**5.1 'Nunca fomos modernos'**

1. Posicionamento da questão da modernidade.

Bruno Latour escreveu em 1991 *Nous n'avons jamais été modernes,* livro traduzido para português por Carlos Irineu da Costa e publicado em 1994 com o título *Jamais Fomos Modernos* pela editora 34 e aqui citado como NFM (*Nunca fomos Modernos*).

O livro começa, surpreendentemente, por chamar a atenção para um artigo na página 4 do jornal *Le Monde* de 1991 mas cujos conteúdos, trinta anos depois, permanecem. As notícias do dia eram sobre medições realizadas na Antártica que mostram que o buraco na camada de ozono cresceu de modo sinistro. Como essa camada na estratosfera impede os raios ultravioleta de prejudicar plantas e animais na superfície da Terra, a notícia é alarmante. Algumas linhas depois, o artigo indica que grandes empresas vão modifica a sua produção de modo a substituir os clorofluorcarbonetos identificados como a causa da destruição do ozônio. O artigo continua a relatar que há governos que começaram a debater questões de química, aerossóis, frigoríficos e gases inertes. O artigo também diz que, segundo os meteorologistas, são as flutuações cíclicas e não as atividades humanas responsáveis ​​pelas mudanças observadas na camada de ozônio. A indústria e os governos já não sabem o que fazer. No final, o leitor fica informado que países do Terceiro Mundo e ecologistas estão debater tratados internacionais, moratórias, os direitos das gerações futuras e o direito ao desenvolvimento. No mesmo artigo vemos interligadas questões da ciência química e reações políticas; ciências bastante esotéricas e a política sórdida; o céu distante e fábricas nos subúrbios de Lyon; perigos à escala global e eleições locais iminentes e a próxima reunião do conselho. Todos estes horizontes, propostas, prazos, e agentes num mesmo artigo de opinião ….não parecem comensuráveis, mas lá estão.

(NFM: 7) A ciência, a tecnologia, a política, a economia, a mescla do que se convencionou chamar factos e valores, não surpreende Latour.

1. Os estudos antecedentes

Os estudos de ciência que Latour realizou durante mais de uma década, acostumaram-no a analisar situações que não se encaixam na classificação de disciplinas que separam questões sociais e questões naturais, questões económicas e questões políticas, atividades humanas e fatores não humanos. Não é para qualquer um, nem se entende à primeira vista o nexo unificador entre o quotidiano de um laboratório de bioquímica na Califórnia; *Laboratory Life – The Social Construction of Scientific Facts*, 1979 em coautoria com Steve Woolgar; a famosa *Mémoire* de Pasteur; o desenvolvimento da saúde pública em França no final do século XIX; os procedimentos do Supremo Tribunal Administrativo de França; ou para responder à pergunta quem liquidou *Aramis*, um projeto de mobilidade urbana dos anos 70. Latour fez etnografia, trabalho de campo, pesquisa empírica, antropológica – mas não de tribos remotas numa ilha do Pacífico, mas de nós, os modernos, a nossa tribo. Em 2013, recebeu o Prémio Holberg pela sua análise e reinterpretação da modernidade: “[a] sua influência tem sido internacional e para além do do estudo social da ciência, na história, filosofia, antropologia, geografia, teologia, literatura e estudos jurídicos”

Em *Nunca fomos modernos*, a filosofia de Bruno Latour, após rolar durante alguns anos na pista, levanta voo. A sua ambição, por um lado, é entender o que permitiu o sucesso do Ocidente e, simultaneamente, entender o preço, a podridão e as pragas que acompanham esse sucesso. O sucesso deu lugar a um mundo de questões interligadas de ciências naturais e atividades políticas, de tecnologias e de ética. Para as resolver, é necessária uma nova dimensão de análise conceitual

1. A tese central de *Nunca fomos modernos*

A tese central de *Nunca Fomos Modernos* é que a palavra 'moderno' designa dois conjuntos de práticas diferentes e que assim devem permanecer para serem eficazes.

O primeiro conjunto de práticas – a que Latour chama tradução mas que poderia ser relação - cria misturas entre novos tipos de seres, híbridos de natureza e cultura. Por exemplo, liga em cadeia contínua, como artigo de *Le Monde*, substâncias químicas, história da estratosfera, estratégias científicas e industriais, preocupações de governos e ansiedades dos ecologistas. Corresponde ao que [Latour chamou] redes;

O segundo - a que Latour chama 'purificação' mas que poderia ser dualidade - cria duas zonas ontológicas distintas: seres humanos e não humanos.  Corresponde ao que [ele] chama de crítica moderna. Estabelece uma partição entre um mundo natural que nem

sempre esteve lá, uma sociedade com interesses previsíveis e estáveis ​​e apostas, e um discurso que é independente da referência e sociedade. (NFM: 10-11)

Sem o primeiro conjunto - a relação/tradução - as práticas de purificação seriam infrutíferas ou inúteis. Sem o segundo, o trabalho de tradução seria limitado ou

mesmo descartado. Portanto, a análise conceitual tem uma tarefa tripla: estudar a prática da tradução/relação, a prática da purificação/dualidade e a articulação entre ambas.

A primeira tarefa foi assumida pelos Science Studies e pela história da ciência e sociologia do conhecimento em que avulta o nome de Thomas Kuhn. Max Weber iniciara o segundo tipo de estudos com o que chamou chamou racionalização. Purificar/Dualizar é distinguir entre a esfera de valores e interesses humanos e a esfera desencantada do mundo inanimado.

