

## A Maldição da Tolerância<sup>1</sup>

Isabelle Stengers

Professora na Université Libre de Bruxelles

[stengers.isabelle@ulb.be](mailto:stengers.isabelle@ulb.be)

Não há nada mais fácil para um moderno do que ser tolerante. Como ele não o seria? Como nós não o seríamos? Não me refiro aqui aos “outros”, a todos aqueles que exortamos às virtudes da tolerância. Eu falo de “nós”, e esse “nós” não designa um coletivo concreto ao qual deveríamos saber se pertencemos ou não, mas o conjunto dos destinatários da mensagem moderna. É a mensagem moderna - retomada de uma forma ou de outra por uma diversidade de saberes - que cria essa verdadeira palavra de ordem, atribuindo-se instantaneamente como destinatário<sup>2</sup> esse “nós”, que escreve ou fala, que lê ou ouve: “nós” não somos como os outros, aqueles que definimos por crenças que não podemos mais compartilhar, e isso constitui nosso orgulho, mas talvez também nosso drama. De fato, a época não é para cruzadas. A palavra de ordem até se desdobra, às vezes, em uma vibração nostálgica. Tolerante é aquele, ou aquela, que mede o quão dolorosamente pagamos pela perda das ilusões, das certezas que atribuímos àqueles que pensamos que “creem”. Felizes são aqueles cuja confiança permaneceu intacta; eles habitam o lugar para onde nós, modernos, não podemos retornar exceto como caricaturas, seitas ou totalitarismos.

Mas a nostalgia e a tolerância para com os outros, que têm a sorte de “crer”, mal escondem um imenso orgulho. Nós somos “adultos”, somos capazes de enfrentar um mundo esvaziado de garantias e encantamentos, essa velha história já conhecida. Coincidentemente, ela constitui o tema favorito para os especialistas modernos do que Freud chamou de “três profissões impossíveis”: ensinar (ou transmitir), governar e curar.

- 1 Publicado originalmente como “La Malédiction de la Tolérance”. *Cosmopolitiques VII. Pour en Finir Avec la Tolérance*: 7-17. Paris: La Découverte, 1997.
- 2 Sobre a questão da palavra de ordem, ver G. Deleuze e F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, sobretudo p. 102-106.

Três profissões cujo primeiro traço comum é designar preocupações práticas que todas as sociedades humanas compartilham. O segundo traço comum - introduzido por Freud quando ele as qualifica como “impossíveis” e assegura seus discípulos de sua “sincera compaixão” (Freud 1987: 263) - parece ser que, em nossas sociedades ditas modernas, seus praticantes pretendem ser herdeiros privilegiados da perda das ilusões que define a modernidade. Como se eles tivessem por obrigação primeira afirmar o caráter irreversível, *nec plus ultra*, da destruição que suas práticas herdaram, e como se sua primeira exigência fosse reconhecer e propagar o heroísmo dos impasses e das aporias que eles minuciosamente exploram e celebram usando palavras de ordem modernistas.

Na medida em que o que Freud chama de “profissão” é desdobrada nas nossas sociedades, a questão da tolerância, com a qual queremos acabar, se apresenta desde o início de duplo modo. Ela designa um conjunto de práticas de saber que se inscrevem na ambição de “fazer ciência”, no sentido moderno do termo. É o que chamarei genericamente de “ciências humanas”, e aqui podemos pensar no espectro que vai da psicanálise, da psicologia ou da medicina até as diversas formas de sociologia, pedagogia, antropologia, e muitas outras que servem de referência para as múltiplas práticas de assistência e intervenção sociais. Mas ela também designa o conjunto de práticas que, de alguma maneira, desempenham o papel de “ecologia” socio-cultural, ou seja, são produtoras, para o bem e para o mal, de conexões entre grupos heterogêneos. Os dois conjuntos são evidentemente entrelaçados, mas esse entrelaçamento pode se apresentar de formas bem diferentes em cada caso. Assim, o antropólogo produz, querendo ou não, uma relação; no entanto, essa relação é, na maioria das vezes, fundamentalmente assimétrica: ele “nos” relata um saber sobre outros grupos sem que a relação através da qual o seu saber foi constituído apareça necessariamente em primeiro plano, ou apareça de uma forma que não seja a serviço da ciência a ser produzida. Inversamente, quando os “interventores sociais” fazem mediações, eles se baseiam em saberes que deveriam prepará-los para lidar com situações nas quais um indivíduo, uma família ou um grupo estão em uma relação difícil com seu ambiente. Mas não cabe a eles “relatar” saberes, apenas produzir modificações de relações que permitam uma negociação para evitar o risco de um confronto ou repressão. A distinção de práticas produtoras de saber e práticas produtoras de mediação enquanto tal, não precisa ser criticada. As obrigações de cada uma, como veremos, são parcialmente distintas. Mas apenas parcialmente. Portanto, é a partir da questão das obrigações que elas podem ter em comum, e que vou associar à questão da tolerância, que poderei colocar a questão da distinção dessas práticas.

