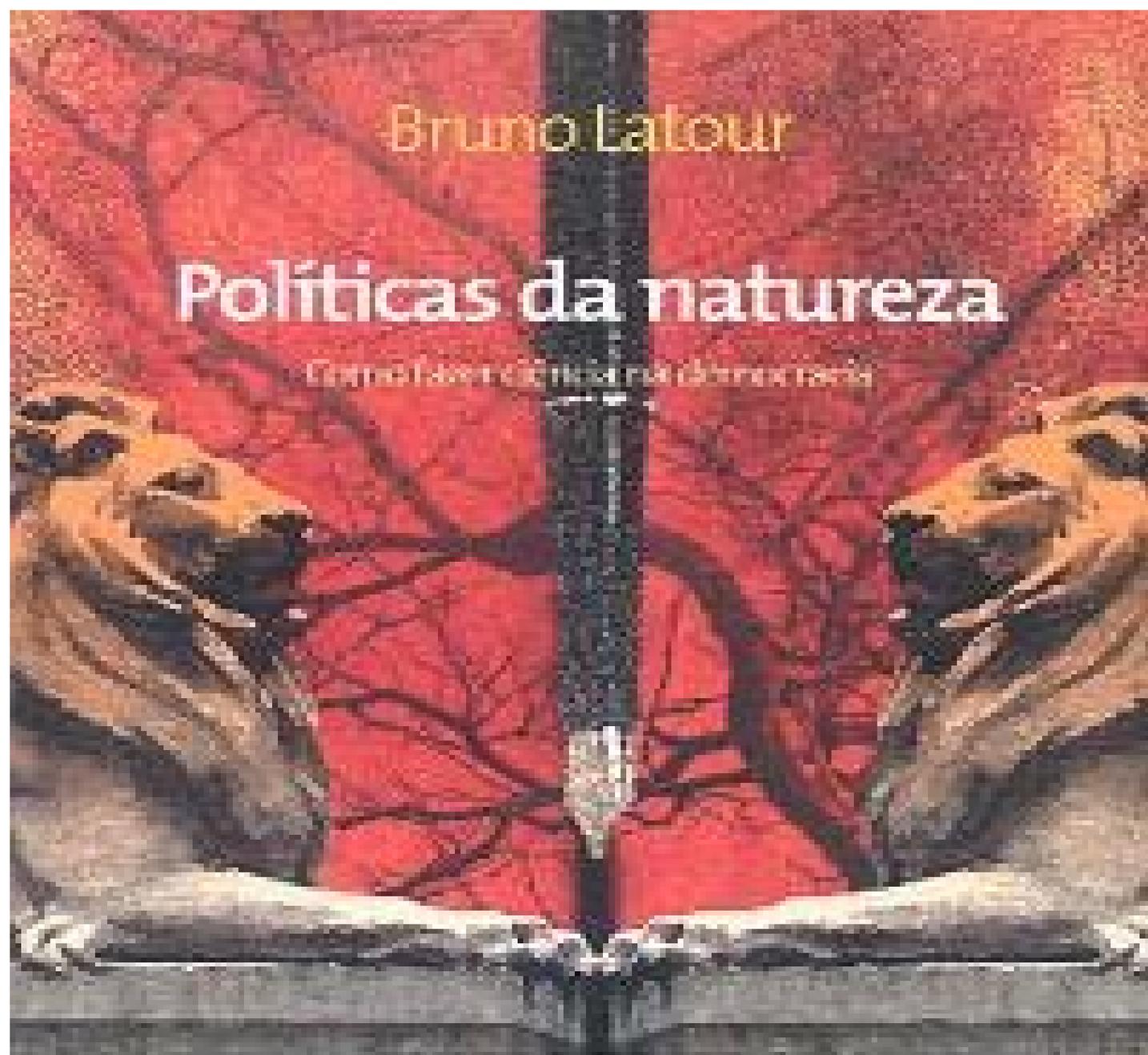


Bruno Latour

Políticas da natureza

Uma história científica e política



 EDUSC

Coordenação Geral
Ir. Elvira Milani

Coordenação Editorial
Ir. Jacinta Turolo Garcia

Coordenação Executiva
Luzia Bianchi

Comitê Editorial Acadêmico
Ir. Elvira Milani – *Presidente*
Glória Maria Palma
Ir. Jacinta Turolo Garcia
José Jobson de Andrade Arruda
Marcos Virmond
Maria Arminda do Nascimento Arruda



Políticas da natureza como fazer ciência na democracia

Bruno Latour

Tradução
Carlos Aurélio Mota de Souza

EDUSC

Editora da Universidade do Sagrado Coração



Editores da Universidade do Sagrado Coração

L359p Latour, Bruno.
Políticas da natureza : como fazer ciência na democracia / Bruno
Latour ; tradução Carlos Aurélio Mota de Souza. -- Bauru, SP : EDUSC,
2004.
412 p. ; 21 cm. -- (Coleção Ciências Sociais)

Inclui bibliografia.
Tradução de: Politiques de la nature: comment faire entrer les
sciences en démocratie, c1999.

1. Ecologia política. I. Título. II. Série.

CDD 320.5

ISBN 2-7071-3078-8 (original)

Copyright© Éditions La Découverte & Syros, Paris, 1999
9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Copyright© (tradução) EDUSC, 2004

Tradução realizada a partir da edição de 1999
Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa
para o Brasil adquiridos pela
EDITORA DA UNIVERSIDADE DO SAGRADO CORAÇÃO
Rua Irmã Arminda, 10-50
CEP 17011-160 - Bauru - SP
Fone (14) 3235-7111 - Fax (14) 3235-7219
e-mail: edusc@edusc.com.br

*Para Isabelle Stengers,
filósofa da exigência.*

ADVERTÊNCIA

Todos os termos marcados com um asterisco são referidos no glossário ao fim da obra, p. 369. Como me abstive de qualquer inovação lingüística, sirvo-me deste sinal para lembrar ao leitor que é preciso compreender as expressões comuns em um sentido que, progressivamente, fui especializando.

