

Bruno Latour: uma sociologia muito católica



Por Nathalie Heinich (CNRS)
Tradução: Diogo Silva Corrêa

Que seja entendido de largada: “católico” não deve ser levado aqui em seu sentido literal, pois Bruno Latour nunca fez apelo ao catolicismo em sua prática sociológica, nem jamais utilizou o vocabulário ou os conceitos do catolicismo para realizá-la. O termo também não deve ser tomado no sentido institucional: a Igreja cristã jamais fez – e, provavelmente, jamais fará – desse pensamento a *sua* sociologia, que não representa em nenhum caso uma tradução de seu sistema de dogmas em linguagem sociológica. O termo “católico” deve ser tomado, aqui, no sentido interpretativo: nós veremos que, por meio das posições propriamente sociológicas explicitadas por Latour, se exprime uma relação com a verdade científica, com a metafísica e com a representação que possui profundas afinidades com a sensibilidade católica – e não somente, é preciso insistir nesse ponto, religiosa ou cristã.

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com]

Uma última precaução, antes de entrar propriamente na questão: contrariamente aos hábitos de leitura espontaneamente realizados no debate de ideias, o uso do termo “católico” não deve ser entendido no sentido normativo, seja ele laudatório ou crítico. A única crítica a que eu me autorizaria – e ela deixa em aberto o debate entre os sociólogos – concerne à relação existente entre a sociologia de Latour e uma ambição metafísica. Isto posto, cada um deve fazer da minha interpretação o que quiser: uma confirmação da potência das teses latourianas, um convite à mitigação de seu impacto ou, ainda, uma porta aberta para a discussão sobre a especificidade da disciplina sociológica.

Três sociologias

Há poucos sociólogos contemporâneos dos quais se pode dizer que tenham não apenas um (ou até mesmo vários) objeto(s), mas também, verdadeiramente uma obra que impõe, ao mesmo tempo, um estilo de pensamento e um estilo de escrita. Bruno Latour é de modo incontestado um desses, independentemente do interesse que se tem a respeito dos objetos sobre os quais ele se debruça – a ciência e a tecnologia – e do ponto até onde aceita-se segui-lo no modo como ele os trata. Porém, antes de apreciar aquilo com o que nos comprometemos ao segui-lo, vale anunciar a seguinte precaução: não há em sua obra uma única sociologia, mas ao menos duas – senão três.

A primeira é a de um formidável etnólogo de campo, especializado nos objetos científicos e tecnológicos: *La vie en laboratoire* (1979 em inglês), *Les Microbes, guerre et paix* (1984), *La science en action* (1984 em inglês), *Aramis ou l’amour des techniques* (1992), *Paris ville invisible* (1998), *La Fabrique du Droit* (2002), assim como os artigos reunidos em *La Clef de Berlin* (1993), são modelos de investigação para um pesquisador em ciências sociais interessado pela experiência. Percurso bastante escrupuloso com toda a cadeia que leva do objeto à teoria, à inteligência de detecção dos momentos pertinentes, à atenção dada a todas as etapas, a todas as categorias de seres (humanos e não humanos), a todas as operações ou – nos termos familiares ao *Centre de Sociologie de l’Innovation* (CSI) da *École de Mines*, que ele por muito tempo dirigiu – a todas as

“mediações”, “traduções”, “associações: ler uma investigação de Latour ou escutá-lo expondo-a é uma experiência formidavelmente excitante para o espírito e nos dá vontade de partir imediatamente para o campo ou de mergulhar em sua documentação.

Sua segunda sociologia é bastante diferente, ainda que estreitamente imbricada com a primeira: não se trata de uma sociologia da experiência vivida pelos atores, mas de uma sociologia do “social”, voltada para a elucidação do que é de imediato colocado como um mistério, um enigma a ser resolvido – nós a ela voltaremos, pois é essa a questão de que trata seu último livro. Nessa perspectiva, tão antiga quanto a própria sociologia, é uma profunda reforma da sociologia e da antropologia que é proposta, na contracorrente das abordagens clássicas da ciência, que são também as da epistemologia, na tradição bachelardiana, e da sociologia crítica, na tradição bourdieusiana. O posfácio de *Microbes*, intitulado *Irréductions*, anunciava essa sociologia que seria desenvolvida em *Nous n’avons jamais été modernes* (1991), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* (1996), *L’Espoir de Pandore* (1999, em inglês) e, sobretudo, no livro mais recente, *Changer de société, refaire de la sociologie* (2006).

