéias pois é constitutiva das sociedades em que vivemos.

Nesta altura, resplandece o nexa entre formação da subjetividade moderna e o debate ambiental: como em outros impasses da autogestão, no tocante aos recursos naturais é preciso ir além do estreito quadro categorial da gestão, ao pensar o sentido pleno de uma sociedade autônoma, Castoriadis reivindica um outro modo de vida ancorado em desejos e necessidades completamente distintas, aquelas que não têm como realizar-se nas sociedades tais como elas se encontram configura-

das. Mas se as sociedades quiserem manter o mesmo percentual de despejo de monóxido de carbono na atmosfera, a mesma taxa crescente de desmatamento da Amazônia em nome da racionalidade da produção? A resposta não é um voto de confiança a toda e qualquer ação instituinte, mesmo que no cerne da autonomia das pessoas esteja a sociedade como fonte última de criação institucional.

Notas

* Trabalho apresentado em IV Encontro Nacional da ANPPAS, 4,5 e 6 de junho de 2008, Brasília - DF – Brasil

¹ “Já não estou satisfeito com minha própria definição antiga da ideologia, na qual a idéia era que a ideologia é a ilusão que preenche a lacuna da impossibilidade, e a impossibilidade intrínseca é transposta para um obstáculo externo, donde o que precisa ser feito é reafirmar a impossibilidade original. Esse é o resultado último de certa lógica transcendentalista: tem-se um vazio *a priori*, uma impossibilidade originária, e o engodo da ideologia é traduzir essa impossibilidade intrínseca num obstáculo externo; a ilusão é que, superando esse obstáculo, chega-se à Coisa Real. Sinto-me quase tentado a dizer que a operação ideológica suprema é o inverso, isto é, a própria elevação de algo à condição de impossibilidade, como meio de adiar ou evitar o encontro com isso” (Zizek, 2006:89)

² “Há nesse ponto um importante tema fundado por Kant e que foi interpretado por determinados filósofos contemporâneos a partir das condições de argumentação: se digo algo diferente do que faço, sucumbo ao erro lógico (logo moral) da “contradição performativa”. Essa contradição não é puramente lógica em sentido estrito, ela envolve meu comportamento, apontando uma discordância entre meus atos e meu discurso. Dito de outra maneira, no momento em que falo alguma coisa sob o modo de verbos que tendem a produzir um efeito no mundo social, como uma ordem, um juramento, uma promessa – esses verbos que são designados em lingüística como “performativos”, porque têm a propriedade de completar “atos de linguagem” -, minha ação é de tal maneira implicada no meu dizer (e reciprocamente) que podem entrar em contradição. As formas de uma tal contradição são diversas, da má-fé à mentira (se dirijo um Mercedes e digo àquele que passa: “sinto muito, meu amigo, não tenho um centavo”; ou se sou militante pela paz e, ao mesmo tempo, tenho ações da Matra ou da Boeing). Nesse caso, enunciamos uma lei universal, “é preciso agir assim ou pensar isso”, ao mesmo tempo em que nos preservamos de segui-la por nossa própria conta. Pode-se, assim, interpretar o *Tartufo* de Molière como um tratado de contradição performativa, uma vez que o devoto não deixa de proclamar seu amor pelas coisas celestes e pelas sublimes coisas místicas da religião, enquanto manifestamente não fica inteiramente insensível a outros atrativos, mais terrenos” (Thouard, 2004 : 123).

³ “Mas o que Kant não é ainda capaz de pensar é a **singularidade** do sujeito. As duas abordagens da subjetividade apresentadas pelos estudos do entendimento que conhece, de um lado, e a razão prática, de outro, só permitem a apreensão da subjetividade sob o modo da universalidade. O “Eu transcendental” só opera enquanto forma lógica que garante a necessidade da aplicação das categorias ao diverso da sensação; o respeito é apenas o efeito em mim de uma auto-imposição absoluta, na qual só conta o que em mim pode ser elevado à obrigação categorial. É manifesto que, tanto num caso como no outro, não se trata de se preocupar com a particularidade subjetiva. A “subjetividade” é uma categoria da universalidade” (Thouard, 2004: 138-9).

⁴ É importante destacar que o conceito de sujeito para Touraine está associado a processos de subjetivação, a processos de produção do ambiente e de si mesmo. É diferente da percepção, por exemplo, de Foucault, para quem o termo sujeito é empregado na perspectiva da submissão a alguém. Sujeito, para Foucault, é aquele que está submetido, que é súdito – em francês, *sujet* – do rei.

