

## Uma dose de pragmatismo para as epistemologias contemporâneas: Latour e o parlamento das coisas

Gustavo Rick Amaral<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar um estudo sobre a relação do princípio generalizado de simetria e algumas propostas teóricas de Bruno Latour dentro do campo da epistemologia. O estudo é focado no livro “Jamais fomos modernos”, obra em que o princípio de simetria é utilizado por Latour como um recurso para gerar uma igualdade formal entre os “objetos” designados por conceitos que historicamente (durante o período moderno) foram definidos e entendidos a partir de dicotomias (por exemplo, cultura e natureza, humano/não-humano). De acordo com o estudo, esta igualdade formal responde a um claro objetivo político, hipertrofiado nas teorizações de Latour (e que já estava presente nos *Science Studies*), mas deixa sem resposta problemas de ordem teórica (no campo da epistemologia) e também ordem prática. O problema teórico é: se, para Latour, o conhecimento obtido a partir de procedimentos científicos é sempre “local” (não-universal), como explicar a convergência entre os resultados de experimentos científicos que mobilizam nódulos distantes das redes (descritas pela antropologia simétrica)? O problema prático é: como seria constituído o “parlamento das coisas”? O que significa, na prática, fazer ciência com a “natureza historicizada”? A conclusão do estudo é que a epistemologia política de Latour tem muito de política, pouco de epistemologia.

**Palavras-chave:** Latour. Princípio de simetria. Natureza historicizada. Parlamento das coisas.

### A dose of pragmatism for contemporary epistemologies: *Latour and The Parliament of Things*

**Abstract:** This paper is a study of Bruno Latour’s principle of generalized symmetry and of its relation to some of Latour’s epistemological tenets. The focus is on *We Have Never been Modern*, where Latour introduces this principle as a means to establish a formal equivalence between “objects” which have throughout the modern period been defined and understood in the form of dichotomies, such as culture/nature or human/nonhuman. The paper argues that by establishing this formal equivalence, Latour pursues and exaggerates a political objective, which, to a lesser degree, was already present in Latour’s earlier science studies. The author argues that this objective leaves epistemological and practical questions unanswered. He goes on to discuss the following theoretical problem: If, according to Latour, knowledge is

---

<sup>1</sup> Professor (do curso de Filosofia e de Comunicação Social) e coordenador do curso de Jornalismo da Faculdade Paulus de Comunicação e Tecnologia (Fapcom). E-mail: [gustrick@gmail.com](mailto:gustrick@gmail.com).

obtained from scientific procedures that always characterize the results as "local" or nonuniversal, how can the convergence between the findings of experimental studies be explained that mobilize the distant nodes of the network described as symmetrical? A practical problem is connected with the following questions: How we may then set up the "parliament of things"? What does it mean in practice to do science of a "historicized nature"? The conclusion is that Latour's writings have much politics, but little epistemology.

**Keywords:** Latour. Principle of symmetry. Historicized nature. Parliament of things.

As epistemologias com as quais entramos no século XXI estão muito distantes daquelas com as quais começamos o período moderno. Grande parte desse distanciamento se deve ao fato dessas "teorias do conhecimento" terem sido construídas (propositadamente) a reboque de novas ontologias que desenharam paisagens muito diferentes daquelas descritas pelos primeiros filósofos modernos. Toda essa distância não é casual. Estas epistemologias/ontologias contemporâneas são declaradamente construídas *contra* a modernidade. Cada um dos proponentes das epistemologias/ontologias contemporâneas (Descola e Pálsson, 1996; De Landa, 2002; Harman, 2002; Paleček e Risjord, 2013, Viveiros de Castro, 2015) se esforça para apresentar uma visão de mundo completamente livre de determinados elementos que geralmente entendemos como fundantes da modernidade: como antropocentrismo, humanismo, o primado da representação, a anterioridade de questões epistemológicas com relação a questões metafísicas, etc. Assim, a partir de projeções do que seria o antípoda da modernidade, surgem epistemologias em que sujeito e objeto têm os mesmos "direitos", o que significa que as "estruturas de privilégio" foram derrubadas, surgem também ontologias nas quais todos os seres estão no mesmo nível, o que significa o fim das hierarquias. Os termos e o tom da fala são marcadamente políticos. Isso se deve ao fato de que um dos pontos de sustentação destas epistemologias/ontologias contemporâneas é um discurso crítico com relação à modernidade que foi desenvolvido, dentro do pensamento ocidental, por filósofos políticos que primeiro perceberam as contradições dos processos históricos da modernidade (e teorizaram sobre elas e o modo de superá-las). É inegável que estas propostas contemporâneas se alimentam do mal-estar com relação à modernidade, aquela desagradável sensação de que ela não apenas não entregou o que prometeu,

mas, o que é pior, nos guiou até as portas das catástrofes monumentais das quais foi feito o século XX. O outro ponto de sustentação destas novas epistemologias/ontologias é o fato de os seres humanos do início do século XXI terem começado a conviver com objetos que exibem características que antes só eram aplicadas de forma inequívoca a representantes do gênero humano: inteligência, capacidade de raciocínio, aprendizagem, etc. De fato, a existência de máquinas inteligentes e objetos sencientes nos dirige para uma revisão de nossos conceitos, categorias e (é justamente o que propõem estes teóricos contemporâneos) nosso lugar no mundo. Afinal, são pequenas doses de *res cogitans* na *res extensa*.

Neste artigo, não pretendemos tratar de todas estas propostas teóricas contemporâneas construídas *contra* a modernidade, mas devemos nos concentrar apenas em uma delas: aquela apresentada pelo filósofo francês Bruno Latour para o campo da epistemologia na obra “Jamais fomos modernos” (1993). Nesta obra, Latour opera uma generalização do princípio da simetria com o intuito de gerar uma igualdade formal entre os “objetos” designados por conceitos que historicamente (durante o período moderno) foram definidos e entendidos a partir de dicotomias (por exemplo, cultura e natureza, humano/não-humano). De acordo com a análise sobre a proposta latouriana que apresentamos neste artigo, esta igualdade formal responde a um claro objetivo político, hipertrofiado nas teorizações de Latour (e que já estava presente nos *Science Studies*), mas deixa sem resposta problemas de ordem teórica (no campo da epistemologia) e também ordem prática. A conclusão de nossas análises é que a epistemologia política de Latour tem muito de política, pouco de epistemologia. Antes de entrarmos nas propostas teóricas de Latour, apresentemos um breve panorama histórico dentro do qual possamos “localizar” as ideias do filósofo francês.

Em poucas (porém densas) linhas, a história da epistemologia na filosofia moderna é inaugurada pelas reflexões cartesianas a respeito das fundações do conhecimento humano (e também de reflexões elaborados por Francis Bacon). Estes estágios iniciais foram seguidos do ciclo filosófico marcado pelo embate (acerca da origem do conhecimento) que opôs empiristas a racionalistas culminando na síntese kantiana. Esta, por sua vez, desemboca no cenário filosófico do início do século XIX, período no qual o positivismo surge como corrente teórica de crescente relevância no

campo da epistemologia e no qual o conceito de história começa a se dirigir para o proscênio do palco da filosofia. Tanto o positivismo como o conceito de história (bem como o lugar central que tal conceito passou a ocupar em grande parte da filosofia elaborada no século XIX) são elementos indispensáveis para a compreensão das epistemologias contemporâneas.