Sociologia da experiência, sociologia do social (mesmo se Latour recusa, nós veremos adiante, essa última denominação): eu ainda acrescentaria uma terceira sociologia, orientada não mais para as ciências – ciências naturais como objeto, ciências humanas como método –, mas na direção do político. Encontra-se aqui uma das raízes da tradição sociologia, herdada das humanidades, que se dá como objetivo último intervir nas questões da cidade. Em estreita coesão com a sua concepção de sociologia, cuja aparição se deu tardiamente (esse é, diga-se de passagem, o caso da maior parte dos sociólogos que se voltaram para o político), encontra-se essa sociologia, de modo mais ou menos explícito, em *Politiques de la nature* (1999) e nos catálogos de exposições *Iconoclash* (2002) e *Making Things Public* (2005), que abordavam a questão da mediação através, respectivamente, do estatuto da imagem e do estatuto da representação política.

Changer de société, refaire de la sociologie parece pertencer, por sua vez, às duas últimas correntes. Na realidade, ele só tende na direção da terceira, posto que nos convida mais (felizmente...?) a mudar de concepção de sociedade do que de transformar a organização social. Seu propósito é, portanto, muito mais clarificar a “segunda” sociologia de Latour; e se o mérito de um trabalho que chegou à sua maturidade – o que é incontestavelmente o caso – é oferecer uma legibilidade máxima do que, antes, só aparecia em estado latente, entrelinhas, então pode-se afirmar que esse livro dá perfeitamente conta daquilo a que ele se propõe: mesmo aqueles que, como eu, se interessam muito mais pela primeira dessas três sociologias extrairão dessa leitura uma melhor compreensão dessa abordagem do “social” tal como a explicita Latour – e mesmo de suas bases implícitas, como nós veremos na conclusão.

O programa

“Como recomeçar a seguir as associações?”, pergunta o autor no título da sua introdução. Para isso distinguindo, ele explica, duas formas de definir a “sociedade” ou de abordar o “social”: a “sociologia nº 1”, que Latour nomeia “sociologia do social”, e a “sociologia nº 2”, que ele batiza de “sociologia das associações”, ou “sociologia do ator-rede”, ou, ainda, TAR (“Teoria do Ator-rede”) – e é evidentemente essa última que ele pretende promover.

A primeira é substancial, enquanto a segunda relacional. Esta última, anti-durkheimiana com Tarde, pragmática com Dewey, etnometodológica com Garfinkel, se define antes de tudo contra a precedente, tipicamente ilustrada, hoje, pela “sociologia crítica” da qual Bourdieu é o representante maior: “Nesse novo modo de ver, afirma-se que a ordem social não tem nada de específico; que não existe nenhuma espécie de ‘dimensão social’, nenhum ‘contexto social’, nenhum domínio distinto de realidade ao qual se poderia colar uma etiqueta ‘social’ ou ‘sociedade’; que nenhuma ‘força social’ se oferece a nós para ‘explicar’ os fenômenos residuais dos quais outros domínios não podem dar conta” (p. 12).

