

Uma virada metafísica?

Uma investigação de Bruno Latour sobre os modos de existência



Por Patrice Maniglier

Tradução: Alberto Luís Cordeiro e Diogo Silva Corrêa

Um livro com o título *Uma investigação sobre modos de existência*, mas com o subtítulo *Uma Antropologia dos Modernos*, imediatamente impõe a pergunta: trata-se de um trabalho de metafísica, como sugerido pelo título (que foi retirado de um trabalho de 1943 do filósofo Étienne Souriau¹), ou de um trabalho de antropologia, como o subtítulo indica? Uma coisa é certa: não se trata de estudar como certos grupos humanos, os “modernos” neste caso, concordam em atribuir “existência genuína” a esta ou àquela coisa em vez de outra - a bactérias, por exemplo, em vez de unicórnios. Latour adverte o seu leitor desde o início: o que ele se propõe a estudar não são as “maneiras de falar, como na teoria dos ‘atos de fala’, mas sim os modos de ser”, voltando à “velha questão” do que é? (O que é a ciência? Qual é a essência da tecnologia?), mas descobrindo novos seres cujas

¹ É. Souriau, *Les Différents Modes d'existence* [1943], prefácio de B. Latour e I. Stengers, Paris, PUF, 2009.

propriedades são diferentes em cada caso (p.32-33). Alguns leitores serão surpreendidos com isso. Deveria a grande batalha que as ciências sociais realizaram para conquistar a sua autonomia com relação à metafísica, usando procedimentos refinados de objetificação no processo - estatística, questionários, trabalho “de campo” e assim por diante -, terminar com a restauração de Platão e Aristóteles? Não haverá uma escolha a fazer aqui? Estamos falando de “modos de existência” em geral, ou dos modos de existência para os Modernos? Metafísica ou antropologia?

Latour está longe de estar sozinho em meio a seus contemporâneos ao empreender o que poderíamos chamar de uma virada metafísica nas ciências humanas,² a reativar a metafísica em contextos tanto “analíticos” quanto “continentais”.³ Mas ele é, talvez, o mais surpreendente. Não é ele que geralmente é tomado por um sociólogo relativista, que quer tratar as ciências da mesma forma que Lévi-Strauss e Greimas trataram mitos e os contos? Tratar-se-ia de algum tipo de renúncia?⁴ Não – trata-se de uma redefinição da própria metafísica. Esta não deve mais ser vista como um empreendimento em busca da verdade unívoca sobre o Ser em geral, mas como um gênero totalmente singular de “diplomacia”, que nos permite dar a todas as nossas “instituições” (ciência e religião,

² Mencionaremos os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (*Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris, 2009; trad. por P. Skafish como *Cannibal Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2014), Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005), Tim Ingold (ver, em especial, *Lines: A Brief History*, Routledge, London, 2007) ou Marilyn Strathern (em particular, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988). De outra maneira, considere a reflexão sobre a ontologia de objetos sociais conduzida por P. Livet and R. Ogien, eds, em *L'Enquete ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, *Raisons pratiques* 11, 2000.

³ Para o contexto “analítico”, ver E. Garcia and F. Nef, eds, *Métaphysique contemporaine*, Vrin, Paris, 2007; e para o contexto “continental”, os trabalhos de Quentin Meillassoux (*After Finitude*, trans. Ray Brassier, Bloomsbury, London, 2010), e Tristan Garcia (*Form and Object*, trans. J. Cogburn and M.A. Ohm, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014), para citar apenas os textos mais notáveis.

⁴ Ver B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1986 [1979]. Essa é a razão pela qual Latour é o alvo privilegiado daqueles que foram levados, em nome do “racionalismo”, a lutar nas chamadas “Guerras da Ciência”, especialmente Sokal and Bricmont (*Intellectual Imposture*, Profile Books, London, 1998; publicado nos EUA como *Fashionable Nonsense*, Picador, New York, 1999).

política e administração, literatura e psicologia, costume e subsistência) seu peso apropriado de realidade, peso este costuma ser negado pelo ato de reduzi-las a apenas uma (ciência).

Da semiologia dos textos científicos à metafísica plana

Já faz muito tempo desde que as ciências sociais tocaram na metafísica - basta lembrar a invenção de Durkheim do que ele chamou de hiperespiritualidade da consciência coletiva.⁵ Latour, no entanto, não pretende avaliar as consequências da sociologia para a metafísica, mas tornar as duas disciplinas indiscerníveis. Já em seu curto texto de 1984 sobre Pasteur⁶, o autor anexou a um estudo empírico de história da ciência, algo parecido com um breve tratado metafísico-sociológico, intitulado *Irreductions*, enumerado no estilo do *Tratado Lógico-filosófico* de Wittgenstein e adornado com escólios, evocando a *Ética* de Spinoza. Como entender esse duplo regime que encontramos em quase todas as obras de Latour?

