

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia – Programa EICOS**

**A Produção de Conhecimento na Atualidade:
Dos sólidos às redes de fluxos**

Júlio Cesar de Almeida Nobre

**Rio de Janeiro
Fevereiro de 2003**

A Produção de Conhecimento na Atualidade:

Dos sólidos às redes de fluxos

Por

Júlio Cesar de Almeida Nobre

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Psicossociologia de
Comunidades e Ecologia Social do Programa
EICOS – Instituto de Psicologia / UFRJ**

Orientadora

Prof^a. Dr^a. Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro

**Rio de janeiro
Fevereiro de 2003**

FICHA CATALOGRÁFICA

Nobre, Júlio Cesar de Almeida.

A Produção de Conhecimento na Atualidade: Dos sólidos às redes de fluxos.

No. de páginas 84.

Dissertação: Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

1. Conhecimento 2. Redes 3. Híbrido 4. Modernidade 5. Dissertação

I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. II. Título

Dedico este trabalho ao meu filho Bernardo cujo nascimento, em outubro de 2001, trouxe uma especial graça e felicidade para minha vida.

Agradecimentos:

- *Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro*, pela relação de rigor e amizade que pudemos desenvolver nesses dois anos de árduo trabalho. Agradeço também pelas precisas orientações que sempre se mostraram extremamente férteis no sentido de continuarmos nossa caminhada.
- *Maria Lúcia Rocha-Coutinho e Sócrates Álvares Nolasco*, pelas importantes sugestões dadas em meu exame de qualificação, que muito contribuíram para o resultado final deste trabalho.
- *CAPES*, pelo financiamento da pesquisa.
- *UFRJ e Instituto de Psicologia*, pelo acolhimento.
- *Professores do Programa EICOS*, pelo excelente nível das aulas ministradas que, diretamente e indiretamente, muito me ajudaram neste percurso.
- *Funcionários do Programa EICOS*, pelo sempre presente suporte nas obrigações do dia-a-dia.
- *Darcy das Neves Nobre e Janice Modesto de Almeida Nobre*, a quem devo uma enorme parcela de tudo o que sou e conquistei em minha vida. Gostaria de agradecer profundamente pelo amor, amizade, sustento, educação e respeito, sem os quais nem esse nem qualquer outro trabalho seriam possíveis. Obrigado, meu pai e minha mãe.
- *Karla de Almeida Nobre*, pela sua força e torcida que sempre me acompanham em tudo que eu faço.
- *Patrícia Fernandes da Silva Nobre*, pelo amor, pela amizade, carinho e companheirismo que penso serem as características mais fortes de nosso casamento. Sem sua compreensão

das dificuldades que envolviam este trabalho, sem as muitas formas de ajuda que sempre tive de sua parte neste período bastante turbulento de nossas vidas, eu não poderia sequer iniciar o percurso a que me propus. Esse trabalho também é seu.

- *Gabriela Machado-Guimarães Borges*, pela relação de amizade que conseguimos estabelecer em tão curto espaço de tempo. Agradeço pelas conversas sempre interessantes e que muito contribuíram no presente trabalho.
- *Sandra Hott e Evandro Lessa*, pela amizade e pelas profundas discussões que, desde a graduação, muito me auxiliam nas problematizações de diversos conceitos, muitos deles presentes nesta dissertação.
- *Aos meus avós*, Aurice e Inimá, fortes referências na minha vida.
- *Silvana Pimenta*, pelo pronto auxílio que sempre prestou ao meu filho, Bernardo, quando eu precisava cumprir determinados horários e metas.
- *Aos colegas de turma*, uns mais próximos, outros nem tanto, mas todas pessoas interessantes que muito me ajudaram em discussões dentro e fora da sala de aula.

RESUMO

O conhecimento moderno, que a atualidade permite problematizar, tem como distintivo o estabelecimento de categorizações, de ordenamentos sólidos, onde para que algo seja categorizado é necessário o estabelecimento de um “lado de fora” em oposição simétrica. É nessa medida que o mundo e o conhecimento modernos se constituem como intolerância à ambivalência, à multiplicidade, que se busca sempre conter através de novos ordenamentos. Ao trabalhar no sentido de estabelecer uma unidade do olhar e do mundo, essa perspectiva não deixa espaço para a pluralidade e reduz o múltiplo ao uno.

Na atualidade, tal defesa de fronteiras parece se mostrar ineficaz, visto que a multiplicidade parece estar em todos os lados. Deparamo-nos com irremediáveis “vertigens”, constantes misturas entre categorias que até então não podiam ser misturadas. Esse quadro faz com que se torne urgente que tematizemos a questão do conhecimento, visto que este tem se remetido a uma normatividade estática e transcendente, instância esta que não podia admitir a fluidez do tempo.

De acordo com o argumento aqui defendido, o modelo de redes coletivas parece ser uma alternativa para o conhecimento em melhor sintonia com tal estado de turbulência. Nesta perspectiva, todo e qualquer fato se constitui em um circuito de conexões, onde a rede se inscreve em suas amarras e as amarras constituem a rede. Cada um de seus nós é produto e produtor simultaneamente. O conhecimento que propomos, a partir deste modelo que encontra inspiração nos trabalhos de Bruno Latour e Isabelle Stengers, configura-se como um estranhamento de ordenamentos entendidos como rígidos, uma busca de escape das medidas que “empurre a rede sempre mais adiante”.

ABSTRACT

Modern Knowledge, which the actuality allows to argue, has as hallmark, the establishment of categorizations, or solid ordainments, whereas to have something be categorized it is necessary the establishment of an “outside” in symmetric opposition. It is against this template that the modern world and knowledge are constituted as intolerance to ambivalence, to multiplicity, which are sought to contain through new ordainments. Working on the sense of setting up a unity of view and world, this perspective does not leave room from plurality and reduces the multiple to sole.

In actuality, such defense of frontiers seem to be inefficient, since the multiplicity appears to be everywhere. We are confronted with unsolvable “seizures”, constant mixings of categories which until then could not be mixed. This scene makes it urgent to theme the question of knowledge, seen that this has been resorting to an static and transcendent normativity, an instance which could not admit the fluidity of time.

According to the argument defended here, the model of collective nets seems to be an alternative to the knowledge in fine tuning with such state of turbulence. From this perspective, all and every fact is constitutes in a circuit of connections, where the net inscribe itself in its knots, and the knots constitute the net. Each one of us is simultaneously a product and producer. The knowledge we propose, from this model which found inspiration in the works of Bruno Latour and Isabelle Stengers, is configured as a detachment from ordainments understood as rigid, a quest for a escape from the measures which “pushes the net always a little further”.

ÍNDICE

1- Introdução	1
2- O Conhecimento na Modernidade	
2.1- A Modernidade como uma Busca de Solidez	6
2.2- O Conhecimento em Estado Sólido	12
2.2.1- A Purificação nas Ciências do Humano	22
3- O Conhecimento na Atualidade	
3.1- A Atualidade como Fluidificação	29
3.2- O Conhecimento e a “Crise”	41
3.2.1- A Ciência se Depara com uma Atualidade Líquida	47
4- As Redes como Alternativa para o Conhecimento	58
5- Conclusão	73
4- Referências Bibliográficas	82

1- INTRODUÇÃO

Já faz algum tempo que saí da pequena cidade em que passei toda a minha infância. Seu nome era Cachoeira Paulista, interior do estado de São Paulo. Apesar de ter sido criado nesse chamado “Vale do Paraíba” sou natural do Rio de Janeiro, o que me conferiu rapidamente o apelido de “carioca” por toda a região. Era como “carioca” que todos me conheciam. Nunca consegui me desvencilhar de tal apelido que sempre me pareceu coroar uma certa distância em relação aos demais. Todos, por exemplo, torciam por times paulistas de futebol, conversavam sobre as vitórias e derrotas de Santos, Palmeiras, etc. Eu, por outro lado, nunca deixei de lado minha paixão pelo Flamengo. Definitivamente eu não estava em casa. Minhas raízes pareciam estar em outro lugar. Sentia-me desenraizado.

Nas tão esperadas férias de fim de ano, meus amigos costumavam ir para Guarujá, Ubatuba, Caraguatatuba, etc. Eram as “cidades colônias de férias” do povo de São Paulo. Eu, por minha vez, sempre ia para a casa dos meus avós – no Rio de Janeiro. Porém, mesmo lá, eu também não podia me sentir em casa. Eu falava como um caipira, agia como um interiorano de São Paulo. Não... Definitivamente eu não era mais carioca. Eu não conseguia encontrar um lugar que fosse meu e permanecia em terreno vertiginoso, meio carioca/meio paulista. Muitas foram as experiências em que eu me vi em situação semelhante. Um meio termo entre sólidos lugares estabelecidos – no exemplo anterior, tais lugares seriam a “carioquice” e a “paulistanidade”.

Uso este breve e ingênuo relato no sentido de emblematizar meu interesse pelas regiões fronteiriças, pelo “fora de lugar e de medida”, que irá permear todo o presente trabalho. Parece-me que tal estado fora do equilíbrio, permeado por tensão, se encontra na ordem do dia. Ao trilharmos um caminho sinuoso por entre as obras de Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Zygmunt Bauman, Bruno Latour, entre muitos outros, podemos perceber uma

atualidade que já não encontra eco em sólidas posições fundamentais. Tudo aquilo que se queria rígido e definitivo – aqui entendido como uma pretensão que propriamente caracteriza a atitude moderna – está continuamente se desfazendo e “escorrendo por entre os dedos”. As “vertigens” (Fridman, 2000) parecem se espalhar em larga escala. Estamos vivendo em uma sociedade que parece frustrar qualquer esperança de fechamento, de unidade estável. Vivemos as voltas com violenta turbulência em um mundo que parece não parar no lugar¹. Ele segue “sempre mais além”.

Podemos observar, na contemporaneidade, um intenso fluxo interfronteiras, misturas entre as diversas categorias que a Modernidade havia erigido e que, até então, percebíamos como sólidas. Essa fluidificação daquilo que se queria “rígido” – que passa a acontecer universalmente e a todo momento (Bauman, 2001) – traz ao convívio verdadeiros “monstros híbridos”, misturas entre estruturas “não misturáveis” aos padrões modernos. O fenômeno da clonagem, o efeito estufa e a inteligência artificial, são exemplos bastante atuais de experiências que povoam os limites dos lugares estabelecidos². Esses híbridos seguem a desafiar qualquer entendimento balizado por sólidas categorias, visto que estas sempre enquadram a existência em moldes, enquanto uma hibridação é algo da ordem do deslocamento dos ordenamentos modelares. Tais deslocamentos marcam o cenário da atualidade como ambíguo, instável, sem referências/centros fixos.

Se nesta atual instabilidade toda normatividade ordenadora é sempre fugaz, **parece se fazer urgente que tematizemos a questão do conhecimento**, visto que este, na perspectiva moderna, sempre se remeteu a uma norma/ordem transcendente e fixa. Os modernos sempre construíram transcendências naturais – ou mesmo humanas/sociais – para ordenar seu mundo.

¹ A expressão “não parar no lugar” aqui utilizada tem uma dupla conotação. A primeira se refere ao movimento constante de descentramento das unidades. A segunda se refere à existência de um fora do lugar para além dos poderes da ordem.

² Tais exemplos parecem apontar para uma hibridação entre humanidade e natureza, visto que um enquadramento destes híbridos como algo apenas humano ou não-humano se torna extremamente “vertiginoso” e problemático. Nos deparamos na atualidade com uma proliferação de mistos de humanidade e não-humanidade (Latour, 1994), mistos estes que parecem ter sua potência evidenciada.

A busca pelo unitário, definitivo e, por isso, estável é entendida no presente trabalho, portanto, como uma forte característica da atitude moderna. Tal atitude começou a se difundir em meados do séc. XVII em estreito relacionamento com uma ciência detentora de um método fundamentado na dicotomia entre natureza e cultura (Latour, 1994) que possibilitava o conhecimento das coisas em si. Dessa forma, podemos caracterizar o homem moderno como possuidor de um olhar dividido, usuário de lentes que separavam o mundo em entidades estanques. De um lado, a fluência “viva” da cultura, o mundo dos humanos, e do outro, de maneira polarizada, o mundo atemporal das Verdades imutáveis naturais – mundo este alcançado pelos humanos por meio do método científico que decantava a natureza de qualquer humanidade.

Os modernos, através de seu método científico, se viam como dotados de um “dom especial” que os permitia alcançar esse mundo atemporal e assim obter o universal – aquilo que realmente é e sempre será. Essa visão dicotômica criou, segundo Latour (1994), um abismo entre a dimensão humana/política e a dimensão natureza/conhecimento. De um lado aquilo que era da ordem do “puro” conhecimento, da natureza e do outro, aquilo que era da ordem do político, do poder, das relações sociais. Essa separação entre o conhecimento e a política se traduziu – por um lado – em uma imagem do próprio conhecimento como despolitizado, inscrevendo-o na ordem do atemporal, e possibilitou também – por outro lado – , como veremos mais à frente, uma forte crítica – situada no campo das humanidades – em relação à ciência, no sentido de seu entendimento enquanto uma construção plenamente política/humana. Os fatores determinantes do conhecimento, nesta perspectiva, seriam sempre puramente humanos.

A turbulenta atualidade permeada por fluxos interfronteiras nos convoca a pensar o conhecimento diferentemente daquele fundamentado nas oposições entre sólidas polaridades – na dicotomia entre dentro e fora – como foram concebidas até agora a ciência e a sociedade,

a natureza e a cultura, a política e o conhecimento. Precisamos encontrar um caminho que consiga falar de humanos e não-humanos³ em um mesmo fôlego.

Sendo assim, propomo-nos a explorar as possibilidades que conceitos como o de “estranho” (Bauman, 1999), “híbridos” (Latour, 1994), entre outros, nos abrem no que tange ao conhecimento, para que encontremos um novo entendimento dos processos científicos quando situados nesse “terreno movediço”. Um conhecimento não mais pensado como estático, cujas fronteiras – entre legitimidade e ilegitimidade – permaneceriam ordenando a realidade. Precisamos encontrar uma “calibragem” do conhecimento que consiga encontrar suas bases imanentes e, dessa forma, alcançar o “elo perdido”⁴ entre natureza e cultura, contingência e atemporalidade. Precisamos encontrar um entendimento do conhecimento que o situe nos fluxos, no gerúndio da prática/teoria e que seja permeado pelo devir, pelo “tempo que passa” (Prigogine e Stengers, 1991). Esta é, portanto, a proposta do presente trabalho.

Para uma atualidade de fluxos, um conhecimento em fluxo.

No sentido de chegarmos a uma alternativa para o conhecimento a partir do atual cenário de vertigens e estranheza, dividiremos nossa reflexão em três etapas. Primeiramente discutiremos o que entendemos por atitude moderna, bem como trabalharemos no sentido de demonstrar a inclusão do conhecimento e da ciência – desde meados do século XVII – nessa perspectiva. Em seguida, configuraremos um panorama da atualidade como um descentramento de tal atitude, apresentando diversas concepções de diferentes autores que apontam para uma atual impossibilidade de manutenção da perspectiva moderna⁵.

Remeteremos, então, essa impossibilidade de continuidade da perspectiva moderna a uma

³ Tomo, aqui o conceito de não-humano conforme nos apresenta Bruno Latour. Para o sociólogo da ciência, tal termo significa algo, apenas, quando lido a luz de uma oposição binária entre ele e seu respectivo par humano. Não-humano, neste caso, significa fatos cristalizados, naturezas, etc, sempre dispostas de forma polar em relação ao mundo das humanidades – na perspectiva moderna tais pólos deveriam permanecer sempre distanciados entre si.

⁴ Apesar de usarmos a expressão “elo perdido” para designarmos a atitude moderna balizada em uma dicotomia entre natureza e cultura, segundo Bruno Latour (1994) tal nó – como veremos mais à frente – nunca deixou de existir de fato. Contingência e atemporalidade sempre estiveram amarradas – mesmo nas práticas modernas.

⁵ Tal descontinuidade, porém, não se relaciona de modo algum a uma cisão fundamental entre Modernidade e uma “pós”- modernidade. Pensamos descontinuidade, mas nunca abismos.

“encruzilhada” no conhecimento e na ciência. Veremos uma ciência em crise, um conhecimento balizado por fundamentos que não podem mais se sustentar. Finalmente, no último capítulo, bem como na conclusão, buscaremos alternativas para o conhecimento na atualidade. Tencionamos uma significativa diferenciação em relação à atitude moderna. Iremos nos reportar a concepção de redes coletivas como possibilidade de entendimento do conhecimento nessa atualidade “cambaleante”.

2-O CONHECIMENTO NA MODERNIDADE

2.1- A MODERNIDADE COMO BUSCA DE SOLIDEZ

Para que possamos iniciar o percurso proposto, faz-se necessário esclarecer, a priori, a maneira como abordaremos a noção de Modernidade. Diversos são os autores a trabalhar com esse conceito e, conseqüentemente, diversas são as conceituações estabelecidas por tais pensadores. Segundo Bruno Latour (1994), a despeito dessas diferentes definições, um fundo comum pode ser encontrado na maior parte delas: uma ruptura temporal, o estabelecimento de um corte entre um antes e um depois, um passado de “escuridão” e um segundo momento imerso nas “luzes”, o pré-moderno considerado como falho em contraste com o moderno, detentor daquilo que é *realmente sólido* e verdadeiro. Dessa forma, a partir dessas considerações de Latour, assumimos que a Modernidade poderia ser caracterizada menos como um período histórico inscrito em um tempo bem delimitado do que como uma atitude, uma perspectiva.

O sociólogo Zygmunt Bauman (1999) faz referência à busca da ordem, da estruturação, da classificação, como principal característica dessa atitude moderna que delimita aquilo que **verdadeiramente** é deixando de fora tudo aquilo que não é, povoando o mundo com entidades sólidas e classificações rígidas, que ditam as regularidades e afastam o horror da desordem.

“(...) dentre a multiplicidade de tarefas impossíveis que a modernidade se atribuiu e que fizeram dela o que é, sobressai a da ordem como a menos possível das impossíveis (...) uma tarefa que torna as demais meras metáforas de si mesmas” (Bauman, 1999: 12).

Este ordenamento, portanto, se configura como a edificação de uma fronteira que deve ser constantemente vigiada para que possa se manter eficiente. A Modernidade, através de seu movimento ordenador, cria oposições totalizantes, que abarcam toda a ordem de possibilidades, estando o poder discriminatório, freqüentemente, em um dos lados da oposição. Cria um mundo que separa amigos – “os de dentro” – de inimigos – “os de fora” –, sendo o segundo grupo um mero negativo, reflexo do primeiro. Apesar da aparente simetria entre ambos os lados, são os amigos que dominam o discurso e delimitam os ordenamentos, transformando os inimigos em meras falhas, em meros amigos mal acabados. Esta dicotomia entre a positividade e a negatividade, entre o correto e a falha, transforma o mundo moderno em um jogo de cartas marcadas, onde “os mocinhos sempre estão certos e vencem os bandidos negativizados”.

Os eventuais ataques a tais fronteiras são ocasionados pela ambivalência, que aponta para a possibilidade de uma outra história, colocando à prova a eficácia dos ordenamentos e levando a uma nova arrumação nas bordas traçadas. A ambivalência, conceituada por Bauman como “*a possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria*” (op. cit: 9), decorre do próprio movimento ordenador – que cristaliza o mundo, arbitrando estruturas que separam o dentro do fora. Ela pode ser vista como o alimento da Modernidade, como o recorrente indesejado que move o moderno em sua trajetória de manutenção da ordem, trazendo consigo a indeterminação, instaurando a desordem, o caos, e misturando categorias pré-classificadas. Sendo assim, a ambivalência não pode ser admitida pelos modernos, para quem a instabilidade não é o surgimento de uma outra ordem, mas a sua própria morte, o horror infinito e impensável. A propulsão do movimento ordenador da Modernidade é, exatamente, o temor visceral à ambivalência, isto é, o fim da existência moderna.