A primeira parte do livro – “Como desdobrar as controvérsias sobre o mundo social” – substitui, então, as certezas da velha “sociologia do social” por uma série de incertezas, onde as realidade substanciais dão lugar aos movimentos, às operações, às transformações. A primeira incerteza – “não há grupos, apenas reagrupamentos” – incita assim a passar dos simples “intermediários” – neutros – aos “mediadores” – agentes –, assim como da ordem às mudanças como regra da vida social: “Para os sociólogos do social, a ordem constitui a regra, enquanto que a decadência, a mudança ou a criação são a exceção. Para os sociólogos das associações, a inovação é a regra, e o que é preciso explicar – as exceções que nos fazem pensar – são as diversas formas de estabilidade de longa duração e em larga escala” (p. 53). A segunda incerteza – “transbordados pela ação” – retorna às fontes do pragmatismo, essencial para essa sociologia nº 2, atenta à concretude das operações; a terceira incerteza – “qual ação para quais objetos?” – insiste no papel dos objetos, negligenciados pela sociologia nº 1, uma vez que é preciso “ampliar a gama dos atores”; a quarta incerteza – “dos fatos indiscutíveis aos fatos disputados” – aborda a delicada questão do construtivismo, e é nela que Latour faz um acerto de contas com as interpretações desconstrutivistas de seu projeto encorajadas pelo pós-modernismo anglo-americano, na esteira de Derrida (“Contra a nossa vontade, o construtivismo se tornou sinônimo de seu oposto: a desconstrução. O respeito pelas mediações se transformou na mais banal iconoclastia” – p. 133); a quinta incerteza, enfim – “redigir relatos arriscados” –, revisita as lições da etnometodologia, colocando no primeiro plano a ação própria do texto redigido pelo pesquisador.

A segunda parte descreve uma série de “movimentos”, aptos a fazerem dessas incertezas o instrumento de uma nova prática sociológica ao mesmo tempo que de uma nova visão da sociedade: “localizar o global” e “redistribuir o local”, “conectar os lugares” e, finalmente, “unir o social” passando “da sociedade ao coletivo”: eis o que poderia desembocar, na conclusão, em uma nova “epistemologia política” e em uma “outra definição da composição política”, esboçada em algumas páginas finais. Estas abrem um terceiro tipo de sociologia evocada na introdução de minha resenha: uma sociologia senão engajada, ao menos voltada para a política.

Sair do social pelo social?

Ainda que brilhante e coerente, essa lição de “desubstancialização” do objeto da sociologia, assim desconstruída e depois reconstruída de outro modo, nos deixa contudo céticos pelo pouco que se recusa a aderir a suas premissas: a ideia de que o objeto da sociologia seria o “social” – qualquer que seja o termo pelo qual ele é designado.

Eu não me deterei excessivamente sobre a dimensão exclusivamente explicativa dessa relação com o objeto, pois ela poderia ser objeto de um artigo inteiro: contentemo-nos em apontar que a “explicação” é apresentada pelo autor como uma meta evidente do trabalho sociológico, enquanto que a palavra “compreensão” não aparece nunca. Assim, a diferença entre a “sociologia nº 1” e a “sociologia nº 2” gira notadamente em torno dos termos explicação (“Aos olhos da segunda abordagem, os representantes da primeira simplesmente confundiram o que eles deveriam explicar com a própria explicação” – p. 17), mas parece óbvio que o trabalho do sociólogo consiste em realçar as causas exteriores de um fenômeno: como se a questão pudesse não ser a de explicitar as lógicas subjacentes a esse fenômeno e sua significação para os atores. Não se sai definitivamente do paradigma explicativo: na linha reta de uma epistemologia herdada das ciências naturais, mas dificilmente apropriada para as ciências humanas (as quais, lembremos, lidam com um objeto que não é apenas determinado por causas, mas também é produtor de interpretações a respeito dessas determinações), é toda uma parte da tradição sociológica que se vê descartada – e não das menos relevantes, uma vez que ela encontrou sua reputação de excelência em autores tão importantes quanto Max Weber e Erving Goffman.

Contudo, o essencial está alhures: no programa “explicar o social”, a premissa problemática se situa principalmente no elemento “social”. Porque se é verdade Latour soube bem desconstruí-lo, decompô-lo, dessubstancializá-lo, fluidificá-lo, associá-lo, mediatizá-lo, demonstrá-lo por todos os meios, o é igualmente que ele não se tornou

menos prisioneiro da ideia, profundamente metafísica, segundo a qual a sociologia teria por objeto definir o que é “a sociedade”, de que é feito “o social” (“O que é uma sociedade? Que significa o termo ‘social’?” – p. 9): ideia bastante bizarra para um bom número de sociólogos que se põem a descrever, a compreender ou a explicar o funcionamento da experiência e dos problemas concretos da coexistência. Um linguista hoje não procuraria “explicar a linguagem”, enquanto há tanto a fazer no que concerne à descrição e à análise dos diferentes sistemas fonológicos, sintáticos, semânticos?

