

RESENHA

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

Patrícia Aurora Corrêa Mazoti¹

O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, à África, às culturas de células, ao DNA, a São Francisco, mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo (LATOUR, 1994, p. 8).

1. INTRODUÇÃO

O livro de Bruno Latour (1947 –) foi publicado originalmente com o título de *Nous n'avons jamais été modernes*, pela editora *La Découverte*, em 1991, e a primeira edição traduzida para o Brasil ocorreu em 1994. A argumentação teórica é dividida através de cinco capítulos: Crise, Constituição, Revolução, Relativismo e Redistribuição. O presente texto apresenta uma abordagem concentrada nos dois primeiros capítulos da obra mencionada, dada à pertinência das questões tratadas para o debate na área da Filosofia.

A proposta principal do livro “*Jamais Fomos Modernos*” consiste na problematização do conceito de modernidade e a proposição de um novo olhar para a sociedade que chamamos de Moderna. O autor oferece o conceito de rede que considera como intercalado aos elementos da política e da ciência, pois se encaixam como peças de uma nova antropologia simétrica.

O primeiro capítulo narra diversos acontecimentos que podemos visualizar nas páginas dos jornais, ora sobre avanços inimagináveis no campo das ciências e das tecnologias, ora sobre as grandes catástrofes que derivam destes avanços. Diante deste cenário, o autor discorre a respeito da sobreposição de informações híbridas que trata, ao mesmo tempo, de economia, política, ciência, cultura, religião, entre outros. Não obstante, os analistas não desejam abordar o panorama completo das informações, mas subdividem

¹ Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” CAMPUS DE MARÍLIA-SP/ UNESP.

o conhecimento: à direita reside o interesse, o poder e a política dos seres humanos e, à esquerda, o conhecimento da natureza. Desta forma, Latour põe em suspensão o conceito de modernidade e afirma que este se constitui de forma ambígua, pois tanto é um período em que a ordem é desejada, como também provoca a hibridização das coisas e dos sujeitos.

O segundo capítulo analisa a historicidade da Modernidade a partir da sua constituição que se dá a partir da separação do Governo, da natureza e das ciências exatas, bem como dos humanos e dos não-humanos, suas propriedades, relações, competências e agrupamentos. Thomas Hobbes (1588 – 1679) e Robert Boyle (1627 – 1691) inventaram o mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas - através do laboratório - resultou na dissociação da representação dos cidadãos por intermédio do contrato social. Diante deste contexto, o autor afirma que o mundo moderno jamais existiu, uma vez que nunca funcionou de acordo com as regras da sua Constituição.

2. CAPÍTULO I: CRISE

Latour principia seu processo de argumentação proporcionando uma amostra da formação de híbridos e refletindo sobre como assuntos dos campos da ciência e da política - que são tratados separadamente pela maior parte da massa crítica da modernidade - na verdade, estão diretamente relacionados e possuem implicações que quase nunca são pensadas. O título do capítulo - “Crise” - refere-se à constante divisão que se faz das áreas de conhecimento e das práticas científicas. Atualmente, existem situações que o conhecimento intelectual não sabe classificar. Latour exemplifica através dos diversos assuntos retratados no jornal - este que constitui a bíblia do homem moderno - pois toda cultura e natureza são reviradas em suas páginas. Essa confusão cria a mistura que tece o nosso mundo, ela cria os híbridos.

A divisão em diversas áreas do conhecimento não pretende deslumbrar o panorama completo. Para tanto, rompem o nó górdio² e seus trabalhos tornam-se incompreensíveis

²“Górdio, um pobre camponês, que foi escolhido pelo povo para rei, em obediência à profecia do oráculo, segundo a qual o futuro rei chegaria numa carroça. Enquanto o povo estava deliberando, Górdio chegou à praça pública numa carroça, com a mulher e o filho. Tornando-se rei, Górdio dedicou a carroça à divindade do oráculo, amarrando-a com um nó, o famoso nó górdio, a propósito do qual se dizia que, quem fosse capaz de desatá-lo, tornar-se-ia senhor de toda a Ásia. Muitos tentaram em vão, até que Alexandre Magno chegou à Frígia, com suas conquistas. Tentou também desatar o nó, com o mesmo insucesso dos outros, até que, impacientando-se, arrancou da espada e cortou-o. Quando, depois, conseguiu subjugar toda a Ásia, começou-se a pensar que ele cumprira os termos do oráculo em sua verdadeira significação” (BULFINCH, 2002, p. 63).

porque são recortados, divididos em três categorias usuais dos críticos: a natureza, a política e o discurso - já que, de um lado, encontra-se o conhecimento das coisas e, do outro, o interesse, o poder e a política dos homens. Por isso, nossa vida intelectual seria mal construída, como se fosse distinta em sua relação com os indivíduos e a sociedade, pois:

Por falta de opções, nos autodenominamos sociólogos, historiadores, economistas, cientistas políticos, antropólogos. Mas, a estas disciplinas veneráveis, acrescentamos sempre o genitivo: das ciências e das técnicas. [...] a questão é a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura. Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem o que desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas (LATOUR, 1994, p. 9).

É dessa maneira que o autor apresenta o cenário e a mentalidade que a sociedade moderna construiu para classificar suas áreas de conhecimento. Aqui é introduzido o conceito de redes, o fio de Ariadne³ que liga todas essas áreas até então vistas de maneira fragmentada. Segundo Latour, a noção de redes (em comparação com noções de sistema, estrutura e complexidade) é a mais adequada para explicar a visão de mundo proposta por ele. A rede é o centro de sua argumentação, pois busca justificar a sua validade e adequação para o entendimento do conhecimento e das disciplinas de maneira comparativa e complementar.

Os críticos desenvolveram três repertórios distintos para falar do mundo: naturalização, socialização e desconstrução. Cada um apresenta uma potência em si mesmo, mas não podem ser combinados com as demais teorias. A crítica entraria em crise ao tentar

³“Os atenienses encontravam-se, naquela época, em estado de grande aflição, devido ao tributo que eram obrigados a pagar a Minos, rei de Tebas. Esse tributo consistia em sete jovens e sete donzelas, que eram entregues todos os anos, a fim de serem devorados pelo Minotauro, monstro com corpo de homem e cabeça de touro, forte e feroz, que era mantido num labirinto construído por Dédalo, e tão habilmente projetado que quem se visse ali encerrado não conseguiria sair, sem ajuda. Teseu resolveu livrar seus patrícios dessa calamidade, ou morrer na tentativa. Assim, quando chegou a ocasião de enviar o tributo e os jovens foram sorteados, de acordo com o costume, ele se ofereceu para ser uma das vítimas, a despeito dos rogos de seu pai. O navio partiu, como era de hábito, com velas negras, que Teseu prometeu ao pai mudar para brancas, Etra e Teseu Página | 188 no caso de regressar vitorioso. Chegando a Creta, os jovens e donzelas foram todos exibidos diante de Minos, e Ariadne, filha do rei, que estava presente, apaixonou-se por Teseu, e este amor foi correspondido. A jovem deu-lhe, então, uma espada, para enfrentar o Minotauro, e um novelo de linha, graças ao qual poderia encontrar o caminho. Teseu foi bem-sucedido, matando o Minotauro e saindo do labirinto. Levando, então, Ariadne, regressou a Atenas, juntamente com os companheiros salvos do monstro. Durante a viagem, pararam na Ilha de Naxos, onde Teseu abandonou Ariadne, deixando-a adormecida. A desculpa que deu para tratar com tanta ingratidão sua benfeitora foi que Minerva lhe apareceu num sonho ordenando-lhe que assim o fizesse. Ao aproximar-se do litoral da Atica, Teseu esqueceu-se da combinação que fizera com o pai e não mandou alçar as velas brancas. O velho rei, julgando que o filho tivesse morrido, suicidou-se. Teseu tornou-se, então, rei de Atenas” (BULFINCH, 2002, p. 187).

estabelecer essas divisões. Porém, Latour propõe uma antropologia do mundo moderno, a qual torna possível a partir da alteração da própria definição do mundo. A seguir, de forma breve, será apresentado alguns aspectos pertencentes as teorias de autores que foram eleitos como representantes das vertentes críticas.

Pierre Bourdieu (1930 – 2002), segundo Latour, teria desenvolvido uma crítica que apenas deslumbraria a socialização. Os dois autores distanciam-se em suas concepções da ciência em diversos pontos. Para Latour, os fatos científicos são construções coletivas fixadas através de alianças entre atores (humanos e não humanos) formando uma complexa rede. Já Bourdieu provém de uma tradição estruturalista, que considera os fatos sociais como produto de um meio social jamais neutro, onde a hierarquia e o poder estão sempre presentes. Ele interpreta os fatos científicos como fatos sociais, negociados dentro de um campo de lutas. Para Bourdieu, o campo científico é “o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem, ou difundem [...] a ciência” (2004, p.20).

Jean-Pierre Changeux (1936 –) é um neurocientista francês – segundo Latour, um crítico da naturalização - que através de seus estudos busca a compreensão da vida e da mente humana. Afirma que pretendeu realizar uma espécie de filosofia da biologia molecular, pois primeiro procurou compreender como funciona nosso cérebro no nível molecular e, em seguida, buscou a identificação do primeiro receptor de neurotransmissor. Os elementos de seu pensamento podem ser compreendidos mais detalhadamente a partir do excerto abaixo:

Cientista extremamente criativo, de olhos postos nos mecanismos fundamentais de regulação biológica em qualquer forma de vida, Changeux logo extrapolou o modelo das proteínas alostéricas para os receptores de neurotransmissores. E foi para testar essa proposição teórica que ele terminou chegando a seu segundo feito experimental considerável, o isolamento do receptor de acetilcolina. Foi, assim, sobre uma sólida base de biologia molecular, teórica e experimental, que o tranquilo cientista francês seguiu em busca de outras decifrações do mais fascinante dos órgãos dos sistemas vivos, o cérebro humano, e aportou, entre outras investidas, nas bases materiais, biológicas e bioquímicas da consciência. Essa construção rigorosamente científica foi sendo erguida num terreno cultural fértil, densamente humanístico, filosófico, que é da própria formação de Changeux e no qual ele mantém firmemente os pés. Assim, pode estendê-lo ao leitor com grande força em seus livros de divulgação científica – incluindo o que escreveu em coautoria com o filósofo Paul Ricoeur, *La nature et l'arègle. Ce qu'inou fait penser* (Odile Jacob, 1988, Paris). A ciência é tomada por Changeux sempre no interior da cultura – mas sem deixar de reivindicar jamais “uma visão fisicalista”, como ele mesmo diz, fundada em mecanismos moleculares (MOURA, 2011, p. 11).

Jacques Derrida (1930 – 2004) é um dos precursores da corrente teórica denominada Desconstrução. A reflexão empreendida pelo filósofo apresenta-se como um incessante trabalho de investigação que coloca sob suspeita os discursos da Filosofia e das

Ciências Humanas, da Literatura e da História, da Fenomenologia e da Psicanálise, ao questionar, inclusive, o próprio conceito clássico de ciência. A respeito do conceito de Desconstrução pode-se observar que:

Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na Gramatologia, o termo ‘desconstrução’ foi tomado da arquitetura. Significa a deposição, decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (‘isso se desconstrói’), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p.9).

Prosseguindo com a crítica, o autor ressalta a importância do acontecimento da queda do muro de Berlim para que os modernos perdessem a segurança em seus pressupostos. Teria sido melhor não tentar tornar-se mestre e dono da natureza? Teria sido melhor não tentar acabar com a exploração do ser humano sobre o ser humano? Essas dúvidas produziram efeitos diversos: levaram ao ceticismo do pós-modernismo, a uma postura antimoderna e também a indicação daqueles que não se deixaram afetar e continuaram acreditando na promessa da ciência e/ou da emancipação. Entretanto, como Latour ressalta:

Quer sejamos antimodernos, modernos ou pós-modernos, somos todos mais uma vez questionados pela dupla falência do miraculoso ano de 1989. Mas iremos retomar nossa linha de pensamento se considerarmos este ano justamente como dupla falência, como duas lições cuja admirável simetria nos permite compreender de outra forma todo nosso passado. E se jamais tivermos sido modernos? A antropologia comparada se tornaria então possível. As redes encontrariam um lar (LATOURE, 1994, p.15).

Depois de apresentar tal questionamento, Latour coloca seus esforços na explicação do que pode ser então algo moderno. Para ele, a modernidade vem apresentada por dois conceitos que, por serem excludentes, possuem forte capacidade de complementariedade. O primeiro deles é o de *tradução*, que traz misturas de gêneros e disciplinas, proporcionando a hibridização de seres em natureza e cultura. O segundo é o de *purificação*, que traz a criação de zonas completamente excludentes e divide o mundo em humanos e não-humanos. A ideia de *tradução* oferece a base para o conjunto de práticas que se enquadram no conceito de redes. *Purificação* se relaciona diretamente à crítica às redes pelos considerados modernos. O autor afirma que, enquanto estas ideias forem encaradas de maneira separada, ainda estará em vantagem à modernidade e seu conjunto de ideias fragmentárias.

O autor expõe que a sociedade ocidental desenvolveu um modelo em que torna possível que estas duas visões de mundo caminhem juntas. Nenhuma delas tornar-se-ia superior

à outra, mas seriam complementares, já que não é possível tomar consciência da hibridização trazida pela *tradução* sem antes compreender as categorias criadas pela *purificação*. A tese consiste na seguinte questão: caso tomemos consciência dessa mistura de *tradução* e *purificação* deixaremos não somente de ser modernos, mas também de ter sido modernos, porque conseguiremos enxergar toda a nossa bagagem e, através deste fato, deslumbraremos o conhecimento com um novo olhar. Um olhar que não enxerga relações conflituosas e desconexas, pelo contrário, consegue explicar a complementaridade e enxergar valor nas diferenças.

3. CAPÍTULO II: CONSTITUIÇÃO

A modernidade considera dois lados ontológicos para explicar o fenômeno das coisas: “humano” separado do “não-humano”. Com tal cisão, deixa-se Deus de lado. O que passou a importar encontra-se nos meandros daquilo que era humano, e o que não fosse, era logo delineado. É o que Latour compara com a constituição presente no direito: há o âmbito judiciário e executivo. Neste caso, há a cisão do mundo natural e o mundo social.

Assim, os assuntos foram se dividindo de modo que cada um se responsabilizasse por uma área, como se nenhuma tivesse vínculo com a outra. A constituição política, por exemplo, era da alçada dos juristas; a constituição da natureza era responsabilidade de cientistas; já aqueles que faziam um trabalho de tradução, de vinculação de um assunto a outro, era responsabilidade de quem estudava essa rede; já os coletivos estrangeiros estavam sob a responsabilidade da antropologia, já que ela era a única área capaz de delinear todos os meandros de uma sociedade: da taxonomia das plantas ao modo como a sociedade se dava.

A constituição que se dá no âmbito do direito tem o dever de traçar as nuances do poder, como ele passa de uma pessoa à outra, os cargos, as leis. A constituição da natureza, por sua vez, tem como intuito separar o humano do não-humano, isto é, como eles se relacionam ou se repelem. Latour destaca exemplos do momento do início dessa cisão - dessa constituição que segrega - a partir da abordagem das ideias de duas notáveis figuras: Thomas Hobbes e Robert Boyle.

Para embasar o argumento sobre tal dicotomia, Latour se utiliza do livro *Leviatã e bomba de vácuo: Hobbes, Boyle e a vida experimental*, elaborado por Steven Shapin (1943 –) e Simon Schaffer (1955 –). Logo na capa do livro é possível perceber uma

mistura de elementos de estudos de Hobbes e Boyle: a figura emblemática de Leviatã que, na mão esquerda, carrega a bomba de ar – tão aclamada pela ciência de Boyle – sendo que, na figura original, havia um cetro, que representava o poder absoluto do soberano político; e na mão direita, assim como na figura original, está uma espada – representação do instrumento político de proteção, neste caso pendendo mais para a política de Hobbes.

Dessa forma, o livro de Shapin e Schaffer apresenta essa mistura, que não é puramente figurativa, já que representa o enlace estabelecido ao longo do conteúdo do livro, esse que enfatiza a postura de matemático que Hobbes teve, e a postura política de Boyle. Em ambos os casos, as respectivas tradições suprimiram e o que foi perpetuado foi o lado político de Hobbes e o científico de Boyle (como se fosse uma afronta realizar uma abordagem de outra posição que tais pensadores tomaram para além daquilo que se destacaram). Apesar das diferenças notáveis entre o pensamento dessas figuras, “ambos desejam um rei, um parlamento, uma Igreja dócil e unificada, e são adeptos fervorosos da filosofia mecanicista” (LATOURE, 1994, p. 22).

Burlando princípios filosóficos clássicos, originados desde a Antiguidade - o qual tinha como preceito básico a *episteme* - Boyle instituiu que o conhecimento deveria ser baseado na *doxa* (opinião). A princípio tem-se a impressão que as observações são constatações feitas sem rigor, porém, a proposta de Boyle baseia-se na confiabilidade das testemunhas ao redor do ato da experiência. Não é uma mera opinião o que Boyle almejava, e sim que os observadores atestassem que determinado fato realmente ocorreu e como foi realizado. A veracidade de tal fato poderia ser comprovada dentro de um espaço, seja o laboratório ou as casas de estudiosos. A inserção do homem no laboratório é essencial, já que é ele quem irá fabricar – mesmo que artificialmente – os fatos. Os fatos, ao serem presenciados, carregavam em si uma comprovação da íntegra veracidade.

Ao contrário de Boyle, Thomas Hobbes detinha um método mais lógico, baseado na confiabilidade única e exclusiva ao Estado. Acreditando que as pessoas não deveriam depositar sua fé na religião ou em um ser transcendente, elas deveriam delegar tal poder ao soberano, ou seja, à figura política máxima. Assim, o conhecimento e o poder estariam no mesmo nível e vinculados num só plano: soberano, Deus, matéria e multidão. O soberano sempre estaria no ápice; o que não significava, para Hobbes, um governo totalitário, já que sua posição inclinou-se à defesada República, na qual as pessoas cederiam para o soberano a possibilidade de controlar o Estado.

Com o surgimento da Royal Society – sociedade científica a qual Boyle e outros cientistas faziam parte – Hobbes viu a figura do Estado ameaçada e a iminência de uma guerra quase comprovada, já que o Estado não tinha mais o controle de tudo, pois os laboratórios extrapolavam sua vigilância: laboratórios fechados e experimentos com seletas testemunhas. Logo, tudo o que o Estado unificou encontrava-se em perigo, já que sociedades desta esfera apresentavam um forte indício de separação; tudo que englobava aspectos imateriais, de experimentos no laboratório a constatações acerca da Bíblia e Deus representavam uma ameaça à soberania do Estado.

Outros exemplos que Latour, sob a ótica de Hobbes, cita referente à divisão do Estado e o perigo que ocorreria à sociedade por ceder poder a instâncias imateriais e religiosas, compreendem o *Levellers* e *Diggers*, grupos conhecidos no contexto da Revolução Puritana, no século XVII. Eram grupos avessos às posturas de gastos em excesso, bem como cobrança de tributos exorbitantes do rei Carlos I, que recorriam à Bíblia para argumentar que Deus delegava liberdade e igualdade a todos, independentemente de sua condição racial ou econômica. O nome *Levellers* decorre do verbo, em inglês, *to level*, isto é, nivelar; que, nesse contexto, referia-se ao nivelamento jurídico das condições sociais, igualar tais condições conforme a vontade de Deus. Já os *Diggers*, provêm do verbo *to dig*, que significa cavar; já que na ocasião este grupo almejava uma reforma agrária espontânea que garantisse o acesso dos camponeses à terra; em outras palavras, planejavam uma ação direta contra o Estado e seu poder.

O que Shapin e Schaffer fazem, segundo Latour, não é uma mera comparação historiográfica acerca das semelhanças e diferenças entre Hobbes e Boyle. Eles contextualizam, colocando-os dentro de uma história, de um lugar, de um momento que influenciou diretamente em seus pensamentos. Os autores mostram fatos políticos, sobre Deus e afins, ultrapassando a noção da bomba de ar. Este instrumento integrava um todo muito mais complexo.

Eles partem do princípio que existe um macro-contexto social – a Inglaterra, a disputa dinástica, o capitalismo, a revolução, os mercadores, a Igreja – e que este contexto, de certa forma, influencia, forma, reflete, repercute e exerce uma pressão sobre as ‘ideias relativas’ à matéria, à elasticidade do ar, ao vácuo e aos tubos de Torricelli (LATOUR, 1994, p. 26).

Torna-se possível, então, encontrar a arqueologia do objeto. Em outras palavras, há a preocupação de fazer o levantamento de como se deu a ascensão da bomba de ar e demais objetos primordiais para o progresso da ciência. Os objetos ganham enfoque novamente, depois de um tempo desvalorizado pela crítica. É de suma importância que

as pessoas saibam das falhas que acometiam os objetos e faziam a experiência falhar. A falha faz parte do processo. E apesar de todas as falhas, as pessoas ainda assim criavam laços entre si a partir dos objetos criados em laboratório, fortalecendo a crença na *doxa*, e a preferência pelas ideias práticas.

