

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (DEAN-DECISO)

PET - Programa de Educação Tutorial
Tutoria: Prof^a.dr^a. Liliana Mendonça Porto
Orientação: Prof^a.dr^a. Miriam Adelman

ANÁLISE DA ALTERNATIVA DE BRUNO LATOUR À CRÍTICA DOS MODERNOS

Benno Victor Warken Alves

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar a crítica dos modernos e da modernidade feita por Bruno Latour em dois diferentes trabalhos: *Jamais fomos modernos* (2007) e *Reflexão sobre o culto modernos dos deuses fe(i)tiche* (2002). A argumentação de ambos baseia-se, em linhas gerais, em uma concepção particular da modernidade cujas principais características são a instituição de uma objetividade “purificada” como meta do conhecimento e a mobilização prática da existência dos modernos em função da realização dessa meta.

Latour constata que a situação dos modernos conforme essa definição possui sérios problemas, e que começa a ruir por conta própria à medida que o seu ideal de objetividade purificada não consegue mais explicar satisfatoriamente as entidades que se multiplicam no seu mundo. Essas entidades são os “híbridos”, cuja natureza sugere que se originam em um nível mais profundo do que o nível “polarizado” produzido pelo trabalho de purificação. Por isso não podem ser devidamente compreendidos em função desse nível, que é o do discurso dos modernos a seu próprio respeito.

O desafio lançado pela compreensão dos híbridos exige, então, uma prática epistemológica que seja capaz de ultrapassar a polarização do mundo (em humano/subjetivo/artificial e não-humano/objetivo/natural), e que atinja aquele nível mais profundo, onde os híbridos se originam. Essa análise incide diretamente sobre a ideia de objetividade dos modernos, a qual deve ser sacrificada em nome de um outro tipo de objetividade. Essa alternativa assumida por Latour – tanto seu momento negativo quanto o positivo – assemelha-se à crítica perspectivista da verdade metafísica elaborada pelo filósofo Friedrich Nietzsche.

As duas críticas opõem-se, por sua vez, aos argumentos relativistas (ou “verífobos”) contra a objetividade e a ideia de verdade dos modernos. Apesar de compartilharem com essas posições a recusa do valor substancial (ou mesmo correspondentista) desses conceitos, as duas críticas reconhecem o seu valor normativo para o conhecimento. As obras de Bernard Williams (2002), Karl Popper (1957; 1959) e os argumentos de Pascal Engel (ENGEL; RORTY, 2008) são importantes referências na exposição desse contraste.

A re-elaboração de um conceito de objetividade mais adequado para a compreensão dos híbridos do que o conceito dos modernos, portanto, não busca romper completamente com a sua herança. A crítica de Latour guarda, pelo contrário, relações ambíguas com a modernidade, que serão exploradas levando em consideração outras definições desse período histórico, como as de Alain Touraine (1992) e António Marques (2003). As principais características da modernidade, segundo a definição deste último autor, são “a auto-instauração como radical superação do [período histórico] anterior” e “a percepção *da qualidade* tão diferente em que passam a assentar nossos conhecimentos” (p. 109). Ambas funcionam na crítica de Latour como princípios centrais; Uma vez que se possa aproximar a proposta de Latour do perspectivismo será possível estender a ela a afirmação de António Marques sobre este último: o perspectivismo, ao invés de simplesmente se opor à modernidade, constitui uma radicalização das suas características fundamentais. Compreende-se então que uma crítica da modernidade como a de Latour é bastante moderna sob alguns aspectos.

A conclusão da crítica dos modernos é a aquisição, por sua parte, de um estado de “autoconsciência” que os leva a compreender os híbridos com base no novo conceito de objetividade e, a partir de então, agir com mais responsabilidade – encarando o seu mundo como “coletivo”, e não mais de maneira polarizada. A compreensão dos híbridos e a ideia de coletivo, que marcam a transição dos modernos para um estágio “não-moderno” da sua história, são apresentadas por Latour como desejáveis, sobretudo por permitirem um maior controle sobre as consequências da sua existência (consequências para os próprios modernos e para os outros coletivos). Mas também, como não poderia deixar de ser, esse novo estágio é desejável por basear-se em ideias mais verdadeiras. Nesse ponto reside a grande tensão entre a crítica e o seu objeto, a modernidade; tensão cujo núcleo é o conceito de objetividade. As análises da crítica de Latour e da alternativa por ele assumida com respeito à objetividade devem expor essa tensão.

1. Os modernos de Latour e as duas possibilidades críticas

Parte importante do argumento de *Jamais Fomos Modernos* baseia-se em um estudo histórico¹ mencionado por Bruno Latour como inovador sobre dois personagens decisivos nas origens da época moderna: Hobbes e Boyle. Na imagem forjada pelo estudo mencionado, que opõe esses dois personagens, Latour identifica, em estado de ainda recente formação, o processo que será central na sua definição particular daquilo que considera “moderno”². O mesmo processo é identificado pelo autor na história da filosofia moderna e contemporânea, em que ele afirma desenvolver-se progressivamente (até o ponto de se tornar insustentável, que é de onde parte a sua crítica) o conflito representado por esses dois personagens. Desde esse conflito genético até a teoria de Jürgen Habermas e, posteriormente, as formulações daqueles que Latour denomina pós-modernos, desenvolve-se a separação entre o mundo não humano da natureza transcendente, de um lado, e o mundo humano, construído politicamente – e não natural –, de outro.

Essa separação de “duas zonas ontológicas completamente distintas” (LATOURE, 1991, p. 28) fundamenta a polarização de todas as coisas conhecidas e construídas pelos modernos. O processo de polarização do mundo é o núcleo do conceito de “moderno” desenvolvido em *Jamais fomos modernos*, uma vez que é pela execução desse processo que estes são caracterizados. Os temas da auto-imagem dos modernos, assim como da tomada de consciência dos mesmos a respeito da própria condição – dois problemas centrais nas obras de Latour aqui consideradas –, remetem aos procedimentos e às conseqüências do processo de polarização tanto para os próprios modernos quanto para os seus outros.

Na vida dos modernos de Latour, a polarização (que opõe humano e não-humano) impõe-se em todos os planos e é a fonte do seu sentimento de singularidade. Ela realiza-se por meio da “purificação” do mundo através de uma operação epistemológica (mas também concreta) que estabelece como conhecimento sólido e, portanto, verdadeiro, o que é encontrado como sendo independente da sua ação. Interpretam, assim, a descoberta de uma verdade como a sua purificação de qualquer influência que o mundo dos homens lhe pudesse causar. Simultaneamente, e por isso o processo é tão eficaz, a purificação é instaurada como

1 SHAPIN, S. e SHAFFER, S. *Leviathan and the Air Pump*. Princeton University Press, 1985.

2 A definição de “moderno” escolhida por Latour será apresentada mais adiante, mas deve-se notar desde já que se trata de uma definição bastante específica, que não se compromete imediatamente com os limites cronológicos da Idade Moderna. O pensamento “moderno” aqui tratado, da mesma forma, não corresponde necessariamente às convenções da história da filosofia quanto à classificação dos seus períodos. De agora em diante o termo “moderno” e os seus derivados serão utilizados exclusivamente em relação à definição de Latour.

uma necessidade tanto moral como política, desencadeando um processo tão obsessivo quanto original de busca pela verdade.

Entretanto, na observação da prática científica de perto, como no laboratório que é objeto etnográfico de *A vida de laboratório* (1979), Latour já não pode mais confiar na forma como os próprios pesquisadores – como bons modernos – definem as suas descobertas: como expressão do mundo não-humano que é a natureza, acessada por meio da execução eficaz do processo de purificação. Toda a mobilização (de recursos, tempo e dedicação) envolvida na descoberta de uma verdade natural depõe contra a pura naturalidade dessa descoberta. O mundo humano (da política científica nacional ou da política internacional, por exemplo) mobiliza-se em torno da descoberta científica antes, durante e depois da sua realização. Latour observa desde um ponto privilegiado – o laboratório científico – um intercâmbio intenso entre os pólos humano e não-humano da polarização estabelecida pelos modernos. Sem dúvida ela é efetiva, tem conseqüências concretas de longo alcance e duração; deve ser levada a sério, portanto. Mas o que há de verdadeiro e o que há de falso no discurso por excelência dos modernos sobre o seu próprio mundo, o da prática de “purificação”? É possível acreditar sem reservas nesse discurso que afirma “purificar” efetivamente o mundo, mas que, na prática, o que faz é combinar os pólos humano e não-humano, em que insiste de forma tanto mais complexa quanto mais procura suprimir essa combinação³?