AGRADECIMENTOS

Um livro como este não tem verdadeiramente um autor, mas sobretudo um secretário de redação, encarregado de estabelecer o texto e de trazer a termo o levantamento das conclusões. O autor se exprimirá mais pessoalmente nas notas, nas quais citará as experiências e as leituras que particularmente o influenciaram; o secretário conservará, no texto principal, a primeira pessoa do plural que toca àquele que fala em nome de um "colaborador" de maior dimensão, e se absterá, tanto quanto possível, de interromper o lento e laborioso trabalho conceitual que apenas deve monopolizar a atenção do leitor.

O Ministério do Ambiente, pelo representante de sua divisão de estudos e pesquisas, teve a generosidade de sustentar este projeto não habitual de pesquisa fundamental, que visava, desde o início, à confecção de um livro (contrato nº 96.060). Do resultado, ele não é — isto deve ser dito —, de nenhum modo responsável. Eu me beneficei, todo o tempo, do indispensável apoio de Claude Gilbert, cujos contatos permitiram o estabelecimento de um original ambiente de pesquisa sobre o risco coletivo. Agradeço aos estudantes da *London School of Economics*, e

particularmente a Noortje Marres, que me assistiram durante todos os cursos sobre a política da natureza, e que deram a esta empreitada sua forma definitiva. Tenho a maior gratidão pelos especialistas que aceitaram passar dos meus rascunhos às primeiras provas, e sobretudo por Marie-Angèle Hermitte e Laurent Thévenot. Nomeá-los todos importa em revelar toda a extensão de minhas incompetências e minhas dívidas. Encontram-se nas notas suas contribuições mais importantes.

Este livro não teria progredido senão graças aos ricos estudos de Florian Charvolin sobre o Ministério do Ambiente, de Rémi Barbiér sobre os dejetos, de Patricia Pellegrini sobre os animais domésticos, de Élizabéth Rémy sobre as linhas de alta tensão, de Jean-Pierre Le Bourhis sobre a política da água, de Jean-Claude Petit sobre o fim do ciclo do combustível nuclear, de Yannick Barthe sobre o soterramento dos dejetos radioativos, e de Volonona Rabeisora e Michel Callon sobre a Associação francesa contra as miopatias.

Visto que, segundo a célebre expressão de Sully, um tanto deturpada, "*Pilhagem e bricolagem são as duas tetas da ciência*", pilhei sem vergonha os *Cosmopolitiques* de Isabelle Stengers, a quem dediquei esta obra, assim como as pesquisas de Michel Callon acerca da antropologia do mercado. Entretanto, nestes dois anos, tive como objetivo, constantemente, fazer justiça à experiência verdadeiramente histórica do meu amigo David Western, diretor, em um momento decisivo, do *Kenya Wild Life Service*, quando mediu perfeitamente a distância que separa a política da natureza, que redigi em casa, daquilo que ele praticou todos os dias, no campo, no meio dos elefantes, dos Masai, dos turistas, dos doadores internacionais, dos políticos locais, das tropas de búfalos e de gnus – sem esquecer seus "caros colegas" e outras espécies carnívoras...

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- 11 Que fazer da ecologia política?

CAPÍTULO 1

- 25 Por que a ecologia política não saberia conservar a natureza?
 27 *De início, sair da Caverna*
 39 *Crise ecológica ou crise da objetividade?*
 54 *O fim da natureza*
 65 *O obstáculo das "representações sociais" da natureza*
 79 *O frágil socorro da antropologia comparada*
 91 *Conclusão: qual o sucessor para o coletivo em duas câmaras?*
 96 *Anexo*

CAPÍTULO 2

- 107 Como reunir o coletivo
 113 *Dificuldades para convocar o coletivo*
 121 *Primeira divisão: saber duvidar de seus porta-vozes*
 134 *Segunda divisão: as associações de humanos e de não-humanos*
 144 *Terceira divisão entre humanos e não-humanos: realidade e recalitrância*
 151 *Um coletivo mais ou menos bem articulado*
 158 *Conclusão: a volta à paz civil*

CAPÍTULO 3	
163	Uma nova separação dos poderes
168	<i>Alguns inconvenientes das noções de fato e de valor</i>
179	<i>O poder de consideração e o poder de ordenamento</i>
189	<i>Os dois poderes de representação do coletivo</i>
199	<i>Verificação da manutenção das garantias essenciais</i>
206	<i>Conclusão: uma nova exterioridade</i>
CAPÍTULO 4	
217	As competências do coletivo
221	<i>A terceira natureza e a contestação dos dois "écopos"</i>
232	<i>Contribuição dos corpos de trabalho no equipamento das câmaras</i>
272	<i>O trabalho das câmaras</i>
295	<i>Conclusão: A casa comum, o oikos</i>
CAPÍTULO 5	
301	A exploração dos mundos comuns
307	<i>As duas flechas do tempo</i>
316	<i>A trajetória de aprendizagem</i>
324	<i>O terceiro poder e a questão do Estado</i>
338	<i>O exercício da diplomacia</i>
352	<i>Conclusão: guerra e paz das ciências</i>
CONCLUSÃO	
359	Que fazer? Ecologia política!
369	GLOSSÁRIO
387	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
405	RESUMO DO ASSUNTO (para o leitor apressado)

INTRODUÇÃO

QUE FAZER DA ECOLOGIA POLÍTICA?