Mesmo com tantas transformações ocorrendo e o contexto histórico indicando que muito mais mudanças estavam por vir, Hobbes relutou e se indignava com descobertas como a existência de vácuo. De acordo com seus princípios filosóficos, acreditar necessariamente em asserções deste âmbito era absurdo: para Hobbes, o que existia no recipiente não era vácuo, mas algum éter invisível. E mesmo após Boyle colocar uma pena no recipiente e provar que a ausência de movimentos da pena indicaria a inexistência de ar, Hobbes considerava ultrajante rebater seus anseios filosóficos com uma pena.

Para além das críticas hobbesianas, Boyle seguiu adiante com seu método de argumentos baseados em testemunhas, essas que se colocavam como se fosse um júri. Mas não era qualquer júri. As pessoas que recebiam mais confiabilidade estavam no âmbito da fé: eram sacerdotes e juristas, pessoas da fé e da lei, respectivamente. Quanto melhor fosse a posição social, maior era sua credibilidade para testemunhar as experiências. Isto, aliás, era outro motivo pelo qual Hobbes repudiava tal prática, considerando-as improfícuas e tendenciosas.

A novidade em Boyle refere-se à forma de aplicação de sua teoria. Anteriormente a ele, as pessoas atribuíam explicações divinas ou de âmbito humano, mas nunca haviam se utilizado de questões não-humanas. É justamente essas questões que Boyle considerava mais confiável que as opiniões humanas, pois, para ele, essas poderiam enganar e/ou burlar os resultados. No caso de objetos que “falam por si”, seria impossível extrair mentiras, já que a natureza e seus objetos, não mentem.

Estes não-humanos, privados de alma, mas aos quais é atribuído um sentido, chegam a ser mais confiáveis que o comum dos mortais, aos quais é atribuída uma vontade, mas que não possuem a capacidade de indicar, de forma confiável, os fenômenos. De acordo com a Constituição, em caso de dúvida, mais vale apelar aos não-humanos para refutar os humanos (LATOUR, 1994, p. 29).

Como, então, uma lei científica pode ser dita universal, se os experimentos foram feitos num contexto determinado, dentro de um laboratório? A universalidade, portanto, não pode ser tida na esfera epistemológica, e sim, de redes. A maneira como uma lei é constituída e disseminada nos lugares é possibilitada pela expansão proporcional dos laboratórios que buscam atestar determinada teoria e contribuir para sua fundamentação

em lei. Assim, a universalidade pressupõe prática, só que agora em laboratórios. A partir de então, o conhecimento não é um universal como tentou vários filósofos – a tábula rasa de John Locke ou a crença verdadeira justificada, de Platão. As práticas vão sendo repetidas e confirmadas – ou refutadas. O atestado de universalidade é feito através da comprovação. Não é uma verdade estabelecida e todos que se sentirem contemplados intelectual e empiricamente, aderem. Em outras palavras, não é mais um universal *a priori*.

Mesmo que a análise de Shapin e Schaffer penda mais para o lado de Hobbes – possivelmente devido à formação social de ambos – o que os autores procuram em seu livro é uma maneira de tornar essa dicotomia natureza/homem como complementares e não díspares entre si; uma interpretação simétrica dos fatos. Ao mostrar aos leitores as posições políticas de Boyle e as considerações matemáticas de Hobbes, podemos vislumbrar que existem outras facetas do conhecimento que devemos considerar. Há muita ciência na política e muita política na ciência, pois “eles inventaram nosso mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social” (LATOUR, 1994, p. 33).

Boyle e Hobbes, segundo Latour, criaram duas diferentes noções de representação: ao primeiro atribui-se a representação científica, dos objetos; ao segundo, a representação política, dos humanos. Latour afirma que Hobbes cria uma “política científica” onde a ciência instrumental desenvolvida no laboratório seja excluída, assim como Boyle desenvolve um “discurso político” onde a política deveria ser excluída. A partir de então, percebe-se uma cisão entre estas duas esferas, uma divisão epistemológica na qual não poderia mais haver nenhuma relação entre a representação dos não-humanos e a dos humanos, “entre o artifício dos fatos e a artificialidade do corpo político” (LATOUR, 1994, p. 33), já que a autoridade de ambos residia, justamente, em sua cisão. Portanto, ficaria a cargo da ciência representar os objetos, mas sem nenhuma influência da política e à política caberia representar os cidadãos, mas seria proibida sua relação com os não-humanos, relativos à ciência.

Latour considera que o Leviatã de Hobbes seria o resultado do cálculo de “cidadãos nus”, um “deus mortal, esta criatura artificial” (1994, p.34), o qual receberia a força e autorização para decidir e representar a todos. O soberano é o porta-voz, a personificação dos cidadãos, portanto são eles que o elegem e podem interdita-lo, cujo poder constitui-se por relações sociais. Para Latour, é a partir de Hobbes “que

começamos a compreender o que significam as relações sociais, poderes, forças, sociedade” (1994, p.34).

