

Latour, Bruno. (2011) *Cogitamus: six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris : La découverte.

Diogo Corrêa<sup>1</sup>

[diogosc Correa@uol.com.br](mailto:diogosc Correa@uol.com.br)

[correa.diogo@ehess.fr](mailto:correa.diogo@ehess.fr)

Já em outros livros como *Ciência em Ação*, *Petites leçons de sociologie des sciences* e *Reassembling the Social*, onde expunha as principais questões da sua *ANT – actor-network theory* –, uma das fundamentais preocupações de Bruno Latour sempre foi a exposição e a explicitação sistemática das questões e temas tratados em seus livros e artigos mais técnicos anteriores. O livro *Cogitamus* deve ser enquadrado como uma radicalização desse projeto, só que agora mais do que nunca tornado acessível não apenas aos especialistas (filósofos, antropólogos, sociólogos e afins), mas também ao leitor leigo.

O seu modo de apresentação é bem simples. Latour escreve seis cartas, todas elas endereçadas a uma estudante alemã, muito provavelmente Dorothea Heinz, cujo nome está presente nos agradecimentos e cujas iniciais aparecem na dedicatória do livro. Cada carta, que se inicia com ilustrações extraídas de jornais diários, explora alguns dos pontos fundamentais da disciplina dada pelo próprio Latour no Instituto de Estudos Políticos de Paris (IEP), intitulada Humanidades Científicas.

Na primeira carta, o conceito de tradução é o carro chefe. Com ele, Latour visa refletir sobre um primeiro paradoxo: “como se virar entre, de um lado, o senso comum que nos diz (...) que as ciências são corpos estrangeiros e, de outro lado, esse mesmo senso comum que multiplica os exemplos de sua ligação?” (p. 16). A estratégia de Latour parece, portanto, ser dupla: de um lado, apontar para as relações das ciências e das técnicas com os demais saberes e, de outro, reinserir os saberes no mundo.

Para isso, o autor volta à Grécia antiga e traz à baila a narrativa mítica de Plutarco, presente em *Vidas paralelas*, a propósito do papel de Arquimedes no cerco feito à cidade Siracusa. Simples assim: Hiéron, Rei de Siracusa, desejava executar o seguinte curso de ação: proteger a sua cidade do cerco das tropas do general romano Marcellus. Para que isso se tornasse possível, contudo, necessitava passar por um desvio: as ideias de Arquimedes sobre a alavanca. Pediu então o Rei ao sábio que este último aplicasse a sua invenção na prática, em uma situação concreta. Após a sua bem sucedida demonstração, diz-nos Latour que Arquimedes promoveu “uma verdadeira inversão das relações de força: um velho homem, Arquimedes, graças ao jogo de roldanas, torna-se *mais forte* que uma nau cheia de soldados e cargas” (p. 20). A mensagem é clara: tanto a ideia de Arquimedes quanto a defesa da cidade de Siracusa só se tornaram realizáveis e puderam perseverar graças à composição dos interesses do Rei e do sábio. Muito embora, no final, Plutarco narre Arquimedes como “um espírito tão elevado e profundo” que só consagrava seu esforço aos “objetos cuja beleza e excelência não estão misturados com nenhuma necessidade material” (p. 23), a própria história contada o contradiz. Latour aproveita essa contradição para explorar a tese de que toda ideia só avança ao preço de múltiplos *desvios* e *composições*: “no

---

<sup>1</sup> Diogo Corrêa é aluno de doutorado de sociologia do IESP-UERJ (Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e da EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

fim, a ação é tecida por esses encadeamentos e parece com uma multiplicidade de camadas [*feuilleton*] de preocupações, de práticas, de línguas diferentes – às da guerra, da geometria, da filosofia, da política” (p. 30).

Se assim é, eis uma das primeiras tarefas das “humanidades científicas”: *dar conta*, na medida do possível, *de todo o processo de uma invenção, retraçando toda a cadeia de desvios e composições que a tornou possível*. Ora, se cada ideia só se expande e persevera mediante essas múltiplas transformações, a consequência natural dessa perspectiva é uma revisão da noção de autoria: quem teria feito ou inventado, por exemplo, a pílula anticoncepcional – outro exemplo mencionado pelo autor? Trata-se de uma questão secundária, já que o principal seria retraçá-la como a resultante das traduções embrenhadas nos *interesses* de, ao menos, quatro protagonistas: a militante feminista Margaret Sanger, a viúva herdeira da fortuna de uma fabricante de tratores Catherine Dexter McCormick, o químico notório Gregory Pincus e, enfim, a família das moléculas chamadas de esteroides (p. 31)

Daí em diante, Latour ratifica esse duplo movimento. De um lado, o diretor científico da *SciencePo Paris* mostra como as ciências e as técnicas não estão separadas, mas encontram-se permanentemente em relação com outros saberes. De outro lado, Latour ancora os saberes na vida e no universo da experiência. Daí porque a ciência apenas interessa à medida que possui relação com outros cursos de ação que não apenas aqueles dos cientistas em seus respectivos espaços laboratoriais. Em outros termos, a ciência ganha seu valor e sentido apenas enquanto é capaz de se referir aos interesses de outras formas de vida que não apenas a do cientista encerrado em seu laboratório. E interesse, na acepção latouriana, faz-se preciso dizer, não significa uma representação mental que existe de modo prévio à ação, mas o que emerge do próprio processo de composição e desvio dos cursos de ação.