Que fazer da ecologia política? Nada. Que fazer? Ecologia política!

A primeira questão: todos aqueles que esperaram da política da natureza uma renovação da vida pública se vêem constatando a estagnação dos chamados movimentos "verdes". Eles bem gostariam de saber por que a montanha tantas vezes deu à luz um rato. A segunda questão: todo mundo, apesar das aparências, é obrigado a dar a mesma resposta. Nós não podemos fazer de outra forma, visto que não existe de um lado a política e de outro a natureza. Desde a invenção do termo, toda política é definida por sua relação com a natureza, de que cada traço, cada propriedade, cada função depende da vontade polêmica de limitar, de reformar, de fundar, de encurtar caminhos, de iluminar a vida pública. Em consequência, não temos a escolha sobre o que fazer ou não fazer com a ecologia política, mas de fazê-lo sub-repticiamente, distinguindo *as questões da natureza e as questões da política*, ou *explicitamente*, tratando-as como uma só

questão que se propõe a todos os *coletivos*. Agora que os movimentos ecológicos nos anunciam a irrupção da natureza na política, será preciso imaginar, na maioria das vezes com eles e, algumas vezes, contra eles, o que poderia ser uma política enfim livre desta espada de Dâmocles: a natureza.

Já existe, poderão objetar, uma ecologia política. Ela tem inumeráveis nuances, desde a mais profunda até a mais superficial, passando por todas as formas utópicas, razoáveis ou liberais. Quaisquer que sejam as reservas que se possam ter à vista disso, estas correntes já teceram milhares de ligações entre a natureza e a política. É isto mesmo o que todos reclamam entre si: dirigir, enfim, uma política da natureza; modificar, enfim, a vida pública para que ela leve em conta a natureza; adaptar, enfim, nosso sistema de produção às exigências da natureza; preservar, enfim, a natureza, contra as degradações humanas, por uma política prudente e durável. Brevemente, sob formas múltiplas, freqüentemente vagas, por vezes contraditórias, trata-se muito bem, desde já, de fazer entrar a preocupação com a natureza na vida pública.

Como poderíamos pretender que exista aí uma empreitada nova, que nem sequer começou? Pode-se discutir a utilidade, duvidar de suas aplicações, o que não se pode é fazer como se ela não estivesse amplamente começada, e como se ela não estivesse em grande parte acabada. Se a ecologia política está em xeque, não foi por falta de haver tentado aclimatar a natureza à vida pública. Se ela perde sua influência, é muito simplesmente, dirão alguns, porque tem contra si muitos interesses poderosos; é porque, dirão outros, não teve jamais substância bastante para rivalizar com a política de sempre. É muito tarde, em todo caso, para retomar a questão a novos custos. É conveniente, seja enterrar o movimento para que ele retorne ao cemitério – bastante cheio –

das ideologias do século, seja bater-se ainda mais corajosamente para fazê-lo triunfar tal como aí está. Nos dois casos, os dados estão lançados, os conceitos marcados, as posições conhecidas. Vocês chegam tarde demais a um debate bastante congelado. Acabamos de pensar. Era preciso que se agitassem há dez anos.

Nós queremos, neste livro, propor uma hipótese diferente que nos fará, talvez, perdoar por intervir fora de hora. Do ponto de vista conceitual, a ecologia política não *começou ainda a existir*; simplesmente se conjugaram os dois termos, “ecologia” e “política”, sem repensar inteiramente os componentes; em consequência, os desafios, que até aqui sofreram os movimentos ecológicos, não provam *nada*, nem quanto às derrotas passadas, nem quanto a seus possíveis sucessos. A razão deste atraso é muito simples. Acreditou-se, muito depressa, que bastaria reempregar tais ou quais conceitos antigos de natureza e de política, para estabelecer os direitos e as formas de uma ecologia política. Ora, *oikos*, *logos*, *physis* e *polis* permanecem como os verdadeiros enigmas, tanto que não se apresentam os quatro conceitos em *jogo de uma só vez*. Acreditou-se poder fazer economia deste trabalho conceitual, sem perceber que as noções de natureza e de política já haviam sido desenhadas, ao longo dos séculos, para *tornar impossível* qualquer reconciliação, qualquer síntese, qualquer combinação entre os dois termos. Coisa ainda mais grave, pretendeu-se, no entusiasmo de uma visão ecumênica, “ultrapassar” a antiga distinção dos humanos e das coisas, dos sujeitos de direito e dos objetos de ciência, sem considerar que eles haviam sido aparelhados, delineados, esculpido, para se tornarem pouco a pouco incompatíveis.

Muito longe de “ultrapassar” as dicotomias do homem e da natureza, do sujeito e do objeto, dos sistemas de produção e do ambiente, a fim de encontrar o mais rapidamente possível os

remédios para a crise, era preciso, ao contrário, *diminuir* o movimento, tomar seu tempo, suspendê-lo, depois descer abaixo destas dicotomias para cavar como a velha toupeira. Este é, pelo menos, o nosso argumento. Em lugar de cortar o nó górdio, nós iremos abalá-lo de mil maneiras, até que se possa introduzir aí uma conexão, desfazendo certos nós, a fim de renová-los diversamente. Em matéria de filosofia política da ciência, é preciso tomar seu tempo, a fim de não perdê-la. Os ecologistas se sentiram um tanto exaltados assim que lançaram seu *slogan* “*Act locally, think globally*” * (“*Agir localmente, pensar globalmente*”). Quanto ao global, nenhum outro pensamento lhes veio senão o desta natureza já composta, já totalizada, já instituída para neutralizar a política. Para pensar “globalmente” era preciso começar por descobrir as instituições, graças às quais se forma lentamente a globalidade. Ora, a natureza, como a vamos perceber, presta-se a isso tão mal quanto possível.