Na primeira metade do século XX, há uma relativa dominância de uma visão positivista no campo da epistemologia. Esta visão pode ser resumida numa perspectiva epistemológica que apresenta a ciência como um “modo” privilegiado (do ponto de vista epistêmico) e neutro (do ponto de vista político) de produção de conhecimento capaz de ter acesso a uma realidade que se pressupõe que seja objetiva e independente do sujeito cognoscente. Esta visão esteve associada aos pensadores que compunham o círculo de Viena e também a Karl Popper. Estratégica para a dominância desta perspectiva epistemológica foi o que ficou conhecido por “dicotomia de Reichenbach”: contexto da justificação e contexto da descoberta. A dicotomia separa de um lado as razões que levam os cientistas a considerar uma teoria como uma explicação válida, verdadeira e, do outro lado, as condições históricas (de ordem biológica, psicológica, social [política, econômica, cultural]) que permitiram a concepção desta mesma teoria. O contexto de justificação diz respeito à uma reconstrução lógica que tem por finalidade explicar como uma teoria consegue representar a realidade. Nesta reconstrução, deve-se explicar como cientistas passam a aceitar esta representação teórica como válida a partir da verificação obtida por testes empíricos, da demonstração de coerência interna e externa (i.e., com o corpo de conhecimento disponível na área) e da exposição da teoria à crítica dos pares. Por sua vez, o contexto de descoberta diz respeito à uma reconstrução dos fatores e das circunstâncias históricas que permitiram que um indivíduo ou um grupo chegasse à proposição da teoria. Pela dicotomia obtém-se assim um ponto de vista interno e um externo da atividade científica que ajudaram a criar uma espécie de “divisão social do trabalho” no campo da epistemologia.

O ponto de vista interno (que nos revelaria como uma teoria passou a ser considerada válida) deveria ficar a cargo dos próprios cientistas ou de filósofos com competência para levar a cabo a reconstrução lógica de uma teoria dentro daquela

área na qual ela foi proposta. O ponto de vista externo (que nos revelaria como se chegou a uma teoria) poderia ficar a cargo de psicólogos, historiadores e sociólogos com competência para levar a cabo a reconstrução dos fatores psicológicos, históricos e sociais que permitiram que uma teoria fosse proposta. O historiador Gabriel da Costa Ávila apresenta no livro “Epistemologia em conflito” (2013, p. 27-61) a história de como a pesquisa e os debates sobre epistemologia foram se desenvolvendo na segunda metade do século XX a ponto de alguns teóricos sentirem segurança para lançar ataques contra o núcleo duro da visão de ciência dos positivistas: o ponto de vista interno da ciência.

Com efeito, desde a metade do século XX, um novo modelo de compreensão da atividade científica ganhava força entre historiadores e sociólogos. Esse modelo apontava para uma interpretação da ciência que levasse em consideração a sua dimensão humana, em contrapartida a excessiva valorização do papel ativo da natureza na produção dos conhecimentos a seu respeito. Thomas Kuhn, David Bloor e Barry Barnes, Paul Feyerabend, Bruno Latour e os *science studies* são os nomes de alguns dos principais responsáveis pelas formulações teóricas dessas novas abordagens. Em um percurso de algumas décadas, transformaram, pelo menos no interior da comunidade dos estudos da ciência, a imagem da ciência que nos dominava, como queria Kuhn. Desbancaram a hegemonia da *estratégia positivista*. Avançaram para além das restrições impostas pela “dicotomia de Reichenbach”, que afastava para as margens as explicações de caráter histórico ou sociológico, tratado como inferior, menos importante, ornamental em relação ao que efetivamente importante poderia ser dito sobre a ciência, privilégio da filosofia. Não de qualquer filosofia, mas de uma filosofia laudatória, cientificista, que punha em primeiro lugar o caráter privilegiado do conhecimento científico, como forma última (talvez a única) de acesso à realidade. Nesse quadro cabia aos historiadores contar a trajetória das ideias científicas, o progressivo desvelamento da natureza pelo intelecto (perspectiva internalista) ou as condições sociais, políticas, econômicas e culturais nas quais esses processos ocorreram (perspectiva externalista), condições que nada afetavam o produto final, uma vez que esse se referia às regularidades universais que se encontravam na natureza (Ávila, 2013, p. 82-3).

Não pretendemos neste artigo explorar os motivos que explicam esta perda da hegemonia da visão positivista. Porém, devemos fazer alguns apontamentos sobre esta mudança. Grande parte da eficiência da dicotomia de Reichenbach em manter historiadores e sociólogos afastados do núcleo residia na pressuposição de que o contexto da justificação era uma construção totalmente lógica, racional, objetiva e não

estaria, portanto, submetida à influência de fatores históricos (psicológicos, sociais). Ora, o novo modelo de compreensão da atividade científica (do qual trata Ávila no trecho acima transcrito) começa a ganhar terreno nos debates do campo da epistemologia justamente quando se passa a questionar este pressuposto. Quando enuncia o princípio da simetria, estrategicamente alocado dentro do que passou a ser conhecido como “programa forte em sociologia do conhecimento”, David Bloor (1976, p. 5) pretende atacar justamente este pressuposto. Com relação ao estilo de explicação, a sociologia do conhecimento deve aderir ao princípio de simetria, o que significa que “os mesmos tipos de causa devem explicar tanto as crenças verdadeiras como as falsas” (BLOOR, 1976, p. 76).

Com relação às explicações que, dentro do campo da epistemologia, devem ser fornecidas acerca do sucesso ou fracasso de teorias científicas, enquanto as fronteiras estabelecidas pela dicotomia de Reichenbach foram respeitadas, restava ao historiador ou sociólogo da ciência somente tratar daquelas inúmeras teorias descartadas pela comunidade científica, os casos de insucesso ou os casos de fraude. Se alguma teoria errada (uma má representação da realidade) fosse por algum tempo considerada verdadeira pela comunidade científica, então este erro seria devido necessariamente a fatores externos – psicológicos ou sociais (políticos, econômicos, culturais) – e não diria respeito à atividade científica propriamente dita. O princípio da simetria estabelece que os mesmos fatores (ditos externos) que poderiam ser utilizados para explicar crenças falsas (como este caso de erro, desvio de conduta dos cientistas) *devem* também ser utilizados para explicar os casos de crenças verdadeiras.

O princípio da simetria contamina o contexto da justificação com elementos pertencentes ao contexto de descoberta e, assim, borra a divisão entre ambos. Com isto, sociólogos e historiadores cruzaram o rubicão. A ciência deixa o céu da atemporalidade e passa a frequentar o chão da história.

### **O combate ao positivismo e a generalização do princípio de simetria**

Dentro dessa nova perspectiva epistemológica, apresentada ao final da seção anterior, a ciência passa a ser entendida como uma construção histórica, as teorias

científicas passam a ser compreendidas como produtos vinculados ao contexto social, cultural, econômico e político ao qual pertencem os cientistas. Todos os possíveis critérios utilizados pela comunidade científica para se considerar válida ou inválida uma determinada teoria devem ser considerados resultantes de uma construção sociocultural determinada por certo contexto histórico.