Latour não deixa de assinalar a “diferença” da sua sociologia, onde “nem a existência da sociedade, nem a do social são dadas de primeira. É preciso, ao contrário, discernir por meio de mudanças sutis no modo de conectar os recursos que estão ainda nesse estado de não sociais” (p. 54): trata-se, mesmo assim, da “sociedade” e do “social”, os quais formam, como ele próprio admite, o objeto último de sua pesquisa. Quaisquer que sejam as diferenças de concepção e de método o que antes de tudo salta aos olhos é uma mesma busca por transcendência tanto numa quanto noutra sociologia: aquela que ele recusa tanto quanto aquela que ele propõe. Por mais que ele faça e diga, por mais que ele não deixe de multiplicar as “sutilezas”, Latour está sempre na perspectiva metafísica constitutiva de toda “sociologia do social”: esta não é pressuposta toda vez que a gente por ela procura?

Diante desses esforços desesperados, dessas contorções intelectuais sutis para sair das aporias da metafísica por meio dos recursos da própria metafísica, não se pode não pensar no Barão de Münchhausen, que procura se extirpar sozinho do buraco no qual ele caiu puxando seus próprios cabelos. Ou ainda quando se pensa nas intermináveis tentativas da estética sociológica para, ainda neste ponto, “reunir”, “costurar” de modo conjunto “arte” e “sociedade”: empreendimento evidentemente impossível desde que se comece por defini-los independentemente um do outro, como se existisse uma substância “arte”, de um lado, e uma substância social, de outro.

Existe em alguma parte uma substância “social”? Não, afirma Latour referindo-se à “substância”; mas sim, se nós nele acreditamos quando se refere ao “social”, por

exemplo, nos convidando a “seguir o social” ao invés de “seguir os sociólogos” (p. 44). Atenção, Latour no entanto protesta, não se trata de uma substância, isto é, de “uma espécie de material”, mas de “um fluido” (p. 125), um “tubo” (“um conector entre tantos outros, circulando no interior de condutores estreitos” – p. 12), algo que os babuínos também tem, isto é, a pesada tarefa de “manter” (“os babuínos mantêm o social graças às interações sociais mais complexas” – p. 290), um “felino” que o sociólogo “doma” ou ainda “detecta” (p. 357). Essa profusão de metáforas trai o mal-estar cognitivo no qual o autor permanece, vítima da sua tentativa autocontraditória de inscrever o projeto sociológico em uma perspectiva transcendental, sem deixar de se livrar de uma metafísica substancialista.

Desse ponto de vista, Latour permanece, o que quer que ele diga, na linha reta do transcendentalismo do social herdado de Durkheim, mesmo se ele procura romper com o substancialismo deste último. Porque da “substância” ao “fluido” ou ao “tubo”, ganha-se o que verdadeiramente na troca? Latour parece persuadido de que a troca oferece ganhos reais. Ou ele tanto o faz para nos convencer exatamente por que a dúvida lhe assalta?

Religião: o retorno de Jean Barois

Essas últimas palavras não foram escolhidas ao acaso: se “crença” e “dúvida”, “metafísica” e “transcendência” evocam um programa carregado de religiosidade, é que esta última aflora diversas vezes no texto. Assim, nessa frase que abre a introdução da primeira parte (p. 33), basta sublinhar alguns termos para se convencer disso: “Como todas as ciências, a sociologia começa pelo espanto. Várias outras coisas podem provocar a surpresa, mas é sempre a presença paradoxal de alguma coisa ao mesmo tempo *invisível* e *tangível*, tida por adquirida e entretanto surpreendente, banal, mas de uma sutileza estupefativa, que nos empurra nessa tentativa estranha de domesticar o felino do social. – Nós vivemos em grupos que parecem solidamente estabelecidos: como é que eles se transformam tão rapidamente? ‘Nossas ações são determinadas por entidades sobre as quais nós não temos *nenhum controle* e que parecem contudo