De fato, neste livro vamos avançar como a tartaruga da fábula, e como ela, pelo menos o esperamos, acabaremos por ultrapassar a lebre, que havia decidido, em sua grande sabedoria, que a ecologia política era uma questão ultrapassada, enterada, incapaz de fazer pensar, de refundar a moral, a epistemologia e a democracia, ou que pretendia, em três saltos, “reconciliar o homem e a natureza”. Para forçar-nos a diminuir a marcha, vamos interessar-nos simultaneamente pelas ciências, pelas naturezas e pelas políticas.

A produção científica: é essa a primeira sutileza que encontraremos em nosso caminho. A ecologia política leva, como se diz, “à natureza em suas relações com a sociedade”. Muito bem. Mas esta natureza torna-se reconhecível por intermédio das ciências; ela é formada através das redes de instrumentos; ela se define pela interpretação das profissões, de disciplinas, de

protocolos; ela é distribuída em bases de dados; ela é argumentada por intermédio das sociedades de sábios. A *ecologia*, como seu nome indica, não tem acesso diretamente à natureza, tal qual ela é; é uma “logia”, como todas as disciplinas científicas. Sob o nome de ciências encontramos já uma mistura bastante complexa de provas e de operadores da prova, uma Cidade sábia, que age como *terceiro* em todas as relações com a sociedade. Ora, este terceiro, os movimentos ecológicos, procuraram um atalho, a fim de, justamente, acelerar seus progressos militantes. A ciência permanece, para eles, como um espelho do mundo, a ponto que se pode, quase sempre, na sua literatura, tomar natureza e ciência como *sinônimos*.¹ Lançamos a hipótese, ao contrário, de que

1 Coisa surpreendente, agora que a maior parte dos negócios desencadeados pelo movimento ecologista depende inteiramente das ciências para se tornarem visíveis, as exceções a esta regra permanecem pouco numerosas. Que se pense, por exemplo, no “efeito estufa”, ou no desaparecimento progressivo dos cetáceos: cada vez mais as disciplinas acadêmicas se encontram na primeira linha, o que não é o caso de outros movimentos sociais. Encontrar-se-á em Serge Moscovici (1977 [1968]), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, uma destas exceções tanto mais preciosa quanto seu livro de trinta anos. Porém, no livro seminal de Michel Serres (1990), *Le Contrat naturel*, consta que a ligação é mais estreita entre o questionamento das ciências e as da ecologia, pelo viés de uma antropologia conjunta do direito e das ciências. O presente trabalho prolonga alguns dos avanços de Serres sobre a função contratual das ciências. Também se achará em Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash (1994), *Reflexive Modernization*, Ulrich Beck e Scott Lash (1997), *The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order*, alusões frequentes à sociologia das ciências, como também no livro, importante para mim, de Pierre Lascoumes (1994), *Éco-pouvoir. Environnements et politiques*. Aliás, à exceção de trabalhos sobre a participação do público (Alan Irwin e Brian Wynne (1996), *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology*; Scott Lash, Bronislaw Szerszynski e Brian Wynne (1996), *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*, as intersecções entre a ecologia e os *science studies* permanecem surpreendentemente esporádicas. Ver, entretanto, os trabalhos de Steven Yearley (1991), *The Green Case: a Sociology of Environmental Issue. Argument and Politics*, de Klaus Eder (1996), *The Social Cons-*

é preciso remeter o enigma da produção científica ao coração da ecologia política. Diminuiremos, talvez, a aquisição de certezas que deveriam servir de fermento ao combate político, mas incluiremos, entre a natureza e a sociedade, um terceiro termo, cujo papel vai se revelar capital.

A natureza é o segundo moderador que a ecologia política vai encontrar em seu caminho. Como a natureza, pode-se objetar, poderia estorvar um conjunto de disciplinas sábias e militantes, que trazem o seu modo de protegê-la, respeitá-la, defendê-la, de inseri-la no jogo político, de fazer dela um objeto estético, um sujeito de direito, enfim, uma preocupação? Portanto, é daí que vem a dificuldade. Cada vez que se procura misturar os fatos científicos e os valores estéticos, políticos, econômicos e morais, nos encontramos em uma saída falsa. Se nos entregamos demais aos fatos, o humano oscila inteiramente na objetividade, torna-se uma coisa contábil e calculável, um balançete energético, uma espécie dentre outras. Se se concede demais aos valores, a natureza inteira oscila no mito incerto, na poesia, no romantismo; tudo se torna alma e espírito. Se se misturam os fatos e os valores, vai-se de mal a pior, posto que se priva, de uma vez, o conhecimento autônomo e a moral independente.² Não se saberá jamais, por exemplo, se as previsões apocalípticas, com as quais os militantes ecológicos nos ameaçam, têm o poder dos sábios sobre os políticos, ou a dominação dos políticos sobre os pobres sábios.

Este livro levanta a hipótese de que a ecologia política não abrange tudo sobre “a natureza” – esta mistura de política grega,

struction of Nature e de George Robertson et al. (1996), *Futurenatural. Nature/Science/Culture*.

2 Encontrar-se-á no anexo do capítulo 1, uma cartografia das posições possíveis que mostram bem a instabilidade da noção de natureza.

de cartesianismo francês e de parques americanos. Digamos isto brutalmente: *com a natureza, não há nada a fazer*. Mais ainda, em algum momento de sua breve história, a ecologia política não tratou sobre a natureza, sobre sua defesa, sobre sua proteção. Como iremos mostrar no primeiro capítulo, acreditar que ela se interessa pela natureza é a doença infantil da ecologia política, o que a impede de sair de sua incapacidade em compreender, enfim, sua prática. Esperamos que este desmame, mesmo que pareça um pouco brutal, tenha efeitos mais favoráveis do que manter forçadamente a noção de natureza como único objeto da ecologia política.