Bruno Latour introduz duas diferenças cruciais. Afirma que a purificação é uma prática, não uma atitude adquirida; a purificação requer *trabalho* . E no que diz respeito à relação entre ambas as práticas, afirma que a purificação vem depois da tradução.

1. Um capítulo que transforma o livro *Leviatã e a bomba de ar*

O Capítulo 2 de NFM contém um moroso debate de um livro relativamente obscuro de sociologia do conhecimento científico, de Shapin e Schaffer, intitulado *Leviathan and the Air-Pump* (1985). Latour argumenta que os autores estudaram, precisamente, a origem da purificação/dualidade, a partir do trabalho de tradução/relação.  O livro reconstrói e analisa um remoto debate entre Boyle e Hobbes na década de 1660. Boyle e Hobbes concordam em quase tudo. Ambos “*querem um rei, um parlamento, uma igreja dócil e unificada, e uma filosofia mecanicista* ”(NFM: 17). O debate é sobre a legitimidade do conhecimento produzido com base em experimentos. Boyle afirmou que os seus experimentos, vistos por cavalheiros-testemunhas confiáveis, produzem factos autenticados. Hobbes exige a certeza da prova matemática, um conhecimento que não seja verificado apenas por pessoas reunidas em um espaço privado, mas publicamente, por qualquer pessoa. Por trás destas questões epistemológicas, surgem as grandes questões de ordem social e política para as quais Boyle e Hobbes propõem soluções rivais.

*A solução (de Boyle) foi ordenar a casa da filosofia natural, remediando as suas divisões e retirando-a de ligações contestáveis com a filosofia cívica. Assim reparada, a comunidade de filósofos naturais poderia estabelecer a sua legitimidade na cultura da Restauração de modo mais eficaz a garantir a ordem e a boa religião na sociedade. A outra solução (de Hobbes) exigia que a ordem fosse assegurada pela construção de uma filosofia demonstrativa que não permitia fronteiras entre o natural, o humano e o social, e que não permitia divergências no seu seio*. (Shapin e Schaffer 1985: 21)

1. A explicação de Shapin e Schaffer

Shapin e Schaffer explicam o triunfo da solução de Boyle em três etapas. Ao apresentarem as convenções e os dispositivos que os dois adversários exigiam para a produção de conhecimento autenticado e o novo estilo de relatar e debater factos apresentado por Boyle e a proliferação de instrumentos científicos, argumentam que a solução para o problema (epistemológico) do conhecimento implica estabelecer as regras e convenções da comunidade intelectual, sendo que Boyle e Hobbes optam por formas diferentes de vida intelectual. Depois, Shapin e Schaffer argumentam que o conhecimento assim produzido tornou-se um elemento na ação política. Finalmente, afirmam que “*a luta entre formas alternativas de vida e suas formas características de produto intelectual depende do sucesso dos candidatos em se insinuarem nas atividades de outras instituições e grupos de interesse. Ganha quem tiver mais aliados, a maioria, e os mais poderosos*” (Shapin e Schaffer 1985: 342).

Como Robert Boyle foi um dos fundadores da Royal Society e tinha companheiros mais notáveis, venceu. Conseguia mobilizar amigos poderosos. A ciência experimental foi instituída como fonte de conhecimento autenticado, separada de assuntos de política, estado e religião. Já em 1663, ao elaborar a constituição da Royal Society, Hooke dividiu entre a classe das ciências e a classe de política, religião e moralidade: *O tema e o propósito (Business and Design) da Royal Society é - Melhorar o* *conhecimento das coisas naturais, e todas as artes e manufaturas úteis,Práticas de Mecânicas, Motores, Invenções por Experimentos - (sem se intrometer com a Divindade, Metafísica, Moral, Política, Gramática,* *Retórica ou Lógica).* (citado em Ornstein [1963 [1913]](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0124) : 108 n. 63)

Boyle venceu. No entanto, no fim do livro, Shapin e Schaffer afirmam: “[ao] reconhecermos o estatuto convencional e artefactual das nossas formas de conhecimento, colocamo-nos em posição de perceber que somos nós mesmos e não a realidade que é responsável pelo que sabemos. O conhecimento, tal como o Estado, é produto de ações humanas. [Assim, Boyle pode ter ganho o debate mas Hobbes estava certo] ”(Shapin e Schaffer [1985:](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0142) 344).

1. Metamorfose do texto em antropologia comparativa

Bruno Latour não aceita esta conclusão, como já dera indícios em debates anteriores com os sociólogos do conhecimento científico. Não aceita a alegação construtivista de Shapin e Schaffer de explicarem a autenticação do conteúdo do conhecimento experimental mediante a ação política e social no contexto da sociedade britânica; e não aceita porque “nenhum dos dois existia desta nova forma antes de Boyle e Hobbes atingirem os seus respetivos objetivos e resolveram os seus diferendos ” (NFM: 16).

Então, para grande desgosto de Shapin e Schaffer, Latour reescreveu-lhes o argumento do livro, transformando o *Leviatã e a bomba de ar* em um outro tipo de estudo, ou seja, uma *investigação de antropológica simétrica*, ou seja: o processo de estabelecer as ciências e a política como domínios separados, ao invés da sociologia da conhecimento. Na leitura de Latour, o que fez Boyle prevalecer e Hobbes perder não form os poderosos aliados. Que foi então?

Boyle adquiriu uma bomba de ar (inventada por Von Guericke na década de 1650, e permitindo a famosa experiência dos hemisférios de Magdeburgo) e com esta máquina, criou o vácuo em um globo de vidro (o recetor da bomba de ar). Esta afirmação era inaceitável para Hobbes, que aderia ao 'plenismo', uma velha doutrina segundo a qual natureza não tem vazios, tem “horror ao vácuo”; em consequência, o vácuo é inexistente e até mesmo impensável. Esta posição de Hobbes não se baseava apenas em fundamentos especulativos. Ele tinha medo da rotura da ordem social, o mesmo medo que o levou a escrever o *Leviatã*, notório tratado de filosofia política (1651). As controvérsias religiosas sobre questões esotéricas já tinham provocado guerras civis sangrentas. Se alguns cavalheiros pudessem afirmavam ter produzido artificialmente algo de inexistente e mesmo impensável, um vácuo, pouco faltaria para que em breve começassem novas guerras civis.

Hobbes tinha de tentar refutar a afirmação de Boyle. Com base nos princípios plenistas, considerou que mesmo depois de esvaziado o globo de vidro, outra coisa o preencheu; uma substância a que chamou éter que envolve a Terra; considerava-a tão subtil que podia penetrar seja o que for, incluindo o vidro. Após sorrir um pouco, Boyle realizou um experimento mais sofisticado para responder à objeção, (NFM: 22; Shapin e Schaffer [1985:](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0142) 181ss). Colocou uma pequena pena no globo de vidro. Se o contentor, sem ar, estivesse preenchido com éter, certamente que este moveria a pena. Mas a pena não se moveu. Todos os cavalheiros que testemunharam concordaram com isso. Boyle concluiu que o raciocínio especulativo de Hobbes estava errado.

1. A novidade de Bruno Latour.

E aqui vem a novidade trazida por Bruno Latour. Não foi uma rede de poder de amigos, mas sim uma aliança híbrida de uma bomba de ar, alguns senhores, e uma pequena pena que deu razão a Boyle. É evidente que não bastou este evento por si só para *explicar* o estabelecimento da ciência experimental como fonte de conhecimento, separada da política, religião e moral. Latour não está à procura de uma 'explicação'; quer *resgatar* o evento crucial no debate Boyle-Hobbes. Na sua descrição, o passo inovador de Boyle foi aplicar o antigo repertório do direito penal e da exegese bíblica a um novo tema. Anteriormente, o testemunho era humano ou divino. Boyle reconhece um novo tipo de testemunha, "*corpos inertes, incapazes de vontade e preconceito, mas capazes de mostrar, assinar, escrever e rabiscar no laboratório* *instrumentos perante testemunhas fidedignas* ”(NFM: 23). Boyle produziu "o testemunho de não humanos" - o testemunho de uma pequena pena - ainda mais confiável do que os humanos. No tribunal da ciência, este testemunho perde poder quando outras considerações se sobrepõem: políticas, religiosos e morais. A fim de permitir que os não humanos prestem testemunho, é preciso cessar as ligações com políticas e religiões. Para permitir que a ciência experimental produza conhecimento autenticado sobre questões de facto, uma solução foi inventada: em uma casa, questões de natureza a filosofia natural, isto é, a ciência; na outra casa, todos os outros problemas. “*Não se intrometer com a Divindade, Metafísica, Moral, Política, Gramática, Retórica ou Lógica*”.

Os dados estavam lançados. Distribuíram-se poderes, competências e responsabilidades. Uma divisão foi instituída. Ao introduzir o testemunho dos não humanos, Boyle e seus seguidores consideraram estar a representar cientificamente factos da natureza - objetos. Em *Leviatã*, Hobbes imaginou o cidadão que, em troca de segurança e paz, cede direitos à construção artificial do soberano; inventou o sujeito político e social moderno. Assistimos assim, com Boyle e Hobbes à diferenciação entre conteúdo (científico) e contexto (social e político).

Segundo Latour, isto é o que se pode ler nos documentos apresentados em *Leviatã e a bomba de ar*; ler o nascimento simultâneo da ciência moderna e da política moderna, cada uma com vocabulários procedimentos, instituições e vocações próprias. Se o livro for lido não como um exercício de sociologia do conhecimento, mas sim um exercício de antropologia, então vê-se o trabalho de tradução/relação de Boyle (do lado do objeto) e de Hobbes (do lado do sujeito). Uma vez estabelecida a divisão entre natureza e sociedade, "a palavra 'representação' adquire dois significados diferentes, conforme estão em jogo agentes eleitos [humanos] ou coisas [não humanas]”(NFM: 29). Os interesses e valores humanos são representados pela política e os factos da natureza pela ciência. Cada qual com as suas próprias instituições, procedimentos, rituais e assembleias.

**5.2 A Constituição Moderna, ou seja, a Modernidade**

1. O que é?

Como se propagaram as competências e responsabilidades adquiridas por um pequeno círculo de autores do século XVII até se tornarem virtualmente inquestionáveis nos séculos da modernidade? Para escrever esta parte da história intelectual europeia, Latour poe de lado a etnografia, e passa à análise conceitual. Apresenta o acordo entre Boyle e Hobbes como a '*Constituição moderna*' – ou, poderíamos dizer, a modernidade - cujos artigos constitucionais duraram séculos ao abrigo de críticas e mudanças.

As constituições políticas são textos fundamentais que instituem a separação de poderes após longos processos de debate público. Contêm garantias processuais para evitar a subversão das suas disposições; por exemplo, exigem maioria de dois terços no parlamento para as revisões constitucionais.

A *Constituição* que Latour imagina, separa os dois poderes de 'Natureza' e 'Sociedade'; a Natureza é o denominador comum de objetos e factos naturais brutos e é o domínio das ciências naturais; a Sociedade contém a interpretação e a atividade humana mediante valores e construções simbólicas, e é o domínio da política e da cultura.

2. Como evoluiu?

Esta Constituição moderna' evoluiu a partir das filosofias dos séculos XVII, XVIII e XIX e forma um quadro de referência intelectual composto por dicotomias parcialmente sobrepostas; mente e matéria; humanos e não humanos; valores e factos; sujeito e objeto; sociedade humana, cultura e política, de um lado, natureza e ciência, do outro. Cada filósofo tratou estas dicotomias à sua maneira. 1) a distinção ontológica de Descartes entre pensamento ( *res cogitans* ) e coisas (*res extensa*); 2) a filosofia crítica de Kant para o qual conhecemos o mundo fenomenal mas não o mundo (numénico) das coisas-em-si. Após Kant, ao aceitar-se que a razão entrou "no caminho seguro da ciência" os filósofos tomaram a Constituição como ponto de *partida*. Presumiram com Newton que a ciência nos informa sobre o mundo natural, e dedicaram-se ao sujeito, à mente, cultura, sociedade e linguagem, às *Geisteswissenschaften*, à religião e à ética. As tentativas de preencher a lacuna entre *Sein* und *Denken*, entre o objeto e o sujeito, começou a partir do pólo do sujeito. O idealismo reinou. E mesmo filósofos não rotulados como "idealistas" seguiram a estratégia de deduzir o que tinham a dizer sobre a estrutura ontológica do mundo a partir de reflexões sobre o conhecimento, linguagem e mente.

É verdade que o século XIX descobriu que, ao longo do tempo, evoluem não só as sociedades e as culturas como também as formações geológicas (Hutton) e as espécies animais (Darwin). É certo que a ‘Vida' tornou-se um assunto de debate no século XIX. Os vitalistas argumentaram que as criaturas têm a sua ontologia, de seres animados. Schopenhauer afirmou que a natureza é mais do que aparência; dizer o contrário seria uma forma de solipsismo e loucura. Humanos e não humanos revelam uma 'vontade'. Nietzsche dissociou a 'vontade' de conotações psicológicas, e considerou que os companheiros inanimados *são* (não: *têm* ) 'vontade' própria (cf. Nehamas [1985](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0122) : C. 3).

Contudo, a tradição filosófica europeia predominante - positivismo, empiriocriticismo e materialismo - colocou-se do lado do objeto. Quem se quisesse informar sobre a natureza, deveria consultar um cientista. Apesar de haver filósofos dissidentes, não havia como abalar a divisão fundamental entre Natureza e Sociedade na modernidade. Os filósofos não negaram que existe um mundo lá fora, ao qual os humanos se ligam e que molda as relações: precisamos de alimentos, água, energia, habitação, máquinas, ferramentas e uma ampla gama de tecnologias para comunicar e mover. Sem mundo material, a sociedade não duraria um só minuto e sem corpos alimentados, as mentes humanas teriam outras preocupações, decerto que não a filosofia.

3. Que Garantias oferece?

Então, que força manteve em vigor a modernidade, apesar de gerações de filósofos a questionarem e exigirem melhores distinções? Segundo a análise conceitual de Latour, a Constituição moderna veio com garantias que a tornavam incólume. A sua arquitetura interna corresponde a um jogo intelectual deste tipo: *'Caras ganho eu, Coroa, perdes tu*.' Estas são as regras deste jogo, as “garantias da Constituição moderna (NFM 35-38).

*Garantia (1)* : A Constituição declara que *ontologicamente* a natureza não é uma construção nossa; ou seja, a natureza é transcendente; mas a sociedade é ( a sociedade é imanente). No que diz respeito ao *conhecimento*, é ao invés.

*Garantia (2)* : A natureza de que fala a ciência é o mundo fenomenal, mediado pelas categorias da compreensão e muitas vezes artificialmente construída em laboratórios (a natureza é imanente); a sociedade é dada como conjunto de factos sociais que os cientistas sociais investigam (a sociedade é transcendente).

Assim, existe um paradoxo na Constituição: embora construamos a Natureza, a Natureza é *como se* nós não o construíssemos. E por outro lado: embora construamos a sociedade, é *como se* não construíssemos a sociedade.

Ambos os paradoxos são evitados pela *Garantia (3)* : Deve existir separação completa entre o mundo natural e o mundo social; e deve haver uma separação entre o trabalho de tradução/relação (construir a natureza em laboratórios e a sociedade nas práticas sociais) e o trabalho de purificação/dualidade (separação ontológica das esferas).

O próprio Bruno Latour apresenta um esquema ( Latour gosta muito de esquemas)

Uma imagem com mesa

Descrição gerada automaticamente

Finalmente, existe uma *Garantia (4)* : Deus é removido da dupla construção, social e natural. Mas, segundo Latour, com uma exceção: permanece apresentável e utilizável. Em caso de conflito entre leis da Natureza e da Sociedade, existe o direito de apelar à transcendência através da espiritualidade: “*o homem moderno pode ser ateu ao mesmo tempo que permanece religioso*” (NFM: 39) – (fica religioso apenas no coração).

Com estas quatro garantias, a Constituição moderna apresenta um conjunto imbatível de pontos de ancoragem, possibilidades, e recursos invulneráveis (NFM: 36).

Existem leis da natureza, mas temos um número ilimitado de possibilidades de experimentar e desenvolver tecnologias; somos livres, mas as ciências sociais estabelecem leis seguidas pelo comportamento humano e padrões estáveis ​​de ação social. Os modernos “*podem mobilizar a Natureza no cerne das relações sociais, mesmo quando deixam a Natureza infinitamente distante dos humanos; são livres para fazer e desfazer a sociedade, mesmo quando tornam as suas leis [sociais, económicas e psicológicas] de inelutáveis, necessárias e absolutas*.” (NFM: 37). '*Caras, ganho eu; coroas, perdes tu* '

4. A criação de híbridos

Apesar da visão dualista, os Modernos continuaram a misturar humanos e não humanos "por baixo da mesa", a fazer o trabalho de tradução/relação, na criação de *híbridos*, segundo a fórmula de Michel Serres. Os laboratórios produzem conhecimento usado nas tecnologias que formam a trama e o tecido da sociedade moderna – chips, computadores, vacinas, fármacos, fertilizantes, veículos, plásticos, órgãos geneticamente modificados, etc. Como a ontologia da modernidade não tem lugar para esses híbridos, submete-os a uma purificação. Os trabalhos de tradução/relação em laboratórios científicos são acolhidos como 'descobertas' de factos brutos da Natureza, alcançados por cientistas com mentes e métodos racionais. É este o caso dos gigantes Galileu, Newton, Pasteur, Einstein. As tecnologias dos laboratórios também foram purificadas; foram concebidas como produtos de ciência isenta de valores; mas o seu uso e impacto social são arrumados pela política e estudado por cientistas sociais. E agora? O que mais dizer? Quem subverteu a modernidade?

Desde que bem observada, a Garantia (3) oculta a prática da tradução/relação; não a limita. Sem tradução, [. . .] o mundo deixaria imediatamente de funcionar. Como todas as coletividades [associações de humanos e não humanos] o mundo vive dessa mistura. Pelo contrário (e assim se revela a beleza da construção), a *Constituição moderna permite a proliferação expandida dos híbridos cuja existência, cuja própria possibilidade, nega*. (NFM: 34)

5. **Nunca fomos modernos**

A modernidade teve um outro efeito importante. Aparte a divisão entre Natureza e Sociedade, também criou uma divisão entre Nós, os modernos, e Eles, os povos pré-modernos, que confundiam os domínios dos humanos (Sociedade) e não humanos (Natureza). Colocando os eventos antes ou depois do advento da modernidade, a Constituição criou a sua própria linha do tempo. Antes era o tradicionalismo, que confundia coisas e homens; depois, a modernidade e o futuro, o mundo desencantado de factos brutos separados da mente, valores e significados. A divisão interna entre a Natureza e a Sociedade produz uma divisão entre nós (Modernos) e eles (pré-modernos).

Bruno Latour ultrapassa as análises racionalistas convencionais para situar este tempo histórico: *A modernidade nada tem a ver com a invenção do humanismo, com a erupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo* (NFM: 40) Esta estimativa está muito de acordo com autores como Alfred N. Whitehead, Michel Serres e Isabelle Stengers. Todos se afastam das velhas ideias de Max Weber sobre a excecionalidade do ocidente moderno: só pensa assim quem identifica a modernidade nos termos rígidos da “Constituição”. Weber estaria certo, se aceitássemos os termos da Constituição moderna. Contudo, Weber estava errado: **nunca fomos modernos;** a prática da relação/tradução manteve-se a par da prática da dualidade/purificação. E esta prática levou a novos estudos que reformularam as duas “manchas” que Weber identificara na modernidade: a perda de liberdade e a perda de sentido.

Que estranho falar ainda como Max Weber quando o século XIX é o século das liberdades e quando o século XX trouxe a cientifização da política, a ideologia da sociedade industrial, a eficiência do 'homem unidimensional' (Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*. London: Routledge & Kegan Paul). É verdade que Habermas já criticou a racionalidade como forma excecional do Ocidente, como *Zweckrationalität*, uma 'racionalidade reduzida a metade. (Habermas, J. (1969) *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”* Frankfurt: Suhrkamp Verlag)

Segundo a escola de Frankfurt, seria melhor procurar um conceito mais amplo de racionalidade através da teoria crítica; mas segundo Latour, a teoria crítica permanece presa ao polo do sujeito, refortalecendo a modernidade. A abordagem deve ser outra. É preciso um quadro conceitual que nos permita ver o que os Modernos não conseguiam ver, sem olhar *através das lentes dos seus afetos*, como escreveria Francisco Manuel de Melo. É preciso estudar e dar destaque à prática da relação/tradução, de onde os híbridos emergem. A ontologia desenvolvida por Latour em quase vinte anos de estudos serve-lhe de alternativa. Kant revolucionou a filosofia, colocando Descartes ao avesso; Latour drena a modernidade, dando prioridade ao meio termo, à produção de híbridos, e não aos dois polos de Natureza e Sociedade. Alguém considerou que substituiu a modernidade por "pensamentos híbridos em um mundo híbrido" (Blok, A. and T. E. Jensen (2011) *Bruno Latour – Hybrid Thoughts in a Hybrid World*. London: Routledge. 2011). Será assim?

**5.3 NFM Relacionismo**

Pensamentos híbridos? Para um filósofo, não é um termo muito animador Então, vamos descrever em linhas gerais o que Latour sugere em alternativa à Constituição moderna, e só depois passamos aos detalhes do que é a modernidade.

Quais são os 'híbridos' de que fala Latour? O próprio termo é constrangedor. Um 'híbrido' é uma mistura; mas uma mistura de quê? Humanos e não humanos? Natureza e sociedade? Construção e realidade? Sujeito e objeto? Mas então definimos 'híbridos'

em termos da linguagem da Constituição moderna - o conceito da arquitetura atual que, sugere Latour, precisa de ser substituído.

Temos o problema de formular e comunicar uma nova ideia radical com uma linguagem antiga. Nos estudos de ciência e tecnologia, não havia este problema. Utilizava-se o material etnográfico para apontar aos leitores o que falharam em ver antes; entretanto introduzia-se, passo a passo, uma nova terminologia para descrever o que se pretendia que os leitores notassem. Em *Nunca fomos Modernos* - e num livro posterior *Uma Investigação dos Modos de Existência* (cf. Capítulo [6](http://urn:x-wiley:9780745650623:xml-component:w9780745650623c6/) ) - Latour apresenta as conclusões dos seus estudos de ciência e tecnologia em termos gerais. 

Latour quer que nós, leitores modernos, nos livremos da estrutura conceitual que transportamos naturalmente e que está oficializada na separação da representação dos humanos pela política e dos não humanos pela ciência; são distinções conceituais que evoluíram a partir do séc. XVIII para explicar a ciência em termos epistemológicos, isto é, da relação entre o Sujeito ativo conhecedor e Objetos inertes, esperando até serem 'descobertos' por um génio científico. Esta *Weltanschaung* só parece natural se dermos prioridade à *essência* sobre a *existência*  (ou seja, ao eternamente dado mas oculto, a - substância) e que dá à *ontologia* lugar de destaque sobre a epistemologia. Quer que viremos do avesso a *Weltanschaung dominante a fim de* definir entidades como o *resultado* de processos, de traduções, de relações.

Mas como defender essa transição sem usar os termos antigos? Latour pede aos leitores que reconheçam que temos incertezas sobre o que *é* ação, grupo social, facto, tecnologia, o que *é* direito, ciência e política e abandonemos não só o que pensam saber sobre o conhecimento, mas também o que pensam saber sobre o mundo. Para tal, convida os leitores a olhar mais de perto quem somos e o que praticamos.

Como vimos anteriormente (5.2) a divisão interna entre a Natureza e a Sociedade levou a uma divisão externa entre eles - povos pré-modernos - e nós - os Modernos. Os modernos localizam-se em uma linha do tempo que corre para o futuro - em rotura com o passado; o nascimento da modernidade é uma pausa algures no século XVI e XVII, quando - como sugeriu Max Weber - o platonismo aliou-se com o experimentalismo renascentista para mudar a conceção humana do universo e do seu lugar nele, e a política moderna foi inventada.

No entanto, como Latour aponta, as nossas práticas reais são mais heterogéneas. *Posso usar berbequins, mas também martelos. Um tens uns decénios de idade, o outro milhares de anos. Vêem-me como um especialista 'de contrastes' DIY só porque misturo gestos de épocas diferentes? Serei uma curiosidade etnográfica? Pelo contrário: mostrem-me uma atividade que seja homogênea do ponto de vista dos tempos modernos. Alguns dos meus genes têm 500 milhões de anos de idade, outros 3 milhões, outros 100.000 anos; e os meus hábitos variam em idade de alguns dias a vários milhares de anos. Como disse a* Clio *de Péguy, e como Michel Serres repete, 'Somos cambistas e cervejeiros de tempo ”(Serres e Latour*[*1995)*](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0141)*. É essa troca que nos define, não o calendário ou o fluxo que os [M]odernos construíram para nós.* (NFM: 75)

*Cervejeiros do tempo*? Então, ainda estamos confusos, vivendo um pouco na

modernidade e mais um pouco no tradicionalismo? Não. Precisamos de uma concepção mais refinada de tempo. Toda a ideia de uma tradição estável ' é um equívoco. A maioria das 'tradições' são invenções modernas; por exemplo, o kilt tradicional escocês foi inventado no princípio do século XIX (Trevor-Roper [1983](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0153) ). “Não se nasce tradicional; escolhemos tornar-nos tradicionais através da inovação constante” (NFM: 76).

No entanto, selecionamos ativamente os elementos pertencentes a diferentes

tempos. Mas para classificar os eventos no tempo, é preciso primeiro introduzir

calendários e relógios. “ *É a classificação que cria os tempos, não os tempos que fazem a triagem* ”(NFM: 76). O tempo dos calendários ordena os eventos numa determinada

linha do tempo. Eventos cruciais recebem uma data. 1812: Batalha de Borodino. 1858: Pasteur descobre o 'fermento láctico', o nascimento da microbiologia. 1995:a primeira *Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima*. Podemos também colocar datas para o surgimento de novas formações geológicos ou para a evolução de uma espécie no nosso calendário, por exemplo, para registar que a época geológica do Holoceno começou 11.700 anos antes do presente.

Mas o tempo do calendário não é 'história'. Como vimos antes (cap. 3), para Tolstoi 'história' não denota uma série de eventos num calendário do tempo, mas *infrações* da vida. Latour cita uma ideia semelhante da *Clio* de Péguy . Comparando a peça “terrível” de Victor Hugo, *Les Burgraves* com uma pequena frase de Beaumarchais, Péguy (citado em NFM: 68) escreveu: *Ao saber que Hatto, filho de Magnus, o Marquês de Verona, o Burgrave de Nollig, é o pai de Gorlois, filho de Hatto*

*(bastardo), Burgrave de Sareck, nada aprendo*, 'diz ela [Clio, a musa da história]. '*Não os conheço. Nunca os conhecerei. Mas ao saber que Cherubino está morto, Num assalto de surpresa a um forte, missão para a qual não tinha sido designado, oh, então eu realmente aprendo algo. Sei muito bem o que ouço. Um tremor secreto alerta-me para*

*o facto que ouvi*. '

Um evento 'histórico' é um evento que *acontece* a alguém, um evento que afeta a *existência pessoal*. 'História' situa os eventos conforme a intensidade. Para Tolstoi, a "história" limita-se ao domínio humano. Denota um evento que aconteceu a alguém, a um grupo ou a uma nação existente. Latour sugere que a noção de história também se aplica a não humanos, para notar que algo lhes aconteceu - isto é, afetou sua *existência* . E afirma que não só se aplica a não humanos que - como sabemos desde o século XIX

- evoluíram ao longo do tempo (como espécies biológicas e formações geológicas), mas a *qualquer* não-humano e (quando atribuímos datas de calendário aos eventos que lhes acontecem) em escalas que são muito menores do que o tempo *geológico ou evolutivo*. Por exemplo, quando um não humano é colocado em julgamento em um experimento, este evento pode tornar-se parte da história daquele não-humano.

Para se ter uma ideia, reconsidere a descoberta da levedura láctica por Pasteur.

Qual *é* o objeto que Pasteur descobriu nos seus experimentos? Como vimos antes (§§ 2.3 e 2.4), o que começou como uma massa cinzenta quase invisível na fermentação láctica comum, foi transformada em algo que Pasteur conseguiu coletar, transportar e borrifar, e foi posteriormente identificado por Pasteur como um organismo vivo - como a levedura de cerveja, mas diferente - e transformado em experimentos de gerações posteriores de

microbiologistas em 'bactérias lácticas' (plural), isto é, não um microrganismo específico, mas todo uma cadeia de bactérias.

A Constituição moderna sugere que no decorrer de um século de pesquisas, os humanos descobriram a verdadeira natureza dos micróbios que causam a acidificação do leite, a sua essência. Agora, sabemos que o que Pasteur chamou de 'fermento láctico' é, na verdade, todo um grupo clado de micróbios, e não um membro específico; mas este surge na interpretação epistemológica - isto é, a história do modo como no decorrer do tempo (do calendário), o Objeto apareceu ao Sujeito.

Latour sugere que, para explicar o que aconteceu, é melhor contar essa história em termos ontológicos. Nessa história, aconteceram eventos que mudaram a *existência* deste ser: teve uma carreira. Começou como fermento de fermentação láctica comum (uma entidade duvidosa - química ou biológica? - que pode nem mesmo existir); tornou-se a massa cinzenta quase invisível que chamou a atenção de Pasteur; e acabou levando-o a alegar que era uma espécie de fermento; para se tornar, cem anos depois, uma família de bactérias. O que *aconteceu* a este ser? Em 1857, conheceu Pasteur, que forneceu uma cultura em que podia multiplicar-se a uma velocidade maior do que nunca. Em consequência, adquiriu uma nova característica: tornou-se um ser claramente visível. Algumas décadas depois, nos experimentos de microbiologistas de uma geração posterior, mudou sua existência novamente para se tornar toda uma família de bactérias.

Essa é a *história* deste ser.

Sartre [(1966 [1945](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0133) ]: 32–33) escreveu a famosa frase “ *l'existence précède* *l'essence* ”. O homem antes de tudo existe, encontra-se a si mesmo, surge no mundo - e depois define-se. Latour estende a aplicação da frase também aos não humanos: a existência também precede a sua essência. No decurso da sua história, a existência de um não-humano pode tornar-se mais estável, ponto em que podemos supor que lhe identificaram a essência (embora reconhecendo que, no futuro, a investigação pode corrigir ou mesmo derrubar esse palpite - sim, nós lemos Popper). Mas em termos ontológicos, os não humanos também têm uma história; são afetados pelo que lhes acontece. Não são o Objeto da Constituição moderna, uma essência esperando para ser

descoberta;  são seres cuja *existência* muda no curso da sua história; têm uma 'ontologia variável' – as suas caraterísticas como existente mudam quando algo lhes acontece.

Claro que posteriormente, podemos colocar algumas datas aos eventos que aconteceram a um ser, localizar esses eventos no calendário. Portanto, podemos falar do ser que em 1858 foi identificado como 'fermento láctico' e sobre o facto de que mais de um século depois é identificado como 'bactérias do ácido láctico'. No entanto, misturar descuidadamente o tempo do calendário com a história, pensando que mau grado o tempo passar por ele, tenha permanecido o mesmo ser com uma substância estável (isto é, o Objeto da Constituição moderna), cria problemas conceituais. Não; a levedura láctica de Pasteur e as bactérias lácticas de hoje têm ontologias diferentes. Em termos ontológicos, têm existências diferentes; são seres diferentes.

Andando para trás no tempo, isto leva a uma conclusão muito estranha aos ouvidos modernos: o 'fermento láctico' não existia antes de Pasteur. Claro, que antes de Pasteur, passados alguns dias, o leite azedava. Mas dizer que nos velhos tempos, qualquer 'fermento láctico' ou 'bactéria do ácido láctico' causou a acidificação do leite é um anacronismo. O que quer que tenha feito o leite azedar antes que Pasteur *se tornasse*

'fermento láctico' - um ser com novas características, nomeadamente um ser que

é visível ao olho humano e pode ser isolada, polvilhada e transportado - somente após ter sido traduzido na experiência de Pasteur (PH: ch. 5; Latour [1996c; 1999c; 2008)](https://translate.google.com/translate?hl=pt-PT&prev=_t&sl=en&tl=pt&u=http://c5-bib-0078c5-bib-0081c5-bib-0088) .

Serres sugeriu o conceito que Latour usa para se referir a seres com uma ontologia variável; 'quase-objetos'. É um conceito que facilmente nos confunde. Quase-objetos não são substâncias mais ou menos alguma coisa. Quase-objetos são entidades que percebemos (usando a linguagem da modernidade para expressar o que percebemos) como objetos, como coisas dadas, mas que têm um ontologia diferente. Não são definidos em termos de uma substância (oculta) que foi descoberta no decurso do desenvolvimento do conhecimento científico'. Existem; o que são depende do que lhes aconteceu, das várias traduções [relações] em que se envolveram. O que provocou o leite azedar antes de Pasteur, apenas se tornou fermento lácteo com os experimentos de Pasteur, para mudar novamente mais tarde de micro-organismo para toda uma família de micróbios. Não mudou apenas de nome; aconteceu-lhe muita coisa; no decurso da sua carreira tornou-se

outro *ser* - um ser com novas características, um ser arrebatado e definido por novas redes.

O conceito de 'quase-objeto' torce a linguagem da Constituição moderna com a finalidade de compreender a ontologia de que Latour está à procura. Pode ajudar a entender o que Latour procura, mas pode também causar confusão. Não existe um termo melhor? Na década de 1990, Latour sugere 'proposição', um conceito, extraído de Whitehead, que não designa uma afirmação que pode ser verdadeira ou falsa, mas qualquer actante (humano, não humano ou qualquer associação híbrida de humanos e não humanos) que se propõe a outros actantes para se tornarem traduzidos em outro ser (conjunto) (PN: 247; PH: 309; a definição difere ligeiramente). Mas este termo também não durou muito.  Latour levou vinte e cinco anos antes de encontrar em *Uma investigação sobre os Modos de Existência* as palavras para exprimir a diferença: são seres-como-outro, ao invés do ser-como-ser (da Constituição moderna). Jargão difícil, de facto. Lá chegaremos no §6.1.

Tendo introduzido "quase-objetos" para substituir o Objeto da Constituição moderna, poderíamos esperar que Latour também substituísse o Sujeito da Constituição moderna por 'quase-sujeitos'. Nesse caso, teremos menos dificuldade em entender o que isso significa. A filosofia do século XIX já argumentara que o Sujeito tem uma história; os romances e a psicologia de Freud ensinaram a conceber as pessoas em termos do passado biográfico, do que lhes aconteceu em criança e das relações pessoais. No entanto, as razões de Latour para falar sobre 'quase-sujeitos' diverge dessas tradições. O principal motivo é não permitir que sociedades, culturas e mentes humanas tenham uma história isolada, mas que os não-humanos fazem parte da existência dos (quase) sujeitos. Em *Reassemblar o Social* , já nos familiarizámos com a ideia de que os atores, seres humanos, pessoas, não são entidades independentes. Também têm ontologias variáveis. Para existirem, para agir, requerem “plug-ins, scripts e attachments”. A sua ação pode ser ultrapassado; seus instrumentos podem obrigá-los a fazer algo. Para falar sobre a existência de sociedades, culturas e seres humanos, temos também de considerar os não-humanos. Eles também acontecem aos seres humanos. Sim, Pasteur aconteceu aos micróbios, mas não é errado afirmar-se que os micróbios também aconteceu a Pasteur, que a França celebra como um génio. Não podemos entender quem são os humanos, sem levar em conta os não-humanos, os quase objetos.

Ao distinguir entre tempo e história, Latour transferiu para a ontologia uma ideia-chave da teoria da relatividade. O tempo não é uma estrutura a priori porque para classificar eventos no tempo são necessários calendários e relógios. Para Latour, a existência é relativa; para registrar como os seres existem (humanos e não humanos ), devemo-nos focar nas suas relações, mediadas por instrumentos, experimentos, e por outros humanos e não humanos, seja o que for, para detectar o que lhes aconteceu, em sua história.

Então Latour é um "relativista" – censura de que teve de se defender várias vezes (PH: 4-23)? É melhor evitarmos este rótulo para evitar as confusões que o termo "relativismo" desperta em filosofia (onde é associado ao relativismo moral ou epistemológico, a filosofia do homem destituído que Latour nunca sustentou). É preferível chamar a sua posição ontológica de *relacionismo* (NFM: 114). Chamá-lo de filósofo dos 'pensamentos híbridos' é um pouco injusto. Ele defende uma posição filosófica coerente e sistemática, a saber, uma ontologia *relacionista*, uma filosofia que dá lugar de destaque à relação, às traduções, ao invés do que compõe essas relações.

Na verdade, no livro de 1993 Bruno Latour realizou uma proeza (*tour de force)* filosófica a partir de um empenhamento em questões muito concretas. Quanto tempo mais poderíamos viver com a modernidade e beneficiar dos seus frutos bons sem pensar no preço pago? A modernidade permitiu a proliferação de todas as imensas conquistas e entidades que ajudam a promover a saúde e a prosperidade. Mas desde o final do século XX, as preocupações com as tecnologias, os problemas ecológicos e os avanços em biotecnologia e ciência médica suscitaram profundas questões éticas que entraram nas agendas políticas. Essas questões pressionaram o nosso modo de compreender as relações entre natureza, ciência e política. Assinalaram que precisamos de entender melhor o que fizemos, quem somos e como viver em um mundo que inclui humanos e não humanos.

Foi tudo isto que levou Latour a mergulhar nas águas profundas da filosofia. “*Queremos que a classificação meticulosa de quase-objetos se torne possível - já não clandestinamente e por baixo da mesa, mas oficialmente e em plena luz do dia* ”(NFM: 143). Na verdade, este desejo de trazer à luz, de tornar público, é uma evocação do iluminismo. Mas para expor os quase-objetos à vista do público, é preciso abandonar as dualidades modernas que emergiram do Iluminismo. Precisamos de uma filosofia que permita detetar ontologias variáveis: uma filosofia relacionalista e empírica.