óbvias'. 'Há *alguma coisa de invisível que nos sobrepuja (transcende)*, mais sólido que o aço e, no entanto, de uma fragilidade desconcertante.' 'Há *forças* estranhamente semelhantes àquelas que estudam as ciências naturais e que, todavia, *obedecem a leis completamente outras*'. 'Essa mistura surpreendente de resistência teimosa e complexidade perversa parece se oferecer à análise e, no entanto, ela *desafia toda análise*.' É difícil encontrar um sociólogo que não seja abalado com uma ou outra dessas *perplexidades*. Esses *enigmas* não seriam eles a fonte da nossa *libido sciendi*, o que nos leva a consagrar tanta energia para resolvê-los?"

Uma presença ao mesmo tempo invisível e tangível, entidades sobre as quais o homem não tem nenhum controle, alguma coisa de invisível que nos sobrepuja, forças que obedecem a leis completamente outras que as leis naturais, enigmas que desafiam a análise: tiradas do seu contexto, essas expressões remetem inequivocamente ao universo religioso. Aqui não se está apenas na metafísica própria à tradição em que Latour foi formado: esse transcendentalismo do social confina-o senão à mística, ao menos à fé. Procurar definir a essência do "social" seria um objetivo tão diferente de querer provar a existência de "Deus" para os filósofos medievais? Em ambos os casos, trata-se de colocar uma transcendência, de imputar-lhe uma existência real e de nela procurar uma definição exterior à questão que a visa.

Nessa perspectiva, sua carga contra as "sociologias críticas" (Bourdieu e seus inúmeros herdeiros) assume uma outra coloração: ela se inscreve nessa longa tradição religiosa que recusa toda posição humana que pretenderia ocupar a posição de Deus, a rejeição de toda pretensão sacrílega a um poder supra-humano, à ocupação indevida da esfera sagrada pelo mundo profano. Escutemo-lo estigmatizar os "reflexos condicionados dos sociólogos críticos" (sou eu que sublinho): "Para eles, o enquadramento do conjunto escapa aos atores, que se reduzem a simples 'informantes'. É por essa razão que é preciso ensinar a estes últimos o que é o contexto 'no qual' eles operam e do qual eles percebem apenas uma pequena parte, enquanto o analista, empoleirado na altitude, abarcaria todo o 'conjunto' do seu olhar. O pretexto que permite aos pesquisadores ocupar o ponto de vista de lugar nenhum, o de Deus, vem geralmente do que eles

pretendem fazer de modo ‘reflexivo’ o que os atores fariam ‘se prestassem atenção’” (p. 49)

Todos iguais sob o olhar de Deus (“Esse princípio de igualdade fundamental entre os atores e observadores” (p. 51): tal parece ser o lema, ao mesmo tempo, epistemológico e político da sociologia latouriana. Não é isso que está, no fundo, no princípio de seu anticientificismo, tão significativo – não importa o que ele diga – em sua “nova antropologia das ciências”? A igualdade diante dos mistérios da fé contra a monopolização da verdade pelos estudiosos: quase um século depois do romance de Roger Martin du Gard, trata-se do retorno de Jean Barois... Esse anticientificismo estava, aliás, claramente expresso, e mesmo proclamado, desde a conclusão de sua primeira obra: “Nós achamos inaceitável, intolerável, mesmo imoral, o mito da razão e da ciência” (*Les Microbes*, p. 166).