Para responder a essa pergunta, voltaremos ao começo, quando as coisas pareciam menos favoráveis à metafísica. A obra de Latour começa com *Laboratory Life*, escrita com Steve Woolgar. Tratava-se para Latour de estudar a ciência como etnólogo, para *compreender* o que seus anfitriões lhe diziam, e o que importava para eles. Mas não para aprender a ciência de seus nativos - o antropólogo das ciências se tornaria seu próprio objeto, como ocorreu com os que decidiram tornar-se nativos (*going native*) -, mas sim para utilizar a sua própria ignorância para fins de conhecimento. A antropologia se caracteriza, com efeito, como uma maneira de fazer da diferença cultural - e, portanto, da nossa falta inicial de compreensão das razões e costumes do outro - um instrumento de conhecimento. Ela não é um conhecimento como outros, porque não supõe um arcabouço teórico

⁵ Ver É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, e *Selected Texts on Sociology and Its Method*, trans. W.D. Hall, Simon & Schuster, London, 2014 [1894]. Ver, também, P. Maniglier, 'Institution symbolique et vie sémiologique. La réalité social des signes chez Saussure et Durkheim', *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, no. 54, 2007, pp. 179–204.

⁶ B. Latour, *The Pasteurization of France*, trans. Alan Sheridan, Harvard University Press, Cambridge MA, 1993 [1984].

prédefinido (hipóteses que podem ser verificadas em função dos “fatos” e das “regularidades”), mas ela visa variar o próprio arcabouço teórico: a antropologia não aceitará nada como sendo geralmente verdadeiro em todas as culturas, a menos que as “culturas” de origem e de destino sejam igualmente vistas como variantes umas das outras.⁷ O que pareceria mais distante da metafísica?

E, no entanto, a antropologia tem sido um verdadeiro Cavalo de Tróia da metafísica nas ciências humanas – e isso graças a mais uma reviravolta do relativismo. De fato, os “outros” raramente se caracterizam como seres *culturais*. Eles muitas vezes professam uma espécie de “multinaturalismo”, como Viveiros de Castro chamou. Em vez de ter de um lado uma “natureza” única à qual somente as ciências (ocidentais) teriam acesso e, de outro, uma pluralidade de “culturas”, compostas de “representações”, “símbolos” ou “construções sociais”, a antropologia deveria defender que há uma pluralidade de naturezas, sendo as ciências apenas uma das muitas formas de fazer a natureza. E assim não haveria, de um lado, o espírito (ou cultura, ou linguagem) e, do outro lado, o Ser (ou a realidade, ou o mundo), mas várias *maneiras de ser*. A ontologia torna-se o discurso da antropologia, porque a noção de Ser aparece como o operador comparativo mais potente. Isso não significa que seja o mais indeterminado, mas, ao contrário, o mais intenso, o que requer o maior deslocamento e desenraizamento. A ideia de cultura é apenas a consequência de uma certa “ontologia”. É preciso aqui ser radical: por “ontologia” não entendemos uma “teoria” sobre o Ser, ou mesmo ideias ou um “entendimento” [*entente*] do Ser; queremos dizer as maneiras pelas quais algo pode ser determinado como um ente. O informante de Evans-Prichard estava certo ao dizer que as bruxas podem não existir na Europa, mas elas existem lá, no país dos Zande.⁸ Um tal enunciado não deve ser entendido como uma simples neutralização da questão (“cada um com a sua crença”); em vez disso,

⁷ . Para uma elaboração dessa definição de antropologia, ver R. Wagner, *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1981; de Castro, *Métaphysiques cannibales*; e de P. Maniglier, *Le tournant anthropologique d’Alain Badiou*, in I. Vodoz and F. Tarby, eds, *Autour d’Alain Badiou*, Germina, Paris, 2011.

⁸ “Certa vez, ouvi um Zande dizer sobre nós: ‘Talvez em seu país as pessoas não sejam assassinadas por bruxas, mas aqui estão elas.’” E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937, p. 540.

ele nos convida a nos redefinir a nós mesmos (e aos Zande) pelo conjunto de operações que é preciso realizar em nossa ontologia para compreender por que há feiticeiros lá, mas não aqui. A questão não é, portanto, aceitar que o que quer que o outro declare existir, de fato, exista, mas de melhor compreender o que efetivamente existe em *nosso* mundo por contraste [*différence*] com o que existe nos outros.