O combate ao positivismo e sua concepção tradicional (cientificista e ingênua) de ciência pode ser dividido em duas grandes dimensões: uma epistemológica e outra política. Na dimensão epistemológica, o debate gravitava em torno de um dos principais problemas filosóficos que atravessou os últimos quatrocentos anos: as fundações do conhecimento humano. O problema das fundações (seguras e confiáveis) do conhecimento humano esteve no horizonte da epistemologia desde o dia em que Descartes colocou o exercício da reflexão filosófica dentro do primado da representação estabelecendo, assim, que a filosofia teria que tomar como partida a consciência individual (cf. Leopoldo e Silva, 2005, p. 88-89). Se o conhecimento nasce na consciência do indivíduo como garantir sua validade? O que nos garante que nossas representações, de fato, correspondem à realidade? Ao longo do tempo, as respostas que os filósofos foram fornecendo a tal problema acabaram afastando aos poucos o pensamento moderno da confiança irrestrita dos instantes inaugurais da epistemologia moderna. Por um movimento de auto-crítica, o pensamento moderno acabou por propor a existência de uma jurisdição dentro da qual a razão humana e, por extensão, a ciência poderiam funcionar legitimamente. Portanto, há restrições à capacidade humana de representar a realidade. A razão humana não pode tudo. Ela é limitada, de algum modo, restrita. De forma legítima e com a esperança de se chegar a alguma verdade, a razão pode agir apenas dentro de determinado território e tendo suas ações necessariamente condicionadas (por regras do intelecto e formas da percepção, por exemplo). Do problema humano da indução e da *Crítica da Razão Pura* de Kant até as reflexões de Peirce sobre falibilismo na ciência, sempre que os filósofos se puseram a discutir os fundamentos do conhecimento humano e a possibilidade de se atingir a verdade absoluta, as respostas a que chegaram não foram muito favoráveis a uma visão scientificista do conhecimento e da atividade científica. Desse clima de desconfiança e restrição aos poderes da razão humana, souberam se aproveitar os

sociólogos e historiadores que promoveram a perspectiva epistemológica dominante na segunda metade do século XX. (O raciocínio a seguir é simplificado, mas vale a síntese) para estes sociólogos e historiadores, como nunca encontraram, de fato, fundações completamente seguras para produção de conhecimento, então é possível afirmar que a ciência desenvolvida pelos ocidentais é apenas uma forma de conhecimento, tão válida como qualquer outra forma de conhecimento. Na dúvida a respeito de quem carrega o facho da verdade, o ideal é que respeitemos todos aqueles que, em nome da verdade, resolvem falar e agir. “Respeito”, aliás, é um ótimo termo para passarmos a tratar da outra dimensão do combate promovido por sociólogos e historiadores contra positivismo e sua concepção tradicional (cientificista e ingênua) de ciência: a dimensão política.

Na segunda metade do século XX, seguindo novas formas de luta e resistência, o poder e a autoridade passam a ser combatidos onde quer que apareçam (e conforme a concepção de poder vai se alterando, aquilo que ela descreve começa a aparecer em todos os lugares): nos relacionamentos pessoais, na família, na escola, nos ambientes profissionais, na mídia, no humor, na linguagem. Então, passamos dos tempos nos quais se travavam grandiosas guerras políticas em locais previamente determinados como ágoras e tribunas (os *loci* clássicos do jogo político) e nos quais se executavam violentos processos revolucionários dirigidos contra um poder centralizado para um tempo em que se promovem guerrilhas em todos os poros da sociedade contra um inimigo difuso. Nesse contexto, a ciência foi compreendida como um agente que ocupa a posição de quem detém o poder, a autoridade, a posição daquele que explora, oprime, domina. Portanto, deveria ser combatida, ter sua autoridade suprema (no terreno epistêmico) questionada. Nas entrelinhas da denúncia: a ciência teria se vendido aos poderosos.

Por este motivo, as teses positivistas a respeito da atividade científica passaram a ser consideradas dogmas cujo único objetivo era proteger uma instituição corrupta de críticas que se faziam cada vez mais urgentes. A urgência, acreditavam os críticos, era proveniente do fato de a ciência ter tornado (tecnicamente) possível grande parte dos genocídios (dos quais o século XX é repleto), ter tornado possível que uma disputa político-ideológica levasse a humanidade à beira de uma hecatombe



nuclear e, por meio de efeitos acumulados ao longo do tempo, ter premiado a espécie com a possibilidade (inédita entre todos os seres vivos) da auto-extinção. Mesmo sem os ataques dos sociólogos e historiadores dos *Science studies* e sem as críticas dos filósofos da Escola de Frankfurt, a verdade é que a imagem pública da ciência sofreu uma transformação considerável ao longo do século XX.

Deste cenário que apresentamos de forma (muito) resumida, surgiram diversas propostas teóricas. Uma miríade de epistemologias acompanhadas de diversas ontologias. Uma das mais originais é a que Bruno Latour apresenta na obra “Jamais fomos modernos”. Nesta obra, Bruno Latour pretende retirar os conceitos de “sociedade” e “natureza” da posição de categorias fundamentais que explicam (os demais termos da teoria) e colocá-los na posição de conceitos a serem explicados por novas categorias fundamentais, que aparentemente são os conceitos de coletivo e quase-objetos.

Na obra “*Jamais fomos modernos*”, Latour identifica (já nas primeiras páginas) a modernidade com dois conjuntos de práticas: (I) a mediação (ou tradução) que “cria misturas entre dois tipos inteiramente novos de seres, cria híbridos de natureza e cultura” (1993, p. 10); (II) a purificação, que “cria duas zonas ontológicas inteiramente distintas: uma delas com seres humanos e a outra com seres não-humanos” (1993, p. 10-11). De acordo com o autor, sem a prática da mediação, a prática da purificação seria desnecessária ou inútil. Por sua vez, sem a prática da purificação, a prática da mediação seria desacelerada, limitada ou até descartada. Para Latour, somos modernos na medida em que permitimos uma proliferação de seres híbridos (gerados pela prática da mediação) ao insistirmos no processo de purificação. É justamente por representarmos insistentemente o mundo como algo dividido em duas zonas que contêm cada uma delas apenas exemplares puros que permitimos a proliferação de seres impuros, híbridos. Na prática de mediação, está subscrita a capacidade dos modernos em mobilizar uma vasta rede de elementos (pessoas, instituições, dinheiro, coisas, etc.).

A estratégia de Latour para que possamos enxergar todos os seres híbridos (e reconhece-los como tais) é generalizar o princípio de simetria de Bloor. A crítica de Latour ao princípio de simetria de Bloor é que tal princípio “é ele mesmo assimétrico”.

O princípio de simetria definido por Bloor leva rapidamente a um impasse. (...) Epistemólogos e sociólogos do conhecimento explicavam a verdade através de sua congruência com a realidade natural, e explicavam a falsidade através dos condicionamentos impostos por categorias sociais, epistemes e interesses. Eles eram assimétricos. O princípio de Bloor procura explicar a verdade e a falsidade recorrendo indistintamente às mesmas categorias, mesmas epistemes e mesmos interesses. Entretanto, quais termos foram escolhidos? Aqueles que as ciências sociais oferecem aos cientistas sociais (...) Assim, ele é assimétrico não porque separa ideologia de ciência, como fazem os epistemólogos, mas porque coloca entre parênteses toda a Natureza e faz com que o polo da “Sociedade” carregue todo o peso da explicação. Aquele que é construtivista no que diz respeito à Natureza, é realista no que diz respeito à Sociedade (Latour, 1993, p. 94).