Nada de surpreendente nessas condições que a sua demonstração da “construção social dos fatos científicos” tenha, como o próprio Latour admite, “defrontado-se com a ira dos atores concernidos” (p. 133). Ele mesmo arrepende-se, como nós vimos, que uma tal demonstração tenha tido seu sentido distorcido, reduzida às caricaturas pós-modernas que florescem nos calamitosos *cultural studies*, persuadidos de que tudo não é natural e é sem necessidade e que, desde que as produções da humanidade sejam “socialmente construídas”, nada distingue a verdade da ficção, o real das representações, a ciência da opinião. Seu anticientificismo, no entanto, não teria aberto um flanco para essa ninharias? Ao tentar evitar os males da posição tradicional (descontinuidade absoluta entre “natureza” e “cultura”, “verdade” e “ficção”, “ciência” e “opinião”), Latour se precipitou no pior da posição pós-moderna (nenhuma distinção entre uma e outra). Ora, não há que se escolher entre uma ou outra posição, porque os próprios atores não cessam de se deslocar entre elas, de modo que basta segui-los nesses deslocamentos contínuos, submetidos a toda sorte de provas fascinantes a serem observadas, criadoras de descontinuidades bem reais *porque* socialmente construídas. O Latour etnólogo da experiência é um magnífico descritor dessas provas, enquanto que o Latour teórico do “social” se fecha em um radicalismo insustentável.

No entanto, o que é que, em Latour, “mantém” esse anticientificismo radical, senão uma antiga nostalgia dos mistérios da fé opostos ao império da razão? É para essa nostalgia que ele tentou encontrar uma expressão ou tão somente um lugar, em um belo e surpreendente ensaio: *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Nesta obra, vê-se nascer como auto-evidente a ideia de que ciência e religião estariam no mesmo plano, portanto em concorrência: “Para que se tenha alguma chance de falar da religião, é preciso antes de tudo amar as ciências com toda a sua força, com todo o seu coração, com toda a sua alma, e respeitar os mundos que ela deixa em seus rastros”. De modo ainda mais nítido, o livro “pretende ser um dos únicos a falar novamente da religião porque ele permanece agnóstico em matéria de Ciência tanto quanto em matéria de crença. A maior parte dos outros (quando eles não fazem piada do sujeito como do ano quarenta) desejaram, por meio de uma apologética ofensiva, estender a Ciência sobre o território da religião ou, por apologética defensiva, proteger a Ciência do território da religião”; mais significativamente, ele não procura que se possa também querer proteger a ciência da religião – o que seria contudo, no seu caso, a verdadeira questão!

Judaico-cristianismo: a colocação do enigma

Tanto pela busca de transcendência quanto pela persistência do anticientificismo, trata-se portanto de uma forma religiosidade que impregna essa “sociologia do social”, rebatizada de “sociologia das associações”. Ora, nela também se sente, mais precisamente, uma sensibilidade judaico-cristã na invocação desses “enigmas” que “desafiam a análise”. Colocando antes de tudo o mistério, a glosa, a procura inalcançável por um além do conhecido, essa busca do “social” em sua própria essência – seja essa essência mais distante possível de toda “substância” – se aparenta ao que denominei, a respeito de Van Gogh, de “colocação de enigma”, próprio ao projeto hermenêutico e, com ele, a uma forma particular de valorização aberta à admiração coletiva.

Revelador a esse respeito é o capítulo que fecha a primeira parte de seu último livro: um diálogo imaginário entre o autor e um de seus estudantes da *London School of*

Economics (LSE), onde o primeiro não cessa de quebrar com as expectativas do segundo, de frustrar seus indicadores, de ir exatamente no ponto onde o outro não espera que se vá. Enfim, a Teoria do Ator-rede (TAR) não está jamais no lugar onde se acha que ela será encontrada: a verdade sociológica só pode ser dita indiretamente, sem poder ser objeto de um conhecimento positivo – como na teologia negativa.

Seria preciso, escreve Latour bem no final (p. 340), “que o objeto das ciências sociais seja enfim visível”: ainda que galguemos mais de uma dezena de outras obras não chegaremos a ele, uma vez que é a busca pelo objeto impossível muito mais do que o próprio objeto (é esse social que “se encontra ao mesmo tempo por todos os lugares e em lugar nenhum” – p. 9) que parece animar aqui o pesquisador. “Espanto”, “perplexidade”, “enigmas”: na boa lógica judaico-cristã, não há religião sem mistérios.