Bruno Latour sempre se definiu como antropólogo, e sua polêmica contra a “sociologia crítica” de Pierre Bourdieu⁹ poderia ser relida como uma versão da polêmica entre a sociologia (uma ciência mais “clássica” no que concerne à sua epistemologia) e a antropologia (uma “douta ignorância” moderna). Mas a “virada metafísica” assume em Latour uma imagem peculiar, relacionada à disciplina com a qual ele enfim se identificou: a sociologia das ciências. A sociologia das ciências, como a antropologia, parecia *a priori* distante da metafísica. Com efeito, a obra de Latour foi interpretada como a implementação da ideia de que os “fatos científicos” são produzidos por ações humanas, assim como o aparato cinematográfico produz a ilusão óptica do movimento. Os cientistas que se consideravam interessados por elementos do mundo externo (partículas ou micróbios) estavam realmente interessados apenas em seu próprio prestígio. Latour sempre rejeitou essa interpretação reducionista de seu projeto. Não se trata, para ele, de substituir o realismo espontâneo por um idealismo sociológico, mas de superar essa mesma oposição.¹⁰ Em vez de uma disjunção entre espírito e realidade, conhecimento e ser, sujeito e objeto, linguagem e mundo, é preciso admitir que o próprio Ser está em vias de formação, e que isso é exatamente isso o que se faz na atividade científica. Em vez de supor uma realidade “já pronta” [tout faite], como dizia Bergson, uma realidade que esperaria para ser descoberta, não deveria o realismo reconhecer que é o próprio Ser que se dá nesse trabalho de “estabelecimento os fatos”, um Ser em construção, “em formação”? Tal é a intuição que guia o trabalho de Latour desde o início: substituir uma teoria da *correspondência* entre um sujeito e um objeto por uma teoria da

⁹ B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 2005.

¹⁰ Sobre esse ponto, ver o começo de *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter, Harvard University Press, Cambridge MA, 1991. ‘Estou realmente falando dos próprios peptídeos, e não simplesmente de sua representação no laboratório do professor Guillemin’ (p. 5).

transformação-tradução de uma inscrição em outra - o que a *Investigação* designa como “cadeias de referência” (p. 86). Não se trata de neutralizar a ontologia pela semiologia, mas de estabelecer uma outra ontologia, uma ontologia processual (daí as referências constantes a Whitehead e James, mas que poderiam igualmente ser feitas a Bergson ou mesmo a Althusser ou Spinoza), uma ontologia onde a reescrita *essencial* de cada signo se confunde com o Ser, entendido como *mediação*.

Note-se que essa ideia de que não há contradição entre a reescrita dos signos e a própria revelação de um Ser é algo que chegou a Latour através de seus envolvimentos religiosos e teológicos. Em sua tese inspirada em Péguy e Bultmann, defendida em 1985¹¹, ele argumentou que Deus não é um transcendente absoluto retirado do outro lado do discurso humano, mas que seu *próprio ser* se revela na retomada de uma exegese por outra. Sente-se Deus quando se retoma a Palavra. O próprio esforço e a dificuldade que sentimos - nosso embaraço da fala - constituem a experiência que nós fazemos de Deus, e não há necessidade de nada além disso.¹² Essa *provação (épreuve)* a que estamos sujeitos é suficiente para dar conta da experiência.¹³ Latour aplica, assim, às ciências uma ideia que vem da teologia. Vemos isso em ação em toda parte na *Investigação sobre os Modos da Existência*: em vez de uma grande Transcendência obscurantista, aparecem uma infinidade de “mini-transcendências” bem definidas (216–18) que permitem que uma cadeia de reescrita (e, portanto, uma linha semiótica) prossiga, saltando por cima do “hiato” característico que perpetuamente ameaça interrompê-la.

¹¹ Resta um artigo dessa tese: ‘*Pourquoi Péguy se répète-t-il ? Péguy est-il illisible?*’, Péguy écrivain, Klincksieck, Paris, 1977, comentado e desenvolvido por M. Gil, *Péguy au pied de la lettre*, Cerf, Paris, 2011.

¹² Sobre tudo isso, pode-se consultar Bruno Latour, *Rejoicing, or the Torments of Religious Speech*, trans. Julie Rose, Polity Press, Cambridge, 2013 [2002], e o capítulo XI em *Inquiry*, dedicado à religião. Latour explicou ele mesmo, a importância dessa descoberta teológica: ver, em particular, B. Latour, ‘*Biographie d’une enquête – à propos d’un livre sur les modes d’existence*’, a sair em *Archives de Philosophie*, e disponível em www.bruno-latour.fr

¹³ O conceito de teste [épreuve] é o que Latour acaba usando para caracterizar a experiência ontológica. Ver, ‘*Irreductions*’, in *The Pasteurization of France*, p. 170 and passim.