Depreende-se da crítica de Latour a Bloor que a epistemologia que deve surgir da generalização do princípio de simetria será capaz de explicar *de forma equilibrada* como são estabelecidas as verdades da ciência. “De forma equilibrada” significa sem pender para lado Social nem para o lado Natural. Por este motivo o esquema conceitual que Latour nos apresenta na obra “Jamais fomos modernos” funciona com as seguintes diretrizes: em primeiro lugar, natureza e sociedade devem ser explicados a partir dos “quase-objetos”; e em segundo lugar, as teorias científicas e sua validade devem ser explicadas a partir de redes que conectam (mobilizam) os “quase-objetos”.

O resultado da generalização do princípio é o estabelecimento de uma igualdade formal entre todos os seres (os “quase-objetos”). Porém, logo após o estabelecimento desta igualdade, Latour passa a fazer justamente o que criticou em Bloor. Desbalanceando a equação que a generalização (do princípio) teve o trabalho de balancear, Latour passa a utilizar termos associados a um dos lados da equação (o lado social) para explicar como funciona o todo. Podemos, então, recolocar (uma ordem acima) a crítica que Latour dirigiu a Bloor: a generalização do princípio de simetria é ela mesma assimétrica.

Nossa hipótese é que o filósofo cria a projeção neste sentido (cultura-natureza e não no sentido contrário [natureza-cultura]) porque suas reflexões ainda estão inelutavelmente dentro de um movimento de reação a uma perspectiva positivista de ciência. Então, como a tendência positivista é naturalizar o mundo humano (inclusive a política), a tendência expressa na obra de Latour é humanizar o mundo natural (*politizando* a natureza, como veremos a seguir). Não adianta perguntar pelas bases

argumentativas desta projeção. Latour não apresenta argumentos diretos, não há fundamentação clara. Porém, isto não é nenhum demérito, afinal as propostas teóricas de Bruno Latour em “Jamais fomos modernos” são apresentadas dentro de um discurso marcadamente político. Mesmo quando trata de questões epistemológicas, Latour o faz de um “lugar de fala” político. Esta é nossa segunda hipótese. A dimensão política das propostas teóricas de Latour é hipertrofiada.

### **A volta dos que não foram: o construtivismo e o relativismo**

Todo empreendimento teórico que trate de questões epistemológicas (e também ontológicas) dificilmente consegue escapar à tarefa de lidar com a “questão dos universais”. Algumas regularidades que (por vezes) enxergamos na Natureza e que denominamos Leis da Natureza são reais e independentes de nossas representações (o que pode ser definido como um posicionamento realista) ou apenas representações (nomes, símbolos) dentro de nossos sistemas simbólicos (o que pode ser definido como um posicionamento nominalista)? Latour parece tomar partido dos nominalistas, uma vez que afirma que as leis da natureza são construídas em laboratório. Para Latour (1993, p 31), os cientistas “seguem construindo a Natureza em seus laboratórios” e, ao mesmo tempo, afirmando que estão descobrindo (a Natureza). Se o objetivo do deslocamento conceitual operado por Latour era desarmar a polarização cultura-natureza ou sujeito-objeto e superar questões que levam a posicionamentos como o relativismo e o construtivismo, por qual motivo já no início da obra o filósofo afirma (de forma tão direta) que as Leis da Natureza são construídas por humanos? Este “construtivismo de ocasião” é parte da estratégia do filósofo para remover a ciência do lugar epistêmico privilegiado (ao qual ela tinha sido alçada pelos positivistas) e para estabelecer, graças a um relativismo também “de ocasião”, a igualdade formal entre todas as formas de conhecimento (todas culturas). É parte essencial da estratégia que o conhecimento científico seja sempre “local”, nunca universal. Por isso, um construtivismo, que, por sua vez, está associado a um relativismo.

Se considerarmos que as redes de que trata Latour têm na posição de nódulos apenas seres individuais (ou seja, não há redes de segunda ordem, i.e., redes que tenham

em seus nódulos coletivos ou outras redes), então toda generalização realizada pela ciência (conforme a epistemologia latouriana) tem validade local somente.

Vamos supor que geólogos na Malásia realizaram determinado experimento com um conjunto de rochas classificadas (por eles) como exemplares de um tipo mineral. Neste experimento, os cientistas mobilizaram as rochas (que foram objeto ou quase-objeto do experimento), pessoas de diversas equipes, os equipamentos do laboratório, as roupas utilizadas no dia do experimento, o café servido pela funcionária do laboratório, a gasolina que serviu de combustível para o veículo utilizado para se buscar cada exemplar de rocha no campo, o veículo, o motorista do veículo, etc. É desta rede (com especialistas, pessoal técnico-administrativo, minerais, coisas, artefatos, etc.) que emerge o resultado do experimento. A conclusão a que chegaram os cientistas é que este tipo de rocha tem a propriedade x. Ora, suponhamos, então, que experimentos tenham sido feitos em diversos locais e o resultado tenha sido semelhante: o tipo de rocha em questão tem a propriedade x. Assim, podemos afirmar com algum grau de certeza (ainda que não seja absoluta), que toda rocha daquele tipo tem a propriedade x. Esta é uma proposição universal. A comunidade científica a ela chegou por meio de uma generalização, um raciocínio indutivo. Se levarmos às últimas consequências a afirmação de Latour que as “Leis da Natureza” são construídas em laboratório, então a regularidade acima referida também deveria ser construída em laboratório. Neste caso, como explicar o fato de diferentes laboratórios terem construído a mesma regularidade?

A rigor, se levarmos as afirmações de Latour às últimas consequências, não poderíamos lidar nem com “tipos de rocha”, pois um tipo é uma classe de objetos que possuem alguma(s) propriedade(s) em comum e, por isso, deveríamos pressupor a possibilidade de que objetos (ou quase-objetos) tenham características em comum. Nem mesmo nossos sistemas de classificação deveriam funcionar, uma vez que cada experimento mobilizaria elementos distintos dos quais não teríamos base para afirmar que pertenceriam ao mesmo tipo. Onde sustentariamos nosso conceito de espécie, por exemplo? Tomemos como exemplo a espécie (de sapo) *Paedophryne amauensis*, o menor vertebrado conhecido pela ciência. O que levaria um cientista a achar que o espécime de sapo que ele estuda em seu laboratório pertence à mesma espécie (*Paedophryne amauensis*) à qual pertence outro espécime que um outro cientista estuda em outro

laboratório? Com isso, não pretendemos afirmar que não haja problemas com relação ao conceito de espécie e que se saiba exatamente “onde” termina uma espécie e começa outra.

No saldo geral da proposta latouriana, pode-se facilmente perceber que ciência passa a ser considerada uma atividade cuja validade de seus resultados é mais difícil de ser obtida. Se compararmos com a concepção de ciência dos positivistas, notaremos que ser cientista dentro da concepção latouriana de ciência é uma tarefa mais difícil. Para considerar válido um experimento, para considerar verdadeira uma teoria, a comunidade científica deve levar em conta uma quantidade maior de variáveis. Cada nóculo da rede mobilizada deve ser levado em conta.