Bruno Latour (1994) vê toda essa busca pela justeza do ordenamento como um movimento de purificação próprio à atitude moderna. Trata-se de um movimento produtor de

dicotomias – em cuja base estaria a distinção, igualmente produzida, entre natureza e cultura – com a conseqüente categorização do mundo em pólos opostos de suposta pureza e solidez. O autor chega mesmo a postular a existência de uma Constituição que estaria regendo a perspectiva moderna.

“Da mesma forma que a constituição dos juristas define os direitos e deveres dos cidadãos e do Estado, o funcionamento da justiça e as transmissões de poder, da mesma forma esta Constituição – que escrevo com maiúscula para distingui-la da outra – define os humanos e não humanos, suas propriedades e suas relações, suas competências e seus agrupamentos” (Latour, 1994: 21).

Latour então, para caracterizar tal Constituição – que estabelece uma separação radical entre mundo dos humanos e dos não-humanos – utiliza-se de um quadro que nos remete ao século XVII, especificamente aos trabalhos do cientista Robert Boyle e do filósofo Thomas Hobbes. Boyle desenvolvia, em seu laboratório, um aparelho que expulsava o ar de dentro de um recipiente de vidro transparente, o que permitia uma excelente visibilidade de seu interior. Um mecanismo de válvulas e de redomas possibilitava também a introdução, bem como a manipulação, de amostras relativas a seus experimentos – que neste caso era o do vácuo no vácuo. Muitos foram os experimentos realizados. O que consideramos central nesses experimentos, é que eles eram balizados por um método que se fundamentava no testemunho de sujeitos, que deveriam ser de extrema confiança e estar no local da ocorrência dos fatos. Boyle criava, dessa forma, a abordagem empírica utilizada nos laboratórios atualmente, abordagem esta que necessitava do testemunho acerca dos fatos. Porém, se faz importante salientar que Boyle desejava que **não houvesse opinião alguma acerca de tais fatos**, mas somente observação. O verdadeiro conhecimento da natureza deveria ser aquele advindo somente dos instrumentos que testemunhariam a natureza. **Esse testemunho seria, desse modo, não-humano.** Os objetos inertes e desprovidos de humanidade passam a ser, dessa

forma, a base confiável para o conhecimento. O comportamento dos atores não-humanos passa a ser a referência da ciência de Boyle e de toda a ciência natural moderna.

Hobbes, por sua vez, na esfera política, trabalhava contra toda e qualquer entidade sobrenatural cuja invocação permitisse que os cidadãos se opusessem às autoridades civis, fragmentando o corpo social em vários poderes. Seus esforços eram focalizados no delineamento de uma unidade social, corporificada na figura do soberano. Não poderiam existir poderes que não estivessem sob a tutela deste, sob pena de perda do controle social. Para Hobbes, a autoridade soberana deveria ser designada por um contrato, não existindo, dessa forma, nenhuma instância acima do corpo social. O soberano, neste caso, seria apenas mais um ator que fora designado porta-voz dos cidadãos por meio deste contrato, afastando qualquer apelo a alguma forma de transcendência. Estavam criados, com Hobbes, os fundamentos da política moderna. O social é o soberano.

A partir dessas duas figuras emblemáticas, podemos delinear duas perspectivas que, aparentemente, se chocam. Por um lado está Boyle, que crê num ambiente isolado de qualquer política – o laboratório –; por outro lado, Hobbes, contrário a qualquer invocação de entidades fora do “braço forte” da autoridade social. Para Hobbes, o laboratório era uma séria ameaça à soberania do Estado, pois estabelecia uma divisão do poder – laboratório e Estado – ao invocar a existência de fatos fora da tutela das autoridades. Latour (1994), no entanto, vê Boyle e Hobbes como um conjunto fundamental para a Constituição da Modernidade. Hobbes construía uma noção de contexto macro-social – que superava os laboratórios de Boyle – enquanto Boyle trabalhava a noção de uma natureza transcendente – exterior ao corpo social de Hobbes. Através de Boyle e Hobbes foram construídas, respectivamente, as perspectivas da ciência e da política modernas – as bases do olhar moderno. Por meio do trabalho de Boyle, os modernos adquiriram os recursos para falar de uma natureza transcendente ao

mundo humano e por intermédio de Hobbes, foi adquirido o repertório para falar do poder, um mundo humano superior a natureza alcançada nos laboratórios.

Boyle, com sua ciência experimental, cria um mundo “natural” totalmente separado do mundo social, ao mesmo tempo em que Hobbes, com sua ciência política, cria um mundo “social” totalmente separado do mundo da natureza. Para Boyle, apenas a natureza falaria através dos experimentos laboratoriais. Desta forma, seria revelada a essência do natural. Os cientistas seriam simples porta-vozes dos fatos da natureza – alcançados no laboratório. Por outro lado, para Hobbes, somente os cidadãos estariam falando através de seu soberano. A pessoa que os representa, fala por eles – uma fala que legitimamente seria a deles e se revelaria através desse porta-voz.

Para Latour (1994), Hobbes nos forneceu o mundo político, o sólido pólo cultural povoado por porta-vozes do mundo humano, enquanto Boyle nos forneceu o mundo da natureza, o sólido pólo natural povoado por porta-vozes do mundo não-humano. A Modernidade se constitui, então, a partir das construções conjuntas de Hobbes e Boyle. Simultaneamente, elas garantiriam, com Boyle, a imanência do humano e a transcendência da natureza – primeira garantia da Constituição moderna – e com Hobbes, a imanência da natureza e a transcendência do humano – segunda garantia da Constituição moderna. A terceira garantia dessa Constituição moderna seria a manutenção do pólo humano como dicotômico em relação ao pólo natural.

As análises modernas sempre se situaram ora no lugar da sociedade, do humano, ora no lugar do conhecimento, da natureza, sendo que esses dois “mundos”, assim constituídos, eram postos em oposição. Não existia interação possível, mistura entre essas dimensões. A pura natureza passaria a existir, a partir de meados do século XVII, sendo aquilo que advinha por meio dos laboratórios. Esta despontaria após uma purificação obtida através do método científico que garantiria uma decantação das humanidades daquilo que se queria natural. Tal

prática separaria tudo aquilo que fosse considerado como impureza – da ordem da cultura – das verdades da natureza. Separar-se-ia, portanto, o humano do não-humano – que passaria, dessa maneira, a ser considerado como desenraizado da cultura.

Ao apagar qualquer possibilidade de laço que uma natureza e cultura, a Modernidade também criaria uma dicotomia entre uma temporalidade mais contingencial – do mundo dos humanos – e uma atemporalidade – do mundo dos objetos da natureza – onde o tempo é experimentado como ruptura com o passado a cada momento em que irrompe “nova luz” no mundo contingencial. Dessa forma, o tempo moderno pode ser caracterizado pelas revoluções que o recortam em um antes e um depois incomunicáveis. Para se seguir sempre em frente, algo é deixado para trás. Esse tempo fragmentado é consequência de uma cegueira para as origens dos objetos puros de natureza que, aos olhos modernos, surgem como que “do nada”. A Modernidade então, se caracteriza por um tempo fragmentado, um constante rompimento com tudo aquilo que aos seus olhos é impuro e, por isso, imerso na falha e deixado para trás. Surge uma seta temporal no **sentido** do progresso, do falho para o Verdadeiro.

A partir da consideração de que a Modernidade, ao mesmo tempo que constrói os pólos cultural e natural, estabelece uma barreira entre eles, Latour (1994) identifica dois tipos de práticas que lhe são próprios: respectivamente a “tradução” – denominada também “mediação” ou “hibridação” – e a “purificação”. A tradução seria um conjunto de práticas que mistura, estabelece mediações entre as categorias de natureza e cultura, criando híbridos. A purificação, por sua vez, seria o conjunto de práticas que cria duas dimensões totalmente separadas entre si: de um lado a natureza e do outro a cultura, de um lado os não-humanos e do outro, os humanos. Os modernos se consideravam em um patamar especial exatamente por conceberem seu mundo como puro, isto é, não misturarem os pólos natural e social – a ponto de romperem com os pré-modernos, considerados por eles como atrasados, exatamente por viverem imersos em tais misturas, em hibridações. Qualquer mediação-tradução entre

esses pólos opostos se torna invisível aos olhares dicotômicos modernos, devido a estes serem fundamentados em purezas incontestes, que transformam qualquer híbrido em simples imperfeição – que deve ser imediatamente purificada, domesticada.

Latour, assim como Bauman, aponta que os híbridos, as misturas, jamais puderam ser tolerados por olhares modernos. Tal intolerância delineia um percurso ordenador – segundo Bauman – e purificador – para usar o termo de Latour – impulsionando o caminhar moderno. Ambos os percursos buscavam um saber definitivo, permanente e, por isso mesmo, sólido.

2.2- O CONHECIMENTO EM ESTADO SÓLIDO

A Modernidade, voltada para fronteiras que se querem puras - segundo o que vimos de apresentar - tem influência marcante no que tange à maneira como se concebe o conhecimento. A ciência moderna, caracterizada por muitos autores – entre eles o historiador Richard Tarnas (2000) – como tendo suas bases em meados do séc. XVII, delineia-se como uma possibilidade de se alcançar certezas fundamentais. Dessa forma, o conhecimento se constituiria como um sólido “em si”. A fim de caracterizar tal ciência, constituída e constituinte da atitude moderna, iremos nos debruçar, inicialmente, sobre a cosmologia newtoniana e a filosofia cartesiana, visto que tais autores nos permitem sintetizar as bases da ciência moderna. Para que possamos discorrer acerca da cosmologia newtoniana, faz-se importante uma contextualização, mesmo que simplificada, do campo científico e filosófico em que esta surge: a Revolução Científica e a Revolução Filosófica.

Segundo Tarnas, a Revolução Científica poderia ser simbolizada pela figura de Copérnico que, ao propor uma visão de mundo completamente inconcebível até então, estabelece uma clara diferenciação em relação à concepção vigente em sua época. O trabalho de Copérnico se direcionava para a construção de uma explicação acerca dos movimentos planetários através

de uma fórmula matemática simples. Tal explicação havia se tornado necessária na medida em que o modelo geocêntrico ptolomaico passava a ser considerado como extremamente complicado devido ao grande número de alterações que sofreu nos esforços por sua manutenção. Além de complicado e deselegante, o modelo geocêntrico não conseguia obter uma previsão confiável das posições planetárias. No intuito de resolver tal problema, Copérnico construiu um modelo onde o centro era o Sol e a Terra seria apenas mais um planeta a girar ao seu redor. Esse modelo heliocêntrico, na justa medida de sua difusão, destituía a Terra de sua posição central em relação ao ordenamento planetário e lhe conferia um simples status periférico.

“(...) em pouco tempo, seu autor era chamado de segundo Ptolomeu. Nas décadas seguintes, cada vez mais astrônomos e astrólogos descobriam a utilidade dos diagramas e cálculos de Copérnico, que chegaram a ser considerados indispensáveis” (Tarnas, 2000: 277).

O modelo heliocêntrico trouxe, juntamente com suas inovações, muitos problemas a serem resolvidos. Após Copérnico, Kepler trabalhou no sentido de constituir uma harmonia das esferas celestes, construindo leis do movimento planetário, órbitas ordenadas através da matemática, singulares e uniformes, embasadas em dados empíricos. A matemática e a observação empírica se mesclavam em construções que corroboravam o modelo de Copérnico, porém, foi apenas com Galileu que ocorreu uma significativa cisão em relação à cosmologia anterior.

“Ao dirigir o recém-inventado telescópio para os céus e aplicar seu extraordinário talento na observação científica dos fenômenos celestes, Galileu fez com que a velha cosmologia fosse superada, sem deixar margem para dúvidas, e estabeleceu a hipótese de Copérnico como teoria válida” (Capra, 1996: 50) ⁶.

⁶ O pensamento de Capra se inscreve como referência para o presente trabalho apenas no que tange ao seu embasamento acerca dos fundamentos da ciência moderna, visto que, neste ponto, este me parece em pertinente sintonia com os demais autores utilizados neste capítulo.

A Astronomia podia finalmente obter uma comprovação empírica de qualidade satisfatória. Com o uso do telescópio, os trabalhos de Copérnico e Kepler deixavam de ser simples abstrações para irromperem *diante* dos olhares. O heliocentrismo passava a ser comprovado empiricamente.

Em contraposição à física vigente na sua época, baseada em qualidades perceptíveis e na lógica verbal, Galileu defendia que todo e qualquer juízo sobre a natureza que se pretendesse exato deveria se apoiar somente em qualidades objetivas, mensuráveis de forma precisa. Seriam elas a forma, o tamanho, o número, o peso e o movimento. A cor, o som, o sabor, a textura e o cheiro, por serem considerados subjetivos, imprecisos, deveriam ser descartados. O conhecimento seguro passava a ser o quantitativo, devendo este ser decorrência de uma testagem quantitativa das hipóteses. Galileu introduz também a aceleração dos corpos como um problema central na física, visto que, para ele, os estados de repouso e de movimento uniforme seriam sempre constantes, isto é, se manteriam por si mesmos. Dessa forma, faz-se necessária a existência de um agente exterior que mude tal estado constante, imprimindo uma alteração. Esta alteração seria a aceleração, que representaria importante papel na ciência newtoniana.

Foi Isaac Newton quem concebeu uma cosmologia que, ao sintetizar todos os trabalhos anteriores, concretizou a revolução iniciada por Copérnico e estabeleceu uma perspectiva que se posicionou como superior em relação aos “antigos”. Com poucas leis, porém de alcance total – as três leis do movimento e a da gravitação universal –, era resolvida toda e qualquer questão, celeste e terrestre. Céu e Terra, que até então estavam em posições opostas – o mundo celeste como a região do imutável, do regular, e o mundo sub-lunar, como o das irregularidades, das diversidades – agora se unificavam em leis que regiam ambos os mundos. Para a física newtoniana, por detrás da aparente desordem, existiria um mundo de

regularidades, uma ordem implícita em formato de leis da natureza. A regularidade do mundo celeste se expandia para o mundo sub-lunar.

Toda e qualquer noção de mudança, vista a partir da lente newtoniana, segundo Prigogine e Stengers (1991), nada seria além de movimento e aceleração, isto é, o deslocamento de um sólido imutável em um espaço/tempo infinito regido por leis matemáticas e mecânicas. A natureza seria então, atomista, isto é, cada partícula interagiria com a outra através de uma força que seria de ordem diferente das partículas, sem que nenhuma destas perdesse sua característica interna. Dessa forma, os agentes da mudança seriam sempre exteriores ao sólido móvel, cuja trajetória não alteraria sua natureza essencial – tal móvel permanecia sem uma história⁷. A física newtoniana passaria a se esforçar por demarcar o conjunto de forças que atuam sobre um objeto, no sentido de determinar sua trajetória e aceleração. O modelo de entendimento, portanto, era o da trajetória determinista. Tal modelo designava uma plena correspondência entre causa – o antes – e efeito – o depois. O tempo, nessa concepção, seria totalmente reversível na medida em que causa e efeito, um antes que determina um depois, podem ter seu fluxo temporal invertido, do efeito para a causa, a partir da simples inversão simultânea de todas as forças atuantes no sistema.

A partir de aparatos repetitivos como o relógio e o pêndulo, que não admitiam nenhuma interferência externa, a física newtoniana construiu uma natureza sólida onde se poderia executar previsões precisas a partir de um ponto determinado. Essa natureza surgia como um autômato em uma mecânica repetitiva. Dado um ponto específico – o conjunto de forças atuantes em determinado momento – e o conhecimento das leis atemporais, passado, presente e futuro poderiam ser conhecidos. A ciência newtoniana funda uma racionalidade que visava escapar do “tempo que dura”, do devir, voltando-se para aquilo que permanece.

⁷ Nesta concepção, apenas a ordem dos humanos dispunha de contingência, de história.

“A lei geral deduz, então, desse estado inicial a sucessão dos estados que o sistema atravessa, tal como um raciocínio lógico deduz a conclusão a partir das premissas (...) A dinâmica define todos os estados como equivalentes, pois cada um deles permite determinar todos os outros” (Prigogine e Stengers, 1991: 46).

A irreversibilidade temporal seria, dessa forma, sempre ilusória, na medida em que, a partir da posse das leis gerais que regem o movimento e das condições iniciais dadas, se poderia retornar a condições passadas ou progredir a situações futuras. O tempo seria, então, totalmente reversível e o devir simples ilusão.

A relação do cientista com a natureza era definida a partir do par ativo/passivo sendo este objeto “natureza” passível de ser abarcado em sua totalidade. O humano estaria legitimado em sua manipulação da natureza, visto que, devido ao seu sucesso na captação da Verdade, poderia utilizar todo esse conhecimento ao seu favor (Tarnas, 2000). O humano passa a se situar no topo do mundo. A perfeição inscrita na Verdade o garantiria em tal lugar.

Paralelamente à Revolução Científica, e com estreita relação com esta, desenvolveu-se aquilo a que denominamos Revolução Filosófica, tendo como expoentes Francis Bacon e René Descartes. Bacon buscava um método que proporcionasse uma superação de velhos preconceitos oriundos da tradição, distorções ocasionadas pela subjetividade. Seu método para a obtenção desse conhecimento puro foi o empírico. O conhecimento deveria ser buscado através de uma análise de dados concretos, devendo qualquer explicação geral derivar, indutivamente, da observação empírica.

“Seria preciso renunciar aos preconceitos e ao palavreado em prol da atenção direta às coisas e sua ordem observada. (...) A mente deve humilhar-se, conter-se (...) Através da cuidadosa observação da Natureza e da hábil criação de muitos experimentos variados, praticados no contexto da pesquisa cooperativa organizada, a mente humana aos poucos obteria as leis e generalizações que proporcionariam ao homem a compreensão da Natureza, necessária para controlá-la” (Tarnas, 2000: 297-295).

Bacon, dessa forma, buscava atrelar o conhecimento à noção de domínio, na medida em que seu valor encontrava-se diretamente associado ao poder manipulador por ele propiciado. O humano teria o papel de interpretar e manipular/dominar a natureza. Assim, o homem moderno se separava dos antigos devido à superioridade de seu método que propiciava o Verdadeiro conhecimento ao não se curvar perante antigos preconceitos, expandindo o olhar ao observar empiricamente a realidade.

Descartes, considerado por muitos como o grande precursor de toda a filosofia moderna, teve seu pensamento voltado, em meados do século XVII, para uma missão – considerada, por ele, como divina (Capra, 1996) – o estabelecimento de bases que permitissem a decantação da Verdade de tudo aquilo que se configurava como erro. Para chegar à Verdade, Descartes criou o método da dúvida, que o conduzia a duvidar de tudo aquilo advindo dos sentidos humanos. Nesse processo de dúvida, o filósofo concluiu que a única coisa sobre a qual não se poderia jamais duvidar seria o próprio sustentáculo da dúvida, isto é, o sujeito racional que duvida. Daí decorre a famosa conclusão cartesiana *cogito, ergo sum* – penso, logo existo. Para possibilitar a existência desse homem racional, imperfeito porque duvidava, Descartes fazia apelo à existência da perfeição divina de onde se originava o humano. O mundo divino e perfeito estava para além de sua falha condição. De um Deus perfeito emanaria então a justeza da realidade, do mundo físico, bem como da mente racional humana. Em conjunto com um Deus de perfeição infinita, Descartes então, estabeleceu duas substâncias distintas: o mundo da mente e o mundo material. A *res extensa* seria o mundo da extensão, do material, da objetividade. Esse mundo físico seria aquele que está diante da *res cogitans*, o mundo da mente pensante, do espírito interior ao humano. Os objetos materiais, dessa forma, estariam totalmente isentos de qualquer humanidade, devendo tais objetos ser concebidos como automatizados, mecânicos. Deus, como grande criador, teria construído esse mundo mecânico que, a partir daí, funcionou de forma autônoma e repetitiva. O criador

tornar-se-ia então, simplesmente, um iniciador sem nenhuma participação posterior sobre sua criação. A matemática viria como linguagem para expressar as leis atemporais que regiam os mecanismos construídos por Deus. Para Descartes, assim como para Galileu, os juízos deveriam se ater a qualidades objetivas, isto é, as quantitativas. Na matemática, o filósofo encontrou um método confiável que, ao seu ver, possibilitaria toda a justeza por ele almejada.