Mas há uma razão mais específica para a virada metafísica da sociologia latouriana das ciências, que tem a ver com o uso do conceito de ator-rede, elaborado com Michel Callon.¹⁴ Os textos científicos capturariam ou revelariam (parcialmente, provisoriamente, processualmente) certos entes, que não se contentam de ser *aquilo do que se fala*, mas que efetivamente *agem* no texto. Assim, os micróbios de Pasteur não são apenas efeitos de discurso, mas bem agentes de fato reais, mesmo que sua existência se deva inteiramente às provações às quais eles submetem não apenas os escritos de Pasteur e dos pasteurianos, mas também os dispositivos arquitetônicos e políticos que eles procuraram implementar ou reorientar [réaffecter]. Uma nova tese ontológica daí se segue. O que há, não são, de um lado, os seres falantes – espírito cuja tarefa é a de representar o mundo para si mesmos – e, de outro, os seres falados – coisas a espera de serem “descobertas” – , mas um conjunto de atores igualmente em vias de agir uns sobre os outros, e que se distribuí em um dado momento entre o que pode ser considerado um meio de conhecimento (Pasteur, suas pipetas, suas folhas de papel, etc.) e o que pode ser considerado conhecido (os micróbios). Em vez do dualismo do conhecimento, encontramos uma *rede de atores*.

Disso resulta um achatamento de todas as entidades: atores em todos os lugares, distribuídos em um único plano no qual possuem apenas uma existência relacional e molecularizada - no sentido de que o ator não é um indivíduo global, mas um pequeno elemento operatório cuja determinação exata depende de sua operação local em uma rede científica (ou técnica, religiosa, etc.). Humanos e não-humanos, grandes e pequenos, artefatos ou organismos, *todos igualmente existem*. Manuel De Landa cunhou a expressão “ontologia plana” para caracterizar tal posição metafísica, uma expressão hoje amplamente adotada.¹⁵ A versão desta posição que obtemos com Latour tem certas características muito específicas. Ela atribui uma forma de subjetividade aos não-humanos: o objeto não é mudo, mas fala e age. Por outro lado, o sujeito não é um extra-

¹⁴ Ver M. Callon, ‘Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay’, em J. Law, ed., *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Routledge, London, 1986, pp. 196–223.

¹⁵ Ver M. de Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, New York, 2002, p. 47.

ser: ele “sabe” na medida em que consegue “recrutar” e “enrolar” (*enrôler*) outros actantes (no sentido de Greimas) em sua própria ação, e traduzir o interesse de outros. E assim Pasteur se torna o “sujeito” aparente da “revolução” que lhe é atribuída porque ele consegue traduzir *simultaneamente* interesses incompatíveis: os interesses dos micróbios, dos higienistas e assim por diante. O texto científico deve ser considerado não como uma descrição, mas como um compromisso entre várias demandas.¹⁶ Isso nos dá uma nova definição de ciência, que está mais próxima, aliás, da compreensão que os cientistas têm de si: ela consiste não em representar a realidade tal como ela é no tecido dos simbolismos humanos, mas em criar dispositivos de tradução que permitem fazer os não-humanos falarem. Em todo caso, esse Ser simultaneamente relacional, ativo (e mesmo sempre já reativo, envolvendo ações sobre ações) e “tradutivo” nunca é inteiramente dado: ele é também processual. Nós precisaríamos de muitas páginas para desdobrar todas as sutilezas e dificuldades dessa metafísica. Não vamos nos aprofundar mais a respeito dela: Latour não só a usou em várias obras, mas Graham Harman dedicou um livro inteiro à sua reconstituição e discussão crítica.¹⁷ O que importa para nós é mostrar como Latour passou de uma semiologia de textos científicos para uma metafísica original, que é ao mesmo tempo relacional, actancial [actantielle], processual e plana.

A força dessa proposição no contexto atual de desenvolvimento de metafísicas “planas” – e por conseguinte sua capacidade notável de *traduzir* as posições dos outros - se deve ao fato de que não se trata, para Latour, de um sistema metafísico *a priori*, mas de uma consequência e instrumento de *trabalho empírico* realizado nas ciências, nas tecnologias, na política, na religião, nas organizações, tudo isso sob o pano de fundo da crise ecológica.¹⁸ A amplitude desse empreendimento, sua coerência e também sua capacidade de federar e renovar uma variedade de campos empíricos, ao mesmo tempo em que

¹⁶ Sobre tudo isso, é preciso voltar mais uma vez ao artigo fundamental de M. Callon, ‘*Some Elements of a Sociology of Translation*’.

¹⁷ G. Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, re.press, Melbourne, 2009.

¹⁸ Sobre esse último ponto, ver, em particular, B. Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, La Découverte, Paris, 1999.

constrói uma ponte para alguns dos desenvolvimentos mais refinados da metafísica, alcança algo raro, verdadeiramente único, na paisagem contemporânea.