Por este motivo, alguns defensores das propostas teóricas latourianas podem reclamar que a intenção do filósofo seria apenas exigir humildade da ciência. Podemos considerar que, ao sustentar que o conhecimento científico é válido localmente (apenas), Latour esteja questionando (de forma pouco ortodoxa) os fundamentos de nossas generalizações, a base racional de nossos raciocínios indutivos. Fosse isso, Latour seria somente uma versão fraca de Hume para era das redes. Esta seria uma leitura muito depreciativa de uma obra com propostas tão interessantes. Em primeiro lugar, a preocupação central de Latour não parece estar completamente voltada para questões epistemológicas (se estivesse teria arranjado alguma explicação para a convergência [entre resultados de experimentos] acima mencionada). O foco do filósofo está em questões políticas. Mesmo que consideremos que a missão de Latour seja, de fato, pregar uma lição de humildade na ciência, ele o faz por uma via política e não epistemológica. Por um lado, há pouca fundamentação no sentido mais estrito do termo, pouca argumentação para sustentar suas teses no campo da epistemologia. Por outro lado, sobram recursos retóricos. Em segundo lugar, as reflexões epistemológicas que Latour apresenta na obra “jamais fomos modernos” pertencem a uma corrente formada por historiadores (da ciência) e sociólogos (do conhecimento) cujas obras tiveram muita influência na segunda metade do século XX. Latour compartilha com estes outros teóricos a meta de retirar a ciência de um lugar epistêmico privilegiado. Na obra analisada, este esforço teórico para retirar a ciência de um lugar epistêmico privilegiado é obviamente uma escolha política. A estratégia do autor é estabelecer uma igualdade

formal entre ciência e outras formas de conhecimento. Aliás, admitamos que é uma escolha *politicamente* legítima. Entretanto, dentro da obra, Latour faz muito mais do que remover a ciência de seu antigo lugar epistêmico, o que já poderia ser feito somente com o princípio da simetria (como em Bloor). Ao generalizar o princípio da simetria, Latour estabelece uma igualdade formal entre todos os seres e, assim, limpa terreno para que seja feita uma projeção do mundo humano no mundo não-humano. Esta projeção bem como sua importância dentro da obra podem ser analisadas por meio da ideia latouriana de “conceder” às coisas a condição histórica (antes, *privilégio* de humanos).

### **As coisas como seres históricos**

A linguagem que Latour utiliza ao longo da obra dá claros sinais que o autor se move dentro do campo político. De acordo com palavras do próprio Latour, o princípio da simetria “reestabelece continuidade, historicidade e – pode-se afirmar – justiça elementar” (Latour, 1993, p. 93). São inconfundivelmente políticas não só a linguagem de Latour, mas, sobretudo, suas propostas de extensão de privilégios e direitos (que antes eram exclusivos de uma classe de seres). Como a ideia é estender também aos seres não-humanos a noção de historicidade (Latour, 1993, p. 85), então a proposta teórica latouriana vem no mesmo sentido da perspectiva dos sociólogos do conhecimento segundo a qual fatores externos deveriam ser levados em conta ao se avaliar o estabelecimento de uma teoria (como válida). Vejamos mais de perto esta proposta teórica.

Sempre que apresenta a visão que os modernos possuem de Natureza e de Sociedade (ou cultura), Latour cria uma imagem propositadamente exagerada (não matizada, sem gradações). Isto faz parte de uma estratégia (adotada na obra “jamais fomos modernos”) de se enxergar a modernidade como um jogo puro de polarizações. De acordo com Latour, por força da “constituição” moderna, representamos a história humana como contingente, i.e, não-necessária. Nosso percurso histórico foi este, mas poderia ter sido outro. Acreditamos que não haja força externa a uma sociedade que seja capaz de impor a ela um destino, uma trajetória específica. Ainda que dependa em

parte de circunstâncias fortuitas e fatores que estão fora das mãos dos homens, o destino histórico de uma sociedade sempre deve ser visto como algo que depende, em maior medida, das decisões que seus integrantes tomaram em determinados pontos da sua história. Mesmo com as variáveis que estão fora do controle humano, a história de uma sociedade deve estar nas mãos dos homens. Caso a história da vida social fosse fechada, com um destino estabelecido por uma força externa, não teríamos inventado a política, que é justamente uma espécie de campo em que os integrantes de uma sociedade discutem o destino comum. Discutem para que possam decidir. Se precisam decidir é sinal que a trajetória a ser tomada é contingente, sempre. Em linhas gerais, este é o modo como os modernos representam a vida humana e vida social. Quando representamos a natureza, fazemos o inverso. Quando representamos a natureza, entendemos que seus elementos estão todos submetidos a forças externas, leis que os obrigam a agir exatamente do modo como os vemos agir. O destino da natureza é pre-estabelecido (este seria o resultado de uma visão mecanicista da natureza com a qual, de fato, começamos o período moderno). Em linhas gerais, este é o modo como os modernos representam os objetos naturais.

A proposta teórica de Latour (1993, p. 140) é que estendamos historicidade dos seres humanos a todos os seres (i.e. aos seres não-humanos). O que o filósofo francês nos solicita é que deixemos de considerar apenas a história humana como contingente e passemos a considerar a história de todos os seres como contingente. “O que Sartre disse dos humanos – que a existência deles precede a essência – deve ser dito de todos os actantes” (Latour, 1993, p. 86).

Se levarmos o que Latour afirma neste trecho às últimas consequências, seríamos obrigados a começar imaginar o que seria, por exemplo, a história de uma pedra. Dentro dessa chave de leitura sartriana que nos foi fornecida por Latour, dediquemo-nos por alguns instantes a pensar no que seria o drama existencial de uma pedra. Aquilo que uma pedra é passa a ser entendido como produto de sua experiência passada (o que ela foi) juntamente com suas expectativas (o que ela quer ser). Difícil não imaginar um humilde feldspato sonhando em ser uma pedra preciosa. Pelo princípio generalizado da simetria, leis naturais são simétricas às leis humanas (cf. Latour, 1993, p. 87). Se podemos imaginar um ser humano tomando conscientemente a

decisão de não seguir determinada lei humana, então podemos imaginar uma pedra tomando conscientemente a decisão de não seguir uma lei natural. Uma pedra rebelde poderia inspirar suas semelhantes. Os minerais descontentes poderiam fundar um partido cujas ações poderiam levar a uma mudança na correlação de forças no congresso das pedras, o que, por sua vez, permitiria a revogação da lei natural (sob alegação de que esta representaria uma ordem normativa opressora, injusta, etc...). Estas seriam pedras reformistas. São moderadas, pacientes. Se fossem revolucionárias, a geologia, ciência desenvolvida por humanos, seria praticamente impossível.

Neste cenário, fazer ciência seria muito mais difícil. Para que uma teoria sobre uma lei natural fosse considerada (uma representação) válida ou verdadeira, deveríamos verificar se os objetos descritos pela teoria seguiram a lei por vontade própria ou se foram forçados pelos cientistas. Nossas induções ficariam mais complicadas ainda, uma vez que estaria aberta a possibilidade de corrupção, de “compra de consciência política”. No exemplo do experimento dos cientistas malaios, existiria a possibilidade de as pedras (foco do experimento) terem sido subornadas pelos cientistas para exibirem a propriedade  $x$  (apenas para que eles pudessem sustentar a tese de que “todas as pedras daquele tipo têm a propriedade  $x$ ”). Neste cenário, seria possível que a comunidade científica internacional comprasse por meio de pagamentos mensais, uma espécie de mensalão epistemológico, a consciência de todas as pedras que fossem utilizadas em todos os experimentos. Assim, enquanto durasse o pagamento, poderia ser sustentada como verdadeira uma falsa teoria acerca desses minerais. Na epistemologia dos positivistas (tão criticada pelos teóricos dos *science studies* e por Latour), se houvesse um “acordão” desse tipo, obviamente não envolveria a natureza (uma vez que esta, da forma como é representada pelos modernos, sobretudo pelos positivistas, se recusaria a entrar neste tipo de acordo) e, assim, restaria a possibilidade de alguma coisa se contrapor às representações que os seres humanos fazem da realidade, o que denunciaria a falsidade de suas teorias. Na epistemologia latouriana, pode não haver delatores.