O terceiro obstáculo, o mais perturbador, o mais discutido, vem, evidentemente, da política. Conhece-se a diferença entre a ecologia científica e a ecologia política, entre o ecólogo e o ecologista militante. Sabe-se, também, da dificuldade que os movimentos ecológicos sempre tiveram para situar-se no controverso cenário político. À direita? À esquerda? À extrema direita? À extrema esquerda? Nem à direita, nem à esquerda? Então, na administração? Se em parte nenhuma, na utopia? Acima, na tecnocracia? Abaixo, retornando às fontes? Para além, na plena realização de si? Por todo lado, como o sugere a bela hipótese Géia, de uma Terra que reuniria todos os ecossistemas em um só organismo integrado? Pode aí haver uma ciência de Géia, um culto de Géia, mas poderia aí haver uma política de Géia? Se viermos a defender a Terra Mãe, é também política? E se é para por fim às poluições, fechar os depósitos de lixo municipais, reduzir o barulho dos escapamentos, realmente não vale a pena mover céus e terras: bastará um bom departamento ministerial. Nossa hipótese é que a quiseram colocar no tabuleiro político sem redesenhar as casas, sem redefinir as regras, sem remodelar os peões.

Nada prova, com efeito, que a repartição dos papéis entre a política humana e a ciência das coisas, entre as exigências da liberdade e os poderes da necessidade, possa ser utilizada tal como é, a fim de abrigar a ecologia política. Talvez seja preciso ir até o ponto de levantar a hipótese de que não se definiu jamais a liberdade política dos humanos, senão para entravá-la com leis da necessidade natural. Ter-se-ia tornado a democracia voluntariamente impotente. O homem nasceu livre, por todo lado ele está encadeado; o contrato social pretende emancipá-lo; só o pode fazer a ecologia política, mas não é o homem livre que ela pode levar à salvação. Obrigada, para encontrar um nicho, redefinir a política e a ciência, a liberdade e a necessidade, o humano e o não-humano, a ecologia política perdeu a coragem no caminho. Ela acreditou poder apoiar-se sobre a natureza para acelerar a democracia. As duas hoje lhe faltam. É preciso retomar a tarefa em um percurso mais longo, mais perigoso também.

De que autoridade dispomos para fazer a ecologia política submeter-se a estes três desafios da produção científica, do abandono da natureza e da redefinição do político? O autor e aqueles em quem se inspiram são militantes ecologistas? Não. Ecólogos reconhecidos? Também não. Políticos influentes, então? Menos ainda. Se nos pudéssemos excetuar de qualquer autoridade, o leitor ganharia tempo, nós o compreendemos bem: isto poderia causar confiança. Mas não se trata de ganhar tempo, de ir mais depressa, de sintetizar as massas de dados, de resolver rapidamente os problemas urgentes, de prevenir, por uma ação fulminante, a chegada de cataclismos igualmente fulminantes. Não se trataria mesmo, graças a uma erudição meticulosa, de fazer justiça aos pensadores da ecologia. Neste livro, trata-se simplesmente de tornar a perguntar a si mesmo – talvez só para si – o

que a natureza, a ciência e a política têm a fazer em conjunto. A fraqueza, parece-nos, pode levar mais longe que a força.

Se não temos autoridade própria, beneficiamo-nos, entretanto, de uma vantagem particular, e esta é a única que nos autoriza a entrar em relação com o leitor: interessamo-nos exatamente tanto pela produção científica quanto pela produção política. Ou, mais ainda, *admiramos tanto* os políticos quanto os cientistas. Que o leitor pense nisto: este duplo respeito não é freqüente. Nossa ausência de autoridade oferece justamente a garantia de que não utilizaremos a ciência para servir à política, nem da política para servir à ciência. Esta minúscula vantagem, pretendemos torná-la o ás de ouro. Para a questão – que fazer da ecologia política? – não temos ainda a resposta definitiva. Sabemos somente que se não se experimenta modificar os termos do debate, reatando diferentemente o nó górdio das ciências e das políticas, a experiência, em verdadeira grandeza, nada provará, tanto em um sentido, quanto no outro. Sempre estará ausente um protocolo adaptado; sempre gostaríamos de ter deixado passar a chance que a ecologia oferecia, talvez, de redefinir a política.

Acrescentemos um último constrangimento ao qual nos tínhamos desejado submeter. Ainda que devêssemos retomar o tema das três noções conjuntas de natureza, de política e de ciência, não preferimos utilizar nem o tom da denúncia, nem o tom profético, que muitas vezes acompanham os trabalhos de ecologia política. Mesmo que nos preparemos para atravessar uma série de hipóteses, cada uma mais estranha que a precedente, é, no entanto, sobre o *sensu comum** que desejamos, antes de tudo, refletir. Acontece que ele se opõe, no momento, ao *bom senso*, que, para sobreviver, falha no andar lentamente e ao qual, para ser simples, devíamos dar provisoriamente a aparência da radicalidade. Nosso fim não é, pois, revolver a ordem estabeleci-

da dos conceitos, mas de descrever o estado atual: a ecologia política já opera, na prática, tudo o que nós afirmamos que ela deva fazer. Nós simplesmente fazemos a aposta de que as urgências da ação a têm impedido até aqui de situar a originalidade exata do que ela executava às apalpadelas, na falta de compreender a reviravolta na posição das ciências, que estas inovações implicavam. O único serviço que poderíamos prestar-lhe seria o de propor-lhe uma outra interpretação dela mesma, um outro senso comum, a fim de que ela experimente ver se não se encontraria mais à vontade. Até hoje, cá entre nós, os filósofos não fizeram pela política da natureza mais do que um modelo *prêt-à-porter*. Acreditamos que ela merece um modelo sob medida: talvez se encontraria assim menos à vontade.³