Já a Boyle, Latour atribui a criação do laboratório, máquinas artificiais criadoras de fenômenos que, em suas palavras “representam a natureza como ela é” (1994, p. 34). Os cientistas são os porta-vozes dos objetos, esses que, por sua vez, são mudos, “mecanismos brutos”, traduzidos pela atividade científica e pelas testemunhas no laboratório e ao redor da bomba de vácuo. Então, é a partir de Boyle que “começamos a conceber o que é uma força natural, um objeto mudo, mas que possui – ou qual foram dados - sentidos” (LATOUR, 1994, p. 35).

Acerca dessa separação nos sentidos da palavra “representação”, Latour afirma que:

os descendentes de Hobbes e de Boyle nos fornecem os recursos que usamos até hoje: de um lado, a força social, o poder; do outro, a força natural, o mecanismo. De um lado o sujeito de direito; do outro, o objeto da ciência. Os porta-vozes políticos irão representar a multidão implicante e calculadora dos cidadãos; os porta-vozes científicos irão de agora em diante representar a multidão muda e material dos objetos. Os primeiros traduzem aqueles que os enviam, que não saberiam como falar todos ao mesmo tempo; os segundos traduzem aqueles que representam, que são mudos de nascimento (1994, p. 35).

Segundo Latour, o fato de a constituição moderna separar estas esferas não representa uma distância entre os humanos e as coisas, pois nem Hobbes e nem Boyle colocaram uma separação brusca entre o “mecanismo social puro” e o “mecanismo natural puro”; estes autores estabeleceram apenas uma separação no que competiam as coisas e as pessoas. Para explicar esse evidente paradoxo moderno, o autor utiliza das concepções de “mediação” e “purificação”. No sentido de mediação, o que existe na modernidade é um “misto de natureza e cultura” e por purificação existe uma separação total “entre natureza e cultura”. Hobbes possui uma vasta gama de escritos, inclusive científicos, ao mesmo tempo em que Boyle também escreveu sobre política, mas cada um acabou limitado a um único domínio.

Latour afirma que a constituição moderna possui duas garantias capitais: a criação do poder natural pelos descendentes de Boyle garante que a natureza exista para além dos homens que se detém apenas a “revelar seus segredos”; e o poder político desenvolvido pelos seguidores de Hobbes garante que são os homens e apenas os homens que constituem a sociedade. Mas, no entanto, essas garantias se tomadas separadamente, ficarão incompreensíveis, pois “se a natureza não é feita pelos homens nem para eles, então ela continua a ser estrangeira, para sempre longínqua e hostil” (LATOUR, 1994, p. 36).

Por outro lado, se a sociedade é constituída apenas pelos homens, “o Leviatã, criatura artificial da qual somos ao mesmo tempo a forma e a matéria, não seria capaz de se sustentar” (LATOUR, 1994, p. 36), essa imanência do humano resultaria numa destruição do corpo político, uma luta de uns contra os outros. Portanto, as duas garantias servem de “checks and balances”, segundo Latour, pois “são dois ramos do mesmo governo” (1994, p. 36). Numa visão conjunta, as garantias se invertem. De modo geral, a natureza transcende a nós, já que existe independentemente (purificação), mas ao mesmo tempo é criada pelos cientistas no laboratório (mediação), contudo também é imanente. A sociedade é imanente uma vez que é feita pelos homens (purificação), e também transcende a eles, como afirma Latour, “o Leviatã ultrapassa infinitamente o homem que o criou, pois mobiliza em seus poros, em seus vasos, em seus tecidos as coisas inumeráveis que lhe dão sua consistência e duração”(1994, p. 37) (mediação).

Para resolver este paradoxo, Latour apresenta uma terceira garantia: “a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação”(1994, p. 37). Há ainda uma quarta garantia que resolve a questão de Deus na modernidade: ele estará suprimido, segundo Latour. Os seguidores de Hobbes e de Boyle retiraram Deus tanto da construção social quanto da natureza, os cientistas descartaram o “julgo” divino, ao mesmo tempo em que a sociedade criava um “deus mortal”, o soberano. Entretanto, se Deus fosse totalmente afastado, as duas esferas, sociedade e natureza, ficariam suspensas e uma poderia sobrepor-se a outra. Dessa maneira, da mesma forma que ocorreu com a natureza e sociedade, Deus será transcendente e imanente. Para elucidar este caráter de Deus dos modernos, Latour afirma:

Sua transcendência o afastava infinitamente, de forma que ele não atrapalhava nem a ação livre da natureza, nem da sociedade, mas conservava-se, de qualquer forma, o direito de apelar a esta transcendência em caso de conflito entre as leis da natureza e as da sociedade. O homem moderno podia ser ateu e ao mesmo tempo em que permanecia religioso. Podia invadir o mundo material e recriar livremente o mundo social, sem com isso sentir-se órfão demiurgo abandonado por todos (1994, p. 39).

Assim, a modernidade é, segundo o autor, resultante de três duplas de transcendência e imanência: da natureza, da sociedade e a de Deus, pois através dessas duplas “é possível mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença espiritual de Deus defendendo ferrenhamente, ao mesmo tempo, que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais” (LATOUR, 1994, p. 40).

Esta concepção dos modernos permitiu-lhes um grandioso poder crítico: puderam combater o obscurantismo das épocas anteriores e também desfazer alguns mistos mal feitos entre “necessidades sociais e realidade natural” (LATOUR, 1994, p.40). A “potência crítica dos modernos”, para Latour, se consagra a partir da capacidade de mobilização da “natureza no seio das relações sociais, ao mesmo tempo em que a mantém infinitamente distante dos homens”, esses, por sua vez, “são livres para construir e destruir sua sociedade, ao mesmo tempo em que tornam suas leis inevitáveis, necessárias e absolutas” (LATOUR, 1994, p. 42).

4. REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE A OBRA E SUAS IMPLICAÇÕES

Bruno Latour questiona a modernidade como etapa histórica. Essa modernidade que surgiu no Iluminismo do século XVIII é comumente definida pelo humanismo, deixando de fora as questões não-humanas. A modernidade é generalizada e todos são obrigados a entrar, ainda que nem todos sejam modernos. Os indígenas, por exemplo, não são modernos e muito menos dicotômicos no sentido de pensar a separação entre humanos e não humanos. Segundo Eduardo Viveiros de Castro em *A inconstância da alma selvagem* (2002), para os ameríndios, não existe essa separação entre homem e natureza, tudo é humanidade; a humanidade consiste para além do humano, pois todos são humanos: a onça, as árvores, os animais e etc.

Para os modernos, o dinheiro é o plano de imanência; para os indígenas, o plano de imanência é a terra. A divergência entre esses sustentáculos coloca esses dois mundos em choque: existe o mundo dos indígenas e o mundo dos brancos-colonizadores, um querendo subordinar o outro. Além dessa questão, Latour também ressalta as sobreposições de informações que, por exemplo, narra grandes descobertas tecnológicas, ao passo que se verifica o contraste com culturas que não aceitam a utilização de alguns desses avanços tecnológicos.

A Modernidade, portanto, é um conceito ambíguo: um período em que a ordem é desejada, mas ao mesmo tempo, provoca a hibridização das coisas e dos sujeitos, ou seja, a modernidade é e, concomitantemente, não é. Fala-se numa transformação que, na verdade, nada transformou. Alexis de Tocqueville (1997) discorreu sobre o mito da Revolução Francesa, destacando que os três conceitos fundamentais - liberdade, fraternidade e igualdade - são, na verdade, ilusórios. Este autor também questionou o conceito de liberdade na república democrática norte-americana e sua proposta

desigualdade, ressaltando que essa nunca vai existir, pois a igualdade se apresenta somente como ideal (TOCQUEVILLE, 2005). Caso a igualdade se colocasse como uma realidade palpável, poderíamos dizer que os franceses e/ou norte-americanos são libertos, iguais e fraternos. Entretanto, ao contrário disso, observa-se cada vez mais a fragmentação do mundo social a partir da constituição de guetos étnicos que se localizam nas periferias da França, dos EUA e tantos outros países “modernos”.

Para Latour, a revolução, na modernidade, se coloca como um esquema linear que configura o tempo como irreversível, sem retorno; o capitalismo tem um único objetivo: o lucro, o ganhar, o que move esse sistema se caracteriza linearmente. Sendo as revoluções modernas uma ilusão, a modernidade também seria uma quimera? Conforme o autor:

Não há nenhuma relação simples entre as características de um momento histórico e a questão de saber se ele é ou não moderno. A modernidade seria portanto uma ilusão? Não, é muito mais que uma ilusão, e muito menos que uma essência. E uma força acrescentada a outras, as quais por muito tempo teve o poder de representar, de acelerar ou de resumir, mas a partir de agora não mais, não completamente (LATOURE, 1994. p.45).

Afinal, o que é modernidade então? Para além da noção de etapa histórica, a modernidade se apresenta como um vetor, uma força. Implica um tipo de ilusão que encarna e que se transforma na coisa em si, a essência. Latour fala da constituição no sentido de constituir um sistema, a constituição de uma ilusão encarnada. O plano de imanência da modernidade é o capital, o dinheiro; mas e o em si, onde está? O que é o em si? Para Gilles Deleuze, tudo isso é platônico; o dinheiro, o capitalismo, é fluxo; o real é uma perspectiva; vivemos uma perspectiva cujo plano de imanência é o dinheiro. A modernidade nesse sentido é irreversível, entretanto o “mundo moderno jamais existiu, no sentido que jamais funcionou de acordo com as regras de sua Constituição, separando as três regiões do Ser das quais falei e recorrendo, separadamente, aos seis recursos da crítica” (LATOURE, 1994 p. 44).

Deus, o homem e o mundo: as três instâncias em crise. Deus morreu, mas é transcendência pura. Em outras palavras, existe um jogo entre a transcendência e a imanência e esse é o jogo da modernidade. A queda do muro de Berlim em 1989 se colocou como marco para a modernidade, pois é a partir daí que se verifica uma modernidade plenamente voltada para o progresso, na qual o dinheiro vai se constituindo como vetor, como um modo de vida. Gradativamente, o econômico passa a regular o social.

Lévi-Strauss (2006), antropólogo francês, fala que o poder simbólico é o que predomina e que dá forma ao sistema e que, por isso, a modernidade é um símbolo presente e de natureza incontestável. Roy Wagner em *A invenção da Cultura* (2010), pontua que os indígenas vivem, caçam, fazem artesanato, tomam banho de rio e que essas ações, para eles, são triviais ao cotidiano e não que estão “fazendo cultura” como caracterizam os antropólogos. A própria noção de cultura é artefato criado por nossa necessidade de afastamento da natureza. A palavra cultura é um conceito inventado pelos antropólogos para medir seus próprios problemas. Desta forma, não são as questões dos indígenas que são levadas em consideração. Por exemplo, a pedra não é a cultura, o macaco não é a cultura, mas constituem um delírio para demarcar o que é natureza e o que é a cultura. Essa é uma das características da modernidade, já que separa, classifica, demarca e nomeia.