Não queremos que pareça que estamos a fazer troça da proposta teórica de Latour. Como já afirmamos, esta proposta, além de interessante, é animada por nobres intenções políticas. Latour ainda está dentro do movimento geral (observado, como



analisamos acima, na segunda metade do século XX) de reação à perspectiva positivista de ciência. Por ser uma reação, o autor, se sente obrigado a exagerar quase todos os posicionamentos e dramatizar nos mínimos detalhes seus movimentos dentro do texto. Dessa forma, torna-se claro seu distanciamento com relação à perspectiva adversária. Em reação à tendência positivista de reduzir o humano ao físico, Latour “reduziu” o físico ao humano, na verdade, projetou o humano no físico. Em resposta à “física social” dos positivistas, Latour propõe uma espécie de sociologia das coisas, ciências políticas da natureza, uma antropologia projetiva.

Não estamos sozinhos nessas críticas. Num artigo intitulado “humanos e não-humanos simétricos: e o ser histórico, onde fica?”, o antropólogo Carlos Alvares Maia afirma que Latour, no lugar de ter postulado uma simetria entre humanos e não-humanos, deveria ter falado de agenciamento recíproco entre humanos e coisas e ter explicado como ocorre tal agenciamento. Em seu artigo, a crítica que Maia faz a Latour é estendida ao sociólogo (também francês) Michel Callon.

(...) há que se demonstrar a forma específica pela qual este agenciamento recíproco, entre coisas e humanos, efetivamente ocorre. Como as coisas agem sobre os humanos e a sua recíproca. Tanto Callon quanto Latour simplesmente o fazem através de dramatizações metafóricas que advogam um hilozoísmo improvável. As coisas são antropomorfizadas em diálogos volitivos com os humanos, revelando um antropocentrismo desnecessário. O modo concreto pelo qual as coisas interagem com os humanos fica sem explicação. A metáfora callon-latouriana que resgata o antigo animismo das coisas do mundo oculta aquilo que merecia uma atenção mais precisa (Maia, 2008, p. 2-3).

Notemos que Maia critica Latour pelo motivo oposto que sustenta nossas críticas. O problema para Maia é que ao “perder seu caráter distintivo, o humano em Callon-Latour é descaracterizado como um ser historicamente constituído” e, assim, continua, “perde-se a percepção de que o humano é uma condição – uma condição histórica” (Maia, 2008, p. 3). Estamos observando os problemas envolvidos na proposta de Latour pela perspectiva inversa. Se notarmos que sistemática e estrategicamente Latour separa algumas características e instituições humanas e, por meio do princípio generalizado de simetria, as distribui para os não-humanos, então se torna claro um dos principais resultados da obra “Jamais fomos modernos”: a apresentação dos seres não-humanos como seres que não apenas têm história como obviamente devem poder

ter participação dentro do campo político. O problema central é que, de acordo com nossas análises, o posicionamento político e a própria linguagem política mobilizada por Latour na obra bloquearam soluções de problemas teóricos. Vejamos esta questão mais de perto.

### **Declaração universal de direitos de tudo o que há**

A direção geral para qual a proposta teórica de Latour pretende nos levar não é estranha. Dentro da história humana, começamos a combater o sexismo, racismo e recentemente o (que vem sendo denominado de) especismo. Identificado o preconceito, feitas as denúncias, passamos a estender direitos e garantias àqueles que antes estavam excluídos. Ora, Latour já parece ter pensado na frente. Já que estendemos os “direitos humanos” a seres vivos (que seriam capazes de sentir dor, cf. Ryder, 2005), por que não estendê-los logo a todos os demais seres? Seja o que houver, deve ser respeitado. Há “uma” lógica. Se Auschwitz nos levou à Declaração Universal dos Direitos do Homem, então o holocausto ambiental (caso não nos destrua) deve nos levar à Declaração universal dos Direitos de tudo o que há. Nota para o termo universal grafado com “u” minúsculo por força de uma cláusula de “humildade epistemológica” (a ser incluída na própria Declaração) estabelecendo que nenhum documento produzido pelo homem pode ter validade Universal (no “sentido antigo”, nas palavras de Latour [1993, p. 24]).

A intenção, como já dissemos, é nobre. O problema é que há um salto gigantesco dos direitos humanos e “direitos animais” para os “direitos de tudo o que há”. Latour não nos orienta com relação a este salto. Como tornar possível, exequível a não-modernidade de que trata Latour? Se a não-modernidade fosse um ideal, como poderíamos julgar nossas condutas daqui por diante em relação a este ideal? Vamos supor que aceitemos a condição de não-modernos e passemos a ver o mundo com olhos não-modernos. Obviamente teríamos que começar a moldar nossas instituições e nossas condutas de acordo com essa nova visão de mundo. Uma sociedade que passasse a se organizar de acordo com as linhas gerais da epistemologia/ontologia latouriana seria muito curiosa do ponto de vista dos modernos. Uma curiosidade seria o

modo como funcionaria o que Latour chamou de “parlamento das coisas”. Supondo que decidamos hoje estender a democracia às coisas (Latour, 1993, p. 142), como seria constituído, na prática, este tal “parlamento das coisas”? Mais uma vez, aproximar-nos-íamos do anedótico, se fossemos tentar conceber o que seria tal “parlamento das coisas”. Colocando um exemplar (representante) de feldspato na tribuna, o que ele teria a dizer? O quartzo no pinga-fogo? A bauxita no parlatório?

Na última seção afirmamos que, caso incluíssemos os seres inanimados (que são estudados por nossas ciências naturais) dentro do campo da política humana, a vida do cientista ficaria bem mais complicada. Na verdade, a vida de todos ficaria bem mais complicada, pois, caso tal inclusão seja realizada, deveríamos nos perguntar se não haveria também o politicamente correto para os seres inanimados. Neste cenário hipotético, mas não improvável (de acordo com as linhas de pensamento acima expostas), quando uma pessoa tentasse ofender outra dizendo “você é burro feito uma porta”, o ofensor poderia ser recriminado por portofobia. Neste cenário, a anistia internacional faria relatórios condenando a violência cometida por seres humanos com o costume de “bater portas”. O mundo descrito neste cenário está muito distante deste que conhecemos. O problema é o salto exigido por Latour.

Vejamos um exemplo. O surgimento do direito ambiental foi antecedido (ou, ao menos, acompanhado) por debates jurídicos acerca da possibilidade de se considerar seres não-humanos objeto de direito (cf. Amaral, 2011, p. 220-224; Ackel, 2001). A partir de algum momento passou-se a entender que seria possível estender direitos a animais, por exemplo. Acreditamos que são estes debates acadêmicos, teóricos, conceituais que mostram os caminhos das pedras, i.e., no caso do campo do direito, captam mudanças na vontade geral (*volonté générale*), no “espírito do povo” (*Volksgeist*) e preparam uma mudança na ordem jurídica. Para que seja concedida a licença a um empreendimento que vá causar um impacto ambiental considerável em determinada região, a legislação brasileira exige não apenas que o empreendedor elabore um relatório e um estudo que trate das medidas de mitigação (de tais impactos) como também que sejam escutadas (em audiências) todas as partes envolvidas: a população local, comunidades tradicionais, indígenas, etc.. A questão é que quando lemos “todas as partes envolvidas”, entendemos “todos os humanos

envolvidos”. Mesmo que, no processo de licenciamento, os peixes e as árvores sejam contempladas, estes seres apenas aparecem (por exemplo, no relatório e estudo de impacto) como “objetos”, como recursos de seres humanos (populações ribeirinhas ou indígenas) que seriam atingidos pelo empreendimento. O problema é de ordem prática: como seria uma audiência com pedras, peixes e árvores?