3 Na "geopolítica" da filosofia da natureza, a França se beneficia de uma vantagem comparativa evidente, pois a noção de uma natureza a-humana, que deveria proteger-se, não teve jamais direito de cidadania. De Diderot a François Dagognet (1990, *Nature*), passando por Bergson, Leroi-Gourhan, André-George Haudricourt (1987, *La Technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*), encontramos, na França, uma rica tradição "construtivista", que faz o elogio da artificialidade da natureza, graças à figura industriosa do engenheiro. Encontramos, por exemplo, em Moscovici, uma versão notável deste construtivismo de origem francesa: "O mundo se recusa à inteligência, se transforma em astro morto, renega o senso de sua própria existência, se, no acontecimento de sua constituição, não o vemos encarnar o trabalho do pastor ou do fazendeiro, do artesão ou do relojoeiro; acrescentarei a esta comparação todas as espécies de cientistas. O sopro que atravessa suas visões é o do reconhecimento emocionado, violento, espontâneo, do sujeito natural por si mesmo" (MOSCOVICI, 1977, p. 170).

É esta tradição, acredito, que explica por que a filosofia da ecologia – superficial ou profunda – foi criticada tão depressa, por exemplo, em Alain Roger e François Guéry (1991), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Dominique Bourg (1993), *Les Sentiments de la nature*. Infelizmente, esta crítica da versão americana da natureza, graças à revelação do trabalho humano, permitiu aos franceses não levar avante essa idéia (da filosofia da ecologia). Tendo criticado a ecologia profunda e seu respeito excessivo por uma natureza mítica, a da *wilderness*, acreditaram que não haveria nada mais para pensar

Para dar a este livro uma linha razoável, temos falado pouco dos estudos de campo, que, entretanto, nos serviram de fundamento. Sem ter podido tornar fácil o mérito do assunto, garantindo-o com sólidas provas empíricas, nós o organizamos meticulosamente, de tal maneira que o leitor saiba sempre as dificuldades que o esperam – além do glossário, redigimos, no final, uma recapitulação de conjunto, que poderá servir, de alguma forma, de "cola".⁴ De qualquer modo, nenhum casebre de conceitos

e que o elogio da artificialidade e da engenharia, à moda de Saint-Simon, seria suficiente para repensar a época. Para um panorama completo da filosofia da natureza, com um bom conhecimento da literatura estrangeira, ver Catherine Larrère (1997), *Les Philosophies de l'environnement*; Catherine Larrère e Rafael Larrère (1997), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*.

4 Tendo aprendido por experiência que não é necessário exigir muito dos leitores, eu compus este livro como se não supusessem qualquer conhecimento de minhas pesquisas precedentes. Quem as tiver percorrido verá, entretanto, que eu retomo com ares novos o último capítulo de minha investigação sobre a Constituição moderna, sobre o que eu chamei de "Parlamento das coisas", que vimos na ocasião, de certo modo, do exterior ([1991], *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*). Que me tenham sido necessários cerca de dez anos para descrever seu interior não prova só minha lentidão de mente. Eu acreditei que havíamos falado mal das ciências, mas que sabíamos estar informados sobre a política. Eu não imaginava que ela se diferenciava tanto do retrato desenhado pela politologia quanto daquela ciência, traçado pela epistemologia. Fui enganado redondamente. Eu me expliquei em outro trabalho que serve de introdução ao presente, e onde tentei extrair a filosofia própria à sociologia das ciências que nós conduzimos, meus colegas e eu, há muitos anos, e que permanece tão difícil de aclimatar, particularmente na França (1999b, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Tradução francesa em preparação por La Découverte; tradução brasileira, *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP: Edusc, 2001.). O presente livro também segue o trabalho sobre os "fetiches", no qual eu me esforcei por me desabituair das noções de crença e de irracional para introduzir esta antropologia experimental*, que encontra aqui, de certo modo, seu protocolo: (1996a), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*; tradução brasileira, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: Edusc, 2002. Finalmente, supõe-se evidente

pode fazer justiça à paisagem colorida, no meio da qual ela constrói sua delgada parede de tábuas, e sobre a qual pode, através de suas estreitas janelas, oferecer apenas visões teóricas.

No capítulo 1, vamos desfazer-nos da noção de natureza, utilizando sucessivamente as contribuições da sociologia das ciências, da prática dos movimentos ecológicos (distinta de sua filosofia), e da antropologia comparada. A ecologia política, como veremos, não saberia conservar a natureza. No capítulo 2, vamos proceder a uma troca de propriedades entre os humanos e os não-humanos*, o que nos permitirá, sob o nome de coletivo*, imaginar um sucessor às instituições políticas desastrosamente agregadas, até aqui, sob a égide da natureza e da sociedade. Este novo coletivo nos permitirá, no capítulo 3, proceder à transformação de uma verdadeira distinção, a dos fatos e dos valores, substituindo-a por uma nova separação de poderes*, que nos oferecerá melhores garantias morais. É a distinção entre duas novas assembléias, cuja primeira se perguntará “Quantos somos nós?”, e a segunda, “Podemos nós viver juntas?”, que servirá de Constituição à ecologia política. No capítulo 4, o leitor será recompensado em seus esforços por uma “visita dirigida” às novas instituições e por uma apresentação das novas atribuições que contribuem para a animação de um corpo-político que se tornou, enfim, viável. As dificuldades recomeçarão no capítulo 5, onde seremos obrigados a encontrar um sucessor para a antiga divisão que distinguia a Natureza – no singular – das culturas – no plural – a fim de recolocar a questão do nome de coletivos

toda uma outra teoria do social, além daquela das ciências da sociedade* (simples apêndice, como se verá, da política da natureza criticada nas páginas que seguem), e da qual se encontrará, em sentido próprio, uma “ilustração” em outro trabalho recente, escrito com Émilie Hermant (1998), *Paris, ville invisible*.