Catolicismo: o amor das mediações

E do modo mais preciso ainda do que na tradição judaico-cristã, a sociologia latouriana se ancora na sensibilidade católica, por meio de sua defesa constante e consistente das mediações. Que a nomeemos “traduções” ou ainda “associações”, elas encontram-se bem, desde o início, no coração dos trabalhos dessa escola, e é nelas que consiste sua originalidade: seguir, retraçar, desdobrar toda a série de operações pelas quais um objeto ou um ser se desloca e age, pela qual uma concha se une a um pescador marinho, uma música a um ouvinte, uma vacina ao micróbio...

Contra a valorização protestante da imediatidade, da transparência, da graça que se dá ou e retoma sem encarnação, a sociologia das mediações obriga a centrar o olhar nos rituais, dispositivos, gestos, objetos pelos quais se transporta o que produz o elo entre o ator e... e o quê precisamente? “O social”, Latour responderia sem dúvida, mas sem deixar de logo em seguida corrigir: atenção, o social não é nada mais do que o resultado dessas operações! Poder-se-ia também responder: ‘o oficiante’ – mas não seria aos seus olhos uma resposta sacrílega, que reduziria a transcendência dos “seres que fazem os humanos agir” à simples imanência dos humanos? “Podemos antecipar uma ciência

social que leva a sério os seres que fazem as pessoas agirem?”, ele pergunta-se (p. 341) a respeito da sociologia da arte, pensando sem dúvida na arte ou na beleza encarnadas nas obras; mas ele recusa-se a observar que esses seres possam ser não mais entidades abstratas, nem objetos artefactuais, mas pessoas, elas mesmas mediadoras de representações, de valores, e mesmo de “crenças” – para empregar um termo excluído do seu vocabulário por causa da “dissimetria” científica.

Nada de surpreendente ao que ele teria desenvolvido com uma tão bela energia para interrogar a iconoclastia, através da exposição *Iconoclash*, organizada em Karlsruhe em 2002 (depois voltada para as novas formas de representação política, através da exposição *Making Things Public*, em 2005). Porque o iconoclasta é aquele que detesta as mediações por excelência que são as imagens do divino, ou que, literalmente, *não quer vê-las*. O próprio Bruno Latour as ama, as observa, as segue de perto, para grande proveito da disciplina sociologia que, através desse gesto, se torna profundamente enriquecida. O problema é que ele não consegue desvincular esse projeto científico, essencialmente descritivo, de seu pano de fundo normativo: teológico, judaico-cristão, católico.

Religião e metafísica

Não sejamos ingênuos: no contexto de nosso mundo intelectual, colocar em evidência as bases religiosas de um pensamento que se quer tanto um pouco “científico” (ainda que se trate aqui de redefinir a própria noção de cientificidade) revela uma operação fortemente crítica, análoga a uma forma imposta de retirada do outro do armário: tanto isso é verdade que a religião desempenha hoje um papel análogo àquele dos homossexuais há uma geração, no sentido de prática ou disposições estigmatizadas, mais ou menos relegadas à clandestinidade, e produtoras de solidariedades subterrâneas.

Meu propósito, todavia, não é criticar essa sociologia porque ela seria religiosa, mas porque o que subsiste nela do modo de pensamento religioso nos coloca nos antípodas

da disciplina sociológica no que esta possui de mais específico. Se pode existir, com efeito, progresso nas ciências, inclusive nas ciências sociais, é no sentido de uma evolução na direção de uma maior especificidade. E a especificidade da sociologia consiste, aos meus olhos, a não ser um prolongamento da filosofia por outros meios, nem uma metafísica aplicada à vida em sociedade, mas em uma *observação* (instrumentada, teorizada, generalizada) das modalidades do viver junto. Nessa perspectiva, não há mais “enigma” do “social”, mas métodos de descrição, trabalhos de campo, problemáticas, ferramentas conceituais, hipóteses explicativas, técnicas de comparação. Em suma, trabalho científico – ou que, ao menos, busca sê-lo.