Ao longo dos volumes que compõem esta série *Cosmopolíticas*, abordei as práticas

científicas a partir de um duplo ponto de vista: o das exigências que elas colocam àquilo com o que elas estão lidando, e o das obrigações que elas reconhecem e que se aplicam às suas próprias formas de proceder. No entanto, ao confrontar aqui essas práticas que colocam o problema da tolerância – pois, de uma forma ou de outra, explícita ou implicitamente, elas supõem uma diferença de natureza entre “nós” e “os outros”, que se traduz na possibilidade que “nós” teríamos de julgar “os outros” em termos de crenças, sem nem mesmo encontrá-los – eu me referi apenas à questão das obrigações. E, de fato, a restrição que chamei de “exigência” não é mais, a essa altura, um guia confiável.

Até aqui, a prática que exige era colocada em risco por sua exigência. Assim, os valores que fazem existir o laboratório experimental possuem esse risco como eixo, e as obrigações do experimentador se referem a esse risco. Não se trata somente de saber se o testemunho do fenômeno que é encenado no laboratório confirma ou não as teses daquele que o produziu. Trata-se de diferenciar duas significações do termo “artefato”. De todo modo, um “fato experimental” é um artefato, um fato da arte humana, capaz – diferentemente dos fatos no sentido usual – de autorizar uma interpretação e de silenciar interpretações rivais (Stengers 1993; 1997). Mesmo assim, é preciso que a “encenação” que lhe confere essa capacidade resista à acusação de ser responsável pela mesma. O testemunho experimental não deve ser um artefato no sentido em que o artefato desqualifica, aqui, a “encenação” do experimento, e a designa como responsável por um testemunho extorquido, “fabricado”, incapaz de sustentar os testes que verificam que ele possa ser atribuído ao próprio fenômeno interrogado. As obrigações dos experimentadores correspondem à definição do que Bruno Latour chamou de “fetiche experimental” (1996): certamente, o fato é “fabricado”, e pode até mobilizar uma multidão impressionante de dispositivos técnicos dos mais sofisticados, mas sua fabricação visa a “invenção-descoberta” de um ser que possa reivindicar existir de maneira autônoma, independente das práticas que nos permitem “provar” essa existência. A partir do momento em que passou a existir cientificamente, o micro-organismo de Pasteur também se tornou capaz de reivindicar sua existência como anterior aos humanos, e se afirmar como o vetor de epidemias, mesmo que os humanos vissem intenções sobrenaturais nas pragas que os afetavam.

No que concerne à questão da emergência, a relação entre exigências e obrigações já se complicou<sup>3</sup>. Para liberar o problema da emergência das polêmicas e rivalidades que a tornam um dos pontos altos da “guerra das ciências”, optei por rearticulá-lo a partir da

3 Não vou retomar aqui os diferentes fetiche que introduzi ao longo da minha exploração das “leis da física” (*Cosmopolitiques* II, III, IV, V), pois estes são estritamente relativos à história singular da física e aos conflitos *entre físicos* que os trouxeram à tona.

questão do valor, que esse problema me parece comportar e que se torna uma bandeira de guerra quando é traduzida em posições antagônicas. A questão de saber se, e em que medida, “o que” emerge pode “ser explicado” a partir “daquilo a partir do que” a emergência é produzida não é uma questão de testemunho experimental, mas remete a uma prática de articulação centrada na diferença entre “o que” e o “aquilo a partir do que”, ou seja, entre dois modos de testemunho distintos oriundos de práticas distintas. Com isso, aparece um novo tipo de “fatices”, que chamei de “promissores”. Esses fatiches são promissores, pois “a partir” do que eles testemunham são colocadas questões que eles não conseguem, por si sós, responder. Para saber se, como e por qual formulação a promessa pôde ser cumprida, é necessário construir uma resposta “em outro lugar”, no encontro com as histórias, intrigas, razões e relações que os cientistas que lidam, em seus próprios campos, com seres ditos “emergentes”, aprendem a decifrar e narrar. Exigências e obrigações remetem, então, à prática de articulação. Ela exige, por sua conta e risco, que aquilo que é decifrado no campo possa, pelo menos de forma parcial, ser definido como resposta à questão-promessa. Como essa resposta será enunciada permanece indeterminado – é necessário ir ao campo -, mas o fato de haver alguma resposta, ou seja, a própria pertinência da questão é o risco e a aposta que fornecem um enquadramento ao encontro no campo. Eu associei, correlativamente, as obrigações que essa prática de encontro faz existir com os valores do “tato”. Aquele que tem “tato” sabe, ou acha que sabe, qual é o problema do outro, mas ele sabe igualmente que esse saber não terá valor se for aplicado ao outro. Portanto, ele também sabe criar o espaço no qual o outro poderá determinar, de acordo com seus próprios tempos e seus próprios modos, a maneira pela qual esse problema será formulado para ele e construir sua significação.

Entre o “fatiche experimental” e o “fatiche promissor”, as relações eram de ordem farmacológica, no sentido em que o *pharmakon* é, lembremos, instável, remédio ou veneno, como o sofista era instável, médico ou sedutor (Stengers 1996a). A partir do momento em que a “promessa” se pretende dotada de qualquer poder de determinar como ela deve ser cumprida, ou seja, a partir do momento em que o fatiche promissor reivindica um poder e uma autonomia que o aproximam do fatiche experimental, a prática de articulação oscila dos valores do tato para os valores da evidência. A partir daí, o campo não é mais um lugar de encontros problemáticos, mas um teatro de operações de conquistas que chamamos com razão de “reducionistas”. Os biólogos moleculares conseguiram encontrar as bactérias de forma tal que as promessas proferidas pela molécula ADN puderam ser cumpridas na articulação entre “informação genética” e performances metabólicas das bactérias, mas esse sucesso singular se torna um golpe de força quando “o que é verdade” para a bactéria é considerado como algo que “deve ser verdade” para todos os corpos vivos.

Passemos ao problema das práticas cujo poder de julgar dependeria de uma diferenciação entre a abordagem científica, racional, objetiva de uma situação, e as crenças, costumes, hábitos, ilusões, etc. que definiriam os atores dessa situação. Se eu afirmo que a questão das exigências não é mais, aqui, um guia confiável, isso significa que os dois tipos de exigência que introduzi se relacionam com essas práticas de um modo farmacológico. A satisfação das exigências de uma ciência é sempre da ordem do poder: nós podemos exigir, pois estamos seguros que aquilo a que nos dirigimos tem o poder de confirmar a legitimidade das nossas questões. Mas o que é abordado por esse duplo conjunto, aquele que denominei “ciências humanas” e aquele das práticas de intervenção autorizadas por essas ciências, leva esse “nós podemos” ao indecível. Pois o “poder da ciência”, o poder daquele que supostamente “faz ciência” torna-se aqui um ingrediente inseparável da prática científica. E isso acontece em dois sentidos. É em nome da ciência que o cientista se sente no direito de colocar questões estranhas aos outros, de submetê-los a situações insólitas (voltarei a essa questão), e descrevê-los de uma forma que, em qualquer outro contexto, seria julgada como nada civilizada. E o poder que o precede e o acompanha é igualmente parte interessada na atitude, disponibilidade, e submissão daquelas e daqueles que ele interroga.