e da composição progressiva do mundo comum* que a noção de natureza, como aquela de sociedade, teriam prematuramente simplificado. Por fim, na conclusão, nós nos interrogaremos quanto ao tipo de Leviatã que permite à ecologia política sair do estado de natureza. Diante do espetáculo abraçado em todo o tempo, o leitor nos perdoará, talvez, pela aridez do percurso.

Antes de fechar esta introdução, devemos definir o uso particular que faremos deste termo-chave da ecologia política*. Sabemos bem que é costume distinguir a ecologia científica da ecologia política; a primeira pratica-se nos laboratórios e nas expedições de campo; a segunda, nos movimentos militantes e no Parlamento. Mas como vamos retrabalhar inteiramente a própria distinção dos dois termos, de ciência e de política, compreender-se-á que não poderíamos tomar como certa uma distinção que se vai tornar insustentável ao longo dos capítulos. Ao fim de algumas páginas, de qualquer modo, pouco nos importará diferenciar aqueles que querem conhecer os ecossistemas, defender o ambiente, proteger a natureza ou regenerar a via pública, uma vez que iremos aprender a distinguir, mais depressa, a composição do mundo comum que se faz segundo as normas, daquela que se faz fora de qualquer procedimento regrado. Para o momento, conservamos o termo ecologia política, que permanece um emblema enigmático, permitindo-nos designar, sem o definir rapidamente, a boa maneira de compor um mundo comum, que os Gregos denominavam um *cosmo**.

POR QUE A ECOLOGIA POLÍTICA NÃO SABERIA CONSERVAR A NATUREZA?

Dizem que um interesse pela natureza faria toda a novidade da ecologia política. Ela estenderia o campo estreito das preocupações clássicas da política a novos seres que se encontravam, até aqui, pouco ou mal representados. Neste primeiro capítulo desejamos comprovar a solidez desta ligação entre a ecologia política e a natureza. Mostraremos que a ecologia política não saberia conservar a natureza, apesar do que ela afirma, algumas vezes pelo menos, em suas teorias. Com efeito, a natureza é o obstáculo principal que congela desde há muito o desenvolvimento do discurso público. Este ponto de vista, que não tem senão a aparência de um paradoxo, como veremos, exige que juntemos três resultados distintos: um vindo da sociologia das ciências, o outro, da prática dos movimentos ecológicos, e o terceiro, da antropologia comparada. Aí está toda a dificuldade deste capítulo: para tratar do verdadeiro objeto desta obra, temos necessidade de considerar como compreendidas demonstrações que pediriam cada uma vários volumes. Ou bem perdemos um tempo precioso a convencer o leitor, ou bem andamos o mais rapidamente possível, pedindo-lhe apenas para julgar a árvore por

seus frutos, ou seja, aguardar até os capítulos seguintes, para ver como os postulados aqui apresentados permitem renovar o exercício da vida pública.

Começemos por um pequeno resultado de sociologia das ciências, sem o qual o conjunto do caminho ficaria impraticável. Em tudo o que se seguirá, vamos pedir ao leitor que aceite dissociar *as ciências** – no plural e em minúscula – da *Ciência** – no singular e em maiúscula; que ele admita que o discurso sobre a Ciência não mantém nenhuma relação direta com a vida das ciências; que o problema do conhecimento se põe muito diferentemente, conforme agitamos a Ciência, ou nos apegamos às idas e vindas das ciências, tais como elas se fazem; que aceite considerar, enfim, que, se a natureza – no singular – tem uma parte ligada à Ciência, as ciências, no que lhes toca, não exigem absolutamente uma tal unificação. Se tentarmos enfrentar a questão da ecologia política como se a Ciência e as ciências fossem a mesma empresa, chegaríamos a posições radicalmente distintas. Na primeira seção, com efeito, vamos definir a *Ciência** como *a politização das ciências pela epistemologia, a fim de tornar impotente a via política ordinária, fazendo pesar sobre ela a ameaça de uma natureza indiscutível*. Vamos, com certeza, ter de justificar esta definição, que parece tão contrária ao bom senso. Mas, se na única palavra Ciência se encontra já reunido o *imbroglío* de política, de natureza e de saberes, que devemos aprender a desatar, compreende-se facilmente que não poderemos começar nosso caminho sem levantar a hipoteca que a Ciência faz pesar, desde há muito, tanto sobre o exercício da política quanto sobre as práticas dos pesquisadores científicos.¹

¹ Vamos encontrar introduções em idioma francês em Michel Callon (1989), *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*;

DE INÍCIO, SAIR DA CAVERNA

Para andar rápido, mas permanecer preciso, nada mais forte que um mito. Ora, no Ocidente, nos tornamos, ao longo dos tempos, os herdeiros de uma alegoria que definiu as relações da Ciência e da sociedade: a da Caverna*, contada por Platão em *A República*. Não nos vamos perder nos dédalos da história da filosofia grega. Deste mito, bem conhecido, não queremos retirar senão as duas rupturas que permitirão dramatizar todas as virtudes que se poderiam esperar da Ciência. É a tirania do social, da vida pública, da política, dos sentimentos subjetivos, da agitação vulgar, em suma, da Caverna obscura, que a Filosofia – e mais tarde o Sábio – devem afastar de si, se quiserem aeder à verdade. Tal é, a partir deste mito, a primeira ruptura. Não existe nenhuma continuidade possível entre o mundo dos humanos e o acesso às verdades “não feitas pela mão do homem”. A alegoria da Caverna permite criar, pelo mesmo gesto, uma certa idéia da Ciência e uma certa idéia do mundo social que vai lhe servir de ferramenta. Mas o mito propõe, igualmente, uma segunda