Na segunda carta, o conceito de prova se torna protagonista. Trata-se de um problema de método: como analisar os desvios e as composições se, em geral, eles são invisíveis ou, para retomar uma velha expressão da fenomenologia, tidas por óbvias (*taken for granted*)? Ora, explica Latour, é no momento de prova que se revela “o embotamento de desvios e de composições” (p. 45). Ainda que exista outras modalidades de expressão da prova, a mais pedagógica, segundo o autor, é mesmo a pane. A situação nos é conhecida: tudo funciona muito bem até que, de repente, “paf, bug, gap, crise, furor” (p. 45). O computador, um mero *objeto técnico*, se apresenta agora enquanto um *projeto sócio-técnico*: “de simples, meu computador se tornou múltiplo; de unificado, ele se tornou desarmônico; de imediato, ele se tornou mediado; de rápido, ele se tornou lento (...)” (p. 47). E parte da rede e dos elementos heterogêneos constitutivos que o mantinham funcionando em perfeito estado, e agora falham, vem ao primeiro plano e tornam-se visíveis: “é quando as coisas se complicam que procuramos analisar os seus elos (...)” (p. 16). Um processo de investigação no sentido de Dewey (1938) se inicia. Levado à equipe de técnicos, a indeterminação inicial começa a ser decifrada; a fonte da perturbação é encontrada e um problema se revela progressivamente. Soluções e hipóteses são testadas, verificadas. Só então que, passado algum tempo, o problema é, enfim, reparado, e o dono do computador pode usufruir de sua máquina, e retomar o seu curso de ação... Uma vez concluído o processo, “e *hop*, o que há de verdadeiramente original nas técnicas logo desaparece” (p. 55). Nessa perspectiva, o objeto é “redescoberto”, portanto, não como coisa inerte, parada, “lá fora”, mas como fluxo mantido por uma

série de *desvios e composições*: “o objeto é uma parada sobre uma imagem do filme do projeto” (p. 55).

Desde suas reflexões de metafísica especulativa presente em *Irreductions* (1984), Latour não retomava o conceito de prova. Esse resgate, portanto, reverbera uma série de discussões do que pode hoje ser chamado de “sociologia pragmática francesa” ou, como Cyril Lemieux a intitula, “sociologia das provas”. Tanto se nos ativermos à pragmática dos julgamentos ordinários de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), quanto à pragmática do senso de realidade trabalhada por Francis Chateauraynaud e Christian Bessy, a noção de prova é central, pois permite dar conta da incerteza inerente ao agir e ao mundo, propondo uma via média entre o universo etnometodológico no qual o sentido e os elementos da realidade são permanentemente renegociados local e situacionalmente e um universo neo-objetivista, no qual os elementos envolvidos na ação estão determinados de forma prévia mediante atualização de um passado incorporado nos corpos (*habitus*) e objetivado nas coisas (campos), como o seria na obra de Bourdieu.

Seguindo suas reflexões sobre a relevância dos dispositivos técnicos, Latour volta à discussão a respeito da diferença entre os homens e os macacos. Ao invés de focar as propriedades da alma ou dos esquemas cognitivos altamente especializados próprios à condição humana, Latour pensa sobretudo nos dispositivos sócio-técnicos. Através deles, o antropólogo das ciências inverte a perspectiva tradicional do Ocidente (seja em sua versão filosófica aristotélica ou Cristã): os homens não constroem ambientes mais sofisticados e aparelhados porque são mais capacitados do que os outros animais; ao contrário, é porque os ambientes dos humanos são mais aparelhados e bem equipados que as suas competências e capacidades são mais complexas, quer dizer, mais mediadas, mais múltiplas e mais plurais. Para exemplificar o argumento, Latour propõe o seguinte exercício: desfaçam-se todos de seus objetos sócio-técnicos (computador, forno, televisão, caneta, celular, etc). Pense qual deles você mesmo é capaz de fazer por sua própria conta? Nenhum? Isso mostra que sem os dispositivos sócio-técnicos nos encontraríamos no universo da etnometodologia, mais precisamente naquele do qual jamais saem os macacos.

Em contraposição às teorias que vislumbram os dispositivos técnicos como redutores da ação humana à racionalidade instrumental, o ex-professor da *École de Mines* propõe uma *tecnofenomenologia*. Quer dizer: quanto mais somos dotados de dispositivos técnicos, quanto maior é a cadeia de mediações porque passamos, mais nos aproximamos do mundo e dele nos tornamos íntimos. Quanto mais os aparelhos e os instrumentos nos permitem fazer do invisível, visível, e do visível, legível, maior a nossa capacidade de interagirmos com o mundo.

Em seguida, Latour propõe um pequeno gráfico cujo escopo é apresentar uma pequena história evolutiva das capacidades humanas e não-humanas: indo das puras interações às ferramentas, dos signos às técnicas, das sociedades à artificialização, dos impérios às máquinas e das organizações às tecno-esferas, o autor apresenta uma nova linha que se inicia na complexificação social e vai até, digamos, a era da ecologia.

Duas são as narrativas que descrevem esse processo. De um lado, aquela que aponta para uma progressiva emancipação e que nunca deixou de ser exaustivamente propalada desde ao menos o Iluminismo. *Grosso modo*, é a narrativa dos modernos

que advoga que o progresso técnico nos liberta e emancipa das amarras do mundo, já que progressivamente somos capazes de dele nos distanciar. De outro, a narrativa em nome da qual Latour advoga, que aponta para uma crescente multiplicação de vínculos e de implicações. Para essa última, não existe um processo de emancipação, mas apenas uma multiplicação dos vínculos e das associações, através de mais redes, mais objetos sócio-técnicos, mais dispositivos, mais composições, mais desvios e mais traduções.