Latour discorda que a compreensão dos modernos sobre o próprio mundo, baseada na divisão sem meio-termo entre humano e não-humano, seja verdadeira, apesar de reconhecer sua efetividade. A crítica de Latour dirige-se à impossibilidade de que a purificação se realize nos termos em que os modernos a compreendem e em função dos quais a executam. A exemplo da constatação através do olhar antropológico de que no laboratório científico de ponta (1979) é impossível distinguir com um mínimo de clareza os pólos em que os modernos dividem o mundo, *Jamais fomos modernos* parte de uma indagação sobre os problemas cada vez maiores enfrentados ao se seguir à risca o preceito da polarização. O tipo de entidade que os modernos buscam compreender através do discurso da polarização, argumenta Latour, torna-se mais e mais incompreensível à medida que a divisão do mundo em humano e não-humano acentua-se e a sua defesa torna-se uma atividade desesperada.

Isso acontece porque a formação de “híbridos” (termo que faz referência aos dois pólos dos modernos) é compreendida como resultado necessário de toda a atividade humana. Ao conhecer e agir sobre o mundo, os modernos, assim como quaisquer outros “coletivos”,

³ Denominada, em *Jamais fomos modernos*, “hibridação”.

procedem à mistura entre humano e não humano, formando híbridos, entidades que não podem ser compreendidas satisfatoriamente – e há neste ponto uma clara referência à verdade a respeito desses híbridos – por meio da distinção radical entre humano e não-humano. Criticar os modernos impõe-se, para Latour, porque ele parte da compreensão elaborada sobre fundamentos práticos e teóricos de que a interpretação dos primeiros a respeito dos produtos da sua própria atividade no mundo não é verdadeira; de que a separação entre os mundos natural e construído executada pelos modernos distorce a compreensão de ambos – formados, na realidade, por híbridos. Todos os híbridos assemelham-se quanto ao fato de, por serem produtos da atividade humana no mundo, não serem nem puramente naturais nem tampouco apenas arbitrários porque construídos.

Em nome do reconhecimento da especificidade dos híbridos e em detrimento da essencialidade da divisão levada a cabo pelos modernos, Latour advoga a sua revisão crítica. Tanto a pura objetividade almejada pelo processo de purificação quanto o que é deixado para trás em nome dela, simultaneamente o arbitrário e o político, devem ser re-conceituados através do seu reconhecimento como híbridos e da abertura do campo de discussão com o objetivo de acolher esses novos modos de existência da verdade sem que se recaia no relativismo ou no irracionalismo. O critério dos modernos para distinguir a verdade, portanto, deve ser revisto. É nessa revisão da distinção humano/não-humano e do critério de verdade baseado na purificação que consiste a “simetria antropológica” defendida em *Jamais fomos modernos*. Seu objetivo maior é desmistificar a singularidade dos modernos, demonstrando que eles, ao contrário do que afirmam pelo discurso da purificação, nunca abandonaram a “matriz antropológica” – em que natureza e cultura, ou mundo humano e não-humano, misturam-se em um mesmo processo de produção.

Não faria sentido, na crítica aos modernos e à sua maneira de purificar o mundo em busca da verdade, abdicar da pretensão de buscar e dizer a verdade. Argumentar seria então inútil. Tampouco seria possível abandonar toda a referência à objetividade, conceito que, em sua forma extrema, constitui o objetivo da tarefa de purificação. É assim que Latour empreende a crítica aos modernos em nome ainda de uma verdade, de um conhecimento mais verdadeiro. Em momento algum nos trabalhos considerados é assumida uma atitude que negue todo o valor à polarização executada pelos modernos.

O principal argumento do autor para que sejam mantidos alguns dos seus elementos quando da sua re-elaboração crítica é que foi justamente a partir do momento em que os modernos estabeleceram a natureza, em sua forma mais pura – puramente objetiva –, como objeto por excelência dos esforços científicos, que puderam passar a desenvolver, com cada

vez mais obsessão, o espírito investigativo, explorador, crítico, insaciável mesmo, com que buscavam conhecer o mundo e a si próprios. E essa é considerada por Latour a sua principal virtude (1991, p. 194-198); o legado dos modernos que, mesmo após a crítica dos seus valores, deve ser mantido e cultivado – embora não mais nas mesmas proporções. Se a purificação (assim como a sua consequência necessária, a polarização) é a grande inovação dos modernos – fonte da sua originalidade –, o espírito investigativo, ou mesmo científico, decorrente é a sua faceta mais positiva. Essa é, certamente, uma das principais características da análise dos modernos realizada por Latour: não negar completamente o valor do processo desencadeado pela instituição da natureza – da pura objetividade – como meta do conhecimento e da existência que por ele deve ser orientada.

Essa postura distingue a análise de Latour de um outro tipo de crítica à busca dos modernos pela verdade objetiva, precisamente o posicionamento atribuído pelo autor francês aos pós-modernos. Este é largamente orientado pelo relativismo, caminho deliberadamente evitado por Latour no desenvolvimento da sua tese por constituir uma reação ao pensamento dos modernos que não introduz nenhum avanço real a caminho de uma compreensão mais apurada. O relativismo é apenas a outra face da ênfase dos modernos na objetividade, mantendo-se preso às suas mesmas opções e oposições fundamentais. Por essa razão é interessante apresentar esse posicionamento, uma vez que a crítica de Latour refere-se também a ele quando procura superar as escolhas inevitáveis dos modernos entre mundo humano e não-humano.

O grupo de autores “pós-modernos” cuja análise da modernidade distingue-se da de Latour sob esse aspecto é chamado por Bernard Williams de *deniers* (WILLIAMS, 2002) ⁴. Os *deniers* e os “pós-modernos” assemelham-se porque utilizam os mesmos argumentos contra a objetividade típica dos modernos (objetividade purificada, conforme a definição de Latour). O argumento consiste, fundamentalmente, na recusa de que, por qualquer meio, seja possível atingir tal objetividade. É assim que procuram minar a prática científica que se apóia na busca por ela e, seguindo a mesma linha, abandonar qualquer referência à verdade. O problema mais óbvio, e incontornável, dessa posição é o do lugar ocupado pela própria afirmação de que não se pode atingir nenhuma objetividade. O *status* da própria afirmação do relativismo é, assim, o seu primeiro problema ⁵. Pascal Engel (ENGEL; RORTY, 2008), ao

4 Cujas posição, à qual Williams se contrapõe – sobretudo no que diz respeito às apropriações de Nietzsche por eles realizadas – é explicada no primeiro capítulo de *Truth and Truthfulness* (WILLIAMS, 2002).

5 Nas palavras de Williams (2002, p. 19): “[They have the problem] of pecking into dust the only tree that will support them.” Ou seja, a possibilidade de algum tipo de objetividade, de conhecimento seguro ou mais seguro que qualquer outro em algum grau.

comentar a breve análise de Williams sobre a onda dos *deniers*, concorda com o seu juízo, denominando este grupo, por sua vez, “verífobos”.

Além disso, a posição relativista dos *deniers* (ou verífobos) relaciona-se de forma interessante com o conceito de modernidade elaborado por Latour. O ponto de vista a partir do qual os *deniers* negam a existência da objetividade é o de quem perdeu o único parâmetro ao qual recorria para avaliar o conhecimento: a verdade absoluta. Tendo desacreditado esse parâmetro, porém, eles seguem se referindo a ele para lamentar a impossibilidade de alcançá-lo. Ou seja, ao abandonar o ideal da verdade absoluta, eles acreditam ter de abandonar toda referência à verdade, já que não podem concebê-la como imperfeita em relação à ideia que dela possuem. Esse posicionamento denuncia definitivamente que sua crítica aos modernos e à confiança que depositam na busca pela verdade não dá um passo sequer adiante em relação àquilo que criticam, pois permanece fiel à ideia de uma verdade metafísica – absoluta e eterna – quando, ao desvencilhar-se dela, essa crítica não propõe nenhuma forma alternativa de buscar e identificar a verdade.

Na concepção que resta após a crítica verífoba, não existe lugar para os híbridos, já que a separação de todas as coisas entre os pólos humano e não-humano não é criticada. A consequência é que o pólo não-humano, da objetividade, é esvaziado, enquanto tudo o que existe é transferido para o pólo humano, das coisas contingentes. Daí a sua posição ser relativista. A discussão, caso se aceite essa crítica, perde todo o seu sentido, pois junto com o descarte da objetividade é descartada também toda possibilidade de aprimoramento do conhecimento por processos intersubjetivos. As pontes sobre o abismo que separa os pólos humano e não-humano, em cuja construção e manutenção os modernos empregaram tanto esforço (teórico e prático), seriam destruídas completamente se uma posição relativista como a decorrente dos *deniers* se sustentasse.

A filosofia moderna e contemporânea, apesar de separá-los cada vez mais, buscou sempre constituir a ponte entre os dois pólos, o que se tornava cada vez mais difícil à medida que o abismo aumentava de tamanho e fazia com que a sua tentativa se assemelhasse a um “número de equilibrista” (LATOURE, 1991, p. 91). Portanto, ela teve que lidar com dificuldades maiores à medida que foi obrigada a aprofundar o abismo entre os pólos para comportar a proliferação de entidades de complexidade crescente (os híbrido)s, que desafiavam mais e mais a divisão do mundo em humano e não humano. O “número de equilibrista” (ou o esforço visando estabelecer pontes de contato entre os pólos) foi necessário para salvar a própria polarização que caracteriza a forma de ser dos modernos, e não poderia haver para a sua filosofia uma tarefa mais importante.

Os *deniers*, por sua vez, caracterizam-se por desistir da tarefa de conectar os pólos da divisão dos modernos. O relativismo decorrente, que almeja minar as bases de toda discussão com referências objetivas, é extremamente perigoso quando se leva em consideração a necessidade de que, em uma sociedade política, conviva um número indefinido de pessoas diferentes. Os referenciais objetivos que o pensamento dos modernos conseguia conectar ao mundo humano/político era fonte, primeiramente, de segurança do indivíduo dentro da sociedade política, uma vez que assegurava uma realidade – no mínimo jurídica – comum para os seus membros; em seguida, e em um plano talvez ainda anterior ao político, assegurava bases comuns para a mediação entre as diferentes realidades individuais através da comunicação, que possibilitava a constituição ou reconhecimento dialético de objetividades.

Como afirma Alain Touraine (1992), a coincidência dos processos de subjetivação e racionalização e seu mútuo reforço justamente em função da sua oposição são as características mais marcantes da modernidade. O sujeito moderno caracteriza-se pelo esforço constante no sentido de mediar a relação entre a objetividade da racionalização e a liberdade da subjetivação sem ceder a nenhum dos dois a hegemonia sobre a sua vida. Analogamente, é esse tipo de ponte que os modernos esforçavam-se por estabelecer entre os pólos da sua divisão. As consequências políticas de que a construção de pontes entre os pólos seja abortada são trabalhadas por Touraine – caso a analogia acima proposta seja aceita – em *O que é a democracia?* (1996). Por um lado, a dominação da racionalização sobre a subjetivação (ou do pólo não-humano sobre o humano), que se manifestou no período da “modernidade triunfante” (TOURAINÉ, 1992, parte um), suprimiu a liberdade dos indivíduos e de grupos em nome da razão ou da ordenação racional do mundo. Por outro, a reação à modernidade triunfante apelou com frequência à comunidade fechada, à subjetividade e aos seus direitos sobre o poder racionalizador, chegando mesmo a apoiar atitudes relativistas. Nesse caso, o confronto entre grupos e idéias que recusam a mediação em torno de qualquer apelo à objetividade é iminentemente violento, quando não resulta na simples recusa em reconhecer a existência do outro.

Touraine (1996) compreende a democracia como a expressão política do sujeito moderno. Enquanto este é a dimensão moral do processo de mediação entre os pólos executado pelos modernos, a democracia é tanto a forma institucional quanto a cultura que aposta nessa mediação. A dominação de um dos pólos sobre o outro parece representar tanto a atitude extremada dos modernos criticados por Latour, que agem destrutivamente em nome da verdade não-humana purificada, quanto a atitude dos *deniers*, que tem como consequência ou

o surgimento do mundo das identidades fechadas, sem possibilidade de diálogo, ou o seu confronto mais ou menos violento.

Os *deniers*, profetizando o fim da “ilusão” de que possa existir mediação entre o humano e o não humano, abortam a análise da verdade dos modernos pela metade; pondo em questão a correspondência entre o sujeito conhecedor e o objeto do conhecimento, mas concedendo ainda a uma ideia de verdade metafísica puramente objetiva o *status* de a única coisa que realmente importa, isto é, se ela não é possível, nenhuma verdade o é. Em suma, a objetividade em termos modernos, enquanto critério de avaliação, não é posta em causa. Em relação a uma concepção de democracia como espaço de mediações essa atitude *denier* é profundamente prejudicial. A mediação entre os pólos humano e não-humano realiza-se, entre os modernos, de maneira velada, motivo que torna necessários os “números de equilibrista” da sua filosofia. Em nome do seu ideal de verdade, portanto, os modernos escondem as mediações que realizam. Quanto mais radical é a recusa dos *deniers* frente à possibilidade de mediação entre os pólos, mais diminui o espaço da democracia conforme definida por Touraine.

Através da proposta de redefinição da objetividade e do ideal de verdade dos modernos por ela implicada, a crítica empreendida por Latour procura superar a dificuldade tanto lógica quanto política dos argumentos dos *deniers*. A objetividade pura é descartada tanto como potencialidade do conhecimento (no caso dos modernos) quanto como critério para avaliá-lo (o caso de modernos e *deniers*). Impõe-se então deixar de ver o conhecimento como deficitário em relação à verdade e concedê-lo autonomia para definir os próprios critérios de avaliação, ponto em que se torna possível entrever o verdadeiro desafio às ciências de caráter “não-moderno”, agora em vias de formação. Essa abertura para a formulação de critérios de objetividade “não-modernos”, cuja discussão se realiza mais claramente na esfera científica, é também uma abertura democrática na esfera dos valores, pois privilegia uma perspectiva de ação desde o “centro” da até então predominante polarização dos modernos. Tal referencial situado na zona “central” dos híbridos é mediador por excelência e, portanto, democrático.

A abertura para a elaboração de novas formas de objetividade parte da ideia de que a natureza e a sociedade são produzidas simultaneamente pelos “coletivos” humanos. “Coletivo” representa o grupo que é natureza-cultura produzido hibridamente. Todas as sociedades são, portanto, coletivos.

2. Perspectivismo

No fundamento de toda a crítica de Latour à polarização dos modernos está a ideia que estes têm da objetividade. A meta da purificação, ao isolar o mundo não-humano do humano é alcançar uma verdade objetiva isenta da influência do homem. Sendo essa verdade compreendida como natural, ela é o que sempre foi e sempre será: imutável. A variação ou evolução na sua compreensão é vista pelos modernos como uma questão que diz respeito exclusivamente ao homem e à sua capacidade de conhecê-la. A verdade assemelha-se, em termos lógicos, ao Ser de Parmênides, pois nunca foi criada nem pode perecer, é imóvel e imutável. O seu conhecimento seria o conhecimento derradeiro.

Como Latour critica a purificação dos modernos e esse ideal de objetividade defendendo, ao mesmo tempo, o valor da busca por alguma forma de objetividade – atitude que o diferencia dos *deniers*? Que tipo de verdade poderia se afastar dessa concepção do Ser? Ao mesmo tempo em que critica um determinado tipo de objetividade, a dos modernos, Latour não renuncia a toda ela. Nesse projeto a sua crítica a uma concepção metafísica da verdade e da objetividade assemelha-se à crítica empreendida pelo filósofo Friedrich Nietzsche, sobretudo através da formulação do perspectivismo, que consiste em uma série de reflexões afins a respeito da natureza do homem e do conhecimento. De acordo com os comentadores da obra de Nietzsche consultados, além – e mesmo talvez por causa – da sua natureza muito crítica, as formulações do perspectivismo acusam um profundo interesse na tarefa de opor à objetividade metafísica, como a criticada por Latour nos modernos, uma outra forma de objetividade. Isso com a meta de salvaguardar do relativismo as consequências positivas da busca pela objetividade. Longe de se alinhar à postura tipicamente *denier*, o perspectivismo de Nietzsche carrega uma forte carga propositiva, inspiradora da suspeita e da investigação incessantes (possui algo, portanto, daquela virtude dos modernos que Latour se prontifica a resguardar).

É essa a conclusão de Sílvia Rocha, em *Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Ela afirma que este é “uma filosofia da suspeita” (ROCHA, 2003, p. 172), pois não reconhece nenhum fundamento absolutamente seguro para o conhecimento: a ausência de fundamento é precisamente o que define a existência como existência inerentemente perspectivista. Sendo esse o seu atributo elementar, segundo o próprio Nietzsche o dever do filósofo é suspeitar de toda a certeza (NIETZSCHE, 2005, seção 34). Mas não pode fazê-lo apenas negativamente.

O pensamento dos modernos de Latour aposta – baseando nessa aposta a sua prática investigativa – no fundamento seguro que a verdade objetiva pode fornecer ao seu conhecimento. Já o perspectivismo, ao negar qualquer fundamento definitivo, é desde o início

crítico em relação a essa confiança dos modernos. Mas à sua radicalidade o perspectivismo de Nietzsche faz acompanhar uma atitude propositiva. Uma vez que todo fundamento torna-se incerto, deixa de fazer sentido referir-se à verdade metafísica para avaliar o conhecimento e a ordem social e política do mundo. A “descoberta” perspectivista da “incerteza metafísica” assemelha-se a uma tomada de consciência do homem em relação ao caráter, simultaneamente, humano e não-humano do seu mundo. Ele descobre que, por um lado, a sua atividade produz um mundo contingente, baseado na sua maneira particular de compreendê-lo, e, por outro, que a essa contingência é praticamente impossível opor um mundo natural, mas apenas alternativas igualmente contingentes. Assim, eleva-se à primeira importância a capacidade criativa do homem de propor e discutir possibilidades desde o seu fundamento incerto, acolhendo dentro da fronteira da discutibilidade o mundo natural, não-humano. Mundo que sempre esteve no centro da discussão dos modernos como morada da verdade purificada: importava discutir o direito de entrada nesse mundo, mas não a sua relação intrínseca com o mundo humano. A construção da verdade como articulação entre os mundos humano e não-humano é a nova questão.

Interessante é que exatamente isso sempre foi feito pelos modernos: a articulação dos dois mundos, tendo como efeito a criação de híbridos que são, no entanto, separados entre os dois pólos. Por isso a redefinição da objetividade é um projeto de tomada de consciência dos modernos sobre a natureza da sua prática de purificação; e conhecê-la melhor é poder controlar melhor os seus efeitos, trazendo os híbridos para o centro da discussão, no lugar até então ocupado apenas pela discussão a respeito do direito de entrada no mundo não-humano.

O perspectivismo, portanto, ao propor essa forma de autoconsciência, não se apresenta como resposta definitiva ao problema da verdade. Apresenta-se, pelo contrário, como o início dos verdadeiros problemas ao derrubar a verdade metafísica e propor no seu lugar uma verdade “humanizada”. A ilustre seção 125 de *A gaia ciência* (NIETZSCHE, 2001), em que é anunciada a “morte de Deus”, explicita como é nesse momento que os verdadeiros problemas são postos a descoberto: como avaliar o mundo após o descrédito dos parâmetros metafísicos? Ou: “Que fizemos nós, ao desatar a Terra do seu Sol? Para onde se move ela agora?”.

O fato de o perspectivismo procurar situar-se no início dos verdadeiros problemas e não no lugar da sua resposta o opõe à postura dos *deniers*, assim como se opõe a ela a crítica dos modernos de Latour. Conforme Williams (2002, p. 18), a postura dos *deniers* de total indiferença em relação à verdade não passaria para Nietzsche de “um aspecto do niilismo”, cuja passividade frente à natureza eminentemente criativa do conhecimento foi por ele tão criticada ao longo da sua obra. A diferença entre essas duas atitudes possíveis frente à

derrocada da objetividade metafísica é, como se vê, a importância que cada uma concede ao esforço que visa construir bases mais ou menos sólidas para o conhecimento. A atitude *denier* não tem interesse algum nisso, ao contrário da atitude perspectivista de Nietzsche e da de Latour nas obras consideradas, que de maneiras diferentes propõem e argumentam a favor da possibilidade de conhecer o mundo com base em algum critério de valor que, no entanto, não seja a objetividade pura do mundo natural em que os modernos apostam ao lançar-se no processo de purificação.

É possível concordar com Roberto Machado (MACHADO, 2002, p. 41) quando ele afirma que o tipo de crítica de Nietzsche ao entendimento do conhecimento não almeja a destruição da ciência em momento algum. Mesmo que, de acordo com Machado, em uma fase mais inicial do pensamento do autor a sua “estratégia de crítica da verdade” (Idem, p. 99-109) tenha sido fortemente marcada pela inversão do valor desta em benefício da aparência e da arte, a inversão como estratégia de crítica da verdade vai, ao longo da obra de Nietzsche, sendo sofisticada e perdendo o seu caráter inicial de crítica destrutiva da razão.

Há uma passagem de *Genealogia da Moral*, em que Nietzsche fala especificamente da objetividade, que não deixa dúvidas quanto a isso; passagem que é citada em três das mais importantes obras de comentadores de Nietzsche cujo tema é o perspectivismo disponíveis em português (MARQUES, 2003, p. 7; ROCHA, 2003, p. 111; MACHADO, 2002, p. 95):

Somente existe um ver perspectivo, só um *conhecer* perspectivo; e quanto *maior* for o número de afetos que mencionamos ao falar de uma coisa, quanto *maior* for o número de olhos, olhos diferentes, com que a observamos, mais completo será o nosso *conceito* dessa coisa, a nossa objetividade.⁶

No entanto, o fato de essa passagem ser tão importante para os comentadores do perspectivismo e a pressa com que Bernard Williams se prontifica a demarcar, logo no primeiro capítulo de sua obra, a diferença entre as posições de Nietzsche e as dos *deniers* com relação à objetividade significa, em primeiro lugar, que leituras e apropriações de estilo *denier* do perspectivismo não são raras. Por exemplo, no livro organizado por Carlos Henrique Escobar (1972), constituído por uma série de artigos sobre a filosofia de Nietzsche, o seu próprio artigo (“O Gato à Deriva da Razão”) trata de ressaltar apenas o lado desconstrutivo desta e o seu suposto desprezo pela objetividade. Além disso, no mesmo livro, um dos artigos de Gilles Deleuze (“Pensamento Nômade”), que na verdade é a transcrição da comunicação deste no Colóquio de Cerisy de 1972, aponta no mesmo sentido. Possivelmente, pela sua

6 NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, III, seção 12.

extensa distribuição em sucessivas edições, essa comunicação influenciou e tem influenciado bastante o tipo de leitura *denier* do perspectivismo.

Enfim, apesar das formulações de Nietzsche nas obras consultadas (referidas na bibliografia) e das opiniões de comentadores como Machado, Marques e Rocha, que apontam no sentido de um interesse do filósofo alemão pela definição de alguma objetividade como critério pra o conhecimento, desenvolveram-se tanto as interpretações mais desconstrutivas quanto as mais propositivas a respeito do perspectivismo. As primeiras costumam se aproximar mais ou menos da postura *denier*, o que geralmente significa enveredar por um caminho sem saída – uma contradição –, já que a característica principal desse tipo de posicionamento é a negação de qualquer critério de verdade. As mais propositivas, por sua vez, são certamente também mais interessantes, pois se vêem obrigatoriamente frente ao problema de estabelecer critérios de objetividade para substituir os derrubados pela crítica de Nietzsche, ou ao menos de apontar para a sua necessidade. António Marques (2003, p. 106) lembra a afirmação de um outro comentador de Nietzsche, Bernd Magnus, segundo o qual entre os diversos temas da filosofia de Nietzsche a que se dedicam os seus comentadores, o perspectivismo é um dos que aparece mais frequentemente associado a uma leitura propositiva/reconstrutiva. O trabalho de Latour sobre os modernos possui essa característica enquanto empreendimento crítico dos seus valores e práticas que procura superar o impasse do relativismo ou do niilismo decorrente da crítica ao tipo de objetividade “moderna”.

3. Objetividade e critério de demarcação

O conceito proposto por Latour (1991, p. 27-30) diz que os modernos caracterizam-se pela execução de duas práticas complementares: a *purificação* e a *mediação*. A primeira delas, a purificação, consiste na produção e planejamento do mundo conforme a polarização humano/não-humano. Mas a definição dos dois pólos depende da referência a um nível metafísico da verdade como pura objetividade. Esse nível funciona como um critério de demarcação da oposição entre os pólos, sustentando-a e fazendo-a funcionar. Sem essa referência à verdade a oposição não tem sentido e o trabalho de purificação torna-se ineficiente. A ideia particular que os modernos têm da verdade, portanto, é simultaneamente o critério de demarcação atuante na polarização e o fundamento que a justifica.

Um critério de demarcação serve para separar tipos diferentes de conhecimento. Ele é convencional, como o definido por Karl Popper (2002), ao se perguntar como separar o conhecimento confiável do não confiável; ou seja, o científico do não científico. Segundo ele

(p.32), a ciência se define apenas pelo seu método; logo, o critério de demarcação do conhecimento em científico ou não deve ser apenas a aplicação do método científico na sua produção e teste. Esse método, convencional, é estipulado pelo acordo da comunidade científica, o que significa que deve ser aceita por ela a divisão do conhecimento proveniente do critério de demarcação acordado. Reconhecer a natureza convencional do critério leva necessariamente a reconhecer também a natureza convencional e incerta da divisão, ou seja, leva a concebê-la como sempre disponível à revisão crítica. A diferença entre esse tipo de critério e o critério usado pelos modernos na purificação é o reconhecimento ou não da sua natureza convencional. Para Popper é evidente a incerteza que permanece no fundamento da prática científica, apesar de o método tornar os seus resultados mais confiáveis.

O problema do critério de demarcação dos modernos, que apóia a polarização, é a sua referência a uma verdade não-humana, o que o torna exatamente o oposto de um critério reconhecidamente convencional. A confiança na solidez do critério que separa e opõe os mundos humano e não-humano é, ao mesmo tempo, fonte e produto do otimismo dos modernos. Nesse sentido Touraine (2000) define o período da “Modernidade triunfante”, em que a percepção das consequências positivas da racionalização e do progresso científico encobre as suas potenciais consequências negativas para a liberdade, e até mesmo para a verdade, já que aumenta o sentimento de confiança em uma comunhão do conhecimento humano com a verdade objetiva.

Um dos problemas que se coloca para Latour em função dessa confiança é que os modernos, percebendo os seus benefícios, mas depositando neles esperanças exageradas, “blindam” a ciência, suprimindo o debate sobre ela como constituinte ativa da sua realidade. Por que a verdade é concebida por eles como eterna e imutável os modernos apostam que a ciência não pode fazer senão “reproduzir” o mundo tal como ele é, motivo por que a produção do mundo dos homens em função do mundo das coisas é necessariamente desejável. Isso resulta em uma autonomia teoricamente enorme para a ciência, que subsidia o seu avanço em um determinado sentido, mas responde apressada e definitivamente à questão sobre a sua própria natureza; a resposta dos modernos de Latour é: a ciência trata exclusivamente do mundo não-humano, natural; o seu objeto é a verdade purificada.

A visão de Popper sobre os métodos e os resultados possíveis da ciência se opõe a esse otimismo exagerado e a essa separação definitiva dos mundos humano e não-humano porque revoga a garantia prévia de sucesso ao afirmar que só se pode confiar o futuro do conhecimento humano à discussão racional e aberta da sua produção (1980, p. 120 e seguintes), sem que se possa jamais afirmar que se está próximo do final ou do ápice desse

processo; o que é o caso da investigação de Latour sobre os modernos, uma análise e discussão dos seus valores e costumes que almeja uma compreensão mais refinada.

A referência à verdade purificada como fundamento do critério de objetividade dos modernos atua desde os pressupostos da busca pelo conhecimento, assim como da prática científica. É essa ideia de verdade que a justifica para eles. Afinal, por que gastar tanto tempo, recursos e esforços “produzindo” ciência, senão pela expectativa de que o seu produto deve ser bom em algum sentido?

Seria possível responder a essa pergunta em termos da utilidade, tanto imediata quanto futura, que as descobertas científicas acabam tendo? Plantando um importante argumento contra o otimismo dos modernos, lembremos a afirmação de Max Weber, naquela conferência sobre a ciência como vocação; a saber: que não pode existir ciência completamente sem pressupostos (WEBER, 2007, p. 36). O mínimo pressuposto necessário para que se faça ciência é o de que deve valer a pena dedicar-se a ela e essa é simplesmente uma escolha que não pode ser justificada cientificamente. Essa resposta é logicamente anterior a uma resposta em termos de utilidade. Nietzsche, ao encontro da afirmação de Weber, escreve o seguinte, a respeito dos pressupostos da ciência:

A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? [...] É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”. (NIETZSCHE, 2001, seção 344)

Implícita nesse argumento está a constatação de que nem todas as verdades são agradáveis, nem todas produzem imediatamente uma percepção de ganho. Pelo contrário, a verdade costuma abalar fundamentos seguros até então e ser mais um fator de angústia do que de prazer⁷. Além disso, não poucas vezes o que se toma por mentira, engano, etc. pode ser mais útil e mais proveitoso do que o que se considera a verdade, segundo o próprio Nietzsche um pouco mais adiante da passagem acima transcrita. Assim, Nietzsche recusa que a justificativa da ciência possa derivar satisfatoriamente apenas de um cálculo de utilidade; o pressuposto da busca pelo conhecimento não pode ser apenas de natureza utilitária, mas deve apontar para uma convicção – o valor intrínseco da verdade.

⁷ Ver, por exemplo, o argumento de Nietzsche na seção 109 de *Humano, demasiado humano* (2005), eloquentemente intitulada “Sofrimento é conhecimento”.

Mesmo na atividade científica – muito reflexiva –, a qual já em 1959, Karl Popper, cuja interpretação foi e ainda é muito influente, fundamentou sobre bases de natureza convencional (POPPER, 2002), a convicção em relação ao valor inerente da verdade tem um papel necessário. O que dizer sobre o pensamento ordinário das pessoas – muito menos reflexivo –, o qual as constitui e à sua interpretação do mundo desde que nascem, ou seja, ao qual elas frequentemente se acostumam sem ter de confrontar com maneiras muito diferentes de pensar a questão? É certamente esse o alvo da crítica de Latour à purificação: ela que opera, como prática social, em uma escala muito grande, e materializa ininterruptamente na realidade em torno dos modernos a sua maneira de interpretar o conhecimento com base em um critério de demarcação que, aceitando-se a crítica de Latour, não é verdadeiro.

Em uma cultura já muito mais influenciada pelo naturalismo da ciência do que pelo tipo de explicação explicitamente religiosa, a verdade metafisicamente concebida assume a forma da natureza, enquanto o que é contingente assume a forma – a mesma que frequentemente lhe foi reservada, seja pela ciência ou pela religião – de engano, desvio, imprecisão, irracionalidade.

Há, agora, condições para afirmar que o núcleo da crítica de Latour à interpretação moderna do conhecimento é uma crítica ao seu critério de demarcação, utilizado na purificação. Mais: é uma crítica à literalidade com que os modernos compreendem esse critério – não acredito que nem ele nem Nietzsche vejam problemas em um critério assumidamente convencional e disponível para discussão, como o critério de demarcação de Popper. Essa literalidade se apóia no fato de que os modernos têm em alta conta um ideal de verdade extremamente substancial. A divisão do mundo em humano e não-humano decorre desse ideal.

Mas se em *Jamais fomos modernos* a justificativa maior da investigação de Latour são as consequências da polarização para os próprios modernos, que começam a se tornar insustentáveis à medida que os híbridos se multiplicam e não são devidamente compreendidos, em *Reflexão sobre o culto modernos dos deuses fe(i)tiche* o foco da análise são as consequências desse mesmo processo para as relações entre os modernos e os seus outros. Em relação ao primeiro trabalho, portanto, este último atualiza a preocupação central com o problema da singularidade dos modernos enquanto introduz novos temas e re-elabora algumas concepções. Traz à tona, por exemplo, o tema já trabalhado em *Jamais fomos modernos* da superação radical por meio da qual estes acreditam haver-se diferenciado definitivamente dos pré-modernos, procurando compreendê-la (a superação) através do conceito de “crença”. Nessa obra posterior é também elaborado o conceito de “fe(i)tiche”, que

explora as relações entre as práticas (de mediação e purificação) que definem o conceito de “moderno” na obra de 1991.

4. Os modernos e os outros: a “crença”

A polarização em humano e não-humano dos modernos desdobra-se em uma outra classificação, dessa vez do conhecimento – embora com consequências igualmente concretas –, explorada em *Reflexão sobre o culto modernos dos deuses fe(i)tiche*. É a ideia de “crença”, utilizada pelos modernos para representar a ilusão acerca das relações de causalidade. Como crença (ou ilusão) os próprios modernos denominam o estado do seu conhecimento no passado, assim como o conhecimento daqueles pré-modernos com quem estabelecem contato. O papel da ideia de crença na vida dos modernos e as suas consequências para as relações com os outros povos leva Latour a criticá-la.

Pode-se dizer que essa ideia tem uma consequência de natureza dúplice, da qual tanto a investigação de Latour quanto a filosofia perspectivista de Nietzsche, mesmo enquanto empreendimentos críticos da polarização que a ela dá origem, certamente compartilham em maior ou menor grau. Conforme já discutido, decerto isso se deve ao fato de que a visão moderna em questão não é completamente negada pelas críticas de ambos os autores. Eles recusam uma forma específica assumida pela objetividade para os modernos, mas sem sacrificar completamente a referência à objetividade. Ao compartilhar de certa forma com a visão moderna o interesse por esta, nossos dois autores só poderiam também compartilhar com os modernos algumas das principais consequências desse interesse, dentre as quais se encontra o conceito de “crença”.

Assumindo essa posição é preciso concordar com António Marques (2003) quando este afirma que a filosofia perspectivista não apenas tem um ancestral comum, mas é “um desenvolvimento [...] da modernidade” (p. 12), consistente na “radicalização das aquisições mais importantes daquela matriz [moderna]” (p. 16). Considerando que a posição de Latour frente aos seus modernos se aproxima da crítica perspectivista à objetividade como ideia metafísica de verdade, devemos admitir que também a sua investigação porta alguns dos principais elementos da visão de mundo que ele próprio caracteriza como moderna. A seguinte passagem de António Marques a respeito da modernidade expõe de forma sintética a sua dualidade efetiva mais relevante para esta discussão:

É verdade que aquilo a que chamamos modernidade, e atendendo somente a seus limites cronológicos, é atravessado por tendências diversas e contraditórias, mas o que a define como mais do que um simples prolongamento da época anterior será precisamente não apenas esta vontade do novo, ou de auto-instauração como radical superação do anterior, mas sobretudo, e por força da auto-reflexão crítica, a percepção *da qualidade* tão diferente em que passam a assentar nossos conhecimentos. (MARQUES, 2003, p. 109)

O fundamental nessa definição são a confiança e o otimismo dos modernos quanto ao seu conhecimento. Nessa confiança, entretanto, se expressa um princípio dual. A primeira faceta dessa dualidade é a origem de uma das maiores virtudes dos modernos: o espírito investigativo, questionador, crítico e rigoroso com relação ao próprio conhecimento. O empreendimento crítico dos valores modernos executado por Latour leva a marca da exigência de verdade e objetividade – exigência ligada àquele espírito –, pois procura abalar o caráter absoluto desses valores em nome de uma concepção do conhecimento que se propõe mais veraz (e cada vez mais veraz). A concepção de verdade dos modernos, que aposta na existência de uma objetividade purificada, estimula um intenso movimento cíclico de superação das antigas verdades pelas novas, sempre consideradas como mais adequadas (porque mais objetivas). Ao mesmo tempo em que estabelece como potencialidade do conhecimento a verdade objetiva – ou seja, que o conhecimento tem uma meta final –, essa concepção de verdade estimula também a dúvida quanto à adequação da verdade já possuída. Esses dois estímulos põem em movimento um ciclo de afirmação e crítica do conhecimento que, pela sua intensidade, são característicos dos modernos.

Assim, da mesma forma que se pode considerar que o espírito que alimenta a investigação de Latour tem uma relação estreita com essa virtude investigativa que compõe a visão de mundo que ele busca criticar, também ocorre, segundo António Marques (2003), com a proposta perspectivista de Nietzsche. Opondo-se à ideia de verdade absoluta, ao mesmo tempo o perspectivismo é proposto como uma interpretação mais veraz da natureza do conhecimento. Isto é, a mesma espécie de contradição parece rondar as duas propostas críticas.

Mas se consideradas mais em relação àquilo a que se opõe, e como esforços explicativos cientes das suas respectivas naturezas provisórias – assim como todos os demais lances das explicações científicas ou filosóficas –, se consideradas mais em relação a isso do que como interpretações com pretensão de se tornarem verdades absolutas, as duas propostas saem, em minha opinião, absolvidas de uma possível acusação de contradição e podem, sem problemas, apresentarem-se como críticas à forma que assume o valor moderno da verdade absoluta

mantendo, no entanto, a virtude moderna da investigação em busca de maior segurança e veracidade do conhecimento. Afinal, essa virtude não é criação dos modernos.

Conforme defendido pelo próprio Nietzsche em diversos momentos, a definição da verdade foi e continua sendo, de alguma forma, necessária para o homem ao longo da sua história, necessária para a sua sobrevivência, embora ele a considere mais sob o ponto de vista da moral, pois a definição da verdade seria, no fundo, um erro. Williams também sustenta que a ideia de verdade teve um papel importante na história do homem. O que se pode afirmar é que ela assumiu com os modernos uma forma particularmente extremada.

À parte o espírito investigativo e de auto-superação, que possui muito de desejável, a outra faceta da obsessão dos modernos pela identificação e eliminação da crença (ilusão acerca da verdade) é mais nefasta para o problema das relações dos modernos com a alteridade. O movimento obsessivo de superação das verdades antigas em nome das novas determina fundamentalmente a visão dos modernos relativamente “aos outros”. É por isso que Latour diz que os modernos precisam da noção de crença para compreendê-los (1996, p. 23) e que “o mundo se povoava de crentes [à medida que os modernos o colonizavam]” (idem, p. 15). Eles não podem, sedentos que são da verdade, conceber aqueles com quem entram em contato de outra forma senão como povos já superados, cujas crenças podem ser explicadas pela confusão que fazem entre os mundos humano e não-humano. Ao passo que eles, os modernos, apresentam-se como plenamente capazes de separar essas duas coisas, compreendendo o lugar exato da confusão desses “outros” e explicando-a satisfatoriamente, agora sim, de maneira objetiva em termos do que é natural e do que não é. Em função da confiança nessa capacidade, que remonta à confiança na possibilidade da verdade absoluta, os modernos situam o conhecimento alheio no domínio da crença e da ilusão, opondo-lhe o seu complemento necessário: o saber purificado que apenas eles, os modernos, possuem. Este procedimento não deixa de constituir uma diferenciação política entre eles e os outros, afinal, se primeiro a polarização tem muito pouco de substancial, como já se sabe pela demonstração de que ela decorre de uma prática que, em si, lida com “híbridos” – a purificação –, em seguida ela fornece aos modernos uma maneira sumária de classificar o pensamento diferente do seu em relação à natureza purificada (o mundo não-humano), demarcando rapidamente, com base em um pressuposto metafísico, a sua superioridade.

Finalmente, a superioridade assumida pelos modernos em relação aos outros se refere sempre à sua capacidade de executar a purificação. Dessa forma eles próprios executam o procedimento cujo produto será o critério para avaliar a si e aos outros. Não há, assim, possibilidade de uma avaliação diferente dos crentes pré-modernos senão como “ancestrais”,

já superados, dos modernos. O movimento de auto-superação obsessiva despertado pela busca da objetividade através da purificação já engendra a ideia de que o mundo está povoado de ancestrais dos modernos e que eles próprios, para não tornarem-se ancestrais de si mesmos, devem renovar-se incessantemente. O contato com os crentes e pré-modernos afeiçoa-se imediatamente a essa característica já importante dos modernos, a auto-superação obsessiva, criando a situação favorável para a imposição política da sua superioridade.

O resultado do processo de purificação é a separação entre o mundo humano e o não-humano/objetivo. A percepção da efetividade desse processo pelos modernos engendra ainda a convicção de que a sua natureza é completamente independente da sua cultura, da sua sociedade, da sua política, etc.; que não há relação entre esses dois pólos. Quanto aos outros – pré-modernos –, os antropólogos os estudam associando todas essas coisas em cosmovisões, “cosmoconfusões”. Já a cosmovisão dos modernos, segundo eles próprios, pode sofrer a influência da sua concepção da natureza, mas esta, por sua vez, como ideal e como garantia, define-se justamente pela condição de pura objetividade. Assim os modernos, em função da dualidade da sua confiança – que os informa que vale a pena investigar a verdade e que esta os põe em situação de superioridade por causa da qualidade diferente do seu conhecimento –, em função disso os modernos, tanto com relação a eles mesmos e ao tempo passado que precisam sempre superar quanto na sua relação com os outros povos, são essencialmente destruidores de ídolos, “antifetichistas”, conforme a designação de Latour em *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiche*.

A instauração do novo e do verdadeiro sempre justifica a destruição do superado e do falso, pois a sua ideia de natureza, compreendida como aquilo que não é construído, mas dado, os alivia de toda a responsabilidade sobre o que eles destroem. Afinal, se o novo e o verdadeiro, por definição, *deveriam* referir-se sempre à natureza; e se essa natureza possui sempre o significado de valiosa em si, pois somente a ela se pode dirigir a retidão do conhecimento, então a destruição do superado e do falso é sempre justificada, senão imediatamente pelas suas consequências mais visíveis, ao menos pela nobreza da atitude que presta a devida reverência àquilo que tem valor em si – a verdade objetiva.

O que se toma por fetiche é reverenciado em função um poder que não possui objetivamente. A sua eficácia não pertence a ele, sendo fruto da própria reverência e daquele que o reverencia. Ele é vazio, portanto, e é por isso que as crenças dos não modernos são fetiches; elas se dirigem a entidades não purificadas; não objetivas, portanto, e por isso os modernos têm o direito de destruí-las em nome da objetividade.

Mas o tipo de movimento de auto-superação e de superação dos outros que funciona dessa forma entre os modernos, enquanto antifetichistas, é irresponsável⁸. Embora não se possa pensar que eles nunca tenham que lidar com as consequências desse movimento, elas são, de início, separadas do projeto de conhecer a verdade, pois este possui para eles uma justificativa inquestionável – a qual talvez considerem uma das únicas coisas realmente inquestionáveis. Por princípio cegos às consequências da sua busca pela verdade – embora não completamente, pois na prática não se pode escapar definitivamente delas –, os modernos se enroscam cada vez mais nas cada vez mais irreversíveis consequências da sua obsessão – sejam elas ambientais, sociais ou morais.

Os dois trabalhos de Latour em questão são motivados pela constatação de que, enquanto não incluírem nas agendas filosófica e científica uma reflexão sobre o quanto a sua natureza e a sua cultura são produzidas como uma coisa só, diminuindo conseqüentemente o ritmo do ciclo de auto-superação em função de uma maior responsabilidade frente ao seu futuro, essas consequências apenas se tornarão mais extremas para os modernos. Em vista disso, o seu coletivo deve começar a compreender-se como coletivo.

5. Mediação

A ideia que os modernos têm da verdade, a sua concepção do conhecimento e a auto-imagem que possuem em relação aos pré-modernos, que acreditam haver superado qualitativamente pela forma da sua relação com a objetividade, são características mutuamente dependentes no seu pensamento; elas permitem a produção concreta do coletivo dos modernos, nesse nível em nada essencialmente diferente da produção dos coletivos pré-modernos. Mas essas idéias permitem tal produção garantindo a credibilidade literal da purificação através da referência a uma verdade metafísica. Essa referência os permite perceberem-se infinitamente diferentes dos pré-modernos e, inclusive, como os havendo superado em uma escala de progresso. Isso ocorre por intermédio do conceito de crença, em que os pré-modernos são indistintamente classificados como crentes ao passo que os modernos concebem-se como uma espécie de ápice da relação com a natureza através da purificação. O seu coletivo, então, a sua realidade sócio-cultural hibridamente formada, aparece para eles cindida à imagem da divisão humano/não-humano. O que significa que a

8 “Graças aos ídolos destruídos, pode-se realizar inovações sem risco, sem responsabilidade, sem perigo. Outros, mais tarde, em algum outro lugar, suportarão as consequências, medirão o impacto, avaliarão as repercussões e limitarão os estragos.” (LATOUR, 1996, p. 61)

auto-imagem do coletivo dos modernos é a própria imagem da independência da natureza em relação ao mundo humano.

Uma análise crítica dos valores e práticas dos modernos não pode parar ao se deparar com aquilo por eles tornado universal sob o nome de natureza. Deve considerar a sua formação social e natural como um produto particular das atividades humanas de conhecer e atuar no mundo – um produto que, a partir de então, torna-se tão exótico quanto os coletivos pré-modernos e passa a ser de grande interesse para a Antropologia. A forma do estudo dos pré-modernos pelos modernos, a do coletivo em que natureza e cultura são um mesmo complexo, deve então ser aplicada ao estudo dos próprios modernos, demonstrada a insuficiência da visão polarizada para compreendê-lo. Aplicar a ideia de coletivo é o mesmo que “antropologizar” o mundo dos modernos e significa analisá-lo não mais a partir do discurso sustentado pela prática de purificação, mas a partir do nível mais profundo do coletivo, que considera simultaneamente a natureza e a cultura.

Por um lado, a análise dos modernos como coletivo, através da extensão da aplicabilidade da “matriz antropológica”, representa um “nivelamento” entre eles e os seus outros, nivelamento que revoga os direitos concedidos aos modernos pela literalidade com que compreendem a eficiência do seu processo de purificação. Tal nivelamento é defendido como sinônimo de “simetrização”, que deve tender para as devidas proporções na apreciação relacional de modernos e pré-modernos. Por outro lado, a compreensão dos modernos como coletivo significa a aquisição de um nível maior de autoconsciência e, portanto, de objetividade, já que a característica do coletivo é a hibridez (dos mundos humano e não-humano), concebida como a condição básica da existência.

Essa ideia, que fornece a contraposição à visão de mundo polarizada dos modernos e que fundamenta o nivelamento, possui, assim como a atitude crítica em relação à objetividade já discutida, pontos em comum com o perspectivismo de Nietzsche. Dessa forma, três momentos centrais da análise dos modernos de Latour guardam uma relação próxima com o perspectivismo: a crítica às suas concepções de verdade e objetividade, a atitude em relação a esses conceitos que emerge da crítica e a natureza da afirmação sobre a existência contraposta à visão polarizada dos modernos, cuja percepção como mais verdadeira justifica a crítica.

A definição da condição básica em nome da qual o mundo polarizado dos modernos é criticado por Latour aponta para o núcleo do perspectivismo: a afirmação de que “o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas”⁹. A

⁹ A *Gaia Ciência*, V, §374.

objetividade natural, exterior ao homem conhecedor, não existe; a única objetividade é a constituída pelo intelecto no ato do conhecimento. Assim, todo o olhar “dirigido pelo homem ao mundo” já é um olhar constitutivo da objetividade. A única possibilidade do conhecimento humano é, conseqüentemente, a instituição de um mundo “antropomórfico”. Essa constatação, afinal, produto da crítica dos critérios metafísicos de avaliação do conhecimento, provoca um “*deslocamento do conhecer para o esquema e a imposição*”, trabalhando no sentido de uma “*progressiva consciência destes processos como os reais processos cognitivos.*” (MARQUES, 2003, p. 125).

Assim, ao mesmo tempo em que deduz o caráter ficcional do conhecimento, o perspectivismo transfere a esfera da objetividade da posição de oposta ao sujeito que ocupava entre os modernos para um lugar em que o sujeito e a objetividade existem em um mesmo plano. A fronteira entre essas duas esferas não existe na situação de existência perspectivista, embora uma concepção perspectivista que se propõe construtiva, oposta à posição dos *deniers* ou “*verífobos*”, reconhece o valor de trabalhar com essa divisão *enquanto se tem clareza de que ela é convencional*. A crítica de Latour acompanha esse movimento de autoconsciência.

A condição básica dos coletivos humanos reconhecida dessa forma é suficiente para fundamentar o nivelamento (ou simetrização) defendido por Latour. Se o perspectivismo afirma esse nivelamento em relação ao nível cognitivo, a argumentação de Latour inclui a produção dos coletivos, enquanto naturezas-culturas, na dimensão “humana, demasiado humana” – dispensando a referência à objetividade metafísica. Desta forma, *naquele nível básico* da constituição do coletivo, os seres humanos, modernos e não-modernos, são todos iguais.

Há mais um motivo para subscrever esse nivelamento. A polarização dos modernos, que culmina na ideia de crença, é uma forma específica de desenvolvimento da necessidade de algum critério de demarcação que estabeleça o que é objetivo e o que não é. É possível, no entanto, pensar em outros desenvolvimentos dessa necessidade que não sejam tão radicais como o realizado pelos modernos. A própria crítica à visão moderna apresentada, enquanto interessada no conhecimento, assume critérios de objetividade ao se afastar do relativismo, podendo servir como exemplo desses outros desenvolvimentos possíveis. Da mesma forma, podemos estender esse princípio aos pré-modernos, os quais têm que assumir também critérios de objetividade para considerarem algum conhecimento seguro. O que é o mesmo que dizer: para sobreviverem¹⁰, apesar de não ser necessário que esses critérios se

¹⁰ Nesse desdobramento seguimos Nietzsche, para quem, como já exposto, a fixação de conhecimentos seguros, embora constitua uma falsificação da realidade, já que no seu nível mais fundamental – a unidade e a

assemelhem aos dos modernos em matéria de radicalidade. Considera-se assim o estabelecimento da objetividade através de critérios de demarcação como um tipo de necessidade, que assume diferentes formas e mobiliza diferentes recursos em diferentes situações. Ela não é um atributo exclusivo dos modernos, mas origina a sua forma singular de pensar e produzir o mundo.

A percepção do sucesso da purificação é aquilo em função de que os modernos afirmam a sua singularidade em relação aos pré-modernos. A purificação é, porém, consequência de um desenvolvimento particular da necessidade geral de estabelecer a objetividade. O que significa que, longe de assinalar por si mesma uma diferença essencial entre os modernos e aqueles que eles afirmam haver superado, a prática de purificação testemunha a favor da semelhança entre ambos. Pensando a purificação dos modernos não apenas como marca da sua exclusividade, mas como consequência justamente da característica que os assemelha a todos os demais coletivos, deve-se situá-la, situar a sua execução, no solo comum a todos esses coletivos. Esse solo comum é a prática que traduz a equivalência qualitativa de todos eles; a prática mais profunda, de primeira ordem: a “mediação”, nos termos de *Jamais fomos modernos*. Relativamente à mediação, a purificação é uma prática de segunda ordem, e é por isso que a ênfase exclusiva dos modernos na purificação é perigosa: ela leva-os a ignorar a essência do seu mundo como produto da prática de mediação. A autoconsciência dos modernos é a descoberta da mediação como verdadeiro fundamento da produção da sua existência como coletivo.

É isso que quer dizer Latour com o título de *Jamais fomos modernos*: que a separação entre eles e os pré-modernos é instituída pela confiança excessiva depositada na purificação, um processo de segunda ordem. A descoberta de um fundamento mais profundo, que os iguala a todos os outros coletivos, traz consigo a autoconsciência da modernidade como revelação de que, se a modernidade é definida pelo sucesso da purificação, é impossível ser moderno, pois a origem da purificação é precisamente o que a nega em caráter definitivo, a mediação. Se ser moderno é não apenas, segundo a passagem de Marques já citada (MARQUES, 2003, p. 109), *perceber* que o seu próprio conhecimento é de uma qualidade diferente, mas que ele realmente *seja* assim melhor qualitativamente, ser moderno só pode ser impossível. Por essa impossibilidade, Latour sugere que a partir da tomada de consciência a respeito da própria situação os modernos passem a definir-se como não-modernos (termo que parece lançar uma provocação aos pós-modernos, tão criticados na obra de 1991).

identidade – não pode ser definitivamente comprovada, é necessária para a sobrevivência e está profundamente ligada à história da espécie humana.

Ironicamente, o discurso da singularidade *qualitativa* dos modernos cai por terra por meio de uma crítica que radicaliza as duas principais características da própria modernidade, segundo a definição sintética de António Marques. Características que de aí em diante podem passar a ser vistas, conforme sugere Latour (1991, pp. 156-159), não como indicadores de uma singularidade qualitativa, mas como indicadores de uma mera diferença de grau¹¹. Como mais seria possível afirmar que “[Los modernos] somos tan diferentes de los achuar como ellos lo son de los tapirapé o de los arapesh. Ni más, ni menos.” (Idem, p. 157)?

11 E Nietzsche, novamente, parece concordar com cem anos de antecedência: “Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre 'verdadeiro' e 'falso'? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras (...)?” (NIETZSCHE, 2001, seção 34).

Referências bibliográficas

BARRETT, Michelle. *The politics of truth: from Marx to Foucault*. Stanford: Stanford University Press, 1991 (part III).

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.

ESCOBAR, Carlos Enrique (org.). *Por Que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, 1972.

ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Editora UNESP, 2008.

LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007 [1991].

_____. *Reflexão Sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002 [1996].

_____; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997 [1979].

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MARQUES, António. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NOBRE, Renarde Freire. Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 26, n. 1, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: Jun 2008.

_____. Culture and perspectivism in Nietzsche's and Weber's view. *Teor. soc.*, Belo Horizonte, v. 2, Selected Edition, 2006. Disponível em: <http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-44712006000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: Jun 2008.

POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1980 [1957].

_____. *The logic of scientific discovery*. London: Routledge, 2002 [1959].

ROCHA, Silvia P. V. *Os Abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidad*. México: FCE, 2000.

_____. *O que é a democracia?* Petrópolis: Vozes, 2006.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2007.

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: an essay in genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.