E que não me digam que Latour precisa dessa “teoria do social” para realizar seus magníficos trabalhos empíricos sobre os físicos, biólogos, pedólogos ou juristas do Conselho de Estado: ele só precisa para isso de uma teoria da referência, elaborada ao longo dessas pesquisas – uma teoria original e sugestiva, que ele aliás continua a seguir, sobre o plano propriamente religioso em *Jubiler*. Em face desses avanços, suas recentes elucubrações sobre o “social” ou sobre a “sociedade” no sentido abstrato do termo aparecem mais facilmente como mais do que a cereja do bolo; uma cereja bem kitsch e um pouco inimaginável, pronta para chamar a atenção do leitor intimidado: “Atenção pensador!”

Não nos enganemos quanto ao alvo: não é o religioso o problema nessa dimensão da sua sociologia (eu não pertencço à religião do ateísmo, e eu considero que as religiões contêm necessidades incontornáveis, mesmo se elas não têm monopólio nem da espiritualidade, nem da moral, nem do senso comunitário). O que é problemático é o seu projeto metafísico, ele próprio sucedâneo de um projeto teológico agora impossível, posto no lugar do projeto “positivo” que deveria ser aquele da sociologia “moderna” (mesmo se ela jamais pode sê-lo...) – para retomar o grande epistemólogo que foi Auguste Comte em sua trilogia das épocas da humanidade.

“Positivo” deve ser entendido aqui no sentido do que se opõe à “metafísica”, e não no sentido do que imitaria ou simularia as ciências da natureza. Trata-se sem dúvida do

grande desafio, hoje, da sociologia e das ciências sociais em geral: encontrar, escavar, habitar o espaço que lhe é próprio, definir e ilustrar a sua especificidade, evitando as duas armadilhas opostas tensionadas pela tradição que são, de um lado, uma cientificidade definida exclusivamente segundo o modelo das ciências da natureza e, de outro, uma ambição generalista calcada nas passagens metafísicas herdadas da filosofia. O objetivo da ambição sociológica, em direção a que é preciso tender, não é o de sempre ser matematizável, nem ser sempre mais filosófico, sempre mais voltado para as abstrações do transcendentalismo e as entidades metafísicas: o objetivo da ambição da sociologia é ser sempre mais concreto, mais empírico, mais aparelhado de métodos, de problemáticas, de investigações e de modelizações transponíveis a diferentes domínios.

A grande diferença

Nessa perspectiva, o julgamento sobre a sociologia de Bruno Latour só pode ser ambivalente, e a crítica entremeada de admiração, posto que visa apenas uma dimensão dessa obra, aliás, notavelmente inovadora. Além disso, a crítica dessa dimensão metafísica não lhe é pessoal, na medida em que ela se inscreve em uma certa concepção das ciências humanas que nós todos temos o direito de discutir sem que se trate de ataques *ad hominem*. A esse respeito, trata-se de um debate que poderia ser aberto a partir do livro de Latour – e graças a ele. Com efeito, o livro tem o grande mérito de tornar visíveis as bases de uma certa sociologia (seu “paradigma”, poder-se-ia dizer se não se corresse o risco de atrair a fúria anti-kuhniana do autor), mas também, mais geralmente, do conjunto dessa jovem disciplina, cindida entre as suas origens filosóficas, impregnadas de transcendentalismo, e suas práticas mais inovadoras, que se envolvem sem complexos na imanência da pesquisa, sem olhar para trás, ao lado dos mistérios do “social”.

O próprio Latour olha ao mesmo tempo para frente, abrindo vias formidavelmente heurísticas para a ciência social do século XXI, e para trás, para a filosofia do século XIX, aproximando-se desesperadamente das ramificações do transcendentalismo. Um pé

sobre cada um dos rios, entre o passado e o futuro, a metafísica e a pesquisa, a teologia e a ciência, a filosofia e a empiria, a sociologia do misterioso “social” e a sociologia da experiência que se produz sob os nossos olhos: assim aparece hoje esse sociólogo singular ao pensamento tão revigorante para os outros e, por vezes, tão contorcionista para si mesmo. Afinal, o que nos propõe o seu último livro senão modernizar uma concepção muito datada de ciências sociais, ancorada em uma metafísica de uma outra época? Bruno Latour, o mais “moderno” dos sociólogos à moda antiga?