Estendida a democracia às coisas, constituído o parlamento das coisas, teríamos que colocar alguém para falar em nome das coisas. (Daqui por diante, iremos fazer algumas afirmações que nos parecem óbvias, mas cada uma delas se faz necessária). Este alguém teria que ser um ser humano, porque apenas assim poderíamos saber, em nossa linguagem, o que dizem as coisas. Poderíamos, inicialmente, colocar um xamã ou um cientista para falar pelas coisas. Entretanto, cedo ou tarde, caso houvesse algum mecanismo de controle (e transparência), teríamos que nos perguntar se, de fato, o representante estaria representando o representado. Esta pergunta nos leva ao problema da correção/incorreção das representações que seres humanos fazem (de si mesmos e) da natureza. Se levarmos este questionamento mais adiante, chegamos à pergunta: “existem fundamentos últimos para o conhecimento humano?” Assim, voltamos a Descartes e (provavelmente) todo o ciclo filosófico que se seguiu ao projeto fundacionalista cartesiano.

Os problemas que Latour enfrenta no campo epistemológico e no campo ontológico parecem insolúveis caso se decida por sustentar o princípio generalizado da simetria. O irônico é que o filósofo enuncia tal princípio justamente para conseguir atingir seus objetivos últimos em tais campos. Em primeiro lugar, notemos que, dentro do campo da epistemologia e do campo da ontologia, o objetivo primordial de Latour parece ser desmontar aquelas famosas dicotomias que fizeram notável carreira no pensamento moderno (como sujeito/objeto, humano/não-humano, cultura/natureza, mente/corpo, etc.). Em segundo lugar, pode-se notar que o resultado geral dos movimentos argumentativos de Latour na obra “Jamais fomos modernos” é, de fato, o desmonte de tais dicotomias.

Ora, se o objetivo era o desmonte das dicotomias, então Latour poderia ter recorrido a alguns filósofos que vêm desde o século XIX elaborando sistemas conceituais que funcionam (ou tentam funcionar) na ausência das dicotomias. Estas

começam a perder forças com o idealismo alemão e o que passaria a ser denominado “filosofia do processo”. Já ao final do século XIX, podem-se encontrar sistemas filosóficos bem distantes do dualismo cartesiano (considerado centro irradiador das dicotomias que assombram o pensamento modernos [de acordo com os não-modernos]). Por exemplo, dentro dos limites do idealismo objetivo proposto pelo filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce já não há mais nem sinais das tais dicotomias (cf. CP 6.102 – 163; CP 6.172; CP 7.565<sup>2</sup>). Não há por exemplo dicotomia mente-matéria, pois a matéria é “explicada” como uma mente com hábitos tão inveterados que toda a plasticidade e dinamismo que identificariam (na matéria) a atividade mental estão praticamente ausentes. Outro exemplo seria o filósofo (também norte-americano) Alfred Whitehead. Já mais distante de “modelos explicativos” e terminologia idealistas, Whitehead (1929[1978]) propõe uma filosofia que todos seres são considerados organismos, todos são sencientes, ou seja, capazes de ter experiência. Tanto em Peirce como em Whitehead, há um esforço descomunal para se construir um aparato terminológico que escape à perspectiva filosófica inaugurada por Descartes ainda nos primeiros dias da modernidade. Em ambos, podemos notar que à tarefa hercúlea de se desmontar as dicotomias segue-se o trabalho (não menos penoso) de estabelecer uma gradação entre os seres dentro de um campo que deixou de ser organizado por dicotomias, por zonas de exclusão, e passou a ser organizado por linhagens evolutivas. Tanto Peirce como Whitehead, amparados por visões teóricas evolucionistas, propõem um crescendo de complexidade no campo da ontologia. Desnecessário afirmar que em Latour não há hierarquias. Sua ontologia é necessariamente achatada.

O problema é que Latour não pode admitir esta hierarquização entre seres mais complexos e seres menos complexos. Politicamente, Latour está numa situação muito delicada. Ele não pode permitir que sua perspectiva filosófica admita aquilo que ele parece considerar um vício da visão de mundo dos modernos: possibilidade, acompanhada de um discurso de legitimação, dos mais fortes dominarem os mais fracos. O raciocínio implícito é: se admitimos que há uma hierarquia de complexidade entre os seres, deixamos a porta aberta para a legitimação de processos de

---

<sup>2</sup> CP – Collected Papers.

colonização, exploração e dominação, uma vez que o termo comparativo “mais complexo que” pode ser lido como “mais evoluído que”, “mais desenvolvido que” ou “melhor que”.

Em diversos momentos de sua exposição, Latour parece entender que, suplantadas as dicotomias, o que passa a estar em jogo são gradações. Ele parece afirmar que não há diferenças qualitativas fundamentais entre natureza e cultura nem entre as diversas visões de mundo (naturezas-culturas) dos homens, pois, no fundo, são todos coletivos cujas diferenças residem na quantidade de quase-objetos mobilizados (em suas redes). Este parece ser o modo latouriano de afirmar que não há ruptura, há um *continuum*. Somos, então, tentados a afirmar que as sociedades e as visões de mundo capazes de mobilizar uma quantidade maior de elementos são mais complexas. Entretanto, caso se admita que haja uma gradação de complexidade, então não pode haver simetria.

O princípio generalizado de simetria cria uma igualdade formal entre os seres. No momento em que nos perguntamos como transformaríamos esta igualdade formal em igualdade material, ou seja, quais seriam as ações, os esforços que nos levariam a uma igualdade de fato, notamos que a obra “jamais fomos modernos” não apresenta caminhos, rotas para ação, nem sequer sugestões. A proposta do parlamento das coisas não é, de fato, uma proposta. Ela é efeito retórico, uma frase de efeito. O problema é que os seguidores (inclusive, no Brasil) se prendem justamente nesta frase de efeito. Aliás, esta é uma característica que Latour compartilha com outros proponentes das novas epistemologias/ontologias.

Alguns seguidores das novas epistemologias/ontologias, reconhecem a dificuldade de algumas dessas teses. Num texto intitulado “A perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas”, a pesquisadora em Educação Ambiental Isabel Carvalho ensaia respostas a uma pergunta que deve ser feita a qualquer pessoa que sustente teses semelhantes ao parlamento das coisas: “qual seria a perspectiva da pedra?”