Retrato do metafísico como um Diplomata

No entanto, é preciso revelar uma ambiguidade quanto ao estatuto dessa metafísica. Ela se quer resolutamente “não crítica” ou, para retomar um termo introduzido pelo filósofo analítico Strawson, “não revisionista”: ela não pretende contestar nossas ontologias, mas descrevê-las. Contudo, não acaba ela por construir apesar de tudo *uma ontologia* particular *contra* as outras, aquela do ator-rede? Essa tensão é evidente no livro de Graham Harman. Latour aparece nele como um metafísico no mesmo nível que Leibniz, Spinoza e Avicena. Harman *reifica* os conceitos metodológicos de actantes, rede, relações de força, etc., tornando-os numa concepção de mundo ou, para falar de modo mais técnico, uma ontologia formal. Harman tem consciência do caráter inexato dessa apresentação, dado que confessa cobrir somente o que ele chama de segundo período da obra latouriana, que, como ressalta, foi elaborado numa obra maior composta *ao mesmo tempo* que os livros do primeiro período, ainda que essa não tenha sido publicada na época em que o comentário de Harman apareceu.¹⁹ Essa obra é obviamente o *Investigação sobre os modos de existência* que Latour acaba de publicar. Haveria então uma virada na virada?

Seria mais um acerto de contas. Com efeito, a “rede” não é o Ser enquanto tal, mas somente *um* modo de existente dentre outros. É que para Latour não seria uma questão de formular uma *ontologia geral*, fosse ela “experimental” como aquela de Whitehead ou Bergson (isto é, tão hipotética, provisória, progressiva e revisável quanto à das ciências) e “plana”, como aquela de Meinong, Harman ou Garcia (ou seja, mínima e não exclusiva). O que ele opõe a isso tudo é o “princípio de irredução”: “nenhuma coisa é por si própria redutível ou irreduzível a nenhuma outra.”²⁰ É possível que Latour não tivesse entendido, em 1984, o escopo total do tipo de pluralismo que tal princípio exigiria. Por usar *somente*

¹⁹ Ver Harman, *Prince of Networks*, p. 6.

²⁰ Latour, *Pasteurization*, p. 158.

um aparato conceitual, *Irreductions* dava a impressão de formular a ontologia da “matéria” que, segundo Latour, compõe os fenômenos estudados por ele. Mas não basta desenvolver uma ontologia plana se se continua, por outro lado, a querer dizer a verdade quanto ao ser de *todo* ente. É precisamente uma tal monotonia que Latour reprova em seu próprio conceito de rede, que o conduz a dizer de todos os domínios (religião, direito, economia, ciência, etc.) “quase a *mesma coisa*, a saber, que eles são ‘compostos de forma heterogênea de elementos imprevistos revelados pela investigação’. Certo, vai-se bem se surpresa em surpresa, mas essas surpresa cessam em alguma medida de serem surpreendentes, posto que se tornam todas *da mesma forma*” (p. 47). Essa citação mostra que a diferença entre Latour e seus predecessores não está no conteúdo da sua metafísica, mas no próprio sentido que ele dá ao exercício. Esse sentido é *diplomático*: trata-se de negociar o encontro e a confusão *das* ontologias. A metafísica é, portanto, de parte a parte antropológica se se quer definir a antropologia como esse saber que se apoia apenas nos embates experimentados entre nossas crenças mais bem assentadas para produzir não um saber sobre alguma coisa, mas uma *redescrição de nós mesmos* à luz da alteridade.

A *Investigação* começa pelo que Latour considera como fracasso da teoria do ator-rede enquanto antropologia: “as versões alternativas que nós propusemos para dar conta da fábrica da objetividade foram violentamente combatidas pelos próprios pesquisadores cujos valores tentávamos tornar compreensíveis, enfim, para os outros” (p. 24). A alusão à “guerra de ciências” é transparente, e Latour se atribui magnanimamente a responsabilidade pelos mal-entendidos dos quais seu trabalho foi vítima por parte dos “racionalistas”. Pois era bem a “Razão” que se tratava de reescrever, e o antropólogo não poderia ter razão *contra e sobre* aqueles que ele representa. Se Bartolomeu de Las Casas não soube *traduzir* para os juízes escolásticos de seu tempo as formas de vida e de pensamento daqueles que ele desejava preservar do extermínio, a fim de que eles aceitassem considerar os “Índios” como semelhantes, nós somos levados a dizer que ele fracassou. Do mesmo modo, se os “racionalistas” não aceita a redescrição de si mesmos que Latour lhes propõe à luz de sua alteridade interna, é porque ele fez mal seu trabalho. O antropólogo é um *diplomata* e não tem outra razão de ser: a guerra é sua derrota. Ele tenta dissipar os mal-entendidos forçando *todo mundo* a se pensar a si mesmo de outro modo, com o objetivo de tornar equivalente o outro por meio de algumas transformações.

“Bem falar a alguém sobre alguma coisa que lhe importa”, enquanto se está “de pé na *agora*”, isto é, de tal modo que se exponha à crítica de todos: tal é a última norma que Latour dá ao seu próprio discurso (p. 71 e 76), e talvez não encontremos jamais uma fórmula ao mesmo tempo mais simples e mais exata para caracterizar a epistemologia das ciências sociais em geral.