Não se trata aqui de abordar o tema da inseparabilidade dos poderes, da eventual convivência, desejada ou não, entre o etnólogo e o colonizador, entre o interventor social e a polícia, entre o pedagogo e a seleção social realizada pela escola, etc. Tento me limitar aqui à própria prática de produção de conhecimento. Não porque eu julgue que os problemas possam ser dissociados nos fatos, mas porque é preciso distingui-los para evitar as conclusões rápidas demais, o amálgama que precipita todos os problemas. O poder do fetiche experimental, capaz de resistir aos testes que questionam sua autonomia, não nega a multiplicidade dos outros poderes (“tecnocientíficos”) que o mobilizam. Mas ele possibilita criar distinções para evitar que se confunda, na mesma denúncia, a alegria de Watson e Crick diante de sua dupla hélice de ADN e o empreendimento (também sob a égide de Watson) que propõe à biologia e à medicina uma mobilização geral para a leitura do genoma humano. Pôr em causa as exigências que criariam, ao serem satisfeitas, uma conexão entre as ciências humanas e o poder; enfatizar a facilidade farmacológica com a qual termos como “obedecer”, “compreender”, “interpretar”, “prever”, “controlar”, “verificar” mudam de significado quando concernem humanos interessados (de uma maneira ou de outra) nos saberes que podem ser produzidos sobre eles, é uma forma para mim de prolongar neste campo a questão das práticas científicas, dos valores que elas fazem existir, dos riscos que as especificam.

Portanto, é a partir da questão do risco que especifica as ciências humanas - a possibilidade ameaçadora de, mesmo com a maior boa-vontade do mundo, o empreendimento de criação de conhecimento mudar, nesse caso, de natureza - que optei por construir a questão das obrigações, que poderiam singularizar essas práticas. Reconhecendo a conexão particular que une “ciência” e “poder”, uma vez que aquilo que “a ciência” aborda deve ser definido como “sensível ao poder”<sup>4</sup>, essas obrigações farão existir, como um valor, a capacidade de escapar da armadilha que essa conexão indica.

Para dar o tom a essas obrigações de novo tipo, trago as palavras de William Blake:

*He who mocks the Infant's Faith  
Shall be mock'd in Age & Death  
He who shall teach the Child to Doubt  
The rotting Grave shall ne'er get out  
He who respects the Infant's Faith  
Triumphs over Hell and Death<sup>5</sup>*

São palavras de uma maldição. E, para escapar a essa maldição, não basta tolerar “a fé da criança”, pois o “respeito” que triunfa sobre o inferno e a morte não tem nada a ver com a abstenção, o tato, a benevolência protetora, que sempre acabam por se trair e trair o escárnio secreto que dissimulam. *A Robin Red Breast in a Cage/Puts all Heaven in a Rage<sup>6</sup>*. Maldito aquele que libera o tordo-de-peito-vermelho para agradar a criança revoltada.

Escolhi introduzir a questão prática colocada pelo empreendimento científico - quando ele se dirige a seres capazes de colocar, acerca da pessoa que os interroga, a questão “o que ele quer comigo?” - fazendo existir a tolerância como *maldição*, e conectando a questão das obrigações que as ciências humanas poderiam fazer existir (e que poderiam fazer existir essas ciências) ao risco dessa maldição.

4 Vale lembrar que um elétron cujo movimento “obedece” às leis que o definem como “sensível” a um campo eletromagnético só é um fetiche, capaz de confirmar de maneira autônoma a lei à qual ele obedece, por que o físico pressupõe sua não sensibilidade ao poder ao qual essa lei pretende. A alegria do experimentador quando seu fetiche confirma, ao obedecer, sua própria autonomia, vem de sua convicção de que o ser que ele interroga não respondeu por complacência, submissão ou abuso de poder, e que esse ser tinha todas as condições de decepcioná-lo.

5 W. BLAKE, Augúrios da Inocência: “Aquele que zomba da Fé da Criança/ Será zombado na Velhice e Morte/ Aquele que ensina a Criança a Duvidar/ Nunca escapará da podridão do Túmulo/ Aquele que respeita a Fé da Criança/ Triunfa sobre o Inferno e a Morte”.