A primeira resposta é a resposta impossível. Aquela na qual eu diria: — a perspectiva da pedra é (...). Essa modalidade de resposta deve ser peremptoriamente evitada. No jogo retórico das perguntas e respostas, tal resposta seria imediatamente capturada pela armadilha que subjaz à

pergunta. Não é possível responder pela pedra, falar em nome da pedra e se eu o fizesse estaria capitulando. Como nos jogos lógicos, eu estaria fora do jogo, não poderia mais continuar a rodada, nesse caso, o diálogo. Trata-se da resposta impossível, pois se eu a enunciasse estaria no lugar do ventríloquo, de quem fala pela pedra, e reincidiria na posição antropocêntrica, aquela em que o locutor humano se atribui o poder de falar pela natureza, ser o seu legítimo porta-voz. Aqui se desvela, justamente, a posição humanocentrada que as epistemologias ecológicas querem deslocar do horizonte epistêmico (Carvalho, 2014, p. 73).

Mais adiante:

A compreensão de que a pedra tem mundo atribui a ela o que esteve restrito à condição humana ao plano das coisas. Essa é uma operação de grande ousadia em nossa tradição humanista (...) não se trata de falar pela pedra ou adivinhar seus desejos, humanizando-a. Nem de explicá-la desde as ciências naturais. Trata-se de saber, no sentido da educação da atenção (INGOLD, 2010<sup>3</sup>) a vida da pedra e deixar-se afetar por ela. Perceber o pulsar do mundo onde vivemos e com o qual interagimos constantemente, ainda que essa vida seja constantemente apagada e silenciada em nossa cultura humanocentrada (Carvalho, 2014, p. 73).

No texto, Carvalho não se refere à proposta latouriana do “parlamento das coisas”. A referência da pesquisadora é a obra do antropólogo Tim Ingold (referenciada na nota de rodapé que acompanha a citação). Entretanto, podemos perguntar se era esse o significado do “parlamento das coisas” proposto por Latour. Seria tal parlamento um espaço para uma religação fundamental com o ambiente? Um parlamento silencioso, então. Um parlamento da escuta. Se for isso, o primeiro apontamento a ser feito é que escolha do termo “*parlamento*” talvez não tenha sido muito feliz.

Este tipo de proposta, como uma reação romântica à devastadora ideia de progresso propalada pelos modernos, é admirável, pois a extensão de direitos às coisas e a noção de religação fundamental com o ambiente (com o “todo”) nos parecem respostas poéticas capazes de delinear um futuro bem diferente do passado. Porém, tudo isso é muito vago, nebuloso, excessivamente metafórico. Estas ideias todas ainda chegam na academia carregadas por fragrâncias de incenso e por cânticos *hippies* que vinham até outro dia anunciando a chegada da era de Aquarius. Embora possa ser

---

<sup>3</sup> A referência desta citação é a seguinte: INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr, 2010.

admirada como uma reação romântica, não é certo que, dentro do campo político, uma proposta dessas possa ser objeto de admiração para, em seguida, ser transformada em guia para a ação. Ao contrário, dentro do campo político, pode ser muito pernicioso uma proposta teórica que nos convide à inação ou que se perca em construções metafóricas que desemboquem na inação. Isto é a negação da política. Estamos certos que Latour não pretende que sua proposta teórica desemboque em inação e letargia. Entretanto, não estamos certos a respeito do modo como o conjunto de ideias apresentadas por Latour nesta obra poderiam formar algum tipo de guia para ação. Perdoem a insistência, mas o que faríamos no dia seguinte à instituição do parlamento das coisas? É possível que alguns latourianos nos perguntem se é necessário, de fato, haver alguma ação? Temos mesmo que agir?

Pode ser que no futuro possamos estender cidadania a todos os seres, a tudo o que há, mas, por enquanto, precisamos de encontrar meios para evitar catástrofes reais que se aproximam. Talvez não seja uma boa hora para adotarmos uma política da inação. A política da inação só pode ser adotada se nos rendermos de uma vez por todas ao cinismo reinante em boa parte das terras que ficam além da modernidade. Aliás, a proposta da política da inação, ainda que bem intencionada, muito se assemelha aos mais fantásticos produtos do cinismo contemporâneo: café descafeinado, cerveja sem álcool, carne de soja, etc. A criatividade cínica das nossas economias de mercado deveria ficar restrita às prateleiras de nossos supermercados. Nas prateleiras das ideias, não deveria estar disponível ao homem do início do século XXI a ideia de inação. Vamos pagar caro por cada minuto de inércia. A cada hora que passa, nossa dívida com as gerações futuras cresce. A eficiência da ciência nos trouxe até a beira de um abismo e não será a descrença na ciência que irá nos impedir de cair. Aliás, ao contrário, uma vez generalizada a atitude de descrença e hostilidade com relação à ciência ficará cada vez mais difícil convencer alguém de que algo deve ser feito. Quanto maior for a descrença, menor a probabilidade de que consigamos convencer um número suficiente de pessoas para alterar nosso destino comum (neste planeta). A hecatombe ecológica que se aproxima é real.

Devemos discutir, sim, formas de controle sobre o que faz a ciência, sobre os impactos ambientais e as consequências sociais da atividade científica. Porém, tal



controle só pode ser exercido por indivíduos com o senso crítico bem desenvolvido e com o mínimo de formação científica.

Admitimos que o posicionamento político de Latour com relação ao “lugar” da ciência seja legítimo. Ele está lutando um bom combate (como outros combatentes antes dele). Entretanto, este posicionamento é um erro estratégico. Por vendeta, enfraquece aquele que geralmente é responsabilizado por estar onde estamos e, por este exato motivo, deveria ser responsável por nos tirar de onde nunca deveríamos ter entrado.

## Referências

ACKEL, Diomar Filho. **Direito dos Animais**. São Paulo: Themis, 2001.

AMARAL, Luiz Otávio de Oliveira. **Teoria Geral do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2011.

ÁVILA, Gabriel da Costa. **Epistemologia em conflito: uma contribuição à história da guerra da ciência**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

BLACKWELL Richard J. **In defense of the context of Discovery**. In Revue Internationale de Philosophie, p. 90-108, 1980.

BLOOR, David. **Knowledge and Social Imagery**. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

DE LANDA, M. **Intensive science and virtual philosophy**. London. Continuum, 2002.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Nature and Society: Anthropological perspectives**. London. Routledge, 1996.

HARMAN, Graham. **Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects**. Chicago: Open Court, 2002.

HARMAN, Graham. **The importance of Bruno Latour for Philosoph**. In Cultural Studies Review. V. 13, n. 1. Sidney: UTS ePress, p. 31-49, 2007. Disponível em: <<http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/csrij/article/viewFile/2153/2318>>.

HOYNINGEN-HUENE, Paul. **Context of Discovery Versus Context of Justification and Thomas Kuhn**. In Jutta Schickore & Friedrich Steinle (eds.), *Revisiting Discovery and Justification*. Springer 119—131, 2006.

LATOUR, Bruno. **We have never been moderns**. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes - a metafísica da modernidade**. São Paulo. Moderna, 2005.

PALEČEK, Martin; RISJORD, Mark. **Relativism and the Ontological Turn within Anthropology**. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3-23, 2013.

PEIRCE, Charles Sanders. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. V. 1-6, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss; V 7-8, ed. by Arthur Burks. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press [CP], 1978.

REICHENBACH, Hans. **Experience and prediction: an analysis of the foundation and the structure of knowledge**. Chicago, The university of Chicago Press, 1938.

RYDER, Richard. **All beings that feel pain deserve human rights: Equality of the species is the logical conclusion of post-Darwin morality.** The Guardian. 6 de agosto de 2005. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare>>. Acessado em: 12 de abril de 2016.

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

WHITEHEAD, Alfred. **Process and Reality: na essay on cosmology.** New York: The Free press 1929[1978].