Em que tudo isso ainda concerne a metafísica? É que os conflitos que se trata de regular na condição de diplomata concernem precisamente ao Ser. O problema vem do fato de que não apenas nós compreendemos mal as ciências, mas do fato que as confiamos – e mesmo, se acreditarmos em Latour, impomos – o monopólio da verdade quanto ao Ser: nada “existe verdadeiramente” além do que foi “estabelecido cientificamente”. Todo o resto revelaria outra coisa: crença (por exemplo, religiosa), interesse (por exemplo, político ou econômico), obediência (por exemplos, às leis), etc. Ora, o que Latour propõe em sua *Investigação* é uma maneira de tornar ao mesmo tempo *comparáveis* e *discerníveis* as ciências e as outras “práticas de verdade”, para retomar a expressão de Foucault. Todas possuem em comum a implicação de um “hiato” (uma descontinuidade, uma separação a ser superada – para o indivíduo, por exemplo, pode ser a possibilidade de destruição; para um raciocínio científico, o risco de uma afirmação gratuita; para o direito, a suspeita de um vício de procedimento, etc.), um “passe” (uma continuidade – para a ciência, por exemplo, isso poderia ser a identidade estrutural, como aquela entre as inscrições no mapa e os marcos visíveis, para a religião, a fidelidade na reinterpretação de textos, etc.), e “condições de felicidade ou infelicidade” que definem se um “passe” teve êxito ou não em superar o “hiato”. Com esses três conceitos, Latour re-descreve efetivamente quase tudo o que nos importa verdadeiramente – incluindo a persistência das coisas e o peso dos hábitos –, nos termos comuns: todos os “modos de existência” são redefinidos como diferentes tipos de descontinuidades que permitem diferentes tipos de continuidade em função de critérios de verdade, eles próprios variáveis. Por exemplo, a continuidade das ciências deve ir nos dois sentidos: deve-se poder ir da vaca na casa de campo ao laboratório de Pasteur e voltar; por outro lado, a continuidade que caracteriza a persistência das coisas é unidirecional.

Deste modo, Latour restitui as diferentes esferas da experiência, umas em relação às outras em um quadro com termos abstratos que não deixa de evocar Hegel capturando toda a diversidade do mundo em diferentes modalidades do jogo contraditório da identidade e da diferença. Um Hegel, todavia, não dialético e linear, mas tabular e disjuntivo (e mais legível também!). Com isso, Latour realiza aquilo a partir do que se reconhece, segundo Deleuze, todo grande filósofo: ele refaz (*redécoupe*) o mundo de outro modo. Assim, a psicologia torna-se uma parte da feitiçaria, a linguagem um tipo de ficção (e não o inverso), a técnica alguma coisa que precede de muito tempo o humano, etc. A *Investigação* é ao mesmo tempo uma soma e um *chef-d'œuvre*: Latour nele junta os frutos de suas pesquisas precedentes ao mesmo tempo demonstra um projeto em toda a sua força e coerência.²¹

Não seria possível fazer isso tudo de maneira a poupar-nos do desvio pelos “modos de existência”, contentando-nos em falar de “práticas de verdade”, por exemplo? Não, pois toda reticência a respeito do vocabulário ontológico corre o risco de insinuar que o antropólogo não se pronuncia sobre o próprio Ser, mas apenas sobre as maneiras de a ele se “referir”, “aceder”, “remeter”, etc., como se o Ser permanecesse sempre de lado. Nós não temos nada a ganhar evitando o vocabulário metafísico, posto que se trata de combater o privilégio excepcional (e autodestruidor) das ciências, e esse privilégio é justamente de natureza metafísica, dado que ele se funda sobre a ideia de um acesso reservado ao ser como objetividade.²² Latour não faz nada além de voltar o privilégio contra ele mesmo: não há, de um lado, as *práxis* que se contentam em ser atividades (a religião por exemplo, ou a psicologia) e, de outro, as *poiêsis* lidando realmente com os seres (as ciências, as tecnologias, eventualmente a economia, etc.); há diferentes maneiras

²¹ Cada modo de existência remete, silenciosamente, a pelo menos um livro anterior de Latour ou de um de seus colegas: o modo que ele chama de REF (referência) evoca seus numerosos trabalhos sobre a sociologia da ciência; política (POL), seu *Politics of Nature*; psicologia (que ele chama de MET, para metamorfose), o trabalho de Tobie Nathan; TEC, seu próprio trabalho sobre sociologia da tecnologia (em particular, *Aramis, or the Love of Technology*); religião (REL), *Rejoicing*; LAW, *The Making of Law*; ORG, seus trabalhos sobre a sociologia das organizações, etc.