Agora chegamos à terceira carta, e nela, passamos das provas às controvérsias científicas. Nessas últimas, segundo Latour, os enunciados transitam entre dois extremos: a dúvida radical e a certeza inconteste. O ex-professor da *École de Mines* explora a ideia de que “um enunciado que não precisa mais de aspas, de nenhuma condicional, possui a particularidade de tornar-se impossível de se distinguir do mundo” (p. 81-2). O enunciado inconteste (*dictum*), portanto, não é um pleonasma do mundo, mas pode se tornar dele indiscernível como resultado provisório de uma longa controvérsia: “no início do exercício, o enunciado flutua; no fim, deve-se descobri-lo solidamente ancorado em uma paisagem precisa (...)” (p. 81).

Cabe responder onde então seria possível perceber, seguir e acompanhar esse processo no qual o enunciado “ontologiza-se” progressivamente, ou seja, deixa de ser uma mera frase flutuante e torna-se ele mesmo uma simples redundância do próprio mundo? Eis a importância das controvérsias. Sua exemplaridade consiste justamente em sermos capazes de ver como um micróbio, até então mera especulação do pensamento, torna-se uma coisa concreta, quer dizer, parte integrante da experiência cotidiana dos atores. Daí a necessidade de “seguir, traçar ou cartografar uma controvérsia” localizando “*todos os seus movimentos*” (p. 85), todas as suas passagens, suas transformações e mudanças intensivas. Isso inclui, portanto, acompanhar os enunciados ainda permeados de dúvidas e hesitações, passando pelos estados intermédios como o “rumor”, “opinião”, “parecer” até a sua possível fase final, em que se tornam “descoberta” e “fato”, quer dizer, *inscrições* nítidas e bem definidas posteriormente encontradas em artigos acadêmicos sem a necessidade das aspas.

A partir daí Latour engata uma discussão a propósito da diferença entre a *epideixis* (a retórica), em geral ligada ao mundo da política, e a *apodeixis* (a geometria), vinculada às ciências. No lugar da separação, o autor propõe reuni-los em uma mesma palavra, a *eloqüência*, definida como “a arte e a ciência do *bem falar*, mas lembrando sempre o quanto é difícil *bem falar* das pessoas – e sobretudo das coisas”. (p. 99). O ponto consiste justamente em explorar o fato de que, em uma controvérsia, a separação entre ciência e política é indiscernível; ela é, no limite, uma resultante dos desdobramentos temporais da dinâmica interna da própria controvérsia, e não aquilo que já estava constituído de modo a ela prévio. Aproveitando essa reflexão, Latour propõe uma nova definição de sua disciplina: “Humanidades científicas [...] consistem em seguir *todas as provas* capazes de produzir ou não convicção, todas as engenhosidades, as montagens, as astúcias, os achados, as coisas graças às quais termina-se por tornar evidente uma prova de modo a fechar uma discussão permitindo aos interlocutores mudar de opinião sobre o caso em torno do qual eles se encontram reunidos” (p. 100). Pois se nada, se nem mesmo a própria evidência é evidente *a priori*, então resta todo o trabalho de repertoriar as modalidades de constituição de sua emergência. E isso sem fazer uso de uma metafísica anterior aos processos controversos. Bem ao contrário, acompanhar a controvérsia nos termos latourianos significa bem descrever as formas

pelas quais os próprios atores edificam e por vezes modificam a evidência. Se há evidência, duas condições se impõem à análise. Primeiro, que ela *parta diretamente dos atores e*, segundo, *que ela seja uma resultante de sua atividade conjunta*. Quer dizer, não mais de um *cogito*, mas de um *Cogitamus*.

Temos aí o esboço das modalidades por meio das quais a realidade adquire espessura ontológica e, para ser redundante, se realiza como real. Tudo aquilo que o senso comum trata como óbvio e indubitável possui, portanto, uma história: as coisas nunca são dadas de antemão, já prontas, mas são antes de tudo efeitos de uma multiplicidade de controvérsias coletivas, hoje em dia sócio-tecnicamente bem mediadas e equipadas. Toda verdade e todo enunciado verdadeiro não advêm jamais de *um eu encerrado em si mesmo*, mas sempre de um *nós permanentemente aberto à alteridade* – lembrando que esse *nós* inclui não apenas outros humanos, como também os dispositivos e objetos sócio-técnicos, além de todas as modalidades de aparição das entidades em geral, como os deuses, os espíritos, as plantas, os animais, etc. Por isso sustenta o autor que no lugar do *cogito, ergo sum*, deve-se advogar por um *cogitamos, ergo sumus*.

Na quarta carta, Bruno Latour retoma o famoso livro de Koyré, que descreve a passagem do mundo fechado (antigo e aristotélico) para o mundo infinito (moderno e pós-revolução científica). O seu alvo é descrever uma nova passagem: a do mundo infinito ao *multiverso* complicado.

Para bem descrever e exemplificar essa transição, Latour apresenta um desenho feito por Galileu em seu diário de viagem, no qual o próprio autor italiano conjuga, em uma mesma página, um desenho retratando as crateras da Lua, na parte de cima, e o esboço de um horóscopo, em baixo. Diante disso, o antropólogo das ciências descreve três posturas possíveis. A primeira, que seria suprimir o que está em baixo (o horóscopo), apontando Galileu como um gênio e inventor da astronomia. A segunda, que seria situá-lo na interface de dois mundos, a saber, o moderno, representado pela astronomia e o antigo, expresso pela astrologia, tratada como um resquício de um passado arcaico e místico. Por fim, uma terceira: “seguir, durante um dado período, a *lista de seres* aos quais os sábios se sentem *vinculados* e que eles se esforçam para recombinar com o intuito de levar em conta a multiplicidade de *injunções contraditórias* que sua época parece lhe impor.” (p. 117). Com essa terceira via, Latour visa impedir ao anacronismo que tanto enxerga as pessoas do passado como precursoras de um futuro totalmente a elas alheio e estranho quanto reduz a parte de baixo da página do diário de bordo de Galileu a um resquício pré-moderno.

