Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Foucault
N. 3 – dezembro 2006/março 2007
Organização: Margareth Rago & Adilton Luís Martins

Para além dos fundamentalismos epistemológicos:
O encontro de Michel Foucault e Bruno Latour na construção diferencial de um mundo comum*

Beyond the epistemological fundamentalisms:
The meeting between Michel Foucault and Bruno Latour in the differential construction of a common world

Arthur Arruda Leal Ferreira
Professor Adjunto do Instituto de Psicologia – UFRJ
e do Programa de pós-graduação em Saúde Coletiva – NESC
Pesquisador financiado pela FAPERJ e FUJB
Correio eletrônico: arleal@superig.com.br

Resumo: Este artigo busca trabalhar as aproximações e afastamentos entre pensadores como Michel Foucault e Bruno Latour, irmanados na superação da abordagem epistemológica das ciências. A distanciá-los se encontra a problematização por parte de Latour das noções de ruptura e de descontrução crítica como meta do pensamento. A par das distâncias proporcionadas por pontos específicos de seus projetos, pode-se observar em ambos uma recusa à abordagem dogmática dos saberes científicos, quando entendidos como fonte última da verdade a arbitrar as mais diversas questões. Entre ambos perseveraria, portanto a busca de desnaturalização dos saberes dominantes, abrindo a possibilidade de produção diferencial de novos mundos comuns.

Palavras-chave: Antropologia – Genealogia – Teoria Ator-rede.

* Este trabalho foi apresentado no III Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educação, na UERJ em outubro de 2006, e possui uma primeira versão publicada nos anais do evento.

Abstract: This article aims a comparison between Michel Foucault and Bruno Latour philosophy, both of them trying to surpass the epistemological conception of sciences. Nevertheless there are important differences between them, as the Latour refuse of notions as rupture and critical desconstruction. Considering these punctual differences, it is important to remark that both of them have an important refuse of the dogmatical conceptions of science, imagining that this knowledge could gave a final judge in all human problems. Between them there are the effort to problematizate and desnaturalizate all dogmatical knowledge, opening the possibility to built new different common worlds.

Key-words: Anthropology – Genealogy – Actor-Net Theory.

Introdução: o ultrapassamento das epistemologias

O que pode haver em comum entre o filósofo-historiador Michel Foucault e o filósofo-antropólogo das ciências Bruno Latour? A recusa ao entendimento dos saberes a partir de um modelo epistemológico. Superar este modelo implica em pôr-se para além dos conceitos de progresso e verdade. Implica em recusar que há uma evolução no conhecimento em direção à verdade, e de que esta se dá em oposição ao conhecimento comum (semelhante à oposição platônica entre doxa e episteme). O conhecimento científico, mesmo que opere por intermédio de mediações, simulações e artifícios, é ainda visto pelas epistemologias a partir uma concepção excludente da verdade. Pelo contrário, neste novo território "mais além das epistemologias", doxa e episteme não se separam por revelação, ascese ou iluminação, mas por um jogo de forças de natureza política, separando vencedores e vencidos. Para além

das oposições possíveis, uma série de consonâncias pode ser sinalizada entre Foucault e Latour:

> 1) Recusa de qualquer objeto tradicional de análise como sujeito, objeto, homem, sociedade, natureza, espírito, autor, obra, significado, método, ou área de investigação, enquanto fundamentantes.
> 2) Abordagem nominalista, indutiva e microscópica, opondo-se à realizada através das unidades tradicionais de análise. Ao invés disso, produzem-se pequenos objetos de investigação como enunciados, poderes, práticas de si, sensibilidades, técnicas de inscrição; em última análise, acontecimentos que, em sua raridade e em sua capilaridade, acabam produzindo grandes dispositivos Trata-se enfim de uma análise bottom-up e não top-down.
> 3) Ausência de assimetria, ao menos entre verdade e erro. Um exemplo disto seria o princípio de simetria de David Bloor, que seria ampliado por Latour e Michel Callon na superação de oposições como as existentes entre natureza X sociedade, modernos X pré-modernos, e primitivos X civilizados. Em Foucault (1966), a noção de episteme representaria uma condição de possibilidade histórica e singular, de onde verdade e erro se definem.
> 4) Uso estratégico, instrumental e jamais exegético, da filosofia através da colocação de problemas e da elaboração de ferramentas conceituais, sem qualquer preocupação de produzir ou justificar sistemas. Em suma, utilização do pensamento na problematização do que se mostra atual, e na produção de novas evidências.

Contudo, estes autores mantêm distâncias e estratégias de afastamento diversas em relação à epistemologia, em que a postura mais prudente caberia a Foucault. Com este pode-se observar tanto uma divisão de terreno para com a epistemologia, bem como a proximidade com alguns de seus mestres como Georges Canguilhem, ao enfatizar o contraste entre a verdade purificada das ciências naturais e à mistura inseparável das ciências humanas com as práticas sociais que lhes dão origem. Desde os anos 1960, no chamado período arqueológico, Foucault se esmerou em diferenciar o seu trabalho do da

epistemologia, notadamente da corrente do racionalismo aplicado de Gaston Bachelard e Canguilhem. Ainda que, conforme Roberto Machado (1982) possam ser vistas algumas ressonâncias entre arqueologia e racionalismo aplicado, como a valorização das rupturas, dos conceitos, e a crítica à noção de recorrência, pode-se perceber a recusa aberta da noção de progresso do conhecimento. Esta diferença se daria na medida em que a epistemologia trata das ciências, ao passo que a arqueologia escava um objeto mais profundo (daí o seu nome): percepções, práticas, saberes que estariam num nível aquém ao científico. Diria respeito ao dizível, ao visível, ao experienciável antes que ao verificável. Esta associação da arqueologia à profundidade só seria superada no último livro do seu período arqueológico, *Arqueologia do Saber* (1972), quando é proposto o discurso como objeto de análise.