²² Isso é o que Latour quer dizer quando explica que a metafísica é a metalinguagem dos Modernos (pp. 21-2), em termos dos quais eles finalmente avaliam o valor de cada prática.

de fazer ser (de instaurar) objetos (entendendo “objetos” no sentido que lhe dá Simondon em seu livro, *Du mode d'existence des objets techniques*,²³ ao qual, aliás, Latour confia ter pegado de empréstimo o termo modo de existência, em adição a Sourai). O objetivo da metafísica não é, portanto, propor *uma* ontologia, mas, ao contrário, por em evidência a singularidade ontológica dos objetos técnicos, dos valores econômicos, das coisas ordinárias, etc. A cada um desses domínios corresponde uma grade de categorias diferente. “Ser” não quer dizer a mesma coisa para um bóson de Higgs e para um peso argentino, mas um e outro *são* igualmente, e a tarefa do metafísico é de evidenciar essa igualdade e essa diversidade.

Um novo desafio, um novo método. A metafísica não deve proceder pela antecipação especulativa, ao modo de Whitehead, mas pelo que se poderia chamar de *recategorização contrastiva*. Trata-se de aprender a não mais confundir dois modos de existência a fim de afinar nossa compreensão categorial de nós mesmos. O método é, novamente, antropológico. Ela parte de *mal-entendidos*, do mesmo modo que o antropólogo se interessa por esses equívocos sem os quais a comunicação ‘intercultural’ não seria sequer possível - por exemplo, quando alguém entende erroneamente a dádiva cerimonial como uma forma de troca interessada ou de generosidade misteriosa. Os mal-entendidos metafísicos se devem ao que Latour chama de “erros de categoria”, por exemplo o que cometem as “vítimas” de um processo penal quando elas esperam de um julgamento que ele obedeça a lógica de sua indignação e de sua dor. Ou, de modo típico, aquele que conduz os céticos a exigir dos que acreditam que os fantasmas existem façam passar suas crenças pelas “cadeias de referência” da ciência. Esses erros não são, para Latour, acidentes contingentes que é preciso corrigir. Eles são o verdadeiro trabalho de campo, sua condição experimental e seu instrumento de pensamento. Do mesmo modo que o antropólogo só pode entrar no pensamento do outro ao transformá-lo num conjunto de variações que deve ser levada a corrigir os mal-entendidos imediatos, o metafísico definirá sempre um modo de existência *por contraste* com um outro modo com o qual ele foi confundido. A *Investigação* não propõe, portanto, *uma* ontologia, mas um protocolo experimental que permitirá a outros, eventualmente, retomar a investigação. Metafísica experimental,

²³ Gilbert Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, publicado pela Univocal.

portanto, em um sentido diferente de Bergson e Whitehead: não se trata de tomar consciência do caráter revisável e hipotético de teses ontológicas, mas de definir metafisicamente um verdadeiro método antropológico – ou comparatista.

Poder-se-á ainda, se se quiser, falar do Ser em geral. Mas para dele dizer o seguinte: o Ser não é o Separado (o que deve ter encontrado), mas o Confundido (o que deve ser desintrincado, contrastado). A ontologia não tem que resolver os problemas de acesso, mas os problemas de equívoco. Seu valor supremo não é a adequação, mas, como aliás dizia Bergson, a precisão. Não se trata somente de dizer que há vários sentidos do “ser” – o que faz toda doutrina de categorias –, mas de mostrar que “ser” não tem sentido senão na disjunção mesmo dos seus sentidos. Nada é senão aquilo que foi *confundido*. Uma vez mais, isso não exige supor por detrás dessa confusão alguma realidade distinta a ser restabelecida em seus direitos; é na *desambiguação* ou, para ser mais técnico, a *recategorização contrastiva* – e não na ansiedade e na morte, como a tradição existencialista diria – que é preciso procurar o que Heidegger chamou da própria fenomenalidade do Ser enquanto Ser. Latour definiu, portanto, as condições de um relançamento da questão do Ser ajustada à nossa época. Ontologia duplamente paradoxal, de fato, dado que ela faz não apenas da *mediação*, mas ainda do *equívoco* seu elemento próprio. Mas ontologia talvez mais coerente e sobretudo mais pertinente para o contexto contemporâneo, mais inseparável de nossas vidas e de nossos saberes, do que talvez aquelas propostas dos grandes metafísicos do século XX, de Heidegger à Badiou. É, diga-se de passagem, a esse último que somos tentados a comparar e opor Latour hoje: sobre a questão do universal e de outros sujeitos, eles representam uma decisão que nossos tempos deverão tomar.

Não há diplomata do Todo em si

Uma obra de tal amplitude não pode evitar ser exposta a toda sorte de objeções, seja de grande monta ou mais detalhadas. Mas tais objeções apenas terão sentido na medida em que elas permitam ou contribuir para o projeto de Latour, ou propor versões alternativas a este. Contentemo-nos com uma só, que toca o estatuto da metafísica. A comparação com a diplomacia é admirável, mas ela deixa uma questão em aberto. Quem Latour quer

finalmente representar? Todo diplomata é um representante, e ele tem por aquilo que ele representa um interesse apaixonado. O diplomata não saberia ser um mercenário. Ele igualmente não é aquele que, acima da confusão, tenta reconstruir um mundo habitável por todos por amor a todos, mas aquele que, para defender um modo de existência a que ele valoriza particularmente, decide fazer lobby das *representações* que outros modos têm deste, e inversamente, permitir a esse modo *representar* os outros. Seu interesse pelo Todo é apenas secundário. É o que poderíamos chamar de diferença excessiva (embora jamais absoluta) da *singularidade* com relação àquilo que ela determina retroativamente como *particularidades* (subdivisões de um gênero comum, logo neutro, não singular) que dá ao Todo um interesse “teórico” (alguma coisa da qual se pode falar, que possui um sentido) ou “prático” (um valor a proteger, alguma coisa que vale e que importa no cálculo de nossas decisões).

De que ou de quem Latour é, portanto, o representante? Das redes? Certamente, mas poder-se-á dizer que ele o é tanto quanto das “proposições” (isto é, do que permite ler cada modo de existência em sua própria chave) e, progressivamente, de cada modo de existência, todos os quais ele defende com paixão... Mas não seria ele, portanto, um agente duplo, triplo, quadruplo e assim por diante? Dir-se-á que ele representa os “Modernos” em geral? Nesse caso, a diplomacia se exerceria não diretamente entre os próprios modos de existência, mas entre diferentes maneiras de *fazer coexistir* esses modos de existência, e nós nos depararíamos com um trabalho de antropólogo de orientação mais clássica. A não ser que se trate de Gaia, essa entidade-valor a qual Latour reclama?²⁴ Mas esta não constitui um “modo de existência” enquanto tal, conquanto não faça parte *dessa* negociação.

É preciso então dizer que Latour é o diplomata da religião? Biograficamente, não há qualquer dúvida. O próprio Latour contou que foi o envolvimento católico que o conduziu

²⁴ “É agora antes de Gaia que somos convocados para aparecer” (p. 9). Ver também B. Latour, ‘*Steps Toward the Writing of a Compositionist Manifesto*’, *New Literary History* 41, 2010, pp. 471–90, bem como a entrevista publicada na mesma edição.

à ideia de que o próprio Ser é mediação.²⁵ E, com efeito, não se pode deixar de notar que sua definição da religião é muito restritiva, posto que ela faz do *Amor* o conceito essencial do religioso, de uma maneira que poderá parecer excessivamente cristo-cêntrica. Talvez isso seja um sintoma da incapacidade do antropólogo, que mostra tanto talento para recategorizar a todos nós, de se tornar estranho para si mesmo. Mas, no final, é ele que deve julgar a si mesmo. Ele não cessou de trabalhar por um mundo “moderno”, dito de outro modo, *secularizado*, capaz de dar um lugar não secundário à religião, que não a relegue no espaço inofensivo das “convicções pessoais” ou dos “valores morais” – mas pagando o preço de uma redefinição completa da religião. Há em Latour alguma coisa de Pascal, mas de um Pascal alegre, muito diferente daquele Pascal triste imaginado por Bourdieu – não é por acaso que as meditações pascalianas de Latour se intitulam *Jubiler*. Um Pascal que se endereçaria aos libertinos, para convence-los a unirem-se a ele para mais uma rodada de libertinagem. Ou, mais acuradamente, um Leibniz que, obstinado para encontrar entre as ciências e a religião as vias de um compromisso, terá descoberto que esse compromisso implicava uma diversidade de seres que vai bem além do magro dualismo oferecido pela “primeira modernidade”, aquela de Descartes e de Galileu.

Pelo caminho, Latour terá formulado a versão ao mesmo tempo mais convincente e mais acolhedora da virada metafísica contemporânea: é aquela que permite satisfazer tanto nossa consciência, ao não suturar o Ser em alguma positividade que seja, quanto nossa paixão pela diversidade de saberes empíricos, sejam naturais ou sociais; é aquela que alia mais seguramente a exigência de sistematicidade, sem a qual não poderia haver metafísica digna desse nome, e a desconfiança com relação a um discurso ontológico único e homogêneo, mesmo que seja “plano”; é aquela que ultrapassa ao mesmo tempo o relativismo hipercrítico da desconstrução e o dogmatismo pouco ostentatório onde se comprazem as novas metafísicas (ditas “especulativas”). Não há nenhuma dúvida: a *Investigação sobre os modos de existência* abriu um caminho. Latour constituiu o que permanecerá, a partir de então, como uma das grandes proposições filosóficas de nosso tempo.

²⁵ Latour, *Biographie d'une enquête*, p. 126.