Em lugar de propor uma repetição mítica que condena a história a sempre ecoar uma descontinuidade radical (ou uma ruptura epistemológica) entre um mundo antigo (ilusório) e um mundo moderno (esclarecido), Bruno Latour advoga pela passagem do *universo* ao *multiverso* (retomando, aqui, a expressão cunhada por William James). Se não há mais essa descontinuidade radical, o próprio sentido da palavra revolução muda. No sentido promulgado de ruptura com todos os elos do passado, o autor diz que se trata de “um termo de guerra na boca dos combatentes que procuram tornar irreversíveis transformações que correriam o risco, sem isso, de voltar rápido demais” (p. 119). Na esteira de Sloterdijk, Latour diz que se trata sempre não de Revolução ou de Emancipação, mas de Explicitação. Jamais rompendo com o passado, a história “torna explícito sempre mais elementos com os quais é preciso aprender a viver,

elementos que tornam-se compatíveis ou incompatíveis com os que já estavam lá” (p. 120). Oferecendo uma alternativa de escape à perspectiva dos modernizadores, Latour nos convida a uma nova “política epistemológica”. Nela, a tarefa do pesquisador deixa de ser, nos termos modernos, conhecer a realidade por *dessubjetivação* (como diria Viveiros de Castro), e passa a ser a de descrever “o agenciamento de todos os seres que uma cultura particular liga em conjunto com formas de vida prática” (p. 121). Mas tanto para fugir ao anacronismo quanto ao encerramento das entidades em uma “cosmologia coerente”, o antropólogo das ciências fala de “cosmogramas”. Para retrazá-los propõe a descrição das “associações de conveniência, de coexistência, de oposição e de exclusão entre os seres humanos ou não humanos cujas condições de existência são pouco a pouco tornadas explícitas nas provas das disputas.” (p. 117). “Traçar os cosmogramas, [continua Latour], é se tornar sensível às listas de associações e de duelos lógicos *sem recorrer* à distinção do racional e do irracional, do moderno e do arcaico, do sistemático e do *bricolé*” (p. 123). Com isso o autor propõe que os pesquisadores se tornem capazes de descrever as possíveis associações e dissociações e o surgimento de novos seres que pululam e surgem “da imensa circulação dos mercados e do comércio, das inovações do atelier, dos achados que saem dos estúdios dos artistas, das guerras e dos infortúnios dos tempos, sem esquecer dos ratos, dos micróbios e das pestes, mas também, em parte, que não é desprezível, dos lugares que chamamos *laboratórios*, cuja importância e ubiquidade não fazem senão crescer desde o século XVII.” (p. 123).

Na parte seguinte da mesma carta, Latour desenvolve uma breve história dos laboratórios, cuja descendência ele vincula ao atelier, lugar por excelência no qual as entidades são testadas, verificadas, postas à prova, mudando assim, por vezes, de qualidade. Os escritórios, tratados como o *locus* em que se forjam “tecnologias intelectuais” (p. 125-6), também são investigados pelo autor em sua origem. Daí porque os laboratórios seriam, na verdade, um emaranhado de entidades materiais (a maioria das quais em estado “quente”!) e de técnicas intelectuais. Seriam, portanto, o lugar por excelência em que, através da mediação de instrumentos, se forjam “novas capacidades mentais” e as coisas falam por si próprias ou, em outros termos, “falariam caso elas falassem”.

Ainda na história dos laboratórios, Latour apresenta duas de suas origens. De um lado, em Galileu, cuja invenção de dois elementos basilares ainda permanece atual: 1) a redução do fenômeno a condições ideais (o exemplo usado é a exclusão do atrito para a explicação queda dos corpos); 2) a capacidade de compatibilizar o universo da experiência com a linguagem de descrição da geometria e da álgebra. A outra origem poderia ser encontrada em Robert Boyle, como outrora fora explorado em *Jamais fomos modernos*. O fundamental aqui seria a reprodução experimental e artificial de um fenômeno dentro do espaço laboratorial, utilizando apenas o auxílio de instrumentos e dispositivos. De modo a complementar essa rápida genealogia do laboratório, Bruno Latour introduz a própria Academia, enquanto comunidade constituída de pares que discutem e debatem ideias e experiências, e que mantêm relativa autonomia frente às demandas de outras comunidades.

Depois de mencionar o livro de Dava Sobel, *The True Story of a Lone Genius Who solved the greatest Scientific Problem of His Time*, em que a autora relata como a mensuração da longitude tornou-se possível, Latour sublinha a importância de que não fiquem os instrumentos e “invenções” restritos ao espaço controlável do

laboratório, apontando para a necessidade de que sejam confrontados pelas coisas do mundo. Para ser bem sucedida, a invenção deve, ela própria, sair dos espaços fechados e protegidos e ir à campo, suportando assim as transformações e variações que bem articulem as suas hipóteses de saída com a reação efetiva das coisas mesmas em sua chegada. Daí decorre uma crítica à noção de aplicação, a qual deixa de lado ou ao menos oblitera o fator experiencial de uma ideia, quer dizer, a “série de testes, de provas mais ou menos públicas, cujo fracasso pode colocar fim à experiência” (p. 140). Não é senão após contínuas verificações e testes – de provas no sentido acima explicitado –, que uma elaboração científica pode ter “efeitos práticos” e assim ter um efetivo êxito.

Mas por qual razão a noção de aplicação teria sido tão influente e feito, por tanto tempo e para tantas pessoas, sentido? Latour retorna seu arsenal para um de seus principais oponentes: a noção de *res extensa* de Descartes, esse espaço abstrato que prescinde das múltiplas dobras e curvas do espaço concreto. Historicamente, ela é tratada por Latour como uma astúcia epistêmica forjada pela ciência moderna no intuito de produzir uma relação de continuidade entre o espaço abstrato, inteligível e calculável da ciência e o espaço concreto, inapreensível e imprevisível do real. Não seria isso um grande problema não fosse o fato de a *res extensa* ter sido confundida com a própria ontologia das coisas: “notem bem, (...) malgrado essa pequena palavra *res*, não se trata de uma coisa, um domínio da realidade, mas de uma ideia, e mesmo uma ideia produzida por essa ‘louca da casa’ que é a imaginação” (p. 142). Daí porque, uma vez mais, Latour propõe uma inversão: “na narrativa *Cogitamus* são os laboratórios que aparecem em primeiro plano com todos os seus desvios e composições, seus cosmogramas coloridos, e é a *res extensa* que aparece como uma continuidade artificial, idealista, quase supérflua” (p. 144). Ora, no mundo dos *multiversos* a *res extensa* torna-se apenas mais um dos *universos* possíveis – muito útil, é verdade, para tornar certos espaços calculáveis e para facilitar e tornar possível a comunicação em certos casos, mas não para, digamos, refletir (sobre) a ontologia das coisas.

A quinta carta começa por colocar em questão a antiga separação entre especialistas, de um lado, e leigos, de outro. Pois, no momento mesmo em que os próprios especialistas dão frequentes e públicas demonstrações de desacordo e divergências, naturalmente a distinção, tão simples e dicotômica de outrora, se complexifica. Como agora defender a separação entre fatos indiscutíveis e valores indefinidamente disputados se os próprios porta-vozes dos fatos não possuem consenso a respeito do que e de como eles *realmente* são? Ora, sem um princípio de transcendência (Deus, na Idade Média, e a Razão, para os modernos) capaz de validar a existência de uma realidade cujo modo de existência encontra-se *fora de toda e qualquer discussão*, como sustentar a antiga demarcação que separava os porta-vozes dos fatos e da realidade objetiva dos porta-vozes dos valores e de suas próprias impressões subjetivas? Se isso se torna impossível, como explicar a autoridade exercida por essa transcendência, a Razão? Um novo deslocamento ocorre: “a autoridade conferida à Razão transcendente não era, de fato, agora disso nos apercebemos, senão o resultado imprevisto e frágil da unanimidade sonhada dos especialistas sobre questões esotéricas e de pouco impacto prático” (p. 163).

Depois do *Climagate* em Compenhage, onde mesmo os mais elementares *matters of fact* se mostram em sua condição de *matters of concern*, diz Latour que “o papel

dado aos especialistas tornou-se um papel insustentável e que ele precisa encontrar outros apoios e entrar em outras combinações” (p. 166). Que papel seria esse? Qual seria a nova tarefa? Ora, se não podemos mais nos garantir na distinção entre ciência e política, entre o universo (da *res extensa*) em contraponto às diferentes visões das pessoas, o que fazer? Cabe ao pesquisador fazer cosmogramas capazes de explicitar a emergência contínua de novas entidades e associações do cosmos, quer dizer, *novas formas de composição do mundo*. Na proposição latouriana as ontologias variáveis devem não apenas ser liberadas, com o fim dos antigos “Grandes Divisores”, bem como retraçadas na forma de cosmogramas. Retomando Isabelle Stengers, Latour propõe levar a sério e às últimas consequências uma política que faça jus à palavra *cosmos* ou simplesmente uma *cosmopolítica*.

Sem um princípio de transcendência norteador (Deus ou Razão), Latour parece, enfim, se encontrar com o pensamento pragmatista em sua tradição deweyana. Aos atores e também aos especialistas “é preciso confiar na *démarche* hesitante das provas e dos momentos de prova, do tateamento e da hesitação, da precaução e da exploração coletiva.” (p. 171). Se a metafísica existe, que *ela seja agora no plural e venha diretamente dos atores*. A questão da representação, seja dos homens (pelos políticos), seja das coisas (pelos cientistas), agora é deixada ao encargo desse caldeirão onde pululam as entidades relacionais humanas e não humanas. A boa ou má representação é apenas uma resultante desse imenso e complexo processo. Ao pesquisador, resta acompanhar e seguir.

Na carona dessa indefinição, Latour volta à questão das controvérsias e do sítio de internet criado por ele e por seus alunos em que apresentam “cartografias de controvérsias” (p. 174). O escopo é partir de um assunto controvertido e tentar, em torno dele, reunir o maior número de opiniões e de pontos de vistas possíveis, dando conta de suas variações ao longo do tempo. Com isso, a verdade sobre um determinado tema deixa de ser dada por um princípio transcendente e anterior à controvérsia, e é reconfigurada permanentemente ao longo da confrontação do *público* (no sentido de Dewey) envolvido no processo de definição do objeto ou questão em jogo. Os enunciados flutuantes e as entidades mobilizadas podem ter sua cadeia de associações retraçadas.

Mas é preciso que uma ressalva seja feita: para Latour, acompanhar uma controvérsia não é apenas congregar distintas opiniões em torno de uma questão, mas, mais do que isso, é apontar como um mundo, todo um cosmos se revela, emerge e se reconfigura na confrontação de ontologias. Ou seja: as diferenças existentes em uma controvérsia não são da ordem da opinião e não se restringem a visões de mundo diferentes. Mais do que isso, as diferenças de opiniões que abundam nas controvérsias são antes sintomas de diferenças ontológicas prévias. Os atores discordam não somente porque suas visões de mundo são divergentes; antes, eles discordam porque os seus mundos são díspares. A aposta de Latour é que com essa nova metodologia proposta para retratar controvérsia seja possível “calcular a *multiplicidade* de pontos de vista e de seguir a *dinâmica* de suas transformações.” (p. 181). Com essas ferramentas de numeração de palavras e argumentos, Latour pretende tornar possível e comensurável uma dinâmica que seja integralmente imanente à controvérsia e capte as suas variações intensivas. E que, assim, se torne factível o projeto de analisar a “composição progressiva do mundo” pelos “atores eles mesmos”, sem a intervenção



de nenhum princípio a eles externos. O princípio de *irredução* tornado enfim possível? Só o tempo dirá...

Na sexta carta, Latour inicia com quatro definições do que, em geral, é tido por “científico”. Uma primeira faz referência às qualidades ou modos de ser de uma pessoa: controle das emoções, neutralidade, calculista, etc. Uma segunda diz respeito à realidade mesma, quer dizer, ao mundo sem mediação da subjetividade (a *res extensa* desencantada e vazia de sentido). Uma terceira vincula-se à ideia de que o que é científica é o que é comprovável e embasado em dados concretos, que faz referência a um conjunto de Instituições e dispositivos capazes de validar algo como real. Enfim, uma quarta: “dizer que um resultado é científico é nos levar na direção de um laboratório (no sentido amplo) onde se recai sobre um conjunto de testemunhos reunidos em torno de um instrumento que permite abarcar os testemunhos de um outro conjunto de entidades submetidas às provas, graças às quais elas vão poder participar de um modo ou de outro do que se diz sobre elas” (p. 189). Nesse último, é como se as coisas falassem por si, só que mediadas pelos homens ou, para retomar as palavras do autor, tudo se passa como se “a linguagem articulada dos humanos assumisse a linguagem articulada do mundo” (p. 189).

Essa última definição interessa a Latour porque ela impõe ao universal, ao extensível, ao contínuo e ao indiscutível uma dimensão temporal. Tudo depende da existência de um trabalho contínuo e permanente, cujos resultados, embora por vezes universalizáveis, nunca deixam de ser provisórios.

Em seguida, Latour enfim chega ao problema da Natureza, com N maiúsculo. Para isso, invoca uma antiga anedota de Lévi-Strauss, retrabalhada por Eduardo Viveiros de Castro, na qual o ex-professor do *Collège de France* descreve, de um lado, a controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda em torno da presença ou ausência de alma nos índios e, de outro, os métodos empregados pelos índios para saber se os espanhóis eram ou não dotados de um corpo. Segundo os Ocidentais, existiria uma continuidade dos corpos (a realidade material é a mesma para todos) em contraposição a uma descontinuidade de visões (nem todos a enxergam da mesma maneira). Com o índios, o inverso se daria: a princípio, todos os seres são iguais, já que todos são dotados de alma, sendo o corpo o fator diferenciante. Destaque-se o fato de que o corpo é aqui entendido não como uma entidade biológica ontologicamente destacada do ambiente, mas como um conjunto de afecções e capacidades em permanente movimento. Esse exemplo possui um valor pedagógico, pois, ao propor não mais um multiculturalismo (como no Ocidente), mas um *multinaturalismo*, Viveiros de Castro coloca em xeque a noção de uma natureza una, “lá fora”, em direção a qual a ciência, pelo estabelecimento de leis, desvelaria os princípios de seu funcionamento.

A antiga Natureza, a da *res extensa*, torna-se então apenas mais um dos casos possíveis de ligação e associação de seres múltiplos e heterogêneos, um modo particular de construção da continuidade de entidades a princípio radicalmente diferentes umas das outras. Trata-se tão somente de um modo arbitrário de se estabelecer continuidades extensivas ali onde vigem diferenças intensivas. Por isso, Latour novamente fala de *multiverso*, em oposição ao *universo*. O objetivo é “deixar aberta a questão dos meios pelos quais se unifica *ou não se unifica* a diversidade do cosmos” (p. 195). Os cosmogramas aqui ganham o seu sentido maior: eles visam seguir, acompanhar e descrever o trabalho de unificação, antes pressuposto em

conceitos gerais como o de sociedade ou de natureza, empreendido pelos seres para edificar um mundo comum. Em poucas palavras, eles visam explicitar o que antes era tido como o princípio da explicação.

De modo a melhor apresentar o mundo do espaço curvo e permeado por diferenças intensivas, o qual se opõe à desencantada “visão científica do mundo”, Bruno Latour invoca dois autores. O primeiro deles, apresentado como o “santo patrono do multiverso” (p. 198), é Charles Darwin. O segundo é von Uexküll. Do primeiro, Latour extrai a ideia de que, a cada geração, é necessário uma multiplicidade de infinitesimais invenções e adaptações para que a vida persevere. Do último, a *Umwelt*, um conceito forjado para dar conta de um nível da realidade que capte um *ambiente-para-um-organismo*, fazendo referência a relação constitutiva e transacional existente entre ambiente e organismo. Nas palavras do autor, “em Darwin, é a pequena invenção singular que permite a adaptação e a transformação dos viventes, sem nenhum sentido superior para guiá-los. Em von Uexküll, é a ideia de *Umwelt* por oposição a ‘entorno’, noção abstrata, inventada por pura comodidade para designar esse envelope universal que seria destinada a envolver todos os viventes” (p. 201).

Mesmo as máquinas, tidas como reduto e exemplo maior do mundo mecânico e desencantado pós-revolução científica, são por Latour apresentadas sob uma nova perspectiva. Ao invés da visão imaginária de peças integradas em um funcionamento linear e retilíneo, Latour propõe reintegrá-las ao mundo. Enquanto *máquinas-no-mundo*, duas seriam a sua modalidade de aparição. De um lado, no espaço bidimensional do desenho no papel, no qual todos os deslocamentos parecem não implicar qualquer modificação ou transformação; de outro, fora do papel, onde “será preciso às máquinas todo um meio ativo, vivo, complexo, toda uma ecologia frágil para que elas cheguem a funcionar duravelmente” (p. 203)

Latour volta à questão da relatividade em Einstein. Aqui talvez seja necessário abrir um parêntese e explicar uma confusão comum entre relatividade, relativismo e relativização. Em primeiro lugar, Latour não advoga pelo relativismo, este entendido a partir da velha tese do senso comum segundo a qual “cada um tem um gosto diferente” ou, ainda, em sua modalidade neo-kantiana, de que cada cultura ou sociedade dispõem de filtros categoriais que refratariam o modo de acesso às coisas mesmas deferentemente. A relativização, por sua vez, pode ser entendida, como no livro *De la Justification* de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, como uma capacidade de que dispõem as pessoas de se distanciarem de um ponto de vista, quer dizer, de colocá-lo como uma possibilidade dentre outras possíveis. Feitas as considerações e ressalvas, assim explica Latour o sentido da palavra relatividade: “O que é a *relatividade* senão o esforço para restituir entre cada ponto e o seguinte a pequena descontinuidade que vai permitir de, literalmente, *colocar os pêndulos na hora*, e de assegurar assim, no final das contas, a continuidade das leis da natureza em todos os pontos? Ainda aí, o contínuo é obtido, sim, mas com condição de levar em conta a descontinuidade bem real, neste caso do tempo, que coloca o sinal para passar de um ponto a outro, e o trabalho igualmente real pelo qual um observador mede o tempo superpondo os ponteiros grande e pequeno do relógio.” (p. 208).

A relatividade é, portanto, não uma forma de reduzir a realidade das coisas a mera construção. Nesse sentido, advogar pela relatividade é um modo de tentar, no limite do possível, lidar com as mudanças intensivas e qualitativas, sem reduzi-las aos

deslocamentos extensivos e às suas apreensões quantitativas. Em oposição à epistemologia dos geômetras, a relatividade pretende restituir ao mundo sua ontologia, seus *Unwelts*, seu fluxo, seu devir, suas curvas e suas dobras. Em suma, ela pretende restituir à matéria a matéria viva e movente da qual ela é composta, o elemento vivo da duração, para falarmos como Bergson. E é com essa discussão que Latour, enfim, encerra o livro.

Com relação aos livros anteriores, *Cogitamus* representa três grandes avanços. Primeiro, ele verdadeiramente consegue reintegrar toda a trajetória intelectual de Bruno Latour em uma sensibilidade comum – que, indo além do próprio autor, podemos chamar de pragmatista. Ainda que isso possa ser efeito de uma narrativa retrospectiva que faz tudo concorrer para a sua preocupação mais recente voltada para os “modos de existência” (ver Latour, 2012), o esforço nos parece legítimo e consistente.

Segundo, a ênfase na noção de prova e de controvérsia reverbera questões centrais da sociologia francesa pós-bourdiesiana e parece congrega preocupações que dizem respeito ao que pode-se chamar de constelação pragmática da sociologia francesa, a qual compreende autores como Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Daniel Cefaï, Louis Queré, Cyril Lemieux, Francis Chateauraynaud, etc, etc. Ainda que Latour possa ser legitimamente lido como integrante da sociologia pragmática francesa, cuja característica maior tem se pautado pela ênfase nas situações de prova, nos momentos coletivos de incerteza, nos grandes *affaires* públicos e controvérsias coletivas, isso não o impede de impor um estilo particular. Diferentemente da pragmática dos julgamentos ordinários de Luc Boltanski e Laurent Thévenot que, em uma versão neo-kantiana da noção de prova, sublinham as operações categoriais engendradas pelos atores submetidos a um imperativo de justificação ao mobilizarem princípios morais, Latour enfoca sobretudo as operações de ordem ontológica – aproximando-se, nesse sentido, da abordagem de Francis Chateauraynaud e Christian Bessy sobre os *Experts et Faussaires* (1995). Quer dizer, importa a Latour a descrição da forma como os próprios atores, em situação controversa, fazem emergir novos instrumentos, entidades, objetos, etc, enfim, uma nova composição do mundo. O enfoque de Latour privilegia as ações dos atores e dos dispositivos técnicos nas situações que, para ser repetitivo e redundante, fazem com que a realidade se faça real, a diferença se faça a diferença e o novo se faça novidade. A questão dos cosmogramas e das cartografias é apenas uma ampliação dessa problemática das provas, agora extensíveis às discórdias duráveis, quer dizer, aos momentos críticos irreduzíveis às situações de curta duração. Mesmo que na sociologia pragmática francesa mais recente abundem exemplos de propostas de acompanhamento de crises coletivas duráveis, Bruno Latour, juntamente com Francis Chateauraynaud e Daniel Cefaï, é o que parece ter melhor forjado instrumentos para seguir esses processos. E mesmo dentre esses, Latour é o autor cuja reflexão parece mais amadurecida quanto às implicações ontológicas de um processo controverso, o que o leva à postura bastante corajosa de propor uma *cosmopolítica*.

É o ex-professor da *École de Mines*, portanto, que melhor explora a ideia de que, em uma controvérsia, os atores não renegociam diferentes visões ou versões acerca do mundo, mas, antes, experimentam a própria diferença existente em seus respectivos mundos. Como vimos, eles discordam não tanto porque as suas respectivas visões de mundo divergem, mas suas perspectivas divergem porque seus respectivos mundos são diferentes. A epistemologia agora se encontra a reboque da ontologia. Dito isso, é

preciso imediatamente acrescentar que a ontologia não é mais um princípio metafísico da filosofia, *mas deve advir da própria confrontação das ontologias dos atores-eles-mesmos*. Latour parece adovogar, para retomar a velha expressão de Churchill, pela pior metafísica do mundo, exceto todas as outras: se antes, na filosofia, a metafísica era uma metafísica abstrata do eu, sempre idêntica a si mesmo, agora ela é uma metafísica experimental do nós, em constante processo de mudança.

Ainda nesse ponto, é interessante notar como Bruno Latour se aproxima das reflexões de antropólogos contemporâneos como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e Tim Ingold. Esses três antropólogos produzem uma detalhada crítica da ontologia *naturalista* das sociedades Ocidentais, cuja formatação seria dada por um *multiculturalismo* mantido ao preço de um *uninaturalismo*. Mas se Viveiros de Castro e Tim Ingold colocam em questão esse divisor Natureza/Cultura(s), antes sequer questionável, pelo viés da ontologia *animista*, Latour mantém certa originalidade, pois parte de dentro da própria ontologia *naturalista*, para colocá-la em xeque. Não podemos esquecer que o fato de sua antropologia das ciências ter sempre se voltado para os centros de produção de verdade e de realidade das sociedades Ocidentais, como, primeiramente, a ciência, mas também o direito, a arte, a religião, etc, dota sua antropologia de um estilo.

O terceiro ponto que merece destaque, por fim, refere-se ao aprofundamento apresentado por Latour de uma dimensão até então negligenciada por sua *ANT* – *Actor Network Theory*. Em sua excessiva ênfase nas redes de associações heterogêneas, as quais eram redutíveis a um universo plano, carecia à teoria latouriana uma dimensão que, por falta de melhor termo, chamo de fenomenológica. Refiro-me a um plano a partir do qual os pontos interligados no mundo pudessem ser relacionados ou mesmo ancorados no próprio mundo. Esse é, inclusive, o principal ponto da muito bem trabalhada crítica à *ANT* feita por Tim Ingold em sua recente obra *Being Alive* (2011). O antropólogo inglês propõe “não uma rede (*network*) de pontos conectados, mas uma *malha* (*meshwork*) de linhas entrelaçadas”, sendo as linhas vistas não como “linhas abstratas e geométricas”, mas “linhas reais da vida – de movimento e surgimento”. Ainda em confrontação com o paradigma das redes, e brincando com o acrônimo *ANT* (formiga), Ingold propõe a *SPIDER* (aranha) e sublinha que a “*ANT* defende que os eventos são efeitos de uma agência que é extensamente distribuída na rede de actantes, comparável à teia da aranha. Mas a teia (...) não é realmente uma rede nessa acepção. Suas linhas não conectam; antes, elas são as linhas ao longo das quais ela [a *SPIDER*] percebe e age”. De modo a dar conta desse problema, Latour, na discussão em que traz à tona a *Unwelt* de Uexküll, parece se referir a um nível da realidade em que há tanto um *ambiente-para-um-organismo* quanto um *organismo-para-um-ambiente*. Assim, acha-se uma modalidade do existente que reenvia tanto a uma dimensão de sensibilidade fenomenológica quanto pragmatista, desde que nos atenhamos às considerações de John Dewey sobre a relação transacional do organismo e o ambiente. O universo plano das *ANTs* parecem, enfim, ter readquirido alguma densidade e uma – ou várias! – ontologia(s). Depois de ter afastado o domínio da *natureza* una e desencantada, Latour parece se reconciliar com a dimensão do mundo que procura reencontrar o próprio mundo. Claro, não mais o mundo infinito do universo e da *res extensa*, mas o mundo complicado e complexo do *pluriverso*.

Ao terminarmos a leitura, fica a sensação de que *Cogitamus* é um livro de maturidade. Talvez essa seja a única semelhança com as *Meditações Metafísicas* de Descartes:

desde o início, o autor parece saber de onde vai partir e onde quer chegar... Seria enganoso, portanto, pensar que por se tratar de um texto introdutório e escrito em linguagem simples e clara, *Cogitamus* nada seria além de uma mera vulgarização de trabalhos e textos anteriores. Ao contrário, justamente por ser um livro de síntese de temas já amadurecidos, pode-se dizer que ele não apenas se permite avançar em temáticas até pouco tempo evitadas, como realiza um belo exercício de filosofia especulativa bem temperada com uma concreta antropologia das ciências e das técnicas. Sem dúvida, trata-se de uma bela síntese dos elementos heterogêneos da longa trajetória de Bruno Latour.