“A matemática começava pela afirmação de princípios simples e evidentes, axiomas essenciais dos quais se poderia deduzir outras verdades mais complexas segundo o rigoroso método racional” (Tarnas. 2000: 298).

Descartes, dessa forma, conseguia estabelecer uma união da matemática com o método racional crítico da dúvida. O percurso rumo a Verdade estava desenhado.

“O fruto do dualismo entre sujeito racional e mundo material era a ciência, inclusive sua capacidade em proporcionar o conhecimento seguro desse mundo e fazer do Homem dono e senhor da Natureza (...) sobre essa síntese fundamentou-se o caráter paradigmático da cultura moderna” (Tarnas, 2000: 303).

Bacon e Descartes, empirismo e racionalismo, observação do mundo e pensamento racional, foram bases filosóficas que Isaac Newton utilizou em sua cosmologia, propiciando uma síntese de ambas. Humanismo – o humano e sua razão como supremos – e materialismo – uma realidade de solidez indiscutível – se uniam em Newton (Tarnas, 2000). A ciência moderna passava a fornecer as bases definidoras da realidade, isto é, um sólido mundo diante do poderoso olhar humano e à espera de ser decifrado e dominado através do método científico. A ciência garantiria a “iluminação” através de seu rigor metodológico, dando a direção do progresso humano.

“A ciência clássica visa sempre descobrir a verdade única do mundo, a única linguagem que decifra a totalidade da natureza – hoje, diríamos o nível fundamental de descrição – a partir da qual tudo o que existe pode, em princípio, ser deduzido (Prigogine e Stengers, 1991: 38).

O modelo newtoniano-cartesiano, base do conhecimento moderno, delineia então um universo impessoal, sólido, atomista e ordenado – por leis mecânicas e matemáticas. Constrói também um homem que, apoiado na sua razão, estaria apto a compreender a Verdade desse universo. A dúvida metódica lhe permitiria afastar toda e qualquer característica humana, considerada como portadora de distorções à realidade objetiva.

Gradativamente, o conhecimento moderno cristalizou, de maneira radical, a visão newtoniana-cartesiana do sujeito como totalmente separado dos objetos. O caminho para a certeza se configurou em um conhecimento seguro desse objeto, um conhecimento **científico** das coisas em si. É a primazia da objetividade perante um sujeito que se torna um puro olhar desencarnado que carece de perspectiva. A ciência moderna – o conhecimento verdadeiro – seria um olhar “de fora” do mundo, um corpo-estranho defronte a um mundo desencantado (Prigogine e Stengers, 1991) e manipulável exatamente por ter perdido o encanto da sua diversidade em prol de leis universais que buscam reduzi-lo a uma condição de simplicidade. Tal ponto de observação exterior tem na figura do “demônio” de Laplace um emblema.

“(...) o demônio imaginado por Laplace, capaz de observar num momento determinado, a posição e a velocidade de cada massa constitutiva do Universo, e daí deduzir a evolução universal, tanto na direção do passado como na do futuro” (Prigogine e Stengers, 1991: 59).

O homem moderno, simbolizado por tal demônio, se destaca da natureza que, por ele, é descrita como um “em si”, um mundo objetivo onde qualquer mudança é, tão somente, um movimento linear balizado por referências deterministas. Passado e futuro seriam desdobramentos do potente estado inicial, o presente.

Isabelle Stengers (1990) aponta como uma singularidade da ciência moderna a inexistência de questionamento acerca de sua identidade, de seu próprio método, de seu próprio olhar “demoníaco”. Não existiria, para um pesquisador moderno, dúvida alguma acerca do que viria a ser a ciência, mas apenas se algo seria científico ou não. A ciência existiria como um saber de limites indiscutíveis e dotado de autoridade normatizadora. Tal autoridade derivaria da perspectiva do empreendimento científico como dotado da capacidade de alcançar um “além de todo e qualquer interesse humano”. A ciência explicaria tudo exatamente por não precisar se explicar. O método científico, nesta perspectiva, apareceria como um mero canal de “via direta” entre uma sólida natureza e um poderoso humano – poderoso, exatamente, por possuir tal canal.

Stengers, ao voltar seu foco de análise para um questionamento acerca daquilo a que denominamos ciência, identifica a “experimentação” como a atividade que propriamente a caracteriza. Diferentemente de uma experiência simplesmente empírica – a visão de um determinado objeto, por exemplo – a experimentação seria um procedimento de interrogação do mundo que se daria a partir de um referencial, de uma hipótese teórica. O experimento seria construído em laboratório de forma a operacionalizar uma teoria e submetê-la a uma testagem da forma mais pura possível. Buscar-se-ia um controle maximizado de tudo aquilo que poderia vir a atentar contra a pureza do experimento, isto é, todas as variáveis extrínsecas – externas ao evento a ser purificado. Constrói-se, assim, um fenômeno ideal.

Parece evidente que, dessa forma, a experimentação não apontaria para uma neutralidade do olhar, para uma ausência de perspectiva, mas sim para um refinamento de uma linguagem, de uma perspectiva teórica. Porém, para olhares modernos, tal teoria era considerada uma abstração, um pensamento desenraizado e, por isso, estanque em relação à prática. O experimento era montado sempre no sentido de isolar as forças que atuam em determinada situação – experimental – permitindo, dessa forma, que a teoria pudesse ser

comprovada ou não por meio do método científico. Caso fosse comprovada, isso significaria que tal Verdade fora desvelada pelo experimento – e que tal teoria estaria em sintonia com uma certeza natural balizadora. Caso fosse reprovada, tal teoria diria respeito a uma simples abstração, opinião que não encontraria fundamentação na natureza, isto é, não poderia ser considerada científica.

A ciência moderna, através da experimentação, se movimenta no sentido de garantir a pureza da fala/resposta de seus objetos científicos nos experimentos. Dessa forma, executa um trabalho de purificação e controle que visa permitir que um objeto científico **testemunhe uma linguagem teórica**. Um fato construído através da experimentação é, exatamente, aquele que consegue atar teoria e prática, que consegue ter uma resposta unificada dos objetos científicos. A ciência, dessa forma, busca com a experimentação uma pureza nas respostas de seus objetos em experimentos montados no intuito de eliminar tudo aquilo que possa apontar para alguma ilegitimidade de tais respostas – as variáveis intervenientes. A natureza, nessa perspectiva, estaria sempre disponível ao “bom cientista” que, através da “boa” utilização da experimentação, poderia se relacionar com ela como um ser independente, derivando de tal diálogo, respostas positivas ou negativas.

Com esse formato a ciência adquiriu a hegemonia do conhecimento ocidental, como uma espécie de comunicação “via direta”, com seres naturais transcendentais. A ciência moderna teria seu foco, então, voltado para os resultados obtidos através do método e se cegaria para o seu processo de questionamento. Segundo d’Amaral (1995) a tese é o emblema desse esquecimento de que, para que haja a hegemonia de um único formato, de uma única ordem como universal – a própria tese –, faz-se necessária a priori, uma gama de vários ensaios, vários questionamentos. A tese pressupõe sempre um ponto fixo a ser defendido, um formato referencial que se quer puro, total. A hegemonia da tese não deixa espaço para o devir, para o processo, para o “tempo que dura”. Ela tem sempre seu olhar situado em terreno

estável, firme. Funciona como se tal tese conduzisse os movimentos do processo. Todos os questionamentos, nesta perspectiva, seriam simples rascunhos instáveis, mal acabados deixados “pelo caminho” rumo à estabilidade de tese.

2.3.1- A PURIFICAÇÃO NAS CIÊNCIAS DO HUMANO

Como dito anteriormente, a atitude moderna nunca se estabeleceu somente dentro do campo das ciências naturais. Hobbes emblematizou todo um olhar moderno situado no pólo cultural/social que desembocou em uma crítica sociológica da ciência, apontando seu caráter de construção cultural. Ao voltar seu olhar para o pólo natural, a crítica sociológica via somente impurezas detestáveis, o que nos permite identificar um movimento semelhante ao das ciências naturais modernas que não podiam tolerar a existência de híbridos de natureza e cultura. O naturalismo, segundo Geertz (2001), passa a ser atacado a partir do século XIX no que tange à sua pretensão ao universalismo. O movimento seria o de separar as ciências do humano das ciências do não-humano, inscrevendo uma cisão entre os dois registros. Surge uma polêmica, um embate entre uma “visão de mundo naturalista” – dentro do modelo newtoniano-cartesiano – e uma visão que busca socorrer as ciências humanas desse naturalismo excessivo e englobador.

Para os defensores da segunda perspectiva, deveria ser aberto um espaço para abordagens “interpretativas”, visto que o estudo do humano não poderia se ater a um modelo de desencantamento, de previsibilidade. A interpretação seria mais útil na abordagem das contradições, confusões – características inerentes ao humano. A interpretação buscaria um sentido, lidaria com tais características essencialmente humanas, enquanto que a perspectiva das ciências da natureza não se prestaria a este estudo, devido aos seus modelos mecânicos e simplificadores.

Geertz (2001) vê nessa concepção – que ainda tende a perdurar na atualidade – uma visão muito cristalizada “do rival”, uma ciência da natureza vista “de passagem”, caracterizada, apenas, pelas construções do século XVII – especificamente da Revolução Científica. Nada de contemporâneo é mencionado na maioria das vezes. Dessa forma, para Geertz, as ciências humanas construíram, de forma superficial, um sólido Outro, um oposto simétrico, que as aterroriza. Tal modelo teria surgido para se opor a uma assimilação, por parte das ciências humanas, do modelo naturalista como “verdadeira ciência”. Se o modelo naturalista fosse considerado o único verdadeiro, todos os outros necessariamente seriam considerados falsos. As ciências humanas então, para serem consideradas científicas, deveriam seguir o modelo das ciências naturais ou seriam relegadas à condição de uma simples opinião. As ciências humanas, dessa forma, constituem suas fronteiras modernas através de uma oposição às ciências naturais, um embate entre dentro e fora, amigos e inimigos, conforme as caracterizações de Modernidade de Bauman anteriormente apresentadas.

Essa perspectiva oposicionista, apesar de contribuir no sentido de constituir uma positividade para as ciências humanas que não seguem o modelo naturalista, traz consigo um embate que se estabelece a partir de uma ruptura entre as ciências do humano e as ciências da natureza. Essa ruptura, segundo Geertz (2001), de um lado aponta para positividade das ciências humanas ao mesmo tempo em que simplifica as ciências da natureza, e por outro lado, sinaliza para uma positividade das ciências da natureza ao mesmo tempo em que simplifica as ciências do humano. Vemos uma sintonia entre essa concepção de Geertz e a concepção de Modernidade de Latour, onde humanos e não-humanos se constituiriam como sólidos pólos opostos e, por isso, incomunicáveis. De um lado o registro dos “amigos”, do dentro; e do outro, o registro dos “inimigos”, do fora (Bauman, 1999).

Em seu trabalho intitulado “Como redividir a Grande Divisão” (1999), Bruno Latour discorre acerca de uma dicotomia, um muro a separar os modernos de todos aqueles considerados por eles como pré-modernos – propriamente, a “Grande Divisão”. Tal abismo tem sido uma constante nas ciências antropológicas, que têm por hábito se debruçar sobre o bizarro, o estranho, mas que não consegue voltar seus olhares sobre a própria produção de saberes modernos – estes parecem ser considerados potências em si. A ciência permanece intocada por todo um trabalho antropológico acerca “dos outros”, das crenças alheias, e que não enxerga a si próprio, as suas crenças. A antropologia moderna nunca pôde enxergar as produções de saberes pré-modernas e modernas – classificações, estas, modernas – de modo simétrico. Tal atitude seria nada mais, nada menos, do que uma insanidade. Não se poderia, jamais, colocar em um mesmo plano um xamã e um médico, por exemplo. Ao xamã, o primitivismo pré-moderno que delimita formatos bizarros, e ao médico, a ciência de ponta. Devido, exatamente, a tal condição de atraso em uma linha evolutiva, que o olhar antropológico sempre se voltou para o bizarro, no sentido de entender como este se processava. Buscaram-se explicações sociais que dessem conta das crenças exóticas desses “seres atrasados”.

Podemos ver uma antropologia permeada pela atitude moderna, que tem por objetivo explicar as “primitivas crenças pré-modernas”, ao mesmo tempo que ignora a produção de saberes moderna. Tal perspectiva estabelece o conhecimento desenraizado dos seus processos produtivos em oposição a simples crenças enraizadas na cultura dos povos. A ciência seria, dessa forma, um puro conhecimento em oposição a saberes misturados, desviados pela cultura. Buscam-se explicações para as práticas do xamã, porém nada se questiona acerca das “crendices” da medicina moderna.

“(...) sabemos mais sobre os pensamentos selvagens e o mecanismo de sua fabricação do que sobre os pensamentos domesticados, seus fatos científicos e suas máquinas” (Latour, 1999: 178).

Parece-me que necessitamos expandir nossos olhares no que tange às ciências antropológicas, enxergando-as por um prisma de estranheza, retirando-a de seu “trono” que a atribui uma “aura de intocabilidade”. De posse de tal estranheza, podemos colocar modernos e pré-modernos em um mesmo plano, visto que ambos saberes seriam sempre fabricados. Porém não podemos simplesmente nos ater em acusar os modernos de terem se enganado até então, no que diz respeito ao status de Verdade de seus saberes, sem irmos mais fundo no entendimento de como tais concepções modernas puderam despontar com tamanho poderio. Se por um lado os saberes são simétricos, por outro não são. Mais do que “denunciar” tal assimetria como um abismo entre o certo e o errado, trata-se de atentar para a produção de tal abismo. Citando mais uma vez d’Amaral, a tese não regula os ensaios que lhe precedem, porém, em um dado momento, se passa a admitir que sim. Nesse momento, estabelece-se uma clivagem entre o certo – a tese – e o errado. É por isso que não deveríamos simplesmente negar a potência da tese e sim buscar os processos que a investem com tamanha energia. Precisamos entender porque a tese da medicina se sobrepõe ao “rascunho” do xamanismo. Caso fiquemos estabilizados em uma crítica à falta de simetria entre os diversos saberes, continuaremos imersos em uma concepção moderna, mais especificamente em uma dicotomia entre um idealismo e um materialismo científico. Permaneceremos em uma busca da razão, da retidão, da solidez – jogando, neste caso, as assimetrias modernas na “escuridão”.

Philippe Corcuff (2001), assim como Geertz e Latour, também aponta que as ciências sociais – de maneira semelhante as ciências naturais – carregam dicotomias modernas entranhadas há muito em suas concepções e conceitos. Vejamos alguma dessas dicotomias que intimamente se relacionam:

- Idealismo *versus* materialismo: o idealismo – que sustenta toda a existência no pensamento – e o materialismo – que sustenta toda a existência na matéria – são oposições encontradas dentro de estudos sociais na “roupagem” dicotômica entre real e aparência, “(...) *na maneira binária de opor um verdadeiro real (mais duro e mais determinante) a um real mais superficial ou mais ilusório (mais falso e mais determinado)*” (Op. cit, p. 13). Algumas escolas construtivistas parecem se situar dentro dessas dicotomias, na medida em que caracterizam a realidade social como *somente* construção, representação – como vimos anteriormente. Desconstróem-se os sólidos, porém nada é feito a partir disso, não se trabalha com o processo de construção e solidificação da realidade. O “fato duro” torna-se uma *mentira*. Real se opõe a irreal dentro dessa perspectiva, que parece se contentar em apontar para a falsidade do natural e não para a fabricação de sua existência⁸.
- Sujeito *versus* objeto: segundo Corcuff, o objetivo costuma se opor a subjetivo de diversas formas, entre elas, real e irreal, algo apenas individual e algo válido para a coletividade, mundo interior e mundo exterior etc.
- Coletivo *versus* individual: O psicológico como oposição ao sociológico é uma dicotomia que se insere como fundação de ambos os campos do conhecimento. Sendo assim, o social dentro de um prisma mais clássico seria algo além da simples soma dos indivíduos. O foco estaria sobre aquilo que transcende as partes e as circunscreve, estabelecendo seu ordenamento do exterior para o interior. Sociedade seria, então, um sólido e objetivo coletivo situado para além das partes. Em oposição a essa visão, constrói-se todo um “individualismo metodológico” (Corcuff, 2001), que denuncia e busca uma

⁸ Podemos tomar como exemplo de tal dicotomia, a oposição xamanismo x medicina citada anteriormente, onde não se busca um aprofundamento acerca dos processos constituintes do poder de Verdade do saber médico.

alternativa à negligência da abordagem anterior no que tange ao indivíduo. O foco recai sobre as partes, sendo o coletivo apenas uma consequência das motivações individuais. A dicotomia persiste.

Essas lentes binárias são constituídas por opostos que se definem e se excluem mutuamente e não podem admitir misturas, visto que é a própria pureza de ambos os lados, positivo e negativo, que sustenta o olhar moderno. Desfocar essas nítidas oposições composta por sólidos que se definem é desfocar a própria Modernidade – que “enxerga” à base de oposições entre instâncias puras, ou como nos indica Bauman, a partir de um dentro em oposição a um fora.

Podemos perceber, então, que ambas as ciências – do humano e da natureza – seguem imersas em dicotomias balizadoras.

“A separação moderna entre o mundo natural e o mundo social tem o mesmo caráter constitucional, com o detalhe que até o momento, ninguém se colocou em posição de estudar os políticos e os cientistas simetricamente, já que parecia não haver um lugar central” (Latour, 1994: 19).

Porta-vozes da natureza seguem cegos para o social e porta-vozes do social seguem cegos para a natureza, visto que, na perspectiva moderna, humano e não-humano configuram campos totalmente distintos entre si. Ora o contexto social vem para explicar a produção científica naturalista que camufla Verdades sociais, ora a ciência naturalista justifica o mundo social como um mundo enganoso, que camufla Verdades naturais que lhe são implícitas. Para o cientista natural, a política é exterior à ciência, e para o cientista político/social, a ciência é exterior à política e ao social.

“(…) nosso mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da

representação dos cidadãos através do contrato social” (Latour, 1994: 33).

Os porta-vozes dos humanos e dos não-humanos, seus representantes, seguem afirmando que, quando falam, quem fala são seus representados. Dessa forma, representação política e científica estão sob o mesmo signo. Pensar a partir de uma soberania do humano como construtor da natureza ou a natureza como um em si soberano são duas formas “aparentadas” de concepção. Ambos situam-se sob o prisma do representante que cala seus representados afirmando, ao mesmo tempo, que não o faz. A solidez, portanto, é “pronunciada” pelos porta-vozes das certezas humanas e não-humanas.

3- O CONHECIMENTO NA ATUALIDADE

3.1- A ATUALIDADE COMO FLUIDIFICAÇÃO

Conforme vimos anteriormente, a propulsão do movimento ordenador da Modernidade tem sido o temor visceral à ambivalência, isto é, a morte da ordem, o caos. Movidos pelo intuito de exterminá-la, os modernos foram gradativamente construindo múltiplas ordens, sempre com o objetivo de por fim a novas incertezas que surgiam do próprio esforço de ordenação/nomeação. Esse esforço unia, rigidamente, forma e sentido, povoando o mundo com entidades sólidas, estruturas fechadas através de um nome e um significado. Porém, o mundo ordeiro, de formato previsível, sempre sofreu “assaltos” do caos que desestabilizavam todas as definições modernas. Tais estruturas demandavam, então, novos ordenamentos que impediam a permanência da condição de ambivalência. Uma multiplicidade de ordenamentos pode ser vista então como intrínseca ao movimento de manutenção da ordem. Esses fragmentos passam a co-existir de forma misturada e emaranhada.

É nesse terreno que Bauman nos contempla com o conceito de “estranho”, isto é, aquilo que mistura os opostos, as categorias pré-estabelecidas, aquilo que ameaça a própria existência do mundo moderno. “O estranho” não é amigo nem inimigo, não está dentro nem fora. Ele é aquilo que se recusa a ser encapsulado pela dicotomia moderna e que não pode ser abarcado jamais. Ele aponta para a desnaturalização da ordem estabelecida por um poder unificador, que transforma o processo em algo sólido, que enquadra o tempo em uma foto instantânea. Revela a historicidade das estruturas ordenadas, desmascarando suas aparências atemporais e inscrevendo-as no tempo, na vida e na morte. Uma fotografia não pode esconder seu caráter estático, de um momento priorizado por um fotógrafo, em detrimento de tantos outros possíveis.

Enfim, o “estranho” seria semelhante a um lixo tóxico na indústria da Modernidade; seria uma sobra indesejada que ameaça a ordem Ocidental/Moderna com ambivalências que, quando produzidas em pequena escala, podem ser facilmente transformadas em amigos ou inimigos, isto é, “industrializadas” em unidades sólidas, ordenadas e passíveis de apreensão cognitiva. Ao mesmo tempo que o “estranho”, portador de ambivalências, é um intruso, um indesejado clandestino que ultrapassa as fronteiras erguidas e severamente policiadas, ele também é a mola propulsora de todo movimento ordenador moderno, imperialista, que unifica, dividindo; construindo fronteiras entre o dentro e o fora.

Tais fronteiras são sempre avidamente erguidas na intenção de conter o estranho, visto que este vive nas lacunas dos ordenamentos, na mistura dos limites que mantêm o mundo moderno. O estranho surge como um monstro terrível, como uma mistura impura, herege, de regiões que tinham como única possibilidade – até então – se manterem íntegras.

“Irracionalidade, caos, estranheza, ambivalência são todos nomes dados ao inominado além para o qual têm utilidade os poderes dominantes que se identificaram como razão, forças da ordem, nativos, significado. São subprodutos das ambições planificadoras, da mesma maneira que as ervas daninhas nascem em jardins projetados. Não tem outro significado senão a recusa de alguém em tolera-los” (Bauman, 1999: 111-112).

O monstruoso “estranho”, ao invadir o ordenamento construído, aponta para algo que ficou excluído daquela construção que objetivava abarcar a totalidade do mundo. Essa posição de exclusão, na qual ele se encontra, propicia um olhar privilegiado em relação aos nativos da ordem construída, pois permite vislumbrar o caráter de construção das fronteiras erguidas, visto que o fundamento que as sustentava – uma ordem que visa abarcar a totalidade do mundo – é questionado pela simples existência de algo que lhe escapa.

Tomaz Tadeu da Silva e Jeffrey Cohen (2000), no livro “Pedagogia dos Monstros”, em sintonia com Bauman, apontam para o monstruoso como revelador da impossibilidade da pureza, da estabilidade unitária. O monstro, habitante das fronteiras, das misturas, sempre denunciaria um mundo ordenado pela dicotomia entre dentro e fora. Ele mistura o “não misturável” em sua “própria carne”. Cohen apresenta sete teses através das quais procura caracterizar tais seres:

- O monstro habita a interseção entre o “horror da morte e as dores do parto”, uma passagem entre um tempo de convulsões em que este surge e um tempo em que este é recebido.
- Os monstros sempre retornam, sempre escapam.
- Eles sempre escapam exatamente porque seu ordenamento é extremamente difícil. O corpo monstruoso é um híbrido que desafia os formatos classificatórios vigentes, misturando-os. Ele é um preâmbulo de uma crise de categorias, como um terceiro termo a sintetizar opostos em guerra. A monstrosidade reivindica uma avaliação acerca das fronteiras da normalidade convencional.
- O monstro é a corporificação do além, do fora. Aquele que se arrisca para além, para fora da normalidade convencional, corre o risco de se transformar em uma aberração. O monstruoso deve ser expulso do centro para a periferia. Ele deve ser afastado para que não possa revelar, através de sua simples existência fora da ordem, a fragilidade de um mundo que se quer natural, atemporal.
- O monstro é um habitante que polícia as fronteiras. Ele adverte contra os perigos existentes em seu território. Ele delimita o terreno seguro e o “campo

minado”, onde se corre o risco de se ver às voltas com aberrações ou, até mesmo, tornar-se uma delas.

- Os monstros, ao mesmo tempo em que aterrorizam, atraem. Por serem habitantes do proibido, eles apontam para escapes da normalidade. Porém tal atração só se dá quando a experiência monstruosa ocorre dentro de limites que não desafiem a estabilidade. *“Uma dose moderada de perplexidade é prazerosa precisamente porque se transforma no conforto da confiança renovada”* (Bauman, 1999: 68).
- Os monstros estão situados nas bordas da existência. Eles são uma quase-existência que reivindica existir. Tensionam no sentido da mudança dos ordenamentos vigentes, das bordas traçadas.

Aos olhares modernos, a monstrosidade ambivalente, o “estranho” – que mesmo durante a Modernidade esteve sempre presente – podia ser facilmente gerenciado através de novos ordenamentos que se pretendiam unos. Dessa forma, a pretensão de unidade moderna poderia continuar inabalada, através do eficaz afastamento do monstro. Porém, segundo Bauman, o que se vê atualmente é uma universalização da monstrosidade, da estranheza. Todos, sem exceção, passam a conviver com a experiência de estranhamento, transformando-a de particular em universal. O estranho, o monstruoso **permanece** presente.

Os ordenamentos contemporâneos são constantemente deslocados, visto que os indivíduos participam de diversos subsistemas concomitantemente – que se proliferaram no intuito de conter novas ambivalências que surgiam a todo o momento – sem que nenhum deles possa clamar pela autoridade de subordinar os outros. Não existe mais, na atualidade, um completo nativo, cuja identidade – de nativo – seja totalmente unificada. Existe sempre uma porção de mistura. O indivíduo nunca tem uma total experiência de pertencimento a qualquer subsistema de que participe, visto que essa participação acontece, simultaneamente,

em diferentes e muitas vezes divergentes subsistemas. Existe sempre estranheza em relação a um específico subsistema, criando uma constante experiência de exclusão que demanda – aos olhares modernos – uma reintegração ao universal, a uma unificação do olhar. Ora, como reintegrar a uma unidade que a atualidade revela como impossível?

Os indivíduos passam a ser errantes em um mundo de fluxos, de devir, onde a tentativa de uma unificação do olhar é sempre frustrada. As certezas passam a ser desnaturalizadas pelos diferentes subsistemas que, em um movimento constante, as desmascaram. As certezas são desconstruídas e vistas como relativas a apenas um subsistema e não mais à totalidade do mundo. Toda certeza de um subsistema é contextual e deixa de fora as certezas dos outros. Não existe um único parâmetro universal que possibilite a confluência a uma ordem soberana. Não existe esperança de superação da ambivalência. O estranho deixa de ser algo monstruoso para ser rotineiro. A partir daí, pode-se perceber um início de superação da **obsessão** de ordenar, de buscar uma **única** ordem. A ambivalência começa a deixar de ser um mal-estar – o incômodo passa a ser a ordenação. Qualquer ordem deixa sempre algo de fora, de modo que nenhum ponto de vista pode ser considerado soberano.

Parece que vivemos, então, em um tempo que começa a reconhecer a impossibilidade do projeto moderno de superação da ambivalência através do estabelecimento de uma unificação do múltiplo. Um tempo onde já não se precisa **necessariamente** destruir para efetuar novas construções. O convívio com o múltiplo passa a ser **possível** no estranhamento universalizado. A natureza parece se insurgir contra a possibilidade de ser totalmente abarcada com um “golpe teórico”. Os monstros podem já não se mostrar tão “terríveis”, visto que a unidade – que lhes atribuía a condição de misturas hediondas – já não se mantém.

O que vemos parece ser a perda da estabilidade das fronteiras erguidas. O “estranho” não bate mais à porta e sim invade por todos os lados. Assim como Bauman, Stuart Hall (2000) apresenta também a temática das fronteiras como uma importante questão na atualidade.

Nesta “atualidade movediça”, ele identifica dois tipos de movimentos. Primeiramente, os que buscam reconstruir uma unidade, um fechamento, uma pureza, e que se caracterizariam pela “**Tradição**”. Outros, por sua vez, buscariam uma flutuação através do fluido da história, aceitando a parcialidade e a inconclusividade. Esses movimentos teriam como característica a “**Tradução**”. Hall aponta, com o conceito de tradução, para a impossibilidade de uma unificação, caracterizada pela figura do “estrangeiro”. Este se situa para sempre distante de sua cultura e traz como “bagagem” toda a sua história. Ele se situa entre fronteiras, não sendo um completo nativo da nova cultura, porém não podendo mais retornar “à terra natal”. O estrangeiro traduz o novo local em que adentra, sem ser simplesmente assimilado. É um híbrido e, por isso, irreversivelmente aprendeu a negociar. Não pode ser unificado, pois está na tensão de várias histórias, de várias possibilidades.

Apesar de Hall apresentar o estrangeiro como uma identidade, este conceito, se focalizarmos sua condição de desequilíbrio, de tensão, parece se prestar à definição de uma “quase identidade”, isto é, um não fechamento, um “escorrer por entre os dedos”. O estado em que se encontra o estrangeiro, quando entendido como uma “quase-identidade”, pode servir como símbolo daquilo que Bauman (2000) conceitua como “Modernidade Líquida”. O sociólogo nos sinaliza que a idéia de fronteiras sólidas, de formatos rígidos é exatamente aquilo que se torna extremamente problemático na atualidade. Considera que a idéia de solidez cristaliza o espaço – através de estruturas imutáveis – e retira o impacto do tempo – visto que esse já não pode agir sobre tais estruturas. Uma “quase-identidade” como dito anteriormente, é escorregadia, assemelhando-se mais aos líquidos que aos sólidos. Os líquidos, segundo Bauman, não fixam o espaço e nem escondem o tempo. O tempo, nessa perspectiva, assume o papel de “protagonista” sendo o formato, o espaço, sempre fugaz, instantâneo.

Para Bauman, o derretimento dos sólidos foi algo que acompanhou toda a Modernidade, não sendo exclusivo da atualidade. Porém, tal movimento hoje se assoberbou, como já dissemos anteriormente, ocasionando uma universalização do estranhamento. Na perspectiva moderna, o derretimento de sólidos carregava a intenção de se alcançar um ponto final, uma supressão de toda a história em benefício do atemporal. Velhos sólidos eram desmanchados, porém novos e mais aperfeiçoados eram postos em seu lugar. Superava-se o passado, ao se abrir para um “glorioso” futuro desalojado das correntes que impediam seu surgimento – todas elas compondo esse mesmo passado. A Modernidade, nessa perspectiva, foi uma história de libertação, de emancipação.

“Os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam pés e mãos, impediam o movimento e restringiam as iniciativas. Para poder construir seriamente a nova ordem (verdadeiramente sólida!) era necessário primeiro livrar-se do entulho com que a velha ordem sobrecarregava os construtores” (Bauman, 2000: 10).

Na Modernidade, primeiramente, as “baterias fluidificadoras” foram voltadas para as instituições vigentes, que designavam identidades, ordenamentos, disciplinas. Muros tradicionais, dessa forma, foram postos abaixo. Porém, novos ordenamentos, novos lugares sempre foram construídos para serem povoados pelos que estavam sem lugar. Dessa forma, a liberdade conquistada pelo indivíduo com a queda de fronteiras nada mais era que a liberdade de achar um novo lugar coerente para se estabelecer. Na atualidade deparamo-nos com uma perda de referências, ausência de padrões, ou melhor, eles são tantos, proliferaram de tal maneira que se contradizem, muitas vezes, entre si. Perderam com isso seus poderes de coerção, visto que sempre existem outras possibilidades. Poderíamos dizer que a atualidade é uma explosão de abertura. Se, inicialmente, os padrões derivavam de si percursos, lugares que

“acomodavam a vida” em moldes, na atualidade tais padrões são **derivados** da “vida”, da política. Estes ordenamentos são instáveis, perecíveis e frágeis diante do tempo.

O tempo... Esse gigante que aprisionado ficou e que tem, na atualidade, sua volta de um longo exílio declarada. Para toda existência moderna, o tempo – entendido aqui como devir (Prigogine e Stengers, 1991) – nunca pode ser reconhecido como potência. O sólido se mantinha intacto e, em sua rigidez, lutava e vencida o tempo que era reconhecido, apenas, em função das raras revoluções, mudanças radicais sofridas por esse mesmo sólido. As rígidas fronteiras – o espaço – seguiam como referência para um tempo que, por isso, se tornava “especializado”⁹. A atualidade parece se configurar como uma inversão do quadro vigente até então: o tempo conquistou o espaço, sendo agora uma potência. O tempo que nada mais foi do que o canal por onde desfilavam diversos sólidos, isto é, a história, passa agora a ter papel fundamental.

Segundo Bauman, nesta atualidade regida pelo tempo, qualquer solidez, qualquer vínculo duradouro, qualquer estabilidade mais sedimentada – que impediria o fluxo temporal – é algo a ser eliminado. O poder e o tempo caminham de “mãos dadas”. O atual poder fluidificante não respeita fronteiras. Podemos conceber, então, a transição de uma sociedade balizada pelo espaço, pelo estabelecimento de muros a uma outra voltada para os fluxos, para o tempo, para a velocidade. Deleuze já nos apontava tal transição quando indicava o surgimento de uma nova sociedade – as sociedades de controle – em substituição as sociedades disciplinares – tão bem caracterizadas por Michel Foucault. Falemos primeiro sobre as sociedades das disciplinas.

⁹ O que busco demarcar aqui quando proponho a concepção de um tempo “especializado”, é uma diferença entre tempo geométrico – moderno – e devir. O tempo “especializado” moderno tinha o foco balizado pelos sólidos, o que o transformava em simples movimento de algo que permanece. Temos aí a história como uma régua que mede os movimentos dessas estáveis estruturas. O devir, por sua vez, é o tempo que postulamos estar se revelando na atualidade. Diferentemente de movimento, ele é um tempo que “dura”, que traz historicidade **para os sólidos**.

Na sociedade disciplinar, o poder de comando se dava por meio de aparatos que ordenavam e regulavam comportamentos, costumes, etc. As instituições disciplinares ordenavam a geografia social e ministravam as explicações que davam sentido às disciplinas, estabelecendo as fronteiras da cognição e do comportamento. Assim se construía todo um “dentro” disciplinado, coeso. Tal sociedade era fundamentada pelos muros, pelo sistema fechado, que adestrava indivíduos a funcionarem dentro de limites rígidos. Tais sistemas se espalharam a partir do século XVIII e circunscreveram os indivíduos que, então, passavam de um ambiente fechado a outro, de uma prisão à outra. A prisão, a propósito, serve como referência paradigmática para tal sociedade fundamentada nos espaços fechados. Foucault nos contempla com o modelo do *Panopticon* – de Jeremy Bentham – construção arquitetônica esta que, implicitamente, ordenava todas essas instituições disciplinares.

“O princípio é: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas das torres; outra dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas dos prisioneiros nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegeia” (Foucault, 1999: 210).

Esse modelo serve como metáfora para a dinâmica do poder nas sociedades disciplinares. A massa de indivíduos, construídos como tais exatamente por pertencerem a um todo institucional que ministra a produção de subjetividade, seguiam vigiados passo a passo por um olhar institucional que a todos observava. O “olho do poder” institucional via a todos, mas ninguém o via. Visibilidade total concentrada em um único centro. “Iluminação” para aqueles que se dispusessem em tal posição. Tal olhar ordenava obediência às disciplinas por ele

exigidas, vigiando e ordenando os movimentos que, caso não fossem disciplinados, cairiam em desordem. Tal vigilância se caracterizava por sua grande eficácia, visto que a invisibilidade daquele que olhava, tornava a obediência uma constante – pois a possibilidade do indivíduo estar sendo observado também era uma constante. Os indivíduos disciplinados, desta forma, eram “domesticados” em espaços e movimentos demarcados. Os representantes da vigilância, por sua vez, tinham uma maior liberdade, já que não podiam ser avistados. Bauman (2000) aponta que o segredo de tal poder estava na capacidade de dominar o tempo, imobilizando os vigiados no espaço demarcado – impedindo o controle, por parte destes, da história. O poder que vemos no *Panopticon* é caracterizado por uma relação entre opostos, uma guerra pelo controle dos movimentos, visto que o “olho do poder” precisava existir para que, dessa forma, houvesse respeito, por parte da oposição, às disciplinas ministradas pela instituição.

Na atualidade estamos vivenciando uma queda dos muros desses tantos formatos de panópticos espalhados pelo mundo. A escola, o hospital, o trabalho, etc, passam a ter suas fronteiras atravessadas. Suas disciplinas passam a escapar dos muros de controle. Os espaços institucionais escolares, hospitalares ou empresariais, que nas sociedades disciplinares ministravam interiores disciplinados em contraposição a um fora indisciplinado, se misturaram. Porém essa queda dos muros disciplinadores não aponta para o fim do controle ou para uma liberdade total imune de coerções. Estamos em meio a uma mudança nos mecanismos de poder. Nosso tempo parece constituir “sociedades de controle”, tal como descritas por Gilles Deleuze (1992).

Nas sociedades de controle os mecanismos ordenadores são distribuídos por todo o corpo social. “*Os comportamentos de integração social e de exclusão próprios do mando são, assim, cada vez mais interiorizados nos próprios súditos*” (Hardt e Negri, 2001: 42). Neste caso, os mecanismos de controle escapam dos muros das instituições disciplinares e se

espalham por todo o cotidiano. Tais sociedades organizam por **modulação**, em contraste com as sociedades das disciplinas que ministravam, por meio de suas instituições, **moldes** rígidos a serem ocupados pelos indivíduos. A instituição, nas sociedades disciplinares, construía e administrava sólidas posições a serem preenchidas, enquanto nas sociedades de controle, o poder se exerce no constante movimento – bastante distante da fixidez disciplinar. Não existe um poderoso centro de onde emana a sólida disciplina modelar que age em **oposição** à massa dispersa e desordenada, ordenando-a. Nas sociedades de controle não existe um centro de poder de aprisionamento a espaços demarcados e sim uma continuidade no controle e uma instantaneidade na comunicação. Tudo flui, porém não sem limites.

“O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua (...) No regime das prisões: a busca de penas substitutivas, ao menos para a pequena delinqüência, e a utilização de coleiras eletrônicas que obrigam o condenado a ficar em casa em certas horas. No regime das escolas: as formas de controle contínuo, avaliação contínua, e a ação da formação permanente sobre a escola, o abandono correspondente de qualquer pesquisa na Universidade, a introdução da empresa em todos os níveis de escolaridade. No regime dos hospitais: a nova medicina sem médico nem doente, que resgata doentes potenciais e sujeitos a riscos (...) São exemplos frágeis, mas que permitiriam compreender melhor o que se entende por crise das instituições, isto é, a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação” (Deleuze, 1992: 224-225).

Assim como Bauman e Deleuze, Hardt e Negri (2001) também apontam o desmoronamento dos muros institucionais – que recortavam o espaço em locais demarcados de produção de diferentes subjetividades – como uma característica que marca a atualidade, mais especificamente, o início das sociedades de controle. Com a queda desses muros, passa a existir uma mistura entre o intramuros e o extramuros. Começa a existir uma indiferenciação entre interior e exterior – característica marcante nas oposicionistas sociedades modernas das disciplinas. Nas sociedades de controle, as fronteiras entre um dentro e um fora desmoronam

e todos se vêem **dentro**. As subjetividades, que até então eram produzidas somente intramuros, passam a permear todo o tecido social. As instituições não estão mais fixadas no território, em muros geograficamente delimitados. São antes como uma “bruma” que se espalha por todos os lados. Parece mais prudente falar de uma “explosão” das instituições do que uma crise – que mais parece com uma “implosão”.

“A crise da prisão significa igualmente que as lógicas e as técnicas carcerárias se estenderam, progressivamente, a outros campos de saber (...) continuamos em família, na escola, na prisão, e assim por diante” (Hardt in Alliez, 2000: 369).

Deparamo-nos, portanto, com uma atualidade que não mais podemos entender a partir de cisões, de fronteiras – tanto espaciais quanto temporais. A fluidez temporal não permite que nos pensemos como nativos de um momento radicalmente separado de um passado superado – a Modernidade – cuja crise estaríamos aqui tentando dissolver. Penso que devemos nos situar sim, em uma atualidade imersa no devir, e que não comporta revoluções radicais.

*

*

*

Buscamos, inicialmente, entender em que consistia a atitude moderna – imersa em dicotomias – e caracterizar o conhecimento, a ciência ocidental, como fundamentada em tal atitude. Acabamos por desembocar em uma atualidade instável, fluida, cujos sólidos e disciplinados referenciais modernos parecem não mais se prestar como bases para o entendimento de seus próprios resultados. Tal situação se mostra como uma consequência das próprias práticas modernas levadas a cabo com extrema intensidade – ordenamentos e purificações. Parece que estamos diante de uma impossibilidade de pensarmos tal produto, a

partir dos próprios referenciais que até então o conduziram. Nesta atualidade líquida, precisamos pensar diferentemente das sólidas perspectivas binárias modernas. É esta excitante oportunidade que nos move no presente trabalho. Porém antes, nos detemos sobre algumas implicações desta fluidez no que tange ao conhecimento até então fundamentado em estáveis sólidos.

3.2- O CONHECIMENTO E A “CRISE”

A ciência newtoniana, conforme apresentamos no capítulo anterior, nada mais fez do que exterminar a experiência do tempo ao desenhar um mundo onde a mudança se configurava como simples movimento de estruturas atomistas regidas por sólidas leis atemporais. O olhar moderno, apoiado nessa tradição newtoniana, sempre vislumbrou um mundo povoado por entidades sólidas, duradouras, que lhe conferiam uma regularidade. Tal concepção de mundo, centrada na **solidez** de estruturas que compõem uma realidade assentada, parece começar a ser descentrada na atualidade. A ciência moderna vê sua concepção de tempo reversível – reversibilidade esta alcançada por intermédio da manipulação da natureza possibilitada pelo conhecimento de suas leis – invadida pela instabilidade, pela fluidez irreversível. Começamos a vislumbrar que a Modernidade, caracterizada por uma atitude voltada para o estabelecimento de formatos, referências estáveis, diferenciando um puro dentro de um puro fora encontra limites nas sociedades de controle imersas nos fluxos e na universalização do estranhamento. O tempo, que era posto entre parêntesis e obscurecido por “um único modo de ver as coisas” – modo esse, visto pelos modernos, como o científico – parece agora ressurgir. As certezas científicas modernas, sempre sólidas e plenas, que estancavam o devir, fazendo com que este não pudesse ser pensado senão como sucessões de eventos regidos por uma transcendência estável, parecem encontrar limites nas sociedades de controle. A existência de

uma sólida referência, cuja estrutura não sofreria abalos temporais, foi a base que sempre sustentou o olhar moderno.

Prigogine e Stengers (1991), pensando a partir da física, nos apontam que tal supressão do tempo demonstrou ser um caso apenas parcial nos experimentos físicos. A partir da termodinâmica, com a lei de Fourier, a ciência se deparou com a propagação do calor como um fenômeno a desafiar a reversibilidade temporal. Esta lei indicava a existência de perdas de energia em relação ao sistema, perdas sempre recorrentes e impossíveis de serem recuperadas. A causa originava efeitos que não podiam ser revertidos à situação original. O fenômeno não poderia retornar ao estado inicial. Os processos caloríficos, dessa forma, apresentariam uma entropia – que é o nome dado ao gradiente dessas perdas de energia por parte do sistema.

Apesar da entropia marcar que tais perdas energéticas seriam irrecuperáveis por parte do sistema, a concepção newtoniana acrescentava que, apenas devido a limitações macroscópicas, tal irreversibilidade se dava. Caso fosse possível se reverter o sistema a cada molécula, a reversibilidade seria possível. Porém

“(...) a história, como bem sabemos, não ficou por aí, e a idéia de que as transformações não controladas, fontes de perdas, contribuem sempre para aumentar irreversivelmente a entropia, transformou-se na afirmação de um crescimento: os processos naturais fazem aumentar a entropia” (Prigogine e Stengers, 1991: 206).

A física começa a conceber que todo sistema natural tenderia a uma irreversibilidade que conduziria a uma desordem. Algo constantemente escaparia ao controle, visto que este passa a ser considerado – sempre – apenas parcial. A natureza nunca se desvelaria plenamente ao olhar poderoso do cientista. Ela sempre escaparia, transbordando ao controle metódico. Tais perdas irreversíveis, segundo Prigogine e Stengers, trazem consigo um “tempo que flui. O estudo dos processos caloríficos passa a ser um campo científico que, diferentemente de uma física dinâmica voltada para movimento de corpos/sistemas isolados, fechados, volta-se para

um mundo de estruturas abertas, atravessadas por fluxos que alteram suas constituições. Tal alteração não tem somente uma característica de desintegração, mas também de integração, pois Prigogine salienta que ordenamentos espontâneos são formados a partir desses fluxos. Seu foco incide naquilo que ele denomina “teoria das estruturas dissipativas”, que seria um campo de estudos voltados para o “não-equilíbrio”.

Em tais estudos, Prigogine atenta para um patamar de afastamento do equilíbrio termodinâmico – de máxima entropia – onde se estabeleceria um “divisor de águas”: de um lado os princípios entrópicos da termodinâmica que conduzem um sistema à desordem; e do outro, um aporte de energias externas ao sistema com uma equivalente diminuição da entropia. Tais sistemas seriam as “estruturas dissipativas” – aos primeiros, ele denominou “estruturas de equilíbrio”. Podemos perceber então, um fluxo que rumo para a desordem – a entropia – mas tal desordem, ao alcançar determinado gradiente, dá início a um processo de auto-organização sistêmica. A perturbação, a desordem, deixa de ter uma conotação apenas de destruição para remeter a novas possibilidades de organização.

Os sistemas, dessa forma, passam a ter um nascimento e uma morte.

“(…) a natureza bifurcante é aquela em que pequenas diferenças, flutuações insignificantes, podem, se se produzirem em circunstâncias oportunas, invadir todo o sistema, engendrar um regime de funcionamento novo” (Prigogine e Stengers, 1991: 207).

Essa natureza bifurcante abre espaço para pensarmos o novo para além do movimento do mesmo que o baliza. A concepção de uma lei determinista cede espaço a leis probabilísticas, isto é, a indeterminação passa a ser incluída em qualquer evento. A imprevisibilidade deixa de ser atribuída à falta de habilidade do pesquisador no controle das variáveis, e passa a ser considerada como algo inerente aos fenômenos. Todo sistema “micro-fervilha”.

A negação das múltiplas possibilidades em prol de uma unidade, uma única ordem estática, encontra seus limites naquilo que Prigogine e Stengers (1991) chamam de “demonstrações de impossibilidade”. Essas demonstrações apontam para os paradoxos recorrentes que bloqueiam o diálogo experimental – que se quer linear e, portanto, nunca bifurcante – regido pelo método científico. Nesses momentos de “não-equilíbrio”, em que a própria ciência encontra seus limites e se choca com suas fronteiras anteriormente erguidas, o pensar teórico encontra-se articulado a um pesquisador **atuante** que reconstrói seu mundo, mundo esse até então cristalizado e que se despedaçou em paradoxos diante de seu olhar. O pesquisador está, portanto, inscrito neste mundo onde humano e natureza mesclam-se. Tal condição se revela nesses momentos de instabilidade. Natureza e cultura “se fundem” em um mundo onde o observador faz parte daquilo que um moderno acredita “apenas observar”.

Thomas Kuhn (2000), já apontava para uma mescla de ciência e cultura. Ele também fez referência à ausência de neutralidade, assinalando que o conhecimento científico sempre está impregnado de humanidades, visto que todo problema só é considerado científico na medida em que deriva de um campo teórico, e este está sempre imerso numa **cultura científica**. Os problemas científicos remeteriam a regras teóricas aceitas por comunidades de cientistas, que balizam um caminho bem definido a ser percorrido no sentido de sua solução. Dessa maneira, de problema em problema, de solução em solução, vai se expandindo um mesmo referencial, através de diversos exemplares distintos. A ciência adquire, dessa forma, uma linearidade, um percurso balizado por este fundamento, que vai sendo gradativamente cristalizado, na medida em que é aprendido por meio de diversos exemplos, isto é, através da resolução de problemas. Ao resolver problemas empíricos, os cientistas – mesmo os estudantes de ciência – apreendem todo o referencial que norteia tais questões de maneira latente. Eles apreendem os termos componentes que delimitam o problema e a solução como tácitos, passando a identificar o mesmo referencial utilizado em diversas outras situações

empíricas, constituindo dessa forma, a naturalidade de tais termos. Quanto mais se expandem tais exemplos, mais obscurecidos ficam tais referenciais. Dessa forma, Kuhn demonstra que a observação empírica já estaria impregnada, em suas entranhas, por tais referenciais que delimitam e são delimitados pela cultura científica, apesar de permanecerem invisíveis. Ser um nativo de determinada comunidade científica seria comungar dos mesmos referenciais.

Thomas Kuhn, ao conceituar tais referenciais, constrói a noção de “paradigma”, que seriam

“(...) realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Kuhn, 2000: 13).

O paradigma apontaria para uma amarração entre ciência e um mundo humano. O paradigma traçaria as bordas do possível para as comunidades científicas, possibilitando sua unidade ao governar o conhecimento e a prática de tais grupos. Dessa forma, Kuhn vê a ciência como uma alternância de dois períodos: o período da ciência normal – ou regida por um paradigma – e o da ciência extraordinária – ou de crise paradigmática. A ciência, denominada por Kuhn como normal, seria uma ciência unificada por um paradigma que delimita problemas/anomalias e soluções/reencaixe, transformando o processo científico em uma solução de quebra-cabeças. Este é um período de grande consenso, de julgamentos em uníssono, que nada mais fazem que ampliar o alcance do paradigma vigente. Qualquer anomalia é reenquadrada “no mesmo”. O período de ciência extraordinária ou de crise paradigmática tem início quando tal anomalia persiste, a revelia dos esforços científicos de reencaixe. Nesse momento, novas teorias surgem para dar conta de tal situação que não encontra uma solução satisfatória dentro das possibilidades paradigmáticas. A situação unificada da ciência normal cede terreno a uma fragmentação paradigmática, um terreno

movediço onde diversas teorias convivem sem que haja uma regra “superior” que possibilite uma unidade.

O período de crise paradigmática, segundo Kuhn, começa a dar passagem a um novo período paradigmático a partir do surgimento de uma grande realização científica que, em sua esteira, gradativamente, unifica todo esse estado de fragmentação do conhecimento. Novas lentes unificadas se constituem então, possibilitando um novo olhar acerca do mundo, ou melhor, um novo mundo.

Podemos perceber então que, no pensamento de Kuhn, a unidade do “olhar” é alcançada somente após um período de fragmentação do conhecimento. A re-unificação do paradigma científico se dá por meio de debates envolvendo o campo dos valores humanos e nunca balizado por referências transcendentais, visto que, em tal período, existe uma ausência de parâmetros “superiores” que possam servir de base para debates teóricos. O conhecimento, então, nunca perde seu entrelace com a humanidade, pois é no momento de tais debates que se explicitam os valores que sempre se atrelam ao conhecimento e, junto a este, seguem implícitos.

Na concepção de Kuhn, a ciência normal “respira” estabilidade, isto é, ela constrói uma natividade balizada por um discurso teórico unificado, um paradigma. Sendo assim, surge uma crise quando deixa de haver um “encaixe” entre prática e teoria. Esse “desencaixe” é sentido pelo cientista moderno como uma vertigem, um problema a ser solucionado para que se volte a “pisar firme”, a unificar o conhecimento e comungar com a Verdade atemporal. A ciência, ao funcionar desta maneira, trabalha a partir de uma redução de toda a multiplicidade a uma única forma de ver. O discurso teórico, neste terreno, já surge com a pretensão de estabelecer uma nova unidade, uma nova natividade. Podemos perceber, recorrendo ao pensamento de Bauman (1999), uma semelhança muito grande entre essa forma de entendimento do processo de construção da ciência e a caracterização do que vem a ser a

Modernidade. Para o autor, como vimos anteriormente, os modernos nada mais fizeram do que buscar, de maneira obsessiva, a ordem, o estabelecimento de um estável dentro e um estável fora, aquilo que é em oposição ao que não é. Mas parece que, na atualidade, tal perspectiva se revela estéril.

Se tomarmos a noção de ciência tal como definida por Kuhn – e que evolui por meio de revoluções paradigmáticas – a partir da perspectiva de uma atualidade fluida, penso que poderíamos afirmar que estamos imersos em um período de crise constante, sem possibilidade de uma nova unificação. Seguindo ainda mais longe, penso que se já não temos mais um terreno estável a ser pretendido, talvez o conceito de crise possa não nos ser mais tão interessante, pois parece reclamar uma solução que a estabilize. Na atualidade, uma dose de instabilidade está sempre presente. Faz-se crucial, portanto, que abandonemos o conceito de crise para abraçarmos o dos fluidos, das inconstâncias. Ao adotarmos uma concepção voltada para os fluidos, a impossibilidade de unidade em meio a constante crise nos impede também que pensemos o conhecimento como um caminhar revolucionário, visto que tal cadência se caracteriza pela busca do unitário.

Deparamo-nos, então, com um problema. Se abraçarmos os fluidos, como iremos situar o conhecimento, visto que esse, em bases modernas, se caracterizou, exatamente, por um caminhar revolucionário, por uma busca do “passo certo”, e deixaria para trás toda e qualquer vertigem?

3.2.1- A CIÊNCIA SE DEPARA COM UMA ATUALIDADE LÍQUIDA

Parece que a ciência começa a caminhar com um passo trôpego a partir da impossibilidade de manutenção do pleno equilíbrio. A atitude científica, voltada para fechamentos, fundamentos e certezas parece não conseguir mais alcançar seu objetivo. Na atualidade, nada

mais “para no lugar”. Segundo d’Amaral (1995), vivenciamos o rompimento do dique da epistemologia, o fim da possibilidade do conhecimento puro. Se a referência, o fundamento se liquefaz, sobre que bases poderemos conceber o conhecimento? Penso que não poderemos pensar o conhecimento na atualidade imersos na segurança epistemológica, pois é propriamente esta que é posta em questão. A atualidade e toda sua velocidade liquidificante trazem um questionamento acerca da possibilidade do conhecimento. **A ciência enfim, se torna uma questão.**

Bruno Latour, em seus estudos acerca da ciência (1994), aponta para uma instabilidade nos referenciais modernos, ocasionada pela proliferação descontrolada dos híbridos. Tal descontrole teria se dado devido aos modernos terem seus olhares voltados apenas para as práticas de purificação – trazendo como consequência uma ausência de cuidado com uma hibridação/tradução que simultaneamente sempre ocorreria. Olhos rigidamente fixados em terreno puramente humano ou puramente natural só poderiam conceber a ciência – balizada pelo método científico – do ponto de vista da purificação.

O argumento defendido por Latour sustenta ser esta fronteira fruto de um ordenamento que se pretende “natural” e que encobriria uma amarração entre natureza e cultura, própria da hibridação. Híbrido, nesse caso, é alterar o mundo humano e o não-humano. Porém, como os olhares modernos – que se situavam ora no lugar da cultura, ora no lugar da natureza – sempre foram cegos para a hibridação que ocorria conjuntamente à confecção de purezas, os híbridos proliferaram e invadiram a atualidade, instabilizando-a e reivindicando um estatuto. As leis da natureza, apesar de serem fabricadas no laboratório, eram declaradas como estando para além do mundo dos humanos. Por outro lado, cientistas do ramo das humanidades apontavam para a falácia da “natureza” e indicavam o seu caráter “puramente” construído pelo humano. Seus estudos parecem ter se contentado em negar a existência de uma natureza em prol de um poderoso humano construtor. Ambos pontos de vista se constituíram ao negar

positividade a um “lado de fora” que permanece por isso ilegítimo e testemunha da positividade dos nativos do “lado de dentro”.

“(...) a maioria dos saberes constituídos ou em constituição, em meados do século dezenove, pretendeu alguma vez dizer a palavra definitiva sobre a ciência, ou sobre a verdade, com a exclusão do ponto de vista rival (...) e sem acordo possível” (d’Amaral, 1995: 76).

Parece que, tão bem assentadas e “seguras” em seus pólos de suposta pureza, ambas as ciências não tem como lidar com a invasão dos híbridos de natureza e cultura ocorrida na atualidade, com o povoamento das fronteiras entre humano e não-humano que Latour nos apresenta. Uma visão binária, que sempre explica o “dois” a partir do “um”, não pode caminhar na instabilidade que uma atualidade fluida implementa. Não podemos mais encontrar o “um” fundamental que nos forneça bases sólidas para explicação do múltiplo. Os porta-vozes se deparam com vertigens.

Parece que Bauman e Latour vislumbram uma atualidade de turbulência, de invasão de “algo” que até então não estava incluído no projeto moderno – mas dele sempre fez parte¹⁰. Para Latour, parece que estamos nos reencontrando, atualmente, com a “velha matriz antropológica”, ao reconhecermos as práticas de tradução e purificação como não dicotômicas. Não estaríamos, assim, superando uma Modernidade submersa no erro, visto que jamais teríamos sido modernos, isto é, nunca tal projeto teria sido realmente efetivo. A purificação sempre envolveu hibridação e, devido a uma exacerbação dessas práticas, essa hibridação pôde ser evidenciada. Começaremos, então, a deixar de ser modernos no exato momento em que passemos a considerar os dois conjuntos de práticas concomitantemente. A hibridação, que na perspectiva moderna era uma prática exclusiva dos pré-modernos, sempre permeou a Modernidade.

¹⁰ Esse “algo” pode ser encontrado nos conceitos de “estranho” e de “híbrido”.

Latour nos aponta um caminho bastante original para conceber a atualidade. Diferenciando-se de uma **perspectiva pós-moderna**, o sociólogo da ciência busca um caminho diverso daquilo que ele vê como “olhares esvaziados”, que, do seu ponto de vista, concebem o mundo como simples simulacro, nunca real. Olhares que se constroem a partir da Constituição Moderna – e, por isso, a compartilham com os modernos - porém sem acreditar mais nela. Olhares desiludidos que percebem a inconsistência dos sólidos, mas não conseguem construir nada além de uma **denúncia “iluminada”** – e, por isso, ainda moderna. Desacreditam dos sólidos, porém não seguem na direção dos estudos dos processos que os constituem. Sentem-se diferentes dos modernos, mas não vêem um caminho próprio. Vêem os sólidos fluidificarem e, simplesmente criticam aqueles que buscam mais solidez por entre os líquidos¹¹.

Latour sugere um caminho diferente, também, da **perspectiva anti-moderna**, formada por olhares engajados, contrários a Modernidade, enérgicos. Assim como os pós-modernos; os anti-modernos aceitam a Constituição Moderna como efetiva e combatem somente seus efeitos¹².

Tanto modernos como anti-modernos e pós-modernos fundamentaram suas perspectivas em “solo moderno”. Fundamentaram seus pontos de vista na denúncia. Modernos denunciavam pré-modernos, anti-modernos e pós-modernos denunciavam os modernos. Porém **a categoria da denúncia continuava intocada** e seguia dividindo o legítimo do ilegítimo. Modernos, anti-modernos e pós-modernos continuavam em um tempo de rompimento. Tal rompimento sempre aponta para um presente assentado ao romper com o erro.

¹¹ Tomamos essa perspectiva de Latour acerca da pós-modernidade como um recorte entre tantos outros existentes para o tema, visto que tal conceito remete a um campo de estudo bastante diversificado onde me parece, conseqüentemente, não existir uma unidade.

¹² Podemos ver aqui uma forte crítica à ciência como sendo, fundamentalmente, desumanizadora.

“(...) podemos ir sempre em frente, mas então é preciso romper com o passado; podemos decidir voltar atrás, mas então precisamos romper com as vanguardas modernizadoras, as quais rompiam radicalmente com seu passado” (Latour, 1994: 69).

Porém, qualquer temporalidade nunca deixou de ser um resultado – sempre provisório – das ligações entre humanos/cultura e não-humanos/natureza. Nunca existiu assentamento, nunca existiu superação do erro, nunca existiu superação do passado¹³. Esta é a novidade trazida por Latour: uma amodernidade, uma negação da Constituição Moderna. Nunca houve um corte, uma cisão entre modernos “purificados” e pré-modernos “impuros”. A Modernidade sempre se estabeleceu tentando deixar à margem o que era amoderno, aquilo que não pertencia ao seu tempo. Mas aquilo que era amoderno – o híbrido, “a positividade fervilhante” – sempre permaneceu “por aí” a revelia do projeto moderno. Atualmente podemos observar que natureza e cultura sempre foram construídas concomitantemente. Nunca existiu pureza. Tudo o que sempre existiu foi um “Império do Centro”, a mediação, os instáveis híbridos de natureza e cultura.

Deparamo-nos com híbridos que não podem ser reduzidos a uma leitura unilateral, tanto do lado do conhecimento natural quanto do lado das relações humanas. Essas misturas de natureza/cultura, de humanos/não-humanos são vistas como artificiais e humanos demais para serem considerados naturais e não-humanos, ao passo que são também, naturais e não-humanos demais para serem denominados artificiais ou humanos. As rígidas fronteiras modernas entre humanos e não-humanos, cultura e natureza, se diluem e apontam para a falácia do puro natural/atemporal e do puro cultural/contingencial.

Diante da perspectiva moderna, qualquer híbrido passa a se tornar um simples “meio termo impotente e falsificado” diante dessas purezas inquestionáveis e totalmente potentes. Para Latour (1994), precisamos inverter esse olhar. Devemos ir do “Império do Centro”, dos

¹³ Nem mesmo um presente desumanizado pela ciência.

híbridos, para as zonas de pureza. Os híbridos passam, então, a ser mediadores entre os dois pólos e não, simplesmente reflexo da potência polarizada. As explicações partem do centro para as bordas. Natureza e cultura se tornam satélites nesse processo de hibridação. Ao redor dos mediadores, natureza e cultura são mobilizadas. Esses habitantes das fronteiras nos permitem ter um mesmo critério para ambos os lados da dicotomia e, assim, formular uma alternativa mais simétrica para o conhecimento moderno polarizado.

Ao focalizarmos esse meio fervilhante, percebemos um tempo muito diferente daquele preconizado pelos modernos. As revoluções, como dito anteriormente, cabem apenas quando não se pode enxergar os processos constituintes dos fatos revolucionários. Se fecharmos os olhos para a base imanente daquilo que se quer transcendente, perdemos o devir, o tempo; os fatos, os formatos, são tudo o que nos resta, como potências em si. Nada os sustenta – apenas eles próprios. A ciência das revoluções – a Kuhniana, por exemplo – parece estar formatada pela Constituição moderna.

“Como a química de Lavoisier poderia deixar de ser uma novidade absoluta, já que o grande sábio apagou todos as pistas de sua construção e cortou todos os nós que o tornavam dependente de seus predecessores, mergulhados assim na obscuridão?” (Latour, 1994: 70).

A história contingente dos homens parece, na perspectiva moderna, caminhar sempre paralela à história dos fatos, da natureza. Parece não existir um ponto em que essas histórias se encontrem. Porém, como dito anteriormente, o universal nunca perdeu contato com a imanência. Jamais fomos modernos e, portanto, sempre existiu uma única história – uma história híbrida. Por isso, purificar sempre envolveu hibridação. O moderno ao “descobrir” natureza, instabilizava seu pólo oposto – a sociedade. A experiência de um tempo presente moderno, superior ao passado, se dá devido às diversas amarrações entre diferentes elementos. São essas amarras – humanas e não-humanas – que trazem a experiência de uma

unidade coerente. Com novas ligações, sempre veremos uma nova coerência e um novo presente.

Sendo assim, para que haja um fluxo progressivo temporal, faz-se necessário todo um trabalho de amarrações entre diversos elementos, que se dá na imanência. Na Modernidade, essas amarrações se davam em um fluxo temporal bastante cadenciado. Os “presentes coerentes”, reduto dos modernos, eram construídos “nas profundezas da imanência”, sendo que aquilo que escapava dessa coerência era posto de lado como atrasado, pré-moderno – ou mesmo moderno, se tomarmos como referência os pós-modernos e os anti-modernos. Porém, como já dissemos à exaustão, os híbridos proliferaram na atualidade e os tempos se misturaram.

“Primeiro foram os arranha-céus da arquitetura pós-moderna, depois a revolução islâmica de Khomeiny, sobre os quais ninguém mais conseguia dizer se estavam adiantados ou atrasados. Desde então, os exemplos não mais cessaram” (Latour, 1994: 72).

O presente coerente, aquele que permanecia “um pouco mais”, se construiu sempre, à base de muito trabalho, de muitas conexões. Para que tal presente se mantivesse, tais conexões precisariam se manter também. Vemos então, um paralelo entre a modernidade apresentada por Latour e as disciplinas forjadas nos muros disciplinares a que nos referimos anteriormente. Construções mantidas e tornadas coerentes por meio de muito poder disciplinar, muito trabalho de formatação de ordenamentos, desembocando em certezas comportamentais e cognitivas que parecem fazer parte de um período onde um lado de dentro – o tempo presente bem conectado – pôde ser erguido concomitantemente à construção de suas margens de incoerência indisciplinada – o tempo passado. As disciplinas possibilitam um controle do espaço, dos movimentos coletivos, por parte de um único ponto. Pequenos centros controlam muitos. Latour parece concordar com tal concepção.

“O modernismo – e seus corolários anti e pós-modernos – era apenas uma seleção feita por alguns poucos em nome de muitos. Se mais e mais pessoas recuperarem a capacidade de selecionar, por conta própria, os elementos que fazem parte de nosso tempo, iremos reencontrar a liberdade de movimento que o modernismo nos negava, liberdade que na verdade jamais havíamos perdido” (Latour, 1994: 75).

A Modernidade, por meio dos “moldes”, ditava padrões, controlava movimentos. Porém nunca houve saber que não estivesse enraizado na imanência. Os coletivos, com suas conexões, sempre foram potências – mesmo em meio a uma Modernidade disciplinar. Nesta atualidade turbulenta, tal potência se torna imperativa e reivindica um estatuto. Quando Latour indica que devemos partir do “meio” para as polaridades modernas, ele está apontando para a possibilidade de deixarmos de ver tais híbridos como monstros – por permanecerem como simples misturas de instâncias puras. Ao invertermos nosso posicionamento, entenderemos que estes não carregam, mesmo que misturadas, as potências polares, mas sim, constróem natureza e cultura. Suas misturas são atividade construtora. São também produtores e não puros reprodutores imperfeitos. Sociedade e Conhecimento seguem, dessa forma, como consequência de uma multidão de híbridos interconectados, emaranhados em uma turbulenta e constante microfísica. Os híbridos nos possibilitam pensar para além de uma lógica de oposição binária, onde se explica o social/cultural pelo sólido natural ou o natural pelo bem delimitado social/cultural.

Um posicionamento situado em uma comunhão entre natureza e cultura, isto é, nos processos de hibridação, põe abaixo a “Grande Divisão” (Latour, 1999) entre modernos e pré-modernos. Como vimos, a noção de natureza tem derivado de um afastamento das humanidades, enquanto que a noção de cultura deriva de um afastamento da natureza, permitindo que falemos da existência de “diversas culturas” – todas constituídas em oposição

à natureza moderna considerada como única. As conexões híbridas, então, não são nem natureza e nem cultura: são natureza/cultura. O foco recai sobre os processos de amarrações.

* * *

Pudemos perceber, no decorrer do presente trabalho, que os modernos até então, permaneceram centrados em duas perspectivas opostas, no que tange ao conhecimento. A primeira, solidamente situada em terreno natural, se deixa levar por um movimento cientificista, onde a ciência estaria dotada de poderes extraordinários no sentido de uma bem-aventurança. A segunda parece se opor a tal conhecimento científico e, solidamente fundada em terreno humano, defende com afinco um “próprio do humano”. Tal perspectiva só pode conceber a Ciência como um corpo estranho a desvirtuar, desumanizar, um mundo naturalmente humano. A bandeira, nessa perspectiva, é a do retorno a uma “vida” perdida, a uma vitalidade a ser defendida contra uma ciência demonizada. Hobbes e Boyle revivem. Naturalistas e Humanistas vociferam. Porém ambas as perspectivas entram em colapso em uma atualidade infestada por híbridos. Porta-vozes dos humanos e dos não-humanos passam a se defrontar com fenômenos que não se resumem a puras humanidades ou a inumanidades. Tais fenômenos encontram na metáfora do ciborgue (Haraway, 2000) um símbolo.

Esses seres, habitantes das literaturas de ficção científica, conseguiriam hibridar humano e não-humano, cultura e natureza em sua própria “carne/espírito”. Seriam híbridos nascidos na parcialidade. Suas misturas de natureza e cultura amarram as duas instâncias – antes dicotômicas. Esta metáfora aponta para a inexistência de um puro humano, assim como a de um puro inumano/máquina. O ciborgue não é um humano com impurezas – o dito artificial – nem uma máquina humanizada. Ele é um híbrido de máquina e humano.

A tecnologia, como nos aponta Rosa Pedro (1998), traz em sua esteira um novo hibridismo que possibilita uma redefinição das fronteiras do humano. Tal novidade reside naquilo que ela denomina como “*artificio*”. O artificial revela, segundo a pesquisadora, um não-humano muito mais perigoso do que a natureza moderna disposta em oposição ao humano – associado ao pólo cultural. Clones, ciborgues, afrontam a estabilidade da humanidade que, para se manter, necessita se purificar dessas aberrações. Dessa forma, cultura e natureza, humano e não-humano/natureza se aliam contra o horror do artifício.

Os ciborgues – como os de Haraway – seriam, portanto, criaturas artificiais “além-humano” e “além-natureza”, que preencheria o abismo situado entre humano e não-humano descentrando, dessa forma, a perspectiva moderna. Nos deparamos, portanto, com uma amarração de humano e não-humano. Dessa forma ele é, ao mesmo tempo, individual/singular e coletivo. Ele não é individualista nem coletivista: é um híbrido de ambos. A parte está interconectada com o todo e dele é expressão, da mesma forma que, por estar imersa no todo, atua nessa **rede**. Ele é ao mesmo tempo produto e produtor devendo ser pensado como um nó pertencente a uma **rede natureza/cultura**, nunca natural ou construído, pois

“estamos dentro daquilo que fazemos e aquilo que fazemos está dentro de nós. Vivemos em um mundo de conexões – e é importante saber quem é que é feito e desfeito” (Kunzru, 2000: 36).

Kunzru e Haraway nos convidam a uma aproximação em relação aos limites daquilo que, propriamente, possibilitou a própria existência moderna. Precisamos de novas lentes para que possamos nos relacionar com tais ciborgues, monstros, etc, sem que nos percamos em um perigoso descaminho. Precisamos encontrar um vocabulário que possa falar de política e de conhecimento, de individual e coletivo, de humano e não-humano em um mesmo fôlego e que não reduza um ao outro. Precisamos “tocar” os ciborgues e as dificuldades que tal contato envolve. Precisamos, no contato com o estranho (Bauman, 1999), afrouxar nossas certezas

acerca do que somos nós e de um mundo que supostamente nos cerca. O ciborgue é humano e inumano, é dentro e fora. Ele descentra a Modernidade¹⁴.

¹⁴ Para encerrar o presente capítulo, remonto uma situação que me ocorreu em um congresso de psicologia em que eu estava a discorrer, exatamente, sobre a necessidade de um olhar simétrico em relação a conhecimento e política, quando um renomado professor de epistemologia me alertou para os perigos envolvidos em tais misturas. Seu comentário remetia a uma Alemanha nazista, mais precisamente a uma ciência que se prestava a finalidades políticas desprezíveis. Penso que, até mesmo para evitarmos o surgimento de novas “Alemanhas nazistas”, devemos encarar a ciência diferentemente de uma chave para a estabilidade “do transcendental”. Os sólidos se liquefizeram e não existem mais garantias. O emérito professor tem razão. O conhecimento politizado é perigoso, porém não podemos apelar para um além da política. Produzimos fatos e somos produtos destes mesmos fatos que produzimos. O desafio parece estar em um entendimento de uma ciência – nem humana e nem natural – que acompanhe esse processo de alta volatilidade, uma constante fabricação de nova natureza e nova cultura.

4- AS REDES COMO ALTERNATIVA PARA O CONHECIMENTO

Como vimos argumentando, as polaridades – natureza e sociedade, conhecimento e política – parecem não mais se oferecer como terreno estável para um entendimento daquilo que nos acontece. Tal quadro reivindica um pensar mais simétrico, inscrito no tempo que dura, um pensar que se deixe envolver no fluxo dos acontecimentos. Precisamos de um modelo que possibilite tal pensamento ao mesmo tempo produto e produtor.

Tendo em vista que conhecimento e sociedade não podem se prestar mais como referências sólidas e estanques, penso ser bastante pertinente entendê-los simetricamente por meio de um mesmo modelo: **as redes coletivas**.

Quando falamos “coletivos”, estamos em sintonia com Bruno Latour, que utiliza o termo para diferenciar sua concepção de um recorte moderno entre humanos – sociologia – e coisas – epistemologia.

“Aos olhos da antropologia comparada, estes coletivos todos se parecem (...) porque repartem ao mesmo tempo os futuros elementos da natureza e os futuros elementos do mundo social. Ninguém jamais ouviu falar de um coletivo que não mobilizaria, em sua composição, o céu, a terra, os corpos, os bens, o direito, os deuses, as almas, os ancestrais, as forças, os animais, as crenças, os seres fictícios” (Latour, 1994: 105).

E mais

“(...) um intercâmbio de propriedades humanas e não-humanas no seio de uma corporação” (Latour, 2001: 222).

Podemos entender, portanto, que tal concepção articulada sob a forma de coletivos nos conduz a uma simetria que julgávamos haver perdido por meio de um recorte moderno que fixou o conhecimento e a sociedade ocidentais em um patamar superior. Qualquer

superioridade radical jamais ocorreu. Porém não devemos com isso – e esse ponto me parece de extrema importância – negligenciar as diferenças, por exemplo, entre o xamanismo e a medicina ocidental. Se por um lado existe simetria, por outro existe uma assimetria – mesmo que nunca tenha havido um abismo essencial. A diferença entre o xamanismo e a medicina estaria, precisamente, no tamanho dos coletivos mobilizados. Como já dissemos anteriormente, a Constituição moderna possibilitou uma produção intensa de híbridos devido à cegueira, em relação a estes, experimentada pelos modernos. Essa hibridação expandiu a tal ponto toda uma rede ocidental, que esta acabou por ser entendida como um universal. O universalismo ocidental, portanto, nada mais é que uma rede bastante amplificada, uma circulação de híbridos produzidos em larga escala – de humanos e não-humanos – por meio de conexões, amarras. A diferença entre um xamã e um médico não é da ordem do fundamento, mas apenas de escala.

“Um pouco de relativismo nos afasta do universal; muito relativismo nos traz de volta a ele, mas é um universal em rede que já não possui qualquer propriedade misteriosa” (Latour, 1994: 111).

A concepção de redes possibilitaria reconhecer a existência de híbridos de natureza e sociedade, de humano e não-humano, que até então não tinham suas existências admitidas pela Constituição Moderna. Nesta perspectiva, todo e qualquer fato científico nada mais é do que um arte-fato¹⁵ dependente de toda uma coletividade. Isabelle Stengers (1990) aponta, assim como Latour, para a ciência como um arte-fato dependente de um coletivo. A autora identifica como principal característica da ciência moderna a incapacidade de reflexão sobre sua própria identidade. Dessa forma, o questionamento científico seguiu focalizando a cientificidade de procedimentos, de objetos, etc – se algo era ou não científico – e não se

¹⁵ Uso o termo arte-fato para frisar seu caráter de “produção” e a amarração de natureza – fato – e cultura – arte – nos elos de uma rede.

debruçou sobre a própria noção de ciência e de cientificidade. A ciência seguiu cristalizada, tácita. Porém, para responder a tais questionamentos científicos modernos, sempre se fez necessária a participação de toda uma coletividade, pois

“(...) não há resposta de direito, normativa, trans-histórica. Qualquer resposta é histórica e coletiva, ela constitui em cada época e para cada ciência o que está em jogo no trabalho dos cientistas interessados” (Stengers, 1990: 80).

Para que pudessem ser solidificados, a ciência e seus fatos sempre foram “exportados” dos laboratórios para diversos outros locais, ocasionando uma mudança de todo o novo sistema em que adentravam. Elas transportariam, para as novas localidades, as condições do laboratório. Os humanos e não-humanos passariam a ser ordenados de forma a reproduzir o padrão dos laboratórios, constituindo assim, um novo padrão que romperia com o antigo. Humanos e não-humanos, dessa forma, passam a testemunhar a eficácia da ciência, através de uma rede de conexões bem amarradas. Podemos ver, portanto, uma Modernidade que se expandiu como uma grande rede de purificação, visando decantar o puro do impuro.

Entretanto, essa expansão sempre se deu, exatamente, a partir de mediações, associações do puro com o impuro. Nunca houve purificação desvinculada de tradução. A ciência moderna, para se naturalizar solidificando suas crenças, precisou se expandir por diversos exemplos, diversas “bocas e ouvidos”, pois segundo Latour, um fato é, antes de tudo, um enunciado que passa de boca em boca, de ouvido em ouvido e, nesse trajeto, vai se transformando e “endurecendo”. O conhecimento, portanto, será sempre coletivo – não pertencendo a ninguém, visto que uma rede se expande, exatamente, ao converter humanos e não-humanos. A circulação é o que mantém um conhecimento “vivo”.

As redes, a circulação, os fluxos, possibilitam um entendimento do universal, do global, amarrado à imanência, ao local. O universal é construído por intermédio de conexões, todas elas locais, imanentes. Um fato, para se manter como universal, necessita dessas amarras.

“(...) os fatos científicos são como peixes congelados: nunca devem ficar fora do congelador, por um instante que seja” (Latour, 1994: 117).

Universal e contingencial podem encontrar um denominador comum na concepção de redes. Não existe um universal puramente transcendente e desamarrado das contingências locais. Os arte-fatos circulam sempre por meio de trilhas, locais em todos os seus pontos.

Se vimos à exaustão o quanto o pensamento moderno esteve às voltas com as concepções da existência das coisas em si que servem como lastro para as certezas e dos fatos científicos como fruto da cultura, como constructos humanos apenas, tais perspectivas nos parecem bastante deslocadas quando nos reportamos ao modelo das redes coletivas. Nesse momento nos deparamos com uma fluência que não pode encontrar um fundamento nem no humano nem no não-humano. A referência é processual e circula por meio de uma cadeia seqüencial de deslocamentos – sendo este um processo que envolve humanos e não-humanos. Entendamos, portanto, tal conceito de referência circulante ao acompanharmos, com Latour (2001), alguns procedimentos científicos.

Latour nos sinaliza que qualquer campo científico é sempre – já à priori – repleto de inscrições. Tais inscrições são por ele conceituadas como *“termo geral referente a todos os tipos de transformação que materializam uma entidade num signo, num arquivo, num documento, num pedaço de papel, num traço”* (Latour, 2001: 350). Os cientistas, portanto, se vêem as voltas com um mundo infestado de documentos, traços, signos, etc. São precisamente tais inscrições que possibilitam um olhar seguro acerca do mundo. Tais inscrições são derivadas de trabalhos científicos anteriores que permitem que outros cientistas possam

trabalhar a partir deles. Vemos produções de novas inscrições confeccionadas sobre inscrições anteriores. No sentido de exemplificarmos tal trabalho de inscrições construídas sobre outras inscrições nos reportaremos aos trabalhos de pedologia acontecidos na floresta amazônica – mais especificamente em Boa Vista – que Latour acompanhou detalhadamente.

O sociólogo assinala que, ao chegar na floresta, ele se dá conta de que já está em um laboratório, visto que a pesquisadora de botânica do grupo de cientistas já havia realizado uma série de inscrições, mapeando o terreno em que todos iriam trabalhar. A floresta já estava toda etiquetada. *“É que meus colegas pedólogos não podem iniciar proveitosamente seu trabalho a menos que o sítio seja demarcado antes por outra ciência, a botânica”* (Latour, 2001: 47). Os trabalhos já se iniciavam a partir de inscrições científicas feitas a priori. Acompanhando os procedimentos da pesquisadora de botânica, Latour percebe a aquisição de amostras, que eram recolhidas no sentido de servir como lastro para as subseqüentes afirmações. Essas afirmações – em formato de texto – terão respaldo em cada amostra recolhida. Tais amostras serão armazenadas, em museus, arquivos, etc. Lá, essas amostras encontrarão outras. Os arquivos ficarão repletos de espécimes que seguirão como representantes daqueles que ficaram na floresta.

A floresta, portanto, se encontrará e não se encontrará nesse arquivo. Não poderemos sentir o cheiro das árvores, o barulho das aves, a umidade do ar. Não... Não é a floresta. Mas ela se encontra toda reunida por intermédio das amostragens que a representam. Sim... Realmente é a floresta. A floresta se “transformou” em um arquivo. Este arquivo, com suas gavetas e divisórias bastante “concretas” pertence ao mundo da objetividade. Porém, sua estrutura ordenada em pastas, sua capacidade organizadora, possibilita a transformação da floresta em signo. O arquivo aponta, portanto, para um hibridismo entre “coisa” e “signo”. Sigamos adiante.

Através desse mapeamento da floresta em forma de arquivo, as amostras passam a se apresentar próximas umas das outras – muito diferente da dispersão em que se encontravam anteriormente. Essa proximidade possibilita o alcance de novos conhecimentos que o estado de dispersão anterior não permitia¹⁶. As ciências botânicas mudam e as plantas também.

“As plantas se vêem deslocadas, separadas, preservadas, classificadas e etiquetadas. Em seguida são reaproximadas, reunidas e redistribuídas segundo princípios inteiramente novos, que dependem do pesquisador, da disciplina da botânica (padronizada durante séculos) e da instituição que as abriga; contudo, já não crescem como cresciam na grande floresta” (Latour, 2001: 54).

A floresta se torna uma mistura de humano e não-humano, de floresta e pesquisador, de natureza e cultura. Porém a história não acaba nesse ponto. Um novo campo onde se misturam folhas, papéis, galhos, gavetas, etc, desponta. Quando tal situação não se mostrar mais devidamente ordenada pelo instrumento que a organizou, um novo instrumento deve participar no sentido de evitar um retorno à confusão anterior. Esses instrumentos estão sempre por detrás de um fenômeno, possibilitando um entendimento deste. Uma nova transformação será levada a cabo a partir da que a antecedeu. Diagramas, portanto, sempre ordenam aquilo que, sem eles, se tornaria um “amontoado” de papéis, folhas, etc, não passível de reconhecimento. Nos deparamos com uma cadeia de “transformações”. Uma diagramação ordenadora que constrói um mundo por meio de um processo de hibridação.

As “transformações” aqui apresentadas são hibridações, misturas entre materialidade e abstração, signo e objetividade. Faz-se importante salientar, portanto, que toda e qualquer “abstração” vai se encontrar sempre amarrada a bases materiais e vice-versa. Dessa forma, não perdemos jamais contato com uma imanência. **Podemos perceber, portanto que, nesta seqüência de hibridações, todos seus elos pertencem ao mundo das “coisas” e também**

¹⁶ Podendo, inclusive, aproximar espécimes de distintas regiões.

dos “**signos**”. Cada nó, nessa progressão, é “coisa” no que tange ao nó posterior e “signo” no que tange ao anterior. É toda essa progressão que compõe uma floresta – no caso do nosso exemplo – cada vez mais demarcada.

A referência circulante é um conceito que aponta, portanto, para uma diferença extremamente importante quando comparada com uma concepção moderna de um humano completamente isolado da natureza. Um humano que apenas observava “as coisas”. Não existe esse lastro material que fundamente, por si só, o conhecimento, bem como um conhecimento que se assemelhe ao sólido referente. Estamos sim, nos deparando com uma **circulação**. O referente, neste caso, diz respeito a todo esse processo de transformações. Essa cadeia contínua faz com que algo permaneça constante e circulando. A circulação se dá por meio dessas transformações. Quando focalizamos tal cadeia apenas nas extremidades – e negligenciamos a continuidade de seus elos – nos deparamos com uma cisão entre signo e coisa – por exemplo, a palavra “floresta” inscrita em um quadro na sala de aula de um lado e a “floresta” enquanto coisa, do outro. Porém, quando acompanhamos a progressão de transformações nó a nó, percebemos que não existem saltos. Existem sim etapas em que se subtraem elementos e se acrescentam outros. Cada elo segue enraizado em um instrumento/mediador.

“Trata-se de um estranho objeto transversal, um operador de alinhamento confiável apenas enquanto permite a passagem daquilo que antecede para aquilo que sucede” (Latour, 2001: 84).

Esses mediadores se situam na fronteira entre coisa e signo. No exemplo da botânica – explorado por Latour – a floresta se transforma em um arquivo. Deparamo-nos com um híbrido de arquivo/floresta. De transformação em transformação, de nó em nó, os fatos são

construídos “em camadas”¹⁷. É na produção dessas camadas, nesse fenômeno circulante, que um fato se solidifica. Um fato solidificado depende de todas essas camadas aliadas, de toda essa circulação, e pode ser entendido a partir do conceito de **caixa-preta**.

Em Teoria de Sistemas, uma caixa preta é desenhada sempre que um componente é considerado por demais complexo. A partir desse momento, faz-se necessário apenas o conhecimento de seus inputs e outputs. Toda e qualquer discussão sobre seu conteúdo se cala. O que se vê, a partir desse momento, é um sólido inquestionável. Para que possamos abri-la, faz-se imperativa uma “historicização”¹⁸ daquilo que parece não ter história e ser da ordem do atemporal. É nesse percurso que se torna possível perceber, por meio dos processos de transformações anteriormente apresentados, um mundo em construção onde o tempo realmente tem uma duração. Para que possamos acompanhar essas redes, temos que seguir toda a dinâmica que acompanha o surgimento daquilo que se torna sólido. As sólidas caixas-pretas, dessa maneira, irão se fragmentar em uma microfísica que revelará seu caráter de arte-fato, isto é, algo que, apesar de naturalizado como um “fato” estável, demanda todo um processo de construção coletiva que identifique pelo componente “arte” do termo.

Um arte-fato tem sempre seu destino traçado nos processos imanentes, de acordo com aquilo que os coletivos fazem com ele, podendo tornar-se uma sólida caixa-preta ou uma controvérsia. Um enunciado se transformará em um sólido fato sempre que for introduzido em novas formulações na posição do invisível, na condição de premissa inquestionável, sólida base para uma nova sentença proferida. O enunciado, dessa forma, passa a seguir como um material jamais saído de uma boca humana. Sempre que uma caixa-preta é “comprada” dessa

¹⁷ A cada uma dessas transformações Latour chama de translação. Tal conceito indica “*deslocamento, tendência, invenção, mediação, criação de um vínculo que não existia e que, até certo ponto, modifica os dois originais*” (Latour, 2001: 206). Os ciborgues – meio humanos meio máquinas – e o já citado arquivo-floresta são bons exemplos de translações. Esses híbridos criam algo novo por intermédio de uma modificação tanto de um lado – floresta e humano –, quanto do outro – arquivo e máquina.

¹⁸ Segundo Stengers (1990), historicizar significa liberar da perspectiva de um destino já traçado. Se Latour apresenta o referente como dentro de uma seqüência de transformações – onde cada mediador é “coisa” no que tange ao elo posterior e “signo” no que tange ao anterior – podemos tanto progredir como regredir no percurso de acompanhamento desses processos. Quando regredirmos, iremos nos deparar com os processos que constituíram a solidez da “coisa”, pois voltaremos a um tempo em que tal solidez ainda não existia.

forma por outros, ela se solidifica um pouco mais. A cada nova “compra”, mais escura se torna essa caixa. Um sólido deixa sempre um rastro de “compras” onde segue cada vez mais implícito em todos os novos argumentos que o “compraram”. É por serem sempre “comprados” junto com todo esse rastro que os argumentos que servem como fundamento ficam cada vez mais implícitos e transformados. Sendo assim, pode-se perceber que a solidez de um arte-fato depende sempre de todos aqueles que o mantêm em movimento – tanto no espaço quanto no tempo – e formam uma legião de aliados interligados. Como já dissemos anteriormente, o fato depende da circulação, da fluidez e de todos esses mediadores interconectados.

Esses fluxos de “compra” não podem ser interrompidos sob pena de serem vislumbrados os alicerces daquilo que se configurou como fato. Se as novas formulações feitas remeterem o enunciado que se quer sólido para uma boca de origem transformando-o em uma simples opinião – ou mesmo se uma pesquisa se encerrar por falta de verba, não podendo manter a referência circulando –, o arte-fato perderá realidade. Portanto, sempre que um fato encontrar alguma oposição, algum obstáculo em sua circulação, será empurrado para a “falsidade”. Muitas vezes encontraremos, nesse momento, um jogo de controvérsias “aberto sobre a mesa”. Entraremos em uma batalha de argumentos versus contra-argumentos. Quanto maior a discordância, mais “profunda” ficará essa “batalha”, visto que muitos serão os textos, conceitos, autores, etc, trazidos à cena para que sirvam de aliados para os argumentos utilizados. Estes passarão a ser sustentados/endossados por muitos.

Um acompanhamento do fluxo dessas redes coletivas deve se nortear da seguinte forma:

“(a) observando o cenário em que se encontra a alegação que escolhemos como ponto de partida;

(b) descobrindo as pessoas que estão lutando para transformar essa alegação em fato e aquelas que estão tentando demonstrar que ela não é um fato;

(c) verificando a direção para a qual a alegação é empurrada pela ação oposta desses dois grupos (...)” (Latour, 2000: 100).

A partir daí, podemos acompanhar a nova “face” da alegação. Desse modo, torna-se possível estabelecer uma trajetória histórica de um arte-fato.

A natureza nada mais é que uma aliada daquele que alinhou uma “trincheira” de caixas-pretas para defender seu argumento que se quer fato. A controvérsia ressurgiu sempre que essas ligações são postas à contraprova. Para tal tarefa, o postulante terá que se embrenhar em um mundo de caixas-pretas interconectadas, uma rede que mistura papéis, dinheiro, pessoas, universidades, máquinas, enfim, humanos e não-humanos, fazendo com que os aliados mudem de lado e traíam o argumento que se apresenta como fato. A tentativa é de revelar a “arte” por detrás da natureza. Verdade e mentira dependem da vitória ou da derrota nesse campo de batalha. Esse campo mistura conhecimento e política, saber e sociedade e, para que a vitória seja alcançada, o postulante muitas vezes precisará atravessar o dique que os modernos ergueram entre esses pólos. Um cientista pode, portanto, se ver às voltas com empresas e governos. Um empresário ou governante, por sua vez, pode se embrenhar no campo científico com o intuito de alcançar seus objetivos. Os vitoriosos, nesse caso, são congratulados com a natureza, com as “luzes”. A derrota joga todos os perdedores no mundano, na pura “arte”. A vitória é sempre uma vitória coletiva – o mesmo podemos falar acerca da derrota. Mas como pode ser consolidada uma vitória nesse terreno?

A vitória começa a aparecer sempre que a discussão conflui para o surgimento de um **objeto novo**¹⁹. Da indefinição inicial, das provas e contraprovas de laboratório, do jogo de opostos, algo resiste aos antigos ordenamentos. Começa-se a observar o que esse “algo amorfo” faz e, a partir dos desempenhos, uma nova forma é delineada.

¹⁹ Penso residir neste ponto aquilo que Bauman tanto aludiu com o conceito de “estranho”, como aquele que não é nativo nem do dentro nem do fora.

“Por trás dos textos, por trás dos instrumentos, dentro do laboratório, não temos natureza (...) o que temos é um arsenal que possibilita impor novas injunções à ‘coisa’ (...) Essa coisa vai sendo restringida pela multiplicação das proezas que é chamada a realizar” (Latour, 2000: 148).

O objeto novo desponta como um recém aliado daquele que o formatou. A novidade surge da mistura entre opostos, daquilo que *escapa* aos pólos constituídos. Do encontro entre aquilo que até então não podia se misturar e se mostrava como a totalidade das possibilidades, ocorre uma negociação/tradução incrustada no mediador – que é o objeto novo – que não encontrava existência anteriormente. Tal novidade recoloca as posições dispostas em oposição de uma maneira diferente. O híbrido objeto novo inaugura um novo mundo a partir de sua presença. Vemos mundos diferentes – porém nunca estanques como pensavam os modernos, nunca uma dicotomia entre um presente glorioso e um passado superado. Apenas novas conexões, hibridações.

O objeto novo, exatamente por ser algo que escapa as posições constituídas, não pode ser entendido como uma construção puramente humana. Ele transborda o conhecimento do pesquisador que o formata. Mas também não pode ser considerado como pura natureza. Ele não tem ainda um estatuto ontológico. Um novo mundo e um novo pesquisador despontam, portanto, com o surgimento da novidade híbrida que não deriva somente de uma natureza nem somente de um humano. Ambos despontam como alterados pelo evento singular que é o objeto novo. Construtivismo e naturalismo não podem lidar com um fenômeno que desestabiliza ambas as concepções não configurando, portanto, um terreno estável para fundamentar a novidade. Quem atua no experimento é o pesquisador, mas também a natureza. Ambos interagem e se modificam. O pesquisador muda a natureza e a natureza muda o pesquisador. Prática e teoria se desestabilizam mutuamente. Nenhuma dicotomia, apenas dimensões imbricadas.

A difusão do objeto novo pela rede se dá na medida em que ele começa a ser utilizado por outros como uma base para novos argumentos, novos arte-fatos. Eles vão envelhecendo gradativamente, tornando-se uma nova caixa-preta – uma “coisa”. Todo o processo de construção do objeto novo começa a ser apagado. Ele agora passa a trabalhar na criação de outros objetos novos como um “simples suporte”, inquestionável e fora dos holofotes. Podemos perceber, então, que um objeto novo muda significativamente uma rede na medida em que ele se propaga e sempre traz consigo um rastro de contribuição de muitos outros objetos novos já envelhecidos, isto é, transformados em caixas-pretas. Esse rastro representa todo um circuito, um aparato circulatório cujas conexões sustentam o arte-fato. Quando se consegue envelhecer um objeto novo, isto é, quando muitas forem as conexões que o sustentam, surge aquilo a que denominamos natureza.

“A natureza, nas mãos dos cientistas, é um monarca constitucional, muito parecido com a rainha Elizabeth II. Do trono, ela lê com o mesmo tom um discurso escrito por um primeiro ministro conservador ou trabalhista, dependendo do resultado da eleição” (Latour, 2000: 163).

A natureza não é um puro exterior a ser alcançado pelo cientista por meio de um processo de purificação. Ao contrário, quanto mais mediações, transformações, distorções existem, mais natureza, mais solidez se alcança. Natureza é articulação. Quanto mais articulado for um arte-fato, mais naturalizado ele será. Ser um pesquisador eficiente, neste caso, não pode mais ser confundido com um pensador enclausurado, à margem de um mundo, de onde poderia refletir acerca das certezas transcendentais e fundamentais. Trabalhar em ciência é realizar conexões, negociar interesses, amarrar e manter amarradas redes de humanos e não-humanos cada vez mais amplas, alistando como aliados, pesquisadores, políticos, governantes, bactérias, conceitos, máquinas, teorias, etc. É se embrenhar na política e na ciência, nos humanos e nas “coisas”.

“O que importa (...) é o fato de um conjunto de elementos heterogêneos, até então desvinculados, partilhar agora um destino comum e de as palavras (...) se tornarem verdadeiras ou falsas de acordo com o que circula por esse coletivo recém-formado” (Latour, 2001: 117).

Várias, portanto, são as mãos espalhadas pelo tempo e espaço que propagam as caixas-pretas. Essa propagação se dá por negociações entre interesses. Essas soluções envolvem elementos de diversos tipos que até então não se misturavam. Surge um elo inteiramente novo que amarra diferentes elementos como aliados e daí pode propagar-se por um rastro de “compras”. Como já dissemos anteriormente, esses elementos são humanos e não-humanos. Quando este arte-fato se torna uma caixa-preta, significa que este criou uma autonomia, uma solidez, uma independência. Porém, quanto mais independente este parece ser, mais humanos e não-humanos trabalham para mantê-lo. Um show não é só a atuação de um artista, mas sim toda uma **rede** de trabalho humana e não humana – com atores, luzes, figurinos, diretores, “marketeiros”, patrocinadores, panfletos, técnicos, etc – que o coloca em cena. Todas essas mãos são necessárias para que um arte-fato se mantenha como uma sólida e autônoma caixa-preta. A solidez não é um estado de inatividade e sim de muita atividade, pois é todo esse trabalho muito bem trançado que mantém um arte-fato como natureza.

Podemos observar, então, duas facetas da caixa-preta: o trajeto histórico da forma desse arte-fato e o trajeto histórico das pessoas envolvidas. A caixa-preta se constrói como uma “liga entre esses dois mundos” – humano e não-humano – que para um moderno eram estanques. Mudança em um lado significa mudança no outro. A “pureza” existe à custa de muita “impureza”. Quanto mais a “pureza” parece autônoma, mais elementos “impuros” trabalham em sua função. O que vemos é uma só história para ambos. Uma **rede** híbrida, uma

rede que amarra uma infinidade de elementos distintos²⁰. E para além dessa **rede**/realidade? Existe algo mais?

Para alguns – os modernos – essa resposta é muito simples. O que está além da rede está fora da realidade. Diriam eles: “trata-se de ignorância!” Nesse momento nos deparamos com um mundo positivo de racionalidade e um mundo negativo de irracionalidade. Surge a Verdade. Diversas são as causas buscadas para explicar como podem existir pessoas tão ignorantes do caminho correto a ser seguido. Ora, se irracionalidade precisa “prestar contas” é por que racionalidade se tornou óbvia e lugar para referência. Mas tudo o que vemos não são amarras e mais amarras e um referente que circula?

Sendo assim, em uma discussão moderna, aqueles que discordam sempre entram em choque, cegando-se para si próprios e acusando o oponente de “totalmente errado” – os “inimigos” apontados por Bauman, por exemplo. Mas se o errado é uma construção concomitante ao certo – como já dissemos anteriormente – saímos de uma discussão acerca da legitimidade ou ilegitimidade de um arte-fato para seguirmos no sentido de um entendimento dessas construções de “verdade” e de “erro”.

A noção de rede coletiva, de referência circulante, de amarrações sempre dinâmicas entre atemporalidade e contingência, nos possibilita pensar um constante “fervilhar transbordante”. Nesses escapes, as amarras da rede são constantemente postas à prova e, nesta tensão, novos limites são traçados constantemente.

“(...) se a referência é aquilo que circula pela série inteira, toda mudança em qualquer elemento da série provocará outra referência” (Latour, 2001: 175).

É no contato com o “estranho”, nos escapes da ordem, que podemos encontrar os limites da rede através de um “ir tateando”. É nesse encontro, muitas vezes controvertido, que uma

²⁰ A ciência moderna, portanto, diferentemente da acusação feita por muitos de um suposto aspecto desumanizador, traçou um coletivo de humanos e não-humanos extremamente conectado.

rede se expande inevitavelmente e revela seus limites. Para que não continuemos atrelados a atitudes modernas, um olhar simétrico que não se coloca em um divisor entre o certo e o errado faz-se importante. Os circuitos fazem com que nos situemos em meio a amarrações e mais amarrações somente. O fato é apenas uma grande quantidade de nós conectados. A falsidade, por sua vez, é escassez de conexões. Podemos rastrear, portanto, tais bases imanentes que compõem um fato e encontrar suas articulações que o mantêm existindo como um sólido.

5- CONCLUSÃO

A força motriz que impele nossa atualidade parece ser a coletividade imanente e “fervilhante”. E é exatamente esta turbulência, essas hibridações, que marcam o cenário da atualidade como permeado pela ambivalência e ausência de referência fixa. O que vemos não é mais uma geografia, mas percursos interconectados. Se pudéssemos falar em um fundamento, este se encontraria nos fluxos, nas misturas, que apontam, justamente, para a ausência de fundamentos transcendententes.

Se Latour e Bauman vêem uma atualidade invadida por misturas, Hardt e Negri (2001), autores do livro intitulado “Império”, vêem o nomadismo e a miscigenação na mesma condição.

“Pela circulação a espécie humana comum é composta, um Orfeu multicolorido de poder infinito; pela circulação a comunidade humana é constituída” (Hardt e Negri, 2001: 384).

E mais à frente

“Toda teoria da crise do homem europeu e do declínio da idéia de Império europeu é, em certa medida, sintoma da nova força vital das massas, ou, como preferimos dizer, do desejo da multidão” (Op. Cit, 2001: 399).

Tal multidão fervilhante e transbordante – estranhos, híbridos, nômades, estrangeiros, monstros, etc – parecem reivindicar um estatuto na atualidade e, ao mesmo tempo, revelar uma Modernidade temerosa dos poderes desses coletivos. A atitude moderna, com seus porta-vozes detentores das vozes de humanos e não-humanos, batalhou pela domesticação desses coletivos criadores. Os porta-vozes do humano, emblematizados por Hobbes, trabalhavam

pela unidade do coletivo, onde um centro controlava muitos. Neste caso, a unidade a ser alcançada seria balizada pela força política de um superior soberano. Os porta-vozes da natureza, simbolizados por Boyle, também trabalhavam pela unificação do coletivo. Porém, neste caso, a medida seria designada pelo conhecimento, pelo irrefutável, homogeneizador das massas exatamente por sua condição transcendente. Latour, com o conceito de porta-voz, nos chama a atenção para a condição aprisionante do saber e da política modernos

“Por trás da fria pergunta epistemológica – podem nossas representações captar com alguma certeza os traços estáveis do mundo exterior? -, jaz uma segunda e mais candente ansiedade: podemos achar um modo de afastar o povo? Em contrapartida, por trás de qualquer definição do social existe a mesma preocupação: ainda conseguiremos utilizar a realidade objetiva para calar as inúmeras bocas da multidão?” (Latour, 2001: 26).

Os representantes modernos da natureza e da sociedade seguem, portanto, na direção daquilo que conseguirá colocar os coletivos sob domínio. Um controle unificado que se opõe a uma suposta confusão coletiva que se sucederá à ausência de tal controle. A partir dessa concepção, ficamos divididos entre duas possibilidades: ou nos separamos dos coletivos e os organizamos de fora para dentro; ou nos deixamos levar, como um serviçal passivo, por suas turbulentas correntezas consideradas como que desvirtuando a retidão.

Na atualidade, porém, é possível vislumbrar uma política balizada pelas traduções/hibridações, onde não existe uma completa atividade dos representantes e plena passividade dos representados, nem uma completa servidão. O que vemos são amarrações, negociações.

Os coletivos não podem ser vistos como escravizados por uma instância que os gerencie. No modelo das redes, como já dito anteriormente, não existe um centro de poder que domine/ordene todas as partes e sim um poder difuso, espalhado por todos seus nós. Os coletivos são “transbordantes”, isto é, não podem ter suas produções contidas por barreiras,

por leis. A criação dos coletivos é uma produção de existência a partir de seu característico não-lugar. Uma produção de ordenamentos a partir de hibridações, de um povoamento das fronteiras daquilo “que existe”. Os fluxos constantes interfronteiras apontam para o transbordamento que não pode ser contido por meio de uma normatividade central. Tal fluxo delineia novos desenhos, novos espaços, novas legalidades, na justa medida de seu movimento. **A produção coletiva se dá, exatamente, a partir desses movimentos que não respeitam fronteiras, reapropriando-se dos espaços existentes na construção de novos.** Essa é a plasticidade e a ironia contraditória das redes: elas expandem na justa medida em que escapam.

Podemos perceber, na concepção de rede, um grande potencial de liberdade, uma força de mudança e de construção de existência que até então não podiam ser consideradas. A construção do possível pode ser acessada de qualquer ponto da rede, bastando para tal, estar conectado. Se as redes são, por um lado, coerção, por outro são possibilidades, abertura. A abertura se encontra, precisamente, nos escapes da coerção, nos escapes dos lugares, no não-lugar das mediações. As redes são mutantes em expansão/fuga ilimitada. Lugar e não-lugar, aprisionamento e escape se encontram. Se já não podemos pensar um conhecimento estanque em relação aos poderes, o modelo das redes parece apontar para processos de cristalização – bem como de fluidificação – de saberes e poderes. É nessa linha efêmera entre o cristal e o líquido que os saberes/poderes galopam. E é nessa mesma linha que uma rede é levada adiante em um misto de permanência e fuga. É na microfísica da massa, nos imanentes agenciamentos coletivos, que o poder e o saber circulam.

Pensamos, portanto, por meio do modelo das redes, um **conhecimento sob o signo do risco** – em sintonia com Stengers (2002). Se na ciência moderna se concebia o sujeito/pesquisador como detentor do poder diante de um objeto passivamente interrogado por meio do método científico, Stengers nos aponta que deve ainda ser mantida uma distinção

entre sujeito e objeto, porém bastante diferente da comumente concebida. Não estamos agora diante do direito de conhecimento acerca do objeto por parte de um poderoso sujeito, mas sim, diante de um descentramento, de “*um vetor de risco, um operador de desalinhamento*” (Stengers, 2002: 162). Apesar de tal concepção abrir mão do “verdadeiramente sólido”, a autora não abre mão de uma relação sujeito/objeto permeada pelo risco, pelo “pôr à prova”. Neste caso, nem humano e nem não-humano podem ser considerados como detentores dos fatos. Esses despontam por meio de um hibridismo onde novos sujeitos e novos objetos despontam – fora da medida.

Um modelo de ciência embasado pelo risco não pode mais objetivar uma Verdade estática, uma unidade. Deve sim buscar novos entendimentos parciais, tecer redes bem amarradas de diversos elementos. Novas amarrações serão sempre novas histórias, onde a “vida” se apropria desses entendimentos e os conduz adiante em uma trilha arriscada e imprevisível²¹.

Não penso que tal perspectiva possa ser considerada anticientífica²² – apesar de muitos apresentarem tal opinião. Muito pelo contrário. Pensadores como Latour e Stengers parecem demonstrar um profundo amor pela ciência. Porém, neste caso, tal sentimento não se vincula ao conhecimento baseado numa concepção estática voltada para o unitário, para o controle das massas. O que vejo é um amor pela aventura científica.

“A novidade reside antes em que a conduta teórico-experimental é confrontada com outras práticas, inventivas e arriscadas, que colocam em dúvida, pela sua própria existência, o poder da verdade que define essa conduta” (Stengers, 2002: 167).

²¹ Como dissemos anteriormente, as redes são coletivas – portanto ninguém tem um completo controle acerca de seus caminhos.

²² Como se tal concepção abdicasse do conhecimento científico.

E mais à frente.

“Não se trata de renunciar à distinção entre artefato e fato criado para demonstrar, mas de se interessar por outra coisa, pelo artefato como tal, capaz também de fazer diferença entre ficções humanas quanto às possibilidades de explicar” (Stengers, 2002: 167).

Acredito que uma ciência sob o signo do risco deve ser concebida diferentemente de uma visão unilateral, de um poder unificado; deve buscar as interações, relações sempre parciais – nunca redutoras.

A concepção das redes coletivas resgata a potência criativa das massas, através de uma amarração imanente expandida para além dos ordenamentos. Uma política sim, mas não a dos poderosos porta-vozes. Uma natureza sim, mas nunca transcendente. Ora, se política e conhecimento foram conceitos amarrados à noção de porta-vozes, estamos diante de uma nova/velha política – a política das massas – de um novo/velho conhecimento – o saber dos coletivos – e mesmo de um novo/velho tempo, aquele em que sempre “nos banhamos” – **amodernidade**.

Podemos conceber, portanto, a partir da perspectiva das redes, o conhecimento não mais como algo de que “a ciência se aproxima e apenas levanta o véu que o escondia”. Não... Um sólido fato sempre se amarra a toda uma turbulência, a um devir onde diversos são os elementos que o movimentam e o “trazem a vida”. É nesse terreno movediço que situo a importância de uma pesquisa criativa, de uma ciência amoderna. Pesquisar, nesse caso, seria um “se embriagar do mundo”, um se misturar as “impurezas”. Para que possamos trilhar tal caminho, precisamos abrir mão das certezas, dos portos seguros e, dessa forma, povoar o Império do Centro. Diferentemente de uma busca por soluções científicas, que reivindicam ser uma nova unidade, podemos propor a possibilidade de um pensar que não poderá se querer total, pois se encontrará sempre tensionado, desestabilizado, sempre em contato com a

estranheza que lhe impede o fechamento. Este é um lugar extremamente importante a ser preenchido por uma ciência resistente. Não um lugar de “luzes”, mas um lugar de... Estranheza, de escape.

Estamos agora chegando ao final do presente trabalho. Enfrentamos a árdua tarefa de propor um caminho para o conhecimento em meio à turbulência experimentada na atualidade. Se a atitude moderna e sua dicotomia entre natureza e cultura se deparam atualmente com fluxos interfronteiras, com hibridações, não podemos mais permanecer estagnados em uma denúncia de um passado cientificista superado por um futuro que apresentamos a todos. Nas palavras de Isabelle Stengers

“Não é fácil resistir sem referência a um passado que conviria lamentar, ainda mais que se trata de resistir a algo que define esse passado como obsoleto e o futuro como promessa que desde já desqualifica o presente” (Stengers, 2002: 182).

Penso ser a concepção das redes extremamente fértil no enfrentamento desta dificuldade. As redes convivem com o risco, com o devir, ao mesmo tempo em que não podem negar, cavar um abismo entre um passado e um presente. Não somos estanques em relação a um passado moderno. Carregamos toda essa história em nossas costas. Somos tudo isso... E ainda mais. Redes, híbridos, trabalham com deformação, com desalinhamento do presente. Dessa forma, o futuro se abre em devir.

“O princípio da conquista, em que o indígena é a priori definido do ponto de vista de sua disponibilidade à submissão, teria dado lugar ao princípio da multiplicidade: todo novo representante se soma aos demais, complica o problema que os agrupa ainda que pretenda simplifica-lo; e ele só pode fazer existir aquilo que representa se conseguir situá-lo entre ele e os outros, e portanto interessar-se ativamente pelos outros para compreender como ele mesmo pode interessar aos outros” (Stengers, 2002: 185).

A partir da perspectiva das redes, perdemos todas as garantias de “futuros radiantes”, porém abrimos caminho para a possibilidade de uma maior cadência na velocidade que comumente caracteriza nossa atualidade. Não existe mais erro a ser banido e superado por uma certeza. Existem, sim, produções e mais produções de conhecimento por meio de hibridações, amarrações de interesses. *“Se os relevos se povoam de colegas cujos interesses e práticas podem ser modificados, mas cuja legitimidade não pode ser contestada, esse modo de mobilização se torna contraproducente”* (Stengers, 2002: 185). Não podemos mais agir como que balizados – como autômatos – por um ponto final. O percurso de superação desenfreada pode ser acalmado. Múltiplas redes, múltiplas representantes se entrecruzam, negociam novos coletivos, novos fatos. O que vemos são produções sobre outras produções. Deslocam-se velhos acordos, velhas amarrações e o novo surge como que “rasgando um cambaleante velho”. Certezas se transformam em vertigens. Essas vertigens são os escapes, as resistências ao poder das medidas. Vemos abertura onde antes havia somente fechamento. Uma ciência da resistência coloca as medidas sob o signo do risco, problematizando certezas e fragilizando amarrações, sem buscar uma nova unidade.

Resistência, na perspectiva das redes, é coerção sobre coerção. Uma ciência que busque resistir ao poder da medida precisa estabelecer novas coerções sobre esses ordenamentos. É nesse sentido que solução se torna problema, certeza se torna vertigem. Coerção é colocar dificuldades, riscos para as convicções. Novas potencialidades despontam a partir dessa abertura.

“(…) cada nova questão revela uma multiplicidade ali onde nossas ficções previam uma realidade à sua semelhança. Esta distância implica que toda inovação se faz com um certo risco” (Stengers, 2002: 192).

Nesse mundo de risco, onde não existem portos seguros, qualquer reivindicação de conhecimento seguro parece ter como conseqüência seu próprio naufrágio. Sendo assim, vejo como extremamente importante pensarmos o conhecimento em rede como um entrelaçamento de diversos representantes, diversos elementos – mesmo aqueles considerados, até então, como corpos estranhos à ciência. Os deslocamentos das medidas, as novas propostas/problemas²³ nesta perspectiva, podem provir de qualquer nó do emaranhado e afeta toda essa rede coletiva. O poder de resistência, portanto, se espalha por toda a rede – não sendo exclusivo dos cientistas. Toda invenção, toda proposta/problema traz o risco em sua esteira, traz a pluralidade em sua atualidade, pois ela só pode existir mediante novas amarrações de diversos elementos. O novo, portanto, se propaga pela rede.

Penso ser de extrema importância, nessa perspectiva, a utilização de conceitos transdisciplinares para convivermos com a incerteza. Acerca da transdisciplinaridade, d’Amaral aponta que

“Suas direções estratégicas são, por um lado, o reconhecimento da eficácia e utilidade das ciências e a crítica ao seu objetivismo e reducionismo (...) e, por outro, a ênfase emprestada à natureza possivelmente hiper-complexa do real, de que os métodos simplificadores da ciência não seriam capazes de dar conta” (d’Amaral, 1995: 87).

E mais à frente.

“(...) seria, ou será, uma tentativa de pensar cientificamente, para além dos limites da ciência” (d’Amaral, 1995: 87).

Se a multiplicidade está na ordem do dia e a noção de rede busca lidar com ela como uma amarração que envolve não apenas cientistas, mas também industriais, pessoas ditas

²³ O termo proposta/problema é usado no intuito de enfatizar o caráter problemático da proposta que desestabiliza o presente.

comuns, etc, parece que estamos diante da possibilidade de uma espécie de “transdisciplinaridade ampliada”. Não são mais apenas disciplinas científicas – como pensa d’Amaral (1995) – que se comunicam no sentido de lidar com a pluralidade irreduzível²⁴. São representantes das ciências, mas também industriais, cidadãos, empresários, religiosos, etc, que passam a se colocar em comunicação, a problematizar o presente. Penso que o conceito de “transdisciplinaridade ampliada” nos possibilita que lidemos com uma maior participação de todos nos processos de constituição de existência, de fatos, de conhecimento.

Encerramos, portanto, o presente trabalho, reivindicando uma atitude científica caracterizada por um caminhar sinuoso que tenha como objetivo o escape, a instabilidade do hegemônico por meio de novas conexões. Penso que encontraremos nestas contraproduções²⁵ o potencial criativo da mediação (Latour, 1994), dos coletivos que transbordam as medidas e empurram “a vida adiante”.

²⁴ Segundo d’Amaral, a transdisciplinaridade é um comunicar intercientífico que parte de uma concepção *a priori* do real como múltiplo. Envolve pensarmos que não é o bastante o conhecimento das partes. Faz-se necessária também, a comunicação com o todo - presente em cada uma das partes.

²⁵ Utilizo o termo “contraprodução” no sentido de enfatizar o aspecto atuante e criativo, portanto produtivo, das forças de instabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. (1999) Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2001) Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BURTT, E. A. (1983) As Bases Metafísicas da Ciência Moderna. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CAPRA, F. (1996) O Ponto de Mutação: A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. São Paulo: Editora Cultrix.

COHEN, J. J. (2000) A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, T. T. da (Org.) Pedagogia dos Monstros – os prazeres da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 23-60.

CORCUFF, P. (2001) As Novas Sociologias – construções da realidade social. Bauru, SP: EDUSC.

D'AMARAL, M. T. (1995) O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ -Tempo Brasileiro.

DELEUZE, G. (1992) Controle e Devir. In: DELEUZE, G. Conversações. Rio de Janeiro: ED. 34.

_____. (1992) Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle. In: DELEUZE, G. Conversações. Rio de Janeiro: ED. 34.

FOUCAULT, M. (1999) Microfísica do Poder. 14.º Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FRIDMAN, L. C. (2000) Vertigens Pós-Modernas. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

GEERTZ, C. (2001). Nova luz sobre a Antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

HARDT, M. & NEGRI, A. (2001) Império. 3.º Edição. Rio de Janeiro: Record.

HALL, S. (2000) A identidade cultural na pós-modernidade. 4.º edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

HARAWAY, D. (2000) Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Silva, T. T. da (Org.). Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 37-129.

KUHN, T. S. (2000) A estrutura das revoluções científicas. 5.º Edição. São Paulo: Editora Perspectiva.

KUNZRU, H. (2000) “Você é um ciborgue”: um encontro com Donna Haraway. In: Silva, T. T. da (Org.). Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 19-36.

LATOUR, B. & Woolgar, S. (1997) A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LATOUR, B. (1994) Jamais fomos modernos. São Paulo: Editora 34.

_____. (1996) Do humano nas técnicas. In: SCHEPS, R. (Org.) O Império das técnicas. Campinas: Papyrus.

_____. (1999) Como redividir a grande divisão. Mosaico – Revista de Ciências Sociais, 2(1): 168-199.

_____. (2000) Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2001) A Esperança de Pandora. Bauru, SP: EDUSC.

PEDRO, R. (1997) Tecnologia e complexidade: uma reflexão sobre a cultura contemporânea. Documenta EICOS, 8: 71-95.

- _____. (1998) Cognição e tecnologia: entre natureza, cultura e artifício. Documenta EICOS, 9: 9-26.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1991) A nova aliança. Brasília: Editora UNB.
- _____. (1990) Entre o Tempo e a Eternidade. Lisboa: Editora Gradiva.
- SILVA, T. T. da (2000) Monstros, ciborgues e clones: os fantasmas da Pedagogia Crítica. In: SILVA, T. T. da (Org.) Pedagogia dos Monstros – os prazeres da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 11-21.
- STENGERS, I. (1990) Quem tem medo da ciência? : ciências e poderes. São Paulo: Siciliano.
- _____. (2002) A Invenção das Ciências Modernas. São Paulo: Editora 34.
- TARNAS, R. (2000) A Epopéia do Pensamento Ocidental. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.