6 *Ibid.* “Um tordo-de-peito-vermelho em uma gaiola coloca o Céu inteiro em fúria”.

A “maldição da tolerância” expõe o caráter nada neutro das minhas questões. Não se trata de pesar os prós e os contras, mas de fazer existir um risco, ou seja, de também entender como “abuso de poder” o que algumas ciências humanas podem considerar como sucessos. Maldito aquele que se julga livre para redefinir a partir dos seus próprios termos a maneira como o “outro” habita esse mundo, pronto a tolerá-lo, ou até mesmo a se lamentar pela perda de sua própria inocência. Pois, desse modo, a inocência desqualifica o outro, aquele que ainda não sabe, aquele que ainda não passou pela “grande divisão” (Latour 1993) que nos forçou a reconhecer que um pássaro é apenas um pássaro, e que o Céu é indiferente às nossas construções.

A maldição assim proferida contra a “tolerância” não vem de uma preocupação de justiça. Não se trata de defender “os outros”, como se as práticas que desqualificamos precisassem que nós, ainda nós, lhes fizéssemos justiça. Trata-se, ainda e sempre, da questão das nossas próprias práticas, das obrigações capazes de estabilizar o caráter irreduzivelmente farmacológico, instável, da referência à ciência a construir; uma referência suscetível aqui de transformar em veneno aquilo que, quando em um laboratório ou campo, é um risco legítimo.

Todas as práticas que analisei até aqui são igualmente instáveis, mas tentei estabilizá-las a partir de seus próprios recursos, de sua própria paixão, sem fazer existir obrigações e exigências diferentes daquelas que elas mesmas criam e que as fazem existir. É por isso que admiti sem discutir o fato que aquilo que elas abordam era “colocado a serviço da ciência”, passando pelo crivo das exigências que, quando cumpridas, confirmam a prática. A escolha da “maldição da tolerância” como operador deste teste indica que o ato de “colocar a serviço da ciência” mudou agora de sentido, e tornou-se aquilo que pode atrapalhar a invenção das ciências. Portanto, não vou perder meu tempo “denunciando” as práticas que não resistem a esse teste. A produção de obrigações é da ordem da criação. Criar a maldição da tolerância enquanto obrigação não significa atribuir a mim mesma os meios de amaldiçoar tudo o que está aí. É colocar a questão: escapar da tolerância poderia corresponder ao que está em jogo no que chamei de prática? Não seria, por definição, uma aventura singular, um devir que traduz precisamente esse processo de escapar face às exigências e obrigações que fazem parte de uma ciência? É esse risco específico que define este volume, que leva ao cerne da questão especulativa de uma ecologia das práticas, e ao local de seu maior desafio: o “encontro” com os não-modernos.

### Referências

- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Mille Plateaux, Minuit, Paris, 1980.
- FREUD, S. Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938, PUF, Paris, 1987.
- LATOURETTE, B. Nous n'avons jamais été modernes, La Découverte, Paris, 1993.
- \_\_\_\_\_. Petite Reflexion sur le culte moderne des dieux faitiches, coll. "Les empêcheurs de penser en rond", Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996.
- STENGERS, I. L'invention des sciences modernes, La Découverte, Paris, 1993.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitiques I, La Guerre des sciences, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996a.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitiques II, L'invention de la mécanique, pouvoir et raison, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996b.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitiques III, Thermodynamique, la réalité physique en crise, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997a.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitiques IV, Mécanique quantique: la fin du rêve, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997b.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitiques V, Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997c.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitiques VII, Pour en Finir Avec la Tolérance, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997d.

### Tradução

Helena Santos Assunção  
Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ  
[helena.s.assuncao@gmail.com](mailto:helena.s.assuncao@gmail.com)

### Revisão da tradução

Marcio Goldman  
Professor no PPGAS do Museu Nacional/UFRJ  
[goldman@gmail.com](mailto:goldman@gmail.com)

Recebido em 24 de julho de 2019.

Aprovado em 05 setembro de 2019.