⁵ Mundo desenfreado.

⁶ É que, para Weber, para uma ação ser classificada como social, o sentido conferido pelo indivíduo é necessariamente buscado no sistema social. Os novos atores, por estarem fora e, invariavelmente, não demonstrarem interesse de se integrar, obrigatoriamente não buscam os sentidos para suas ações no sistema social. Suas ações até podem ser consideradas não-sociais.

⁷ Lembra Simmel, à medida que este centra toda sua abordagem sociológica no indivíduo, rejeitando ou dando menos importância aos processos de socialização. Se a dimensão social for considerada local privilegiado para a construção do ser social, Simmel tenderá a afirmar que este ser social nega espaços para o indivíduo auto-realizar-se. Para Simmel, o social representa a negação ao indivíduo de voltar-se para si mesmo, de cultivar-se, conforme o tradicional conceito de cultura na história do pensamento alemão.

⁸ Em diálogo recente com o Dalai Lama, Leonardo Boff perguntou ao monge qual seria a melhor religião e depois confessou que no íntimo esperava que ele falasse no budismo ou nas religiões orientais. Surpreendeu-se ao ouvir do monge que a melhor religião é a que te faz se sentir melhor, mais auto-realizado, mais sintonizado com o mundo, com os outros seres e, principalmente, consigo mesmo.

⁹ *La Nouvelle Alliance* (Paris: Gallimard, 1979) e *Entre le Temps et l'Éternité* (Paris: Fayard, 1988).

¹⁰ Não há aqui espaço para o detalhamento desta proposta, muito mas rica do que é possível resumir, extremamente fecunda naquilo que concerne o meio ambiente; veja os volumes intitulados *Cosmopolitiques* (Stengers, 2003a, 2003b) e as três versões de *La Proposition Cosmopolitique* (Stengers, 2005, 2006, 2007).

¹¹ A primeira menção deste argumento ocorre em Stengers (2002, p. 108).

¹² Para uma descrição detalhadas das possíveis multiplicidades associadas aos empreendimentos humanos, veja Serres (1983).

Bibliografia

- Badiou, A. (1994), *Para uma Nova Teoria do Sujeito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Castoriadis, C. (2007), *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Despret, V. (2006), “Anthropo-éthologie des non-humains politiques”, *Information sur les Sciences Sociales*, 45(2), 209-226.
- Giddens, A. (1989), *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Guattari, F. (1990), *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus.
- Latour, B. (2004), *Políticas da Natureza. Como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc.
- Pignarre, P. & Stengers, I. (2005), *La Sorcellerie Capitaliste : Pratiques de Désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- Serres, M. (1974), *Hermès III: La Traduction*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Ídem (1983), *Rome: Le Livre des Fondations*. Paris: Hachette.
- Ídem (1989), *Statues*. Paris: Flammarion.
- Ídem (1995), *Genesis*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Ídem (2006), *Récits d’Humanisme*. Paris: Le Pommier.
- Stengers, I. (1995), “Do we know how to read messages in the sand?” *Diogenes*, 43(1), 179-196.
- Ídem (1998), “La guerre des sciences: Et la paix ?”, *Alliage* (35-36 ed.).
- Ídem (2002), *A Invenção das Ciências Modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Ídem (2003a), *Cosmopolitiques 1*. Paris: La Découverte.
- Ídem (2003b), *Cosmopolitiques 2*. Paris: La Découverte.
- Ídem (2004), “Para além da Grande Separação, tornarmo-nos civilizados?”, in B. d. S. Santos (ed), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo: Cortez.
- Ídem (2005), “The cosmopolitical proposal”, pp. 994-1003 in B. Latour & P. Weibel (eds), *Making Thing Public: Atmospheres of Democracy*. Karlsruhe/Cambridge, MA: ZKM/MIT Press.

Ídem (2006), *La Vierge et le Neutrino : Les Scientifiques dans la Tourmente*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Ídem (2007), “La proposition cosmopolitique”, pp. 45-68 in J. Lolive & O. Soubeyran (eds), *L'Émergence des Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.

Thouard, D. (2004), *Kant*. São Paulo: Estação Liberdade.

Touraine, A. (2007), *Um novo Paradigma. Para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Editora Vozes.

Zizek, S. & Daly, G. (2006), *Arriscar o Impossível. Conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes.

* * *

Recibido: 18.10.2010

Aceptado: 17.11.2010