Esta divisão de tarefas com a epistemologia persistiria no período genealógico (anos 1970), quando Foucault se mostra engajado em estabelecer uma relação entre os saberes e os poderes. Para tal, prefere analisar esta relação nas ciências duvidosas (medicina, psiquiatria) do que em ciências como a física ou a química (Foucault 1982b: 1-2). Estas seriam oriundas de condições históricas específicas, como as formas jurídicas do inquérito. No entanto, as ciências naturais estariam mais distantes que as ciências humanas das suas condições de possibilidades, quais sejam as formas jurídicas do exame. Daí a preferência de Foucault pelas ciências duvidosas. Mesmo que este preserve o território epistêmico, ele inaugura a análise de novos objetos: saberes, enunciados, poderes, distantes do critério de verificabilidade responsável pela evolução da ciência.

Ainda que a trincheira aberta por Foucault na arqueologia e na genealogia restrinja-se ao exame das ciências duvidosas, Latour estende-a na direção das ciências em geral, em seus estudos científicos. Este autor proporciona um passo maior na oposição à estratégia epistemológica, ao sustentar um princípio de simetria mais amplo, não se restringindo a superar apenas a oposição entre verdade e erro, mas entre natureza e cultura, civilizados e primitivos. Tendo em mão esta postura, Latour irá remar contra a maré da modernidade, em que teria se buscado a purificação e a cisão entre natureza & ciência de um lado e humanidade & política de outro (daí que Jamais teríamos sido modernos – Latour, 1994). Maré em que o próprio Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966) se encontraria mergulhado, ao criticar as ciências humanas e as filosofias humanistas (dialéticas, positivismos, fenomenologias) por operarem uma mistura do nível empírico com o transcendental num conceito fundamentante de homem. Pois Latour quer, ao contrário, sancionar a existência daquilo que a modernidade fez involuntariamente proliferar na sua busca impossível de purificação: os híbridos de natureza-humanidade e de ciência-política, como os partidos verdes e os concílios sobre clima. É deste modo que Latour quebra uma série de assimetrias modernas: estamos aqui em pleno Império do Centro, no reino dos híbridos, ou em termos mais recentes (Latour, 2002), fe(i)ctiches[1], entidades reais ao mesmo tempo que construídas. Sem que nada possa se oferecer como fundamento, ou fonte de crítica.

Como se dá em termos textuais este dialogo entre Foucault e Latour? Dada a morte precoce de Foucault nos anos 1980, quando

[1] *Fe(i)tiches* é uma tradução para o jogo de palavras em francês *faitiches*, algo que é fato e fetiche ao mesmo tempo; real ao mesmo tempo em que produzido por nós. Um modo de existência que incluiria os objetos científicos e os sujeitos (livres e produzidos ao mesmo tempo), que os irmanaria aos fetiches produzidos pelos primitivos.

Latour ensaiava seus primeiros escritos, este diálogo tem mais a feição de um monólogo. Monólogo que desponta no reconhecimento da partilha de algumas ferramentas conceituais comuns, feita em textos como *Les "vues" de l'espirit* (1985). A tese de Latour neste artigo é que o motor da ciência não deve ser buscado nem no sujeito, nem na mera observação empírica; ele será encontrado nas pequenas técnicas de inscrição presentes nos laboratórios, em conjunto com os interesses e as alianças suscitadas por cada pesquisa. Todas as propriedades criativas do chamado espírito científico, que eram atribuídas à infra-estrutura (Marx), aos neurônios (Changeux), ou às capacidades cognitivas (Piaget), passam, com Latour, a serem atributos das técnicas de inscrição, no seu poder de serem móveis imutáveis. Isto ocorreria, uma vez que através do uso das imagens são possíveis comparações, variações de escala, recombinações, conservação de dados, convencimento, e, o mais importante: o estabelecimento de aliados através de seus interesses (Idem: 19). É neste quadrante que o antropólogo das ciências reconhece a sua dívida para com Foucault, especialmente quanto à descrição do papel das técnicas de inscrição. A referência é feita principalmente em relação a dois livros de Foucault: *Vigiar e Punir* (1977) e *O Nascimento da Clinica* (1980). Quanto ao primeiro texto, a técnica destacada é o panóptico, a qual "proporciona aos sábios e vigias a "coerência ótica"... sem a qual o poder exercido sobre uma grande escala seria impossível" (Idem: 15). Com relação ao papel das técnicas óticas na medicina no *Nascimento da Clinica*, Latour assim se pronuncia: "Em medicina, não é o espírito que vai mudar, que vai se tornar mais cético, mais científico, mais experimental, é o olhar...

Porque ele se aplica, no interior do hospital, a um novo regime de inscrição e de traços" (Idem: 15).

Contudo, será numa entrevista realizada em 1993 com T. H. Crawford que Latour detalha de modo mais preciso suas principais proximidades e diferenças com relação a Foucault. Como no texto *Les "vues" de l'espirit* (1985), ele reconhece algumas consonâncias do seu trabalho com o genealogista, especialmente em *Vigiar e Punir* (1977), colocando inclusive alguns artefatos conceituais deste como matriciais aos estudos científicos atuais (Idem: 251-252). No entanto, ao longo da entrevista, Latour aponta para uma serie de diferenças, notadamente as destacadas no primeiro item deste artigo, a ponto de incluir Foucault dentre o grupo epistemológico, tanto ao avaliá-lo como um "pensador tradicional na tradição epistemológica de Canguilhem e Bachelard", quanto ao tomá-lo como um autor "assimétrico, a favor da descontinuidade e revolução" (Idem: 251-252). Estas diferenças quanto à proximidade (ou distância) de um modelo epistemológico se ampliam quando examinamos outros conceitos fundamentais. Podemos assim destacar a ruptura proporcionada pela modernidade (ou não), o lugar da crítica, e o sentido dos seus projetos, divergindo entre a busca de construção de um mundo comum e a destruição das nossas evidências. Passemos a estas diferenças.

A encruzilhada entre pensamentos

a) História: afinal somos ou não modernos? O tempo entre a simetria e a ruptura

Como Latour (Idem: 249) mesmo pôde destacar em sua entrevista "Foucault é assimétrico. Ele é a favor da descontinuidade e revolução". Esta posição é claramente endossada por Foucault em *A Arqueologia do Saber* (1972). Neste livro, ele destaca que o conceito de ruptura se torna tão importante na análise histórica (das ciências, da filosofia, do pensamento, da literatura) que ele deixa de ser o negativo, o obstáculo e a fatalidade exterior da leitura histórica para se tornar "o elemento positivo que determina o seu objeto e valida sua análise" (Idem: 17). E com isto acaba ocupando um espaço duplo de "instrumento e objeto de pesquisa", condição e efeito do campo, o que individualiza e compara, além de conceito e segredo que o discurso do historiador supõe (Idem: 16-17). Por todas estas razões, pode-se perguntar se o conceito de ruptura não ocuparia o lugar de a priori do discurso histórico.

Para Latour, a noção de ruptura (e o conceito ampliado de revolução) é o invento de uma modernidade, que busca criar uma série de clivagens e assimetrias como homem X natureza, erro X verdade, e primitivos X civilizados. Esta noção seria a tradução no tempo das demais assimetrias: "A assimetria entre natureza e cultura se torna uma assimetria entre passado e presente" (Latour, 1994: 70). No entanto, esta história revolucionária seria própria da ciência, dos entes naturais supostamente descortinados por esta, conduzindo a uma distinção entre a história científica "sem outra historicidade que não a das revoluções totais ou dos cortes epistemológicos, que tratará das coisas eternas sempre presentes" (Idem) e a história comum "que falará apenas da agitação mais ou menos circunstancial, mais ou menos durável dos pobres humanos separados das coisas" (Idem). Em contraposição ao conceito de ruptura e todas as demais assimetrias facultadas pela

constituição moderna e a epistemologia, Latour nos ofereceria o princípio de simetria. Seria esta nova forma de pensar que Latour pretende nos oferecer na superação dos impasses produzidos pela nossa modernidade purificadora. E qual seria a noção de tempo que esta nova forma de pensar nos remeteria? Nada que nos prometa a superação ou a revolução, mas o tempo em espiral sugerido por Michel Serres, em que "cada volta representa uma co-produção de um coletivo e de um objeto pelo deslocamento de uma entidade social por uma outra não mais social, mais parecida com uma coisa" (Latour, 1990: 144).

A modernidade, suposta fonte da noção de ruptura, também seria alvo de um possível debate, pois a existência ou não de um corte determinaria a forma de resposta à questão sobre se "nós [somos ou] jamais fomos modernos", título do livro de Latour (1994). Para este autor a resposta é negativa: a constituição moderna, insinuada desde o século XVII e ancorada no imperativo de purificação entre os domínios natural e humano (em que estes revezariam nas posições de imanente e transcendente) fracassa através de seu efeito colateral mais indesejável: a proliferação de híbridos [ou fe(i)tiches]: "Quanto menos os modernos se pensam misturados, mais se misturam. Quanto mais a ciência é absolutamente pura, mais se encontra intimamente ligada à construção da sociedade" (Latour, 1994: 47). A proliferação destes híbridos racha todos muros de Berlim que sustentavam nossos dualismos e assimetrias. Nada nos diferenciaria dos pré-modernos: apenas um maior número de híbridos - fe(i)tiches. Se nas culturas ditas primitivas as séries humana e natural se sobrepõem, como no totemismo em que a série dos seres vivos se retorce sobre a de parentesco produzindo uma rede estável (Idem: 45-46), na sociedade

moderna a tentativa de separação apenas abre o flanco para novas combinações até então inimagináveis, como as representações políticas dos seres naturais (como os partidos verdes) e uma ciência natural dos humanos (como a psicologia).

Constatado este fracasso da constituição moderna, Latour propõe uma nova ontologia, um novo pensamento que coroe um princípio de simetria ampliado e a impossibilidade de cisão entre natureza e sociedade (Latour, 1994: 9). Este novo pensamento não se produz mais a partir dos extremos purificados, como os desejados pela modernidade, que explicariam todos os demais seres compostos e imperfeitos. Pelo contrário, aplainadas todas as diferenças, os entes partem agora do centro, dos híbridos, dos fe(i)tiches. É através destes quase-objetos (ou quase-sujeitos), sem características de objetos naturais ou humanos, que se sai do debate entre realismo e construtivismo, redefinindo relações sociais como não socializadas e relações naturais como não naturalizadas (Latour, 1993: 259). É daqui que Latour irá definir o coração do seu projeto: a busca de uma nova política epistemológica dada na constituição de um mundo comum entre humanos e não-humanos.

Foucault, filósofo das rupturas, toma esta noção especialmente na sua fase arqueológica ao delimitar distintas fases dos saberes, buscando as condições de possibilidade histórica subjacente a eles (daí arqueologia). Tais estratos constituem epistemes distintas, cada qual demarcada por um corte em relação às demais. É desta forma que nós seríamos efetivamente modernos; estamos imersos em um círculo antropológico em que o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto do saber, da mesma forma que em outros períodos pudemos ser regulados

por outras epistemes. Aqui uma segunda diferença: a modernidade efetiva de Foucault teria se iniciado no final do século XVIII, diferente da modernidade destacada por Latour, que teria seu inicio no século XVII. A nossa maldição enquanto efetivamente modernos é estarmos presos nesse círculo antropológico, ainda que o homem como fundamento possa desaparecer como "a beira do mar um rosto de areia" (Foucault, 1966: 502). Mesmo que em outras fases do seu pensamento Foucault tenha apontado outros entes fundamentantes como perigos efetivos - a reificação do indivíduo através do biopoder (período genealógico) ou a substancialização da verdade do sujeito através de uma hermenêutica da si (na ética foucaultiana) – a meta do seu pensamento persevera: pôr em questão qualquer fundamento que naturalize nossa existência em torno de uma série de verdades. Mesmo que a história venha a corroer qualquer fundamento nos restaria a necessidade da tarefa crítica do filósofo; saber que poderíamos ser outros: desconstruirmo-nos.

b) A tarefa do pensamento: a crítica em oposição à produção de um mundo comum

Estas diversas posturas sobre a história se articulam à própria finalidade estratégica de cada um desses pensamentos e ao próprio papel atribuído ao intelectual. Aqui as disputas se dão em torno da crítica enquanto modo de pensamento inventado pelo iluminismo moderno. Foucault (1994) lastreia de modo mais específico esta forma de pensar (que é também sua) nos escritos kantianos. Não nas grandes críticas, e sim a partir de pequenos textos sobre o Iluminismo e sobre a Revolução Francesa. Foucault detecta que, ao mesmo tempo em que Kant delimita

suas próprias questões que irão conduzir a uma crítica do conhecimento, ou a uma analítica da verdade, por outro lado ele irá problematizar a própria atualidade de sua tarefa crítica, abrindo uma reflexão sobre a história em sua contemporaneidade, ou uma ontologia do presente, inédita até então. Se a primeira tarefa diz respeito a uma crítica transcendental, a segunda abre a possibilidade da crítica histórica, visando identificar o que nos é dado como universal e o que nos resta como contingente e arbitrário, abrindo uma linhagem que reúne pensadores de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber.

Segundo Foucault (1994: 569), inaugura-se uma questão sem qualquer precedente na filosofia: "É a primeira vez na história que um filósofo [Kant] conecta assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular no qual ele escreve" (Idem). Aqui não se busca somente rastrear a atualidade apenas em seu acontecimento, mas concorrer para a sua transformação. Tal postura, inaugurada por Kant, marca a modernidade, considerada aqui mais como atitude concernente à atualidade do que como período da história, algo um pouco "como aquilo que os Gregos chamam de um êthos" (Idem).

Dentro deste quadrante, Foucault reservará ao intelectual o papel de destruidor das evidências, através do estranhamento do modo como nos constituímos sujeitos na atualidade: "Sem dúvida o objetivo principal hoje não é descobrir, mas recusar o que somos" (Foucault, 1995: 239). Dentro desta tarefa de desconstrução de nós mesmos, Foucault aponta para outros modos de subjetivação ao longo da história,

como a estética da existência greco-romana, sem constituí-los como modelos para nós mesmos. A finalidade deste processo seria a constituição de uma nova forma de liberdade, nem propositiva nem essencial ao homem, mas ao sabor das flutuações históricas: sabermos que sempre podemos ser outros, nos modificarmos. Esta seria a "nova liberdade" trazida por Foucault para a filosofia segundo John Rajchmann (1987), portando não mais uma postura utópica (baseada numa suposta natureza humana), mas heterotópica, na recusa a qualquer fundamento que lastreie nossa existência.

Contudo, estas considerações sobre o papel do intelectual são operadas por Foucault nos anos 1980, no período de seus trabalhos que poderíamos denominar de ético. Se neste período, este filósofo lastreia este trabalho crítico em Kant e a ontologia histórica de nós mesmos, nos períodos anteriores do seu pensamento podemos igualmente vislumbrar uma outra tarefa crítica, desta vez associada a uma linhagem nietzscheana, na busca sempre de pensar contra si. À crítica ontológica ao sujeito moderno no período ético, junta-se então a crítica genealógica do indivíduo e a crítica arqueológica ao homem. Aqui Foucault transforma o martelo nietzscheano em arma crítica contra o homem e o indivíduo enquanto fundamentos modernos. Mesmo que aqui os conceitos sejam outros, a intenção crítica de dissolução das evidências é muito semelhante. Assim, no período arqueológico, se Foucault reconhece o círculo antropológico como marca da modernidade, tendo o homem por fundamento, a alternativa será encontrada no retorno do ser da linguagem, expresso no surgimento moderno da literatura. Se nas ciências humanas e na filosofia a finitude radical conduz ao homem como fundamento, na literatura ela precipita-

se na ausência de qualquer fundamento. É neste sentido que Foucault vislumbra ao final de *As Palavras e as Coisas* (1966) a possibilidade de desaparecimento do ser do homem em prol do ser da linguagem.

Já no período genealógico, a crítica a uma modernidade ancorada no biopoder (ou no poder pastoral) poderia ser encaminhada na problematização das relações de poder locais, e na destituição histórica de suas evidências, visando sancionar os contrapoderes. Almeja-se aqui a constituição de um processo revolucionário, de cunho bem diverso do marxista, ainda calcado na visão jurídico-econômica do poder (como posse, contrato, operando de modo repressivo, e supostamente contraposto ao saber e à verdade). Aqui Foucault (1982a: 71) pensa a resistência a partir de uma série de lutas locais "na condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular" (Idem: 78).

Latour, por seu lado, vai ser um claro opositor da crítica como tarefa central do pensamento. E em dois sentidos diferentes: na recusa à crítica estabelecida pelos fundamentalismos modernos (tal como descrita em *Jamais fomos Modernos*, 1994) e na recusa ao desconstrutivismo (em oposição às demais críticas e descrita nos seus textos mais recentes). Passemos à primeira: a suposta Constituição que os modernos teriam estabelecido na divisão e distribuição recíproca e alternada entre imanência e transcendência por um lado, e natureza e estado por outro. Deste jogo combinatório de possibilidades, duas a duas, se forma o repertório das quatro críticas possíveis desta Constituição moderna, em que somente os híbridos ou os fe(i)tiches estão objetados (Latour, 1994: 41-42).

Certamente o que Latour intenta não é fazer a crítica das críticas modernas, pondo-se num estado de oposição, e de aguardada revolução e rompimento com a atualidade. Sua finalidade política neste momento não é cancelar, mas, como visto, reformar a Constituição moderna, dando representação política aos híbridos, delineando as fronteiras de um "Curdistão" que abrigue este "povo sem pátria" (Idem: 140-143). É por tal razão que não há sentido para Latour em compreender a modernidade por conta de suas revoluções ou rupturas, ou ainda na viabilidade de suas críticas. Crer na possibilidade da crítica é legitimar a existência autônoma e fundamentante dos entes purificados, sejam estes naturezas ou sociedades. Tais termos são apenas produtos finais das purificações operadas ao longo da rede de híbridos. Como visto, a modernidade não elimina os híbridos presentes na rede; apenas dissemina-os. É por tal razão que a modernidade não impõe nem rupturas nem revoluções; o seu alvo purificador jamais é atingido. A partir desta constituição moderna e de seu fracasso, é que Latour se posiciona: não é um pensador moderno (que crê na purificação e sua revolução), nem pré-moderno (que desconhece a busca de purificação moderna como produtiva), nem anti-moderno (que recusa a cisão, tomando-a como degradação), nem pós-moderno (que ao mesmo tempo crê na modernidade e lamenta a sua impossibilidade). Define-se melhor em alternativa como pensador a-moderno, sancionando a existência, proliferação, e representação política dos híbridos.

Se Foucault mantém-se na linha crítica através de distintas estratégias, Latour a recusa de diferentes modos, atacando seus diversos paladinos. Assim assistimos a passagem da recusa aos críticos fundamentalistas modernos (naturalistas e sociologistas) aos

desconstrutivistas pós-modernos, presente em textos como *The promises of constructivism* (2003). Se os primeiros afirmam um mundo pré-dado de acordo com duas linhas mestras possíveis (entes humanos ou naturais), em que qualquer construção comum é vista como indevida, para os segundos nenhum mundo comum é possível. Todos partilhariam a idéia de que qualquer mundo construído pode ser facilmente desconstruído. É neste ponto que Latour (Idem: 35) propõe um construtivismo realista, em que a realidade é vista como construída e real. Trata-se de um mundo repleto de fe(i)tiches em construção (em que a ciência seria um caso privilegiado) e sem qualquer assimetria entre sujeito e objeto; verdade e crença. Neste mundo em construção, o problema da crítica desconstrutivista é justamente marchar na contramão:

> Desconstrução serpenteia abaixo o escarpado que o construcionismo "ou composicionismo" tenta ascender por dolorosos zigzags. Quão estranho que estes dois movimentos tenham sido confundidos, quando os seus objetivos são tão diferentes. É verdade que vistos de cima e de longe eles pareçam semelhantes, quando ambos divergem enormemente da linha reta que os fundamentalistas sonham em traçar. Ambos insistem no inevitável tropismo das mediações, no poder de todos estes intermediários que faz impossível qualquer acesso direto à objetividade, verdade, moralidade, divindades ou beleza. A semelhança, no entanto, termina aqui. O desconstrucionismo desce montanha abaixo para evitar o perigo da presença, o composicionismo sobe para obter o máximo de presença possível. Um se conduz como se o principal problema para as palavras fosse carregar muito significado, o outro luta para extrair o máximo de realidade dos frágeis mediadores dolorosamente reunidos. Se o último serpenteia é porque constantemente atrasa tentando salvar alguma coisa, enquanto o outro se esforça por retidão, e é desviado pelo caráter extremamente íngreme da inclinação que ele tenta ascender. Um tenta fugir o mais longe possível da face de Deus que deseja apagar; o outro sabe que não há face de Deus e então nenhum rosto a ser apagado (Idem: 40).

Esta aparente semelhança explica muita confusão, como a comum associação de Latour com o descontrutivismo pós-moderno. No mais, resta ao antropólogo das ciências apontar a banalidade do criticismo:

> Desconstrucionistas se portam como aqueles notórios generais franceses que estavam sempre em uma guerra tardia: eles lutam uma antiga batalha contra ingenuidade, imediaticidade, naturalização como se os intelectuais tivessem que libertar as massas de muita crença. Será que eles não se deram conta de que as mentes críticas morreram há muito tempo de uma overdose de descrença? A miniaturizacão do criticismo, como a dos computadores, tem barateado a dúvida tanto que agora, qualquer um, sem nenhum esforço, pode duvidar da mais forte e entrincheirada certeza, e desconstruir a mais sólida e alta construção a um custo que qualquer espátula (*box cutter*) faria (Idem: 41).

c) A bifurcação de projetos: a ontologia histórica de nós mesmos em contraposição a busca de uma nova política epistemológica

Estas diferenças quanto ao lugar da história e da crítica só fazem sentido a partir dos projetos destes pensadores. Se Foucault busca problematizar todas as formas como nos naturalizamos (seja como sujeito, indivíduo ou homem), especialmente nas ciências humanas e na medicina, Latour tenta encontrar uma posição intermediária entre o fundamentalismo naturalizante das epistemologias (que conduziria a um mundo pré-dado) e o relativismo desconstrutivista da crítica (que sempre conduziria a destituição de qualquer mundo a ser construído). Se o primeiro pôde resumir seu esforço de desconstrução de si no que tardiamente designou por ontologia histórica de nós mesmos, Latour chega ao conceito de realismo construtivista, a fim de dar conta da

construção conjunta e constante de um mundo repleto de humanos e não humanos. Detalhemos estes projetos.

A descrição sobre as três críticas que orientam o trabalho de Foucault aponta por um lado para a dificuldade de avaliar o conjunto de textos foucaultianos conforme um bloco, ou segundo um conjunto de princípios, como em um sistema filosófico. Mas, por outro lado insinuam uma possível consonância a partir de um conjunto de posturas. Segundo Márcio Goldman (1998), persistiria ao longo dos trabalhos de Foucault: a) um modo de constituição de objetos, b) um procedimento de exame e c) um conjunto de objetivos. Quanto à constituição de objetos, Foucault, segundo Goldman, escreveria conforme o teatrólogo Carmelo Bene em seu manifesto do menos, extraindo os personagens maiores da cena, e dando vida aos menores e coadjuvantes. É deste modo que este pensador procederia, retirando de foco, por exemplo, ciência e ideologia como eternos protagonistas, e introduzindo saber e poder. No que tange ao procedimento de exame, o ponto de partida se encontra numa questão, ou numa luta presente. A partir daí, toma-se um determinado objeto em questão como a clínica, a prisão, ou a sexualidade, e dissolve-o em suas condições de possibilidade históricas, lançando-o na singularidade de suas múltiplas causas. É deste modo que todo ente histórico remontaria a uma contingência objetivada e rarificada ao longo da história. Por fim, o seu objetivo, como se pode entrever, é político. Não no sentido de fornecer diretrizes, e sim instrumentalizando lutas. E isto seria realizado de três modos: 1) tornando crítico o que escapava à crítica através da historicização; 2) problematizando a própria luta, estabelecendo-a tão local e histórica quanto os seus alvos; 3) participando nas próprias lutas através da passagem pela alteridade e

pela diferença. São, enfim, estas coordenadas estratégicas de um pensamento que persegue a instrumentalização das lutas contra qualquer forma de evidência e de naturalização da nossa existência. Daí a crítica, o questionamento da modernidade, e a ruptura com o passado que, se não serve de alternativa para nossa vida, serve ao menos para a problematização do nosso presente.

Por outro lado, as recusas à crítica, à ruptura e ao privilégio da modernidade (um ponto de ressonância com Foucault) não gravitam isoladas no pensamento de Latour. Remontam a um projeto de difícil mapeamento, uma vez que o seu trabalho se encontra em pleno vapor. Seu trabalho inicialmente se remete ao esforço de um antropólogo que ousa tomar um objeto até então interditado a este olhar: as práticas científicas. É desta forma que a ciência será abordada através de suas práticas laboratoriais, sem nenhuma diferença essencial ou assimetria com relação a qualquer outro fenômeno social, enquadrável como senso comum. Assim, em meados dos anos oitenta, Latour inicia o seu programa de pesquisa como uma microssociologia de laboratório. Sociologia, uma vez que se encontrava ligado às ciências sociais (e talvez ainda mais próximo da antropologia do que da sociologia), e não à epistemologia. Micro, uma vez que grandes conceitos explicativos como ideologia, sociedade, razão, infra-estrutura, espírito científico são descartados, dando lugar à investigação em torno das práticas laboratoriais, numa abordagem nominalista. Na ciência, pois, não há nada em termos de razão ou ideologia, mas apenas técnicas de inscrição e interesses. Com isto as diferenças de escala entre micro e macro científico, bem como a relação entre dentro e fora do laboratório, são relativizadas, uma vez que uma ciência bem sucedida em capturar

interesses, como a microbiologia de Pasteur, é capaz de redefinir toda a sociedade em torno de seu invento. Prosseguindo no exemplo, o surgimento da vacina com Pasteur conduz a um novo conhecimento da sociedade via estatística, e permite uma guerra mundial (a primeira) limpa, sem infecção. Parafraseando Clausewitz, "a política é também prolongamento da ciência por outros meios" (Latour, 1992: 167).

A partir das abordagens e resultados da antropologia nominalista são desdobradas uma série de conseqüências para a história (a modernidade que não se cumpriu na missão de se separar o homem da natureza), a filosofia (uma ontologia dos seres híbridos ou de fe(i)tiches) e a política (a construção de um mundo comum entre humanos e não-humanos). A pesquisa empírica aqui caminha junto à reflexão; não há, portanto, ruptura, mas ampliação de interesses. Se, dentro do princípio de simetria ampliado não há mais diferença essencial entre verdade-erro, ciência-não ciência, antropologia pode saltar o muro e penetrar no domínio inexpugnável da epistemologia. E assim produz uma nova história, ontologia e política.

Se desde *Irréductions* (1984) Latour busca trabalhar as conseqüências filosóficas do seu trabalho, será apenas na década de 1990 que ele passa a trabalhar os aspectos históricos e ontológicos do seu trabalho, especialmente através de *Jamais fomos modernos* (1994) e a suposição de uma modernidade impossível na proliferação dos híbridos, estes sim o ponto de partida de sua ontologia. No entanto, na virada para o atual milênio uma nova formulação desta ontologia se formula com a noção de fe(i)tiche, ou fato feito, que se insinuaria como alternativa entre a o realismo naturalista e o construtivismo social. No realismo construtivista proposto por Latour, como visto, quanto mais

construído é o objeto, mais real ele é. Deve-se destacar que os fe(i)tiches não responderiam apenas a um novo delineamento dos objetos científicos, mas também religiosos, políticos e subjetivos. Demandando também uma nova política e uma nova epistemologia; ou melhor: uma nova política epistemológica, tal como insinuada no texto *The promises of constructivism*. Latour, (2003: 37) assim se posiciona: "a razão dessas disputas em torno do direito de realidade e construção engatilharem tanta paixão é que elas são políticas: eles parecem falar sobre epistemologia, mas elas estão realmente falando sobre como devemos viver juntos". Ou ainda formulada de modo mais explícito (Idem: 38):

> Construtivistas e realistas estão todos engajados no que eu chamo de epistemologia política, a saber as arenas em que os diversos candidatos que reivindicam habitar o mesmo mundo partilhado por humanos e não-humanos estão representados em todos os sentidos da palavra. Então, o debate não deve ser visto como o que demarca a fronteira entre os acadêmicos que objetam a politização da natureza e os militantes que politizam tudo, incluindo os fatos da natureza para os mais diversos fins; melhor, ele permite que diferentes facções, partidos e ligas tornem explícita e pública a forma como supõem distribuir o que é disputável e indisputável, o que é contingente e necessário, o que deve ser mantido e o que deve ser mudado. Para usar um tradicional conjunto de metáforas, a epistemologia política não é uma desafortunada distorção de uma boa epistemologia ou de uma boa política, mas uma tarefa necessária para aqueles que escrevem uma Constituição, distribuindo poderes nos vários ramos deste vasto governo das coisas, buscando o melhor equilíbrio (checks and balances).

Colocada de forma mais clara a questão político-epistemológica quanto a possibilidade de construção de um mundo comum, é que podemos vislumbrar de modo mais nítido o projeto de Latour de seu

realismo construtivista, com todos os riscos que um Pluriverso (termo apropriado de William James) em estado aberto nos traz. Um mundo sem fundamento, pleno de mediadores, fe(i)tiches ou híbridos em rede, em operação de tradução e conjunção horizontal:

> O mundo unificado é algo do futuro e não do passado. Neste ínterim estamos todos no que James chamou de pluriverso, e estes cientistas, filósofos, ativistas, cidadãos comuns de todos os tipos que lutam para fazer isto um estão correndo riscos, e eles podem falhar... A oposição não é entre contingência e necessidade, mas entre os que desejam ordenar o mundo de uma vez por todas sob o pretexto barato de que tudo é já um, então eles podem subtrair tudo daí, e aqueles que já pagam o preço da sua progressiva composição em um, porque ele não podem subtrair nada (Idem: 39).

Aqui, ao invés do martelo nietzscheano vemos que Latour se vale bem mais da intenção jamesiana de construção de um mundo comum:

> Até quando iremos até a palavra construção não soar mais como um insulto que tenha que tenha que ser retribuído com sangue ou uma confissão de fraqueza convidando a desconstrução? Até quando iremos até que esta palavra não seja ouvida como um grito de guerra para tomarmos as armas e os martelos, mas um apelo de cuidado e caução, um requisito para recolocar a questão: Como se pode construir da melhor maneira? (Idem: 43).

Uma possível convergência: a ontologia histórica na produção de um mundo comum diferenciado

Neste ponto poderíamos nos indagar se a promessa de parceria entre Latour e Foucault, insinuada no combate às epistemologias tradicionais, se encontra sepultada na bifurcação de seus projetos. O lugar da crítica, a concepção da história e da modernidade seriam a medida da distância

de dois pensamentos que de um modo fugidio apenas se tangenciariam. Contudo, a bifurcação de seus projetos não impede reencontros em um espaço muito além das epistemologias. Esta nova aproximação é possível na proposta própria de construção de um mundo comum para Latour. Neste processo é necessário se afastar certos perigos, como os fundamentalismos na ciência e na política, tal como destacados nos capítulos 7 e 8 de *A esperança de Pandora* (Latour, 2001). Aqui Latour busca demonstrar como desde a Grécia clássica, principalmente nos diálogos de Sócrates e Cálicles, apesar das oposições, se busca calar as vozes múltiplas das massas. E para tal a estratégia é vincular a política, ameaçada pela dispersão da democracia, a uma ciência que se imporia de forma dogmática a uma massa devidamente infantilizada, animalizada e imbecilizada: a própria turba. Discordam Sócrates e Cálicles quanto aos parâmetros desta ciência a calar as massas. Mas seriam inegáveis os seus herdeiros: a epistemologia e o Estado moderno. Contra esta ciência e política dogmatizadas é necessário, por um lado retomar o modo como a ciência se desdobra no seu cotidiano, através de mediações e negociações, produzindo todo um coletivo de humanos e não-humanos; e, por outro, retomar uma democracia radical, soterrada por Sócrates e Cálicles, cuja lápide é o Estado Moderno. Nesta problematização das razões do Estado e na busca de retornar as vozes às massas excluídas dos discursos verídicos, um novo encontro com Foucault é possível.

Contudo, resta como diferença a postura construtivista de Latour quanto ao conhecimento: como conciliá-la com o desconstrutivismo foucaultiano, operado especialmente nas ciências humanas? Aqui podemos ver uma consonância, justamente na atuação dogmática de

algumas ciências humanas, como a psicologia e a economia, onde, em nome da Ciência seriam buscadas as leis gerais da existência humana, a partir das quais seria calada a voz menor das práticas não científicas. De um modo geral, as ciências humanas teriam como missão explicar através de leis objetivas o mundo da nossa existência cotidiana e da nossa subjetividade. Contudo, o que Latour aponta é que a nossa subjetividade nada teria de universal; ela seria uma construção histórica, produto de uma série de articulações locais. Seria nestas articulações sócio-técnicas que os nossos eus seriam forjados artificialmente. Nada mais próximo da genealogia foucaultiana. Sigamos de modo mais detalhado esta genealogia em alguns textos latourianos.

Um destes textos é um comentário sobre o debate procedido entre Elizabeth Roudinesco e Thobie Nathan em torno da obra de Georges Devereux, criador da etnopsiquiatria (*A universalidade em pedaços*; Latour, 1998). O nó górdio da discussão diz respeito à relação entre a psicanálise e as práticas terapêuticas de outras culturas. Para Roudinesco, o projeto de Devereux seria o de apenas acrescentar aspectos culturais, ligados às crenças locais, ao inconsciente enquanto um universal transcultural. Para Nathan, em pleno exercício do princípio de simetria, o inconsciente nada teria de universal; ele seria apenas um dos invisíveis como tantos outros de outras tantas culturas. Inclusive com algumas desvantagens: a de ser completamente não-consciente, ou seja, ser invisível, secreto, e incapaz de ser aludido por um ritual ou por um grupo organizado de pacientes. Outro problema é a sua suposta universalidade, e a pureza metodológica conseqüentemente envolvida em sua abordagem, afastando-se das técnicas tradicionais de cura baseadas em processos de influência, fabricação e manipulação de

artifícios. Para Latour, o que se encontra em questão é a contraposição entre as práticas terapêuticas tomadas como fabricação de indivíduos, e o projeto universalista, tipicamente francês, de absorção da alteridade cultural à menoridade das crenças, em oposição à verdade das ciências. E para os universalistas, nada haveria de mais assustador do que "eus fabricados artificialmente e publicamente no lugar do antigo projeto de emancipação dos sujeitos enfim libertos de suas correntes, por meio do conhecimento daquilo que os determina" (Latour, 1998). Enfim, o velho projeto iluminista...