Latour pontua sobre a apolítica da natureza, essa que, para ele, consiste em destituir o que fundamenta o cartesianismo, isto é, destituir o homem de uma grandeza que ele nunca teve e nem terá; ou então para perceber a catástrofe do fim do mundo, em que a razão iluminista de tanta luz acabou nos cegando. A constituição da modernidade opera-se a partir da separação da natureza, das ciências exatas e dos humanos e não-humanos. A ciência iluminista baseia no processo de purificação que dogmatiza o processo científico. Na purificação, as tentativas e os erros são descartados e o que importa é o resultado final, no qual predomina a verdade, o poder e a dominação.

Boyle e Hobbes inventaram um mundo moderno no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social. Hobbes tentou aplicar um método da ciência para a vida política. A ciência de Hobbes é uma tentativa de racionalizar a ação humana, demonstrar que é possível “um” ser o representante de todos.

O autor propõe a mudança de paradigma e a necessidade de superar a distinção ontológica entre “humanos” e “não humanos” que é o que singulariza a modernidade. Além disso, o autor chama a atenção para o fato de que os antropólogos possuem a capacidade de unir em seus estudos elementos diversos, tratando natureza e cultura como tecidos inteiriços. Ao propor uma antropologia simétrica, busca, dessa forma, verificar a relação híbrida entre a natureza e a sociedade. Trata-se de desmistificar a dicotomia construída a partir do século XVIII entre o mundo das representações científicas e o mundo das representações políticas. Latour acredita que a ciência teria que buscar um

método simétrico, uma explicação que dê conta da cultura, sociedade e natureza ao mesmo tempo.

Antropologizar este mundo implica em uma mudança de nossa própria percepção de moderno. A antropologia simétrica busca um diálogo não somente entre as áreas do conhecimento, mas também entre mundos diversos, como o mundo dos ameríndios e o mundo da ciência moderna. Em outras palavras, busca-se quebrar essa lógica binária: natureza, de um lado, e cultura, de outro, construindo um caminho contrário da ciência e do ser humano iluminista. Quando se cria o conhecimento antropológico em rede, há, portanto a diluição da ideia de autoria e também do resgate do coletivo.

‘Em rede’, o mundo moderno, assim como as revoluções, permite apenas prolongamentos de práticas, acelerações na circulação dos conhecimentos, uma extensão das sociedades, um crescimento do número de actantes, numerosos arranjos de antigas crenças. Quando olhamos para elas ‘em rede’, as inovações dos ocidentais permanecem reconhecíveis e importantes, mas não há o bastante aí para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis (LATOURE, 1994, p. 52).

Outra preocupação de Latour consiste em superar a cisão entre o Ocidente e as demais culturas. A ciência construiu a separação entre Nós e Eles, (nós, ocidentais, os detentores do instrumental para apreender a realidade e manipulá-la por meio da técnica) e eles, as demais culturas que assimilam essa realidade.

A Grande Divisão interior explica, portanto, a Grande Divisão exterior: apenas nos diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandes ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, a que vem da natureza como ela realmente e daquilo que suas culturas requerem (LATOURE, 1994, p. 99).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Latour utiliza o livro de Shapin e Shaffer que aborda o empate de teorias, uma polêmica entre as visões oferecidas por Boyle e Hobbes. Conforme o autor, de fato, o panorama de mundo do cientista e do cientista político se assemelha em diversos sentidos, mas divergem em questões centrais sobre a ciência.

A controversa entre as crenças destes dois cientistas revela-se como pressuposto para o que Latour apresenta como a constituição do mundo moderno. Posto isso, percebe-se a disparidade entre as ideias: de um lado Boyle, atesta o valor da experiência controlada, da reprodução de fenômenos em laboratório; de outro, Hobbes, destaca a representação política por meio de socialização e o contrato social. Por esse motivo, essas teorias possuem o poder de influenciar toda a estrutura da sociedade, da política e da natureza.

Através da compreensão da mistura entre os conceitos de *tradução* e *purificação* Latour expõe a limitação entre o que é humano e o que não é humano, entre o que é social e o que é natural, ou seja, entre a política e a ciência. A hibridização, portanto, torna possível a construção de um novo olhar, pautado na complementariedade, no movimento, nos processos, enfim, no fio de Ariadne que entrelaça toda a epistemologia humana.

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2003.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim Júnior, 26a ed, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <<http://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/O+LIVRO+DE+OURO+DA+MITOLOGIA.pdf>> Acessado em 29 de novembro de 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã . . . diálogos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GORRI, Ana Paula; FILHO, Ourides Santin. *Representação de temas científicos em pintura do século XVIII: Um estudo interdisciplinar entre Química, História e Arte*. Disponível em: <http://qnesc.sbq.org.br/online/qnesc31_3/06-HQ-0808.pdf>. Acesso em 29.11.2015

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideais radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MOURA, Mariluce. *PESQUISA FAPESP*. Paris, 2011, p. 11-17. Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/08/010-017-186.pdf?b7cde4> Acessado em 27 de novembro de 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O antigo regime e a revolução*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.