Dominique Vinck (1995), *La Sociologie des sciences*; Bruno Latour (1995a), *La Science en action – Introduction a la sociologie des sciences*. Por razões que só ficarão claras ao fim deste trabalho, os franceses têm uma dificuldade particular com a sociologia das ciências, que eles associam inevitavelmente a um sociologismo que poria em risco a República universal. Para eles, “Fora da Ciência, nada de França”. Compreende-se que seja difícil aclimatar uma disciplina que pretende falar empiricamente da prática “das” ciências. Felizmente, a história social das ciências começa a ser bem provida, mesmo na França, graças ao trabalho de Dominique Pestre; ver, por exemplo, Christian Licoppe (1996), *La Formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*. Sou particularmente grato, com certeza, pelo livro, agora clássico, de Steven Shapin e Simon Schaffer (1993), *Le Léviathan et la pompe à air – Hobbes et Boyle entre science et politique*, e aos trabalhos de Simon Schaffer e de seu grupo em Cambridge.

ruptura: o Sábio, uma vez equipado de leis não feitas pela mão do homem, que ele acaba de contemplar, posto que soube atirar-se ao inferno do mundo social, pode voltar à Caverna a fim de pôr aí ordem, pelos resultados indiscutíveis que farão cessar o falatório indefinido dos ignorantes. Nenhuma continuidade mais, lá, entre a antiga e irrefutável lei objetiva e a logorréia humana, muito humana, dos prisioneiros apegados às trevas e que não sabem jamais como encerrar suas intermináveis disputas.

A astúcia deste mito, que explica sua inusitada eficácia, tende à seguinte extravagância: qualquer destas duas rupturas não impede, entretanto, seu exato contrário, que se encontra combinado na figura única e heróica do Filósofo-Sábio, ao mesmo tempo Legislador e Salvador. Ainda que o mundo da verdade difira absolutamente, e não relativamente, do mundo social, o Sábio pode, apesar de tudo, *ir e voltar* de um ao outro mundo: a passagem, fechada para todos os outros, está aberta somente a ele. Nele e por ele a tirania do mundo social se interrompe miraculosamente: no ir, para lhe permitir contemplar, enfim, o mundo objetivo; no voltar, para lhe permitir substituir, qual um novo Moisés, a indiscutível legislação de leis científicas pela tirania da ignorância. Sem esta dupla ruptura, não há Ciência, nem epistemologia, nem política sob influência, nem concepção ocidental da vida pública.

No mito original, como se sabe, o Filósofo não chega, senão com as mais extremas dificuldades, a quebrar as cadeias que o prendiam ao mundo obscuro, e então, ao preço de experiências esgotantes, ele retorna à Caverna, e seus antigos colegas detentos dão morte ao portador de boas novas. Ao longo dos séculos, graças a Deus, a sorte do Filósofo, que se torna Sábio, foi bastante melhorada... Importantes orçamentos, vastos laboratórios, imensas empresas, possantes equipamentos, permitem aos pes-

quisadores, hoje, ir e vir com toda segurança do mundo social àquele das idéias, e destas à Caverna obscura à qual eles vêm trazer a luz. A porta estreita se tornou uma larga avenida. Em vinte e cinco séculos, entretanto, uma única coisa não mudou um iota: a dupla ruptura que a forma do mito, incessantemente repisado, consegue manter sempre tão radical. Este é o obstáculo que precisamos levantar, se desejarmos mudar os próprios termos pelos quais se define a vida política.

Por mais vastos que sejam os laboratórios, por mais que os pesquisadores sejam ligados aos industriais, por mais numerosos que sejam os técnicos, por mais ativos que sejam os instrumentos para transformar os dados, por mais construtivas que sejam as teorias, por mais artificiais que sejam os modelos, nada adianta, vamos declarar sem cerimônia que a Ciência não pode sobreviver senão com condição de distinguir absolutamente, e não relativamente, as coisas "tais como elas são", da "representação que os humanos fazem delas". Sem esta divisão entre "questões ontológicas" e "questões epistemológicas", é o conjunto da vida moral e social que se encontrará ameaçada.² Por quê? Porque, sem ela, não haverá mais reserva indiscutível para pôr fim ao vozerio incessante do obscurantismo e da ignorância. Não haverá mais um meio seguro para distinguir o verdadeiro do falso. Não se poderá mais arrancar-se dos determinantes sociais para compreender o que são as coisas mesmas, e então, ausente

2 Contrariamente a Karl Popper (1979), *La Société ouverte et ses ennemis*, que critica o "totalitarismo" de Platão para melhor salvar Sócrates, não é nem a um nem a outro que apresento aqui, mas à repetição obsessiva do mito, hoje banalizado, que pretendo salvar sempre a República pela Ciência. Ver Bruno Latour (1997), "Socrates and Callicles' Settlement or the Invention of the Impossible Body Politic", para uma análise detalhada do *Górgias*, que deve muito aos estudos notáveis de Barbara Cassin (1995), *L'Effet sophistique*.

esta compreensão essencial, não se poderá mais acalantar a esperança de pacificar a vida pública, sempre ameaçada de guerra civil. A natureