

O real na perspectiva latouriana

Tarcísio Cardoso¹

Resumo: Este artigo pretende colocar em questão a noção de realidade encontrada na parte da obra de Bruno Latour que se vincula à chamada teoria ator-rede e à crítica à filosofia moderna (LATOURE, 1994a; 1994b; 2001; 2002; 2003; 2004; 2011; 2012a; 2012b; 2013). Acredita-se que boa parte da discussão sobre o real, tão cara ao recente movimento contemporâneo do realismo especulativo, tem muito a ganhar com a complexificação do quadro epistemológico criado na filosofia moderna. Sabe-se que a epistemologia moderna clássica se funda em dualismos estanques, evidenciados nos pares sujeito/objeto, natureza/sociedade, real/construção etc. Sabe-se também que a filosofia kantiana é alvo de duras críticas por parte dos realistas especulativos, inspirados, sobretudo, pelo projeto anti-correlacionista de Quentin Meillassoux (2009 [2006]). No entanto, abrir mão dos dualismos continua sendo uma tarefa bastante audaciosa e controversa, mesmo no pensamento mais contemporâneo. Enquanto alguns filósofos propõem uma busca pelo real por trás dos fenômenos, outros operam com uma noção de realidade construída a partir dos fenômenos e suas ações mediadoras. Bruno Latour se coloca claramente neste segundo grupo. Contudo, seu projeto almeja completar o quadro conceitual moderno a partir de uma atitude não moderna, a ponto de propor um modelo “moderno-não-moderno”. O conceito de realidade será tomado aqui sob esse prisma sugerido por Latour, uma vez que tal perspectiva interessa sobremaneira para os ideais do realismo especulativo. Diante disto, será retomada aqui a proposta latouriana, que será apresentada a partir da seguinte pergunta: como a noção de realidade aparece no pensamento de Bruno Latour e o que ela acrescenta ao projeto moderno?

Palavras-chave: Realidade. Real. Latour. Não-moderno. Realismo especulativo.

The real from a Latourian perspective

Abstract: This article addresses the notion of reality in Bruno Latour's writings on his actor-network theory and his critique of modern philosophy. The argument is that many of the discussion on the real, so dear to the recent contemporary movement of *speculative realism*, could profit from the epistemological framework of modern philosophy. It is well known that the epistemology of classical modern philosophy is based on dualisms, such as the ones of subject/object, nature/society, real/construction etc. It is also known that the Kantian philosophy has become a subject of critique by the speculative realists, mainly under the influence of Quentin Meillassoux's anticorrelationist project. However, to overcome dualisms remains a daring and controversial task. While some philosophers propose a search for the real

¹ Professor de Comunicação e Filosofia na FAPCOM e na FEBASP. Integrante do Grupo de pesquisa “TransObjeto”. E-mail: tscardoso@gmail.com.

behind the phenomena, others operate with a notion of reality constructed from the phenomena and their mediating actions. Bruno Latour clearly belongs to this second group. However, his project aims at completing the modern conceptual framework from a nonmodern perspective. Latour even proposes a “modern-non-modern” model. The concept of reality according to Latour is certainly indebted to the ideals of speculative realism. The paper examines the Latourian proposal under the premise of the following question: what is Latour’s concept of reality, and what does it contribute to the project of modernity?

Keywords: Reality. Real. Latour. Modernity. Speculative realism.

Introdução: o acordo implícito moderno

A partir de uma estranha pergunta feita por um psicólogo brasileiro amigo seu (“você acredita na realidade?”), Latour elabora um dos seus livros mais volumosos: *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos* (2001). Como último recurso disponível na caixa de Pandora, a esperança de reconciliação entre construção e realidade, vai se efetivando durante essa obra.

A pergunta feita por seu amigo psicólogo parece apontar para uma relação implícita entre teologia (“*credo in unum Deum*”) e ontologia (“*ontos+logoi*” – conhecimento do ser). Mas Latour acha a questão capciosa, pois oculta outras abordagens que para o autor são igualmente inextrincáveis. Além de teologia e ontologia, a ideia de crença em uma realidade, ao menos nos moldes da modernidade, envolve também a epistemologia (estudo do conhecimento ou da ciência), a psicologia (estudo das funções mentais), a política (estudo da *polis* ou do poder dos cidadãos) e a moral (estudo dos costumes). Em *A esperança de pandora* (LATOURE, 2001, p. 27) Latour elabora um diagrama (figura 1) no qual enfatiza uma relação quádrupla entre Deus, Natureza, Sociedade e Mente, conectada por dois eixos principais: epistemologia e política/moralidade. Com isto, o autor explicita, finalmente, o sentido pleno do acordo da modernidade, e cria subsídios para poder responder por que tal quadro (moderno) é condenável.

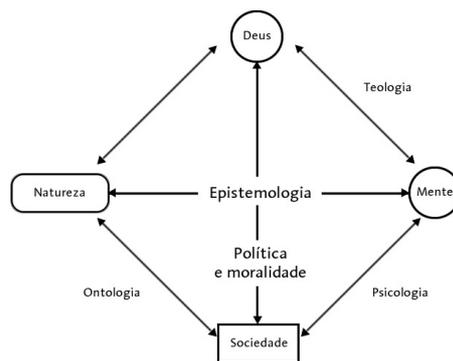


Figura 1. Quadro do acordo moderno expresso por Latour (2001, p. 27), no qual podemos notar a presença marcante entre dois eixos: *epistemologia* e *política/moral*.

Contrapondo-se ao procedimento adotado pelo pensamento moderno, Latour vai desvelando os fatores que estão envolvidos na busca do real (a ideia de natureza, de sociedade, de mente etc.). Partindo da abordagem puramente teórica para os estudos da prática da ciência, Latour quer recolher o que sobrou da questão sobre a realidade, com a promessa implícita de travar uma “guerra pacífica” para superar o problemático pensamento iluminista, evitando a luz e os males do projeto modernista, mas também as saídas adotadas por seus herdeiros (responsáveis, na visão de Latour, pelas mais diversas aberrações da filosofia contemporânea). Por apresentar um quadro tão distinto do cenário modernista, aquela questão (“você acredita na realidade?”) soa estranha para o autor, que ainda provoca: quem seria louco o suficiente para não acreditar na realidade? Ou quem seria louco em acreditar ingenuamente que pode conhecer a realidade? Ou acreditar que há uma realidade lá fora, a ser descoberta?

Apesar de a estranheza da questão não fazer jus à proposta original de Latour, refletir sobre ela é fundamental para compreender porque a resposta do autor para o dilema proposto (você acredita na realidade?) é simultaneamente: sim e não. Latour parece brincar com conceitos, mas acompanhemos seu desenvolvimento e vejamos o que quer dizer com este “sim e não”. Notemos, nesse percurso, que a própria questão tem seu valor, dado que exige uma resposta complexa do autor.

Quando Latour diz acreditar tão fortemente na realidade, apresenta uma leve provocação: “Que pergunta! A realidade será acaso alguma coisa em que temos de acreditar? [...] Haverá na terra pessoas que não acreditam na realidade?” (LATOUR, 2001, p. 13). A ironia de Latour não chega a esconder o que considera uma das suas maiores conquistas junto com os pesquisadores oriundos do programa forte da

sociologia, e que acompanha a defesa dos estudos da ciência. O autor não deixa de enfatizar que foram eles (os estudiosos da ciência) os responsáveis por criar um estágio de maturidade epistemológica em que os problemas da ciência não poderiam mais ser desvinculados da discussão política. Portanto, são eles que criam um tipo de investigação capaz de atrair o interesse dos sociólogos, antropólogos e cientistas políticos para o problema da ciência e sua concepção de realidade.

Com efeito (pensava eu, ingenuamente), os aliados mais fiéis dos cientistas somos nós, os “estudiosos da ciência”, que conseguimos ao longo dos anos atrair o interesse dos literatos para a ciência e a tecnologia – leitores convencidos, antes do advento dos estudos científicos, de que “a ciência não pensa”, como pontificou um de seus mestres, Heidegger (LATOURE, 2001, p. 15).

No entanto, quando responde negativamente àquela questão, Latour está rejeitando a solução dada pela epistemologia moderna para o problema do real. É a mesma inseparabilidade entre epistemologia e política que explicita a “falácia da realidade” que Latour aponta naquela obra. Quando a realidade é evocada, nos termos do projeto iluminista, ela vem recheada de intenções políticas que passam despercebidas àqueles que tornam o real uma questão objetiva, distante dos sujeitos e suas aspirações. O medo da massa, e conseqüente busca por um poder superior (capaz de superar a força do coletivo), impeliu os iluministas a arquitetarem uma abordagem sobre o real tão consistente quanto possível, de modo que racionalismo e realismo servissem a um projeto político não revelado. Desse modo, a questão “você acredita na realidade?” deveria receber a seguinte resposta:

Não! Claro que não! Quem pensa que sou? Como eu iria acreditar que a realidade é a resposta a um problema de crença, apresentado por um cérebro extirpado, com medo de perder contato com o mundo exterior porque tem mais medo ainda de ser invadido por um mundo social estigmatizado como não humano? (LATOURE, 2001, p. 26-27).

Para compreender o que está em jogo no campo de batalha do conhecimento, mais especificamente, nessa indissociável abordagem entre epistemologia e política tipicamente latouriana, vamos retomar a discussão epistemológica dos modernos, que tentaram de diferentes modos resolver uma questão dada pela filosofia pré-moderna, a questão dos universais.

Realismo na filosofia moderna

O tema do realismo, que tanto motiva Latour a se embrenhar pela epistemologia, nos remete a uma disputa filosófica histórica, conhecida como a “querela dos universais”, que opunha as posições antagônicas que ficaram conhecidas por *realismo* e *nominalismo* desde a escolástica medieval. A ideia de universal, oriunda da Grécia antiga, tem seu fundamento na noção de substância em Aristóteles, para quem universal é “o que é predicado de muitas coisas” (ABBAGNANO, 2012, p. 1169). No período medieval, o conceito de universal foi alvo de disputa que se acentuou no debate entre Duns Scotus e Guilherme de Ockham. O primeiro adotava o posicionamento realista, pautado na concepção platônico-aristotélica de universal, entendido como essência necessária ou substância das coisas, enquanto o segundo, nominalista, tomava o universal como um signo das coisas (ibid., p. 1168).

Para ilustrar o debate acima, consideremos que o nominalismo ressalta o caráter de signo de todo universal atribuindo-o ao próprio universal. “Cavalo”, por exemplo, seria um nome dado aos individuais existentes. Por sua vez, o realista tomava por “cavalo” um nome dado a uma espécie (a um tipo geral). Naquela disputa, a objeção do nominalista seria alicerçada no apelo à experiência. Diria algo como: “aqui tem um cavalo, ali uma árvore, ali um pássaro... onde está o universal (o ‘cavalo’ em geral)?”. A esse problema, o realista retrucaria dizendo não ser possível apontar gêneros (classes), apenas fatos e indivíduos, estando as classes sempre além das experiências particulares.

É interessante notar que, do ponto de vista do nominalismo, o real deve estar vinculado à linguagem, já que para ele os universais são nomes, predicados, da linguagem. Entretanto, para o realismo, os universais são reais, e as teorias, pensamentos e linguagens somente os representam (há aqui uma espécie de projeção da realidade no plano das representações). Assim, o realismo escolástico diria que “real é aquilo que permanece sendo o que é”, independente do que se pensa ou se diz a seu respeito. Como diria o historiador da filosofia Émile Bréhier (1978, p. 177), a teoria de Scotus era baseada na ideia de “substância indiferente”.

Neste sentido, há uma relação entre realidade e objetividade, a capacidade de objetar (opor, negar). Na visão do realista, não há como se perguntar filosoficamente, por exemplo, se os olhos do unicórnio são castanhos ou azuis, pois nesta indagação o ato ontológico falha ao não conseguir encontrar um objetor (algo capaz de resistir, dizer não), o que seria um indício de que aquele ser não é tão real quanto se supunha.

O debate entre realistas e nominalistas, tão importante na escolástica medieval, se intensifica na filosofia moderna. A concepção de realidade e os modos de se garantir um conhecimento sobre o real estão presentes em Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant e outros grandes filósofos do período moderno. Quando Latour se refere aos “modernos” e às concepções de realidade e construção, evoca, ainda que implicitamente tanto o debate entre realismo e nominalismo quanto os modos como os filósofos da modernidade tentaram resolver tal debate.

Para os leitores de Latour interessados em suas contribuições para a filosofia, é notável o modo como o autor explora, em suas obras, a evolução da epistemologia desde os modernos até os pós-modernos, de modo a contrastar o posicionamento ali presente com sua posição não moderna, tantas vezes por ele defendida. Para Latour, a epistemologia moderna se constrói sob a base da invenção de um real, concebido como um mundo exterior (LATOURE, 2001 p. 25-27).

Qualquer iniciado em história da filosofia reconhece que a epistemologia moderna se funda com René Descartes e sua tentativa de encontrar um conhecimento seguro e indubitável. Podemos dizer que Latour não é um grande admirador da filosofia cartesiana, cujo cerne epistemológico está no sujeito cognoscente e na ideia de *cogito*. Para Latour, “[Descartes se perguntava] como uma mente isolada podia estar *absolutamente*, e não relativamente, segura de um objeto do mundo exterior” (ibid., p. 16). É interessante a ênfase que Latour dá à ideia de absoluto, que, do ponto de vista do relativismo, adotado e defendido pelo autor é, de fato, um completo contrassenso, pois nos estudos da ciência, todo conhecimento será sempre relativo. “Descartes exigia certeza absoluta por parte de um cérebro extirpado, certeza desnecessária quando o cérebro (ou a mente) estão firmemente ligados ao corpo e o corpo se acha completamente envolvido com sua ecologia normal” (ibid.[sic]).

A abordagem de Descartes é, na leitura de Latour, a responsável por instaurar uma ideia de realidade externa (afinidade com o realismo), ao mesmo tempo em que instaura uma proposta solipsista (afinidade com o subjetivismo) que isola a mente em um universo artificial, uma redoma de vidro, de modo que tal mente ansiaria por um real “lá fora”, na esperança vã de encontrar uma certeza absoluta sobre essa realidade exterior.

No que diz respeito à indagação cartesiana, vale dizer que a resposta de Descartes à sua própria questão epistemológica consiste em apelar para Deus, pois apenas ele seria capaz de promover um contato razoavelmente seguro entre mente e mundo (ibid., p. 17). Nitidamente insatisfeitos com esta solução, os empiristas, de Locke a Hume, buscavam um atalho ou algum caminho para o real que não recorresse a Deus. Pensaram encontrá-lo nas experiências, como se o mundo conversasse com eles, através de sinais, de modo a elaborar imagens em suas mentes. Todavia, se, como querem os empiristas, o fundamento do conhecimento não está na razão, gera-se um problema para o realismo moderno. Ao mesmo tempo em que a mente é estranha ao mundo (já que ela foi projetada como se estivesse em uma redoma, e dado que passou a ser vista como uma *tabula rasa*), ela só pode acessá-lo a partir de contatos com este mundo.

Para Hume, um dos maiores nomes do empirismo, tais contatos não são originados pela razão, mas pelo condicionamento que as próprias experiências criaram no espírito. A leitura de Latour sobre o projeto empirista aponta uma falha neste procedimento: que estranho mecanismo é esse que resolve o problema do conhecimento sobre o real a partir do acúmulo de dados oriundos do exterior, na forma de impressões (fortes e fracas) e então atinge uma certeza sobre o exterior? Evidentemente, não se pode ter certeza por induções, diriam (já que a indução foi o cerne da crítica humeana). Mas então se confessa o fracasso naquele problema levantado por Descartes: atingir a certeza absoluta (já que não é mais possível sequer se assegurar da regularidade das leis naturais²). Os empiristas ao mesmo tempo em que propunham o anti-inatismo (expresso na tese da *tabula rasa*), geraram um problema: como conciliar o imenso acúmulo de informações e o mecanismo mental

² Estas ideias não podem ser detalhadas aqui. Para uma boa leitura do problema de Hume, ver o quarto capítulo de *After finitude* (MEILLASSOUX, 2009).

necessário para ligá-las de modo a alcançar um conhecimento seguro, uma certeza? Não conseguiram dar conta do dilema, o que deixou, na visão de Latour, a mente artificial com seus aparatos conceituais ainda ineficazes.

[...] os empiristas tomaram o mesmo rumo. Não arrepiaram caminho. Jamais repuseram o cérebro palpitante em seu corpo exânime. Continuaram a esmiuçar uma mente que se comunicava pelo olhar com o mundo exterior perdido. Simplesmente tentaram adestrá-la para reconhecer esquemas. Deus estava longe, é claro, mas a tabula rasa dos empiristas era tão desconexa quanto a mente nos tempos de Descartes. O cérebro extirpado apenas trocou um *kit* de sobrevivência por outro (LATOURE, 2001, p. 17).

Para Latour, a abordagem de Locke, Berkeley e Hume frente às questões epistemológicas, justamente por estarem fundamentadas na pluralidade de experiências sensíveis, acaba por criar um mosaico ruidoso, sem sentido racional.

Bombardeado por um mundo reduzido a estímulos sem sentido, queria-se que extraísse de tais estímulos todo o necessário para restaurar as formas e histórias do mundo. O resultado foi semelhante a um televisor mal conectado e nenhuma tentativa de sintonização conseguiu fazer com que esse precursor da rede neural produzisse mais que um traçado de linhas borradas e pontinhos brancos caindo como neve (ibid.).

Para o problema instaurado por Hume, que alguns historiadores costumam tomar como uma espécie de ceticismo, Kant tenta uma solução bastante original, de tal modo que foi apelidada pelo próprio filósofo de giro copernicano. Numa guinada subjetivista, o problema do conhecimento passa a ser visto ainda mais como um problema do sujeito do que do objeto. Ao invés de fundamentar os fatos ou na escuta da mente interior (como Descartes) ou no discurso do mundo exterior (como queriam os empiristas), a epistemologia kantiana visa esclarecer as formas *a priori* da mente, de modo a tornar possível o conhecimento. Assim, a pergunta fundamental de Kant³ é lida por Latour como: “como a mente pode tirar de si mesma os fundamentos para conhecer?”. Nesse cenário, Kant elabora uma espécie de mente não mais individual, mas que assume a forma do que chamou de sujeito transcendental. Elaboro também uma abordagem centrada no conhecimento *a priori*, universal por princípio, que coloca

³ Para Kant, a questão essencial diz respeito aos juízos sintéticos *a priori*. Nas suas próprias palavras: “O verdadeiro problema da razão pura está, pois, na questão: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (KrV, B19). Obs: A obra de Kant, *Crítica da razão pura* (1787) será citada com a abreviação “KrV” (do alemão, *Kritik der reinen Vernunft*). A sigla “B” se refere à edição e o número “19” se refere ao parágrafo daquela seção. Desse modo, “KrV, B19” se refere ao parágrafo B19 da *Crítica da razão pura*, na edição da editora Vozes traduzida por Fernando Costa Mattos.

os objetos em órbita do sujeito e ao mesmo tempo coloca suas condições de existência nas regras da intuição e do entendimento. Para Latour, o projeto kantiano consiste em afastar a “objetividade” de qualquer protagonismo ao mesmo tempo em que se tentava reduzir a realidade exterior ao mínimo.

O *a priori* de Kant engendrou esse tipo bizarro de construtivismo, que nem Descartes com seu desvio através de Deus nem Hume com seu atalho para os estímulos associados jamais poderiam imaginar [...]. Se abandonarmos a certeza absoluta, dizia Kant, poderemos pelo menos recuperar a universalidade enquanto permanecermos dentro da esfera restrita da ciência, para a qual o mundo exterior contribui de maneira decisiva, mas ínfima (LATOURE, 2001, p. 18).

Percebe-se que o abandono da certeza cartesiana visa à manutenção dos universais (restrito agora aos limites da razão pura), mas não resolve o problema do isolamento da mente em relação ao mundo exterior. E é justamente essa ideia de exterior que Latour vai criticar. Mesmo nesse esquema altamente “sujeitocêntrico”, o mundo exterior ainda se faz presente (ibid., p. 19), e ainda mais imponente se torna o par sujeito-objeto.

Kant inventou uma espécie de construtivismo em que a mente extirpada elabora tudo por si mesma, mas não sem certas limitações: o que ela aprende sozinha tem de ser universal e pode ser captado unicamente por contatos experimentais com uma realidade exterior, reduzida ao mínimo, mas ainda assim presente (ibid., p. 18-19).

Uma vez que a filosofia moderna chegou a este ponto de maturidade, em que a realidade exterior é reduzida ao mínimo, mas ainda está presente, a epistemologia pós-kantiana que a sucedeu, na tentativa de avançar na discussão, acaba por revisar o conceito de sujeito proposto por Kant (o sujeito transcendental), muitas vezes fazendo a própria ideia de real finalmente sair de cena. Essa postura suscita, desde então, reações de todo tipo, levando a uma batalha epistemológica ainda hoje mal resolvida. Tal é a origem da disputa entre realismo e construtivismo, que agora devemos observar mais de perto.

Realismo e construtivismo na epistemologia do século XX

Quando se refere ao dilema epistemológico instaurado pela disputa entre realistas e construtivistas, Latour gosta de lembrar os notáveis dilemas referentes ao laboratório de Pasteur a respeito da fabricação de fatos e da construção de realidades. Além de tais dilemas, costumam ser lembrados grandes nomes que permeiam aquela disputa epistemológica real/constructo, e apesar de ter diversos epistemólogos em mente, Latour geralmente cita Bachelard e Kuhn como representantes do construtivismo. Já no lado do realismo, as citações remetem a Boyle e aos grandes nomes da filosofia moderna (como Descartes, Hume, Kant), tanto da vertente racionalista quanto da empirista, cujas ideias ainda balizam os cientistas de laboratório do mundo contemporâneo. Vale lembrar que o debate construção/realidade é estudado por Latour a partir do princípio de simetria generalizada, o que introduz uma visão bastante peculiar sobre os dilemas ali envolvidos.

A partir das grandes contribuições epistemológicas de Gaston Bachelard, a ideia do construtivismo ganha corpo na epistemologia e muitas vezes é confundido com convencionalismo e com construtivismo social. No entanto, é preciso diferenciar aqui a ideia de construção de modelos reais (que se aproxima da posição de Bachelard) com a ideia de construção de convenções sociais (que marca o convencionalismo).

Do ponto de vista da epistemologia e das suas associações com uma crescente sociologia da ciência, o historiador Thomas Kuhn (2013) propôs em 1962 uma vasta reflexão sobre o mecanismo de disputa e de substituição de um paradigma científico, isto é, os mecanismos que regem a substituição de um quadro teórico estabelecido por outro.

É importante assinalar que, na leitura de Kuhn, do ponto de vista de uma abordagem epistemológica não há qualquer distinção entre uma teoria aceita como científica e uma rejeitada, a não ser pelo fato de uma ter vencido a competição com a outra. “A competição entre segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que realmente resulta na rejeição de uma teoria ou na adoção de outra” (KUHN, 2013, p. 68). Do ponto de vista de uma análise diacrônica e de uma leitura histórica dos conhecimentos aceitos como dominantes pela comunidade científica,

começa a ruir também a distinção popperiana entre teorias científicas e teorias não científicas. Ao se referir às teorias que eram aceitas no passado, mas que por algum motivo foram substituídas (passando à classe dos conhecimentos mitológicos), Kuhn afirma que “se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico” (ibid., p. 61).

A supervalorização do conhecimento científico se relaciona, em Kuhn, com a categoria da “ciência normal” (ibid., p. 71), isto é, a categoria na qual as pesquisas científicas se desenvolvem tendo por base um paradigma estabelecido. A ideia de ciência normal se refere a um caráter normativo próprio da atividade científica em fases não revolucionárias. Já os períodos de revolução científica são marcados por disputas entre escolas rivais que fundamentam seus conhecimentos em diferentes sistemas em uma competição aberta. Segundo Isabelle Stengers (2002), a ideia de Kuhn é desvincular o “cientista praticante” de um espírito crítico racional próprio aos filósofos que querem valorizar a racionalidade das atividades científicas. No caso da ciência normal, diz a autora, “o cientista praticante de uma tal ciência não é a ilustração gloriosa do espírito crítico e da racionalidade lúcida que os filósofos tentavam caracterizar por seu intermédio” (STENGERS, 2002, p. 6). Na prática da pesquisa científica, os atores apenas seguem um modo de fazer ciência já estabelecido por sua disciplina. “O cientista faz o que aprendeu a fazer. Ele trata os fenômenos que parecem cair sob o âmbito de sua disciplina segundo um ‘paradigma’” (ibid.). Há sempre uma confiança do pesquisador para com o paradigma vigente.

[...] é o caráter amplamente tácito do paradigma, transmitido pelo artifício pedagógico de problemas a resolver e de exemplos tratados nos manuais, que lhe confere esta sua fecundidade. É pelo fato de o paradigma não ser objeto de um recuo crítico que os cientistas abordam com confiança os fenômenos mais desconcertantes, desvendam-nos sem vertigem pelo modo da semelhança com o seu objeto paradigmático. Ademais, esta confiança explica igualmente o escândalo fecundo associado por Kuhn à noção de anomalia, ponto de balança em que uma diferença é tida como significativa, pondo em cheque o paradigma e não a competência do cientista (STENGERS, 2002, p. 8).

A ideia de que entre uma ciência normal e um conhecimento em astrologia ou mesmo mitologia não há uma diferença fundamental foi levado às últimas

consequências por Paul Feyerabend (*Contra o método*, 1977). Sua tese é radical a ponto de sugerir que o conhecimento científico, assim como os demais tipos de conhecimento, é construído socialmente. Essa leitura feyerabendiana passa a compor uma abordagem cada vez mais atenta a questões sociais da atividade científica.

A partir de então, o construtivismo epistemológico volta a se associar com o construtivismo social, que já tinha conquistado força fora dos limites da epistemologia, tendo importantes contribuições para a pedagogia, a psicologia, a sociologia, a política etc. As associações entre as ideias de constructo e algumas grandes questões sociais vão compondo uma espécie de terreno fértil para a consolidação de um construtivismo centrado nas elaborações das estruturas de coação (como em Bourdieu) ou simplesmente um construtivismo centrado nas elaborações culturais da realidade (como em Vygotsky). Em Vygotsky (2008, p. 7-10), por exemplo, as reflexões sobre o aprendizado de Piaget ganham um caráter de construtivismo social de tal modo a conectar os problemas ligados à formação da linguagem e do pensamento com mediações culturais e os sistemas modalizantes da cultura.

O real latouriano e a aliança com a construção

Do ponto de vista do construtivismo social, a ideia de “sociedade” aparece muitas vezes como parte de uma tentativa de substituir o sujeito transcendental kantiano. Latour, entretanto, critica fortemente essa substituição, pois, ao invés de resolver o dilema epistemológico do par sujeito-objeto, apenas coloca um filtro turvo em volta da noção de mente e subjetividade.

Em primeiro lugar, a substituição do Ego despótico pela “sociedade” sagrada não refez os passos dos filósofos: ao contrário, distanciou ainda mais a visão do indivíduo, agora uma “mundivisão”, do mundo exterior já definitivamente perdido. Entre ambos, a sociedade interpôs filtros: sua parafernália de tendências, teorias, culturas, tradições e pontos de vista tornou-se uma vidraça opaca (LATOURE, 2001, p. 19).

Para Latour, a ideia de uma sociedade perde de vista o que Kant tinha de melhor (ibid.), a universalidade das categorias, o que acarreta um isolamento das sociedades e um absoluto estranhamento entre as mentes coletivas (culturas), já que ficam todas desconexas entre si, redundando no relativismo absoluto. Na mesma linha

vão as variações do convencionalismo, que adota a ideia de que o humano cria o real. No século XX, surge ainda o desconstrutivismo nas ciências humanas, abordagem esta pautada pela perda da certeza, pelo abandono da busca pelos universais, pela vitória do perspectivismo. “Sim, nós perdemos o mundo. Sim, ficaremos para sempre prisioneiros da linguagem” (ibid., p. 20).

Para Latour, a força do construtivismo social é sua fraqueza. Ao enfatizar a dimensão humana das construções, tal abordagem acaba por assumir a forma de um humanismo que Latour tanto critica, especialmente por conta de uma ênfase exagerada na força das instituições e em seu caráter aparentemente homogêneo. O argumento do construtivismo social é, para Latour, algo como: por baixo de frágeis materiais da cultura residem fortes materiais das relações de poder (LATOURE, 2003, p. 3), de modo que a explicação para a manutenção das relações sociais está nas estruturas de aço da sociedade. Um construtivista social não hesitaria em tomar a mera lei social como frágil na sua idealidade, diria ainda que para ser garantida a sua aplicação, precisa das forças disciplinadoras da polícia, instituição fiscalizadora da obediência. Para Latour, o problema desta ênfase na institucionalidade está no fato de que, ao abordar as coisas desse modo, ela acaba por tomar as relações sociais como sólidas, duradouras, homogêneas e poderosas, muito mais do que a aparente fragilidade do social visto da sua superfície.

[...] os construtivistas sociais exclamariam orgulhosamente: “você ingenuamente acreditam que lei, religião etc. se sustentam por si mesmas, mas eu lhes mostrarei como elas são realmente feitas de relações sociais infinitamente mais sólidas, duráveis, homogêneas e poderosas do que a poeira e palha que escondem suas estruturas como uma cortina, um verniz, uma isca”. [Mas assim, sem perceberem que estão criando uma realidade sólida por trás da superfície social,] aqueles que se orgulham de si mesmos por serem relativistas, são, na maior parte do tempo, realistas sociais (LATOURE, 2003, p. 3).

Fica claro que, para Latour, o problema do construtivismo social é não apenas crer que o material social é mais sólido que o natural, mas principalmente, crer na capacidade de um material homogêneo das instituições dar conta da enorme variedade de sutilezas na ciência e na tecnologia. Para Latour, o sentido do construtivismo deveria, ao contrário, esclarecer os processos coletivos infrainstitucionais que resultam na construção sólida, pela mobilização e coordenação de elementos heterogêneos

(ibid., p. 4). E é neste sentido que Latour propõe desviar o sentido de ciências sociais para o estudo das associações heterogêneas, ao invés de se concentrar em um estudo do social dado pelas instituições.

Outro ponto negativo do construtivismo social é o fato de ele estar associado a uma tese antropocêntrica. Segundo Latour (ibid., p. 5), na teoria da ação clássica a criação de um grupo, uma rede durável, depende única e exclusivamente de um humano livre, um criador todo-poderoso que modela os objetos não humanos a seu bel prazer.

Implícito no construtivismo está um agente, senhor de seus próprios atos de fazer [...] Quando alguém diz “Esta é uma construção” está implícito: “Ela foi construída por algum agenciamento”. Mas então que tipo de agenciamento? Se esse agente é um criador todo-poderoso, que tem o comando total do que é produzido a partir do nada, isso não é certamente uma consideração realista da construção de qualquer estrutura real (LATOURE, 2003, p. 5).

No entanto, para Latour, construtivismo não deve ser sinônimo de antropocentrismo.

[...] se ficamos atentos às formas mais humildes de fala, esta agência muda do mestre todo poderoso para as muitas 'coisas', 'agentes', 'actantes' com o qual eles têm de partilhar a ação [...] Se há uma coisa para a qual o “fazer” não leva, é para o conceito de ator *humano totalmente no comando*. Este é o grande paradoxo do uso da palavra construção: ela é usada pela sociologia crítica para mostrar que as coisas não são simples e naturalmente *lá*, que eles são o produto de algum engenho humano ou social, mas assim que esta metáfora do “fazer”, “criar” ou “construir” apenas começa a brilhar, o fabricante, o criador, o construtor tem de partilhar a sua agência com um mar de actantes sobre os quais não têm nem controle, nem a maestria. O que é interessante no construtivismo é exatamente o oposto do que parece implicar à primeira vista: não existe nenhum fabricante, nenhum mestre, nenhum criador que poderia ser dito capaz de dominar os materiais, ou, pelo menos, uma nova incerteza é introduzida, sobre o que significa ser construído, e quem seria o responsável pelo surgimento das virtualidades dos materiais à mão (LATOURE, 2003, p. 6).

No construtivismo de Latour, não há privilégio do ator humano, mas há uma correlação entre humano e não humano, uma junção entre partes distintas (heterogeneidade das relações) a engendrar um fenômeno novo, chamado por ele de social em sentido claramente não humanista. Daí a proximidade do conceito de

construção em Latour com o conceito de *instauração* em Etienne Souriau (ver Latour, 2013; Latour, 2011; Norton, 2013), que pode ser entendido como uma associação capaz de pôr em contato dois lados, evitando a falsa dicotomia entre criador e criatura.

Considerações finais: a dicotomia real/constructo é falsa

Podemos perceber que a posição de Latour toma a ideia de real como relação, mas se apresenta muito mais como uma espécie de “construção de realidade”. As relações em jogo no real latouriano, todavia, não guardam relação com uma permanência imutável, mas com uma constante construção por atores heterogêneos. A posição de Latour lembra a proposta de Bachelard contida na ideia de realização. Se na dicotomia entre real e constructo não temos que tomar partido, isto se deve ao fato de Latour preferir sempre o “real-construção”. Neste sentido, ao invés de inimigos, fatos e constructos são complementares, pois são ao mesmo tempo fabricação e resistência, são tornados reais pela estabilização de coletivos. Evidentemente, Latour não almeja uma realidade lá fora, mas sim uma realidade inerente à rede de construções (que conecta o dentro-fora), como se a resistência e a alteridade fossem propriedades das relações internas, de modo que a realidade externa perde seu sentido em prol da construção em rede.

Do ponto de vista da epistemologia moderna, se retomarmos a análise feita anteriormente sobre a filosofia de Descartes, Hume e Kant, podemos dizer que a solução de Latour é estranha a todas elas. Como vimos, reina na filosofia moderna a esperança de se alcançar uma realidade externa e um conhecimento confiável. Em Descartes, o passo necessário é recorrer a Deus, garantia de sucesso para apreender o real exterior. Em Hume, é como se as experiências e o hábito traíssem a capacidade racional e o sujeito se vê diante de um dilema do fundamento não racional para acessar o exterior. Em Kant, a coisa em si se torna finalmente incognoscível, no entanto, ainda assim, não deixar de existir na sua plena externalidade (como “coisa em si”), o que redundava em um tipo estranho de construtivismo (LATOUR, 2001, p. 18-19).

As soluções da filosofia pós-kantiana contemporânea também não agradaram Latour. A substituição do sujeito transcendental pela ideia de sociedade colocou em

cena uma abordagem duplamente incompleta, que ora tende ao conspiracionismo que vê apenas as estruturas ocultas que dominam o homem fazendo-o marionete, ora tende ao humanismo que considera apenas as construções dos sujeitos livres. A abordagem crítica desconstrutivista apela o trânsito entre um polo e outro da epistemologia (ao propor sempre uma desconstrução, em um gesto segundo o qual sempre é possível ora desconstruir o social, ora desconstruir o natural), não resolvendo o problema do real construído, mas que pretende condenar as próprias construções como insuficientes. Para Latour, as construções não são apenas peças frágeis, pois elas podem se estabilizar e ganhar estatuto de real. Além disso, é na ideia de realização, na ação de tornar real, que a questão epistemológica latouriana ganha seu sentido mais original. Latour preferiria ainda falar em fabricação de fatos e fetiches, o que origina a ideia de “fatiche”. Como veremos, na base deste conceito está a ideia de que tudo é construção, mas isso não quer dizer que tudo é construção humana, feita por sujeitos livres.

A sombra das construções meramente subjetivas é inaugurada pela tendência solipsista do pai da modernidade. Ao isolar-se na certeza do *cogito*, Descartes criava um fosso entre mente e mundo, mantendo-se na confortante segurança do “eu pensante” e distanciando-se enormemente do mundo externo, de tal modo que apenas uma contorção metafísica e um apelo ao divino poderia erigir uma ponte entre estas duas esferas. Sem ela, a certeza absoluta se reduz à constatação solipsista de que existe uma mente que não pode duvidar de sua existência (certeza do cogito), cercado-se em uma cuba de vidro, e mantendo-se aí, segura em seu interior solitário.

Mas e se acreditamos na realidade e não podemos recorrer a Deus? Qual seria a solução de Latour (e dos estudos da ciência)? Resposta: “retirar apenas parte da mente da cuba” (LATOUR, 2001, p. 21), agregá-la outra vez ao mundo. Todavia, mundo não seria mais um espetáculo a ser contemplado de fora, mas antes uma extensão viva não reflexa de nós mesmos (ibid.). Se a cuba foi quebrada, se uma parte se conectou à outra, então Latour contorna a oposição mente/mundo, substituindo-a por uma espécie de mundo unificado ligado ao corpo semiconsciente, ao mesmo tempo material e mental. Nesta rede, os nós são constituintes de um mesmo tecido, e não faz sentido falar em algo externo, pois a trama é justamente o que conecta.

Supor um real externo seria destacar a concepção de algo fora de nós (mentes) e fora dos nós (rede). Todavia, a própria ideia de externo seria uma aberração, dado que a cuba não é mais necessária, dado que a mente se vinculou novamente às coisas e dado que o real deve ser relacionado unicamente nessa “rede de nós todos”. A solução de Latour é transformar realidade em realidade construída, realizada a partir de todos os nós, um conceito não transcendente capaz de superar o vão entre dentro/fora e evitar a objetividade e a frieza que lhe havia sido colocada pelo iluminismo. “Quando dizemos que não existe um mundo exterior, não negamos sua existência; ao contrário, recusamo-nos a conceder-lhe a existência a-histórica, isolada, inumana, fria e objetiva que lhe foi atribuída” (LATOURE, 2001, p. 28).

Evitar a existência do real externo é evitar o externo. O real pode ser mantido. Não mais o real em si, no sentido kantiano, fora das relações que estabelecemos com ele. É real dentro das realizações (nas práticas de laboratório, na fabricação de um conhecimento científico, na dimensão dos não humanos socializados). O argumento de Latour passa a assumir a seguinte forma:

Não há uma mente extirpada do mundo (falsa cisão mente/mundo)

O real não está só no exterior, isolado, objetivo

► O real é uma rede, uma construção conjunta da mente-mundo

Assim, a abordagem do autor só pode concluir que a realidade dita externa ao indivíduo (sim, pode haver realidade externa aos indivíduos, mas não externa aos coletivos) também é construída. E é a essa abordagem que Latour chama de “realismo mais realista” (ibid., p. 28).

Graças a uma série de revoluções anticopernicanas, a fantasia assustadora de Kant começou a perder lentamente seu predomínio insinuante sobre a filosofia da ciência. [...] Finalmente a ingenuidade estava de volta, ingenuidade apropriada àqueles que jamais haviam entendido como o mundo podia estar “do lado de fora”. Precisamos ainda fornecer uma alternativa real a essa fatídica distinção entre construção e realidade; e eu procuro fazê-lo aqui, com a noção de “fatiche”. Como veremos [...], “fatiche” é uma combinação das palavras “fato” e “fetiche”, em que o trabalho de fabricação foi duas vezes acrescentado, ocultando os efeitos gêmeos da crença e do conhecimento (LATOURE, 2001, p. 29).

Referências

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. São Paulo : Mestre Jou, 1978.

BRYANT, Levi, SRNICEK, Nick and HARMAN, Graham. **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**. Melbourne : re.press, 2011.

HARMAN, Graham. **Networks and Assemblages: The Rebirth of Things in Latour and DeLanda**. Cairo : American University in Cairo, 2007.

_____. The importance of Bruno Latour for philosophy. **Cultural studies review**. mar, 2007, Vol. 13, 1.

LATOURE, Bruno. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru : EDUSC, 2001. ISBN 85-7460-062-8.

_____. **An Inquiry into Modes of Existence: an anthropology of the moderns**. Cambridge(US), London(EN) : Harvard University Press, 2013.

_____. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo : Unesp, 2011.

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

_____. On technical mediation - philosophy, sociology, genealogy. **Fall**. 1994b, Vol. 3, 2.

_____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP : Edusc, 2004.

_____. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador : Edufba, 2012.

_____. **Reflexões sobre o culto moderno aos deuses fe(i)tiches**. Bauru : Edusc, 2002.

_____. The promises of constructivism. in IDHE, Don. **Chasing Technology : Matrix of Materiality, Indiana Series for the**. mídia eletrônica. Indiana : Indiana University Press, 2003. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/87-CONSTRUCTIVISM-GB.pdf>>.

MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude: an essay to yhe Necessity of Contingency**. London : Continuum, 2009.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**. São Paulo : Paulus, 2007.

SAYES, Edwin Michael. Actor-Network theory and methodology: just what does it mean to say that nonhumans have agency? **Social Studies of Science**. 2013, 30 Dez 2013.

Disponível em:

<<http://sss.sagepub.com/content/early/2013/12/30/0306312713511867>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Deborah. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis : Cultura e Barbárie; Instituto socioambiental, 2014.