A parceria com Nathan será retomada no *Reflexões sobre o culto Moderno dos deuses fe(i)tiches* (2002), destacando sua clínica etnopsiquiátrica como alternativa ao modo de atuação das psicologias. Estas são vistas como operando de modo simétrico ao da epistemologia, como uma bomba de sucção dos fe(i)tiches no plano subjetivo. Posto que, se no plano objetivo, a epistemologia busca os fatos objetivos a par das nossas crenças, estas passam a ser delegadas a um plano subjetivo de interioridade, domínio da psicologia. A psicologia nada mais faria do que o "serviço sujo", de dar conta do que a epistemologia excluiu criticamente dos nossos entes objetivos. Pois o trabalho da clínica etnopsiquiátrica opera no sentido inverso desta purificação, trabalhando com a simulação e a influência na produção de "eus fabricados artificialmente" (1998), ou "fe(i)tiches (faitiches) tecnosubjetivos" (2002).

Em outro curioso artigo sobre o economicismo, O curto-circuito da economia, Latour (1999) nos fornece uma interessante chave para se compreender a eficácia das ciências humanas na produção de verdades categóricas e de modos de existência. Pensando no fracasso da

esquerda, comumente atribuído à politização da economia, Latour nos forneceria a tese inversa: este se deveu sim à cientifização da política operada por Marx, transformando a economia em substrato da vida social. Contrário a este reducionismo, o que Latour sustenta é que a economia supostamente real é uma fabricação da "ciência econômica": "a economia como disciplina não 'descreve' o mercado auto-regulado, mas apenas o executa, isto é, o produz por imposição mais ou menos violenta daquilo que ele deve ser" (Idem). Aqui, do mesmo modo com que a economia gera e regula mercado em seu funcionamento esperado, os saberes psi produzem seus vários "eus". O problema é que tanto a economia quanto a psicologia tomam esta produção como um desvelamento de uma natureza humana, buscando se distanciar, em nome da verdade científica das demais práticas de simulação. Quando elas nada mais seriam do que práticas de simulação e de sugestão que possuem em seu auxílio a petição de princípio de serem científicas. Neste ab(uso) de suposição do poder científico, estas práticas possuem apenas um maior poder de simulação em relação às demais práticas. Aqui teríamos algo bastante semelhante ao que Foucault (1977) chama de aspecto produtivo do poder: ele não apenas reprime e constrange, mas produz verdades, naturezas.

Que alternativas restam às ciências humanas às voltas com este abuso de poder da verdade científica, silenciador das vozes dissonantes e agente ortopédico & produtor de nossas existências? No caso, poderíamos ter uma alternativa análoga à que Latour sugere para esquerda marxista: se a saída para esta se encontraria na recusa do economicismo cientificista, para as ciências humanas uma via possível estaria na superação dos criticismos humanistas e naturalistas que

gravitam em seu entorno como pólos tensionadores. E ao acolhimento da idéia de que nossa subjetividade seria produzida nas mais diversas articulações históricas. Um melhor conhecimento aqui desta não se reduziria, pois, a descrição de leis naturais, mas a busca de novas articulações possíveis Neste aspecto, a busca da construção de um mundo comum mais e mais articulado para Latour, se aproximaria da ontologia histórica de nós mesmos, desprovendo a nossa existência de qualquer fundamento regulador e apontando para novas possibilidades de existência. Possibilitando uma ontologia histórica simétrica, articulando novos e mais novos fe(i)tiches.

Bibliografia

FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*, 1980. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. *As palavras e as coisas*, 1966. Lisboa, Portugália.

_____. *Arqueologia do Saber,* 1972. Vozes, Petrópolis.

_____. *Vigiar e Punir.* 1977, Vozes, Petrópolis.

_____. Os intelectuais e o poder. In: MACHADO, R. (org.). *Microfísica de Poder*. 1982a. Graal, Rio de Janeiro, pp. 69-78.

_____. Verdade e Poder. In: MACHADO, R. (org.) *Microfísica do Poder*, 1982b. Rio de Janeiro, Graal, pp. 1-14.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUSS, H. & RABINOW, P. (orgs.). *Michel Foucault na trajetória filosófica* 1995. Forense Universitária, Rio de Janeiro, pp. 231-249.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? In: DEFERT, D. e EWALD, F. (Orgs.). *Dits et Ecrits*. 1994. Gallimard, Paris, pp. 562-578.

GOLDMAN, M. Objetivação e Subjetivação no último Foucault. In: CASTELO BRANCO, G. & NEVES, L. F. B. (orgs.). *Michel Foucault*: da arqueologia do saber à estética da existência. 1998. Rio de Janeiro & Londrina, Nau & CEFIL, pp. 83-102.

LATOUR, B. *Irréductions.* 1984. Paris, A.-M., Métailié.

_____. 1985. Les "vues" de l' espirit. Une introduction à l' anthropologie des sciences et des techniques. *Culture technique*. 1985. vol. 14, pp. 5-29.

_____. 1992. Give me a Laboratory and I Will Rise a World. In: KNORR, K. & MULKAY, M. (eds.) *Science Observed*. Londres, Sage Publications, pp. 141-174.

_____. 1993. An Interview with B. Latour (Crawford, T. H.) *Configurations.* The John Hopkins University Press, 1.2, pp. 247-268.

_____. *Jamais fomos modernos*, 1994. Rio de Janeiro, Editora 34.

_____. 1998. Universalidade em pedaços. *Folha de São Paulo, Mais!* 3, 13 de setembro.

_____. 1999. O curto-circuito da economia. *Folha de São Paulo, Mais!* 3, 7 de fevereiro.

_____. *A esperança de Pandora,* 2001. Bauru, EDUSC.

_____. Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches, 2002. Bauru, EDUSC.

_____. The promises of constructivism. In: IHDE, Don (ed.) *Chasing Technology*: Matrix of Materiality. 2003. Indiana, Indiana University Press, pp. 27-46.

MACHADO, R. *Ciência e Saber:* a trajetória arqueológica de Michel Foucault. 1982, Rio de Janeiro, Graal, pp. VII-XXII.

RAJCHMANN, J. *Foucault*: a liberdade da filosofia. 1987. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

Recebido em dezembro/2006.

Aprovado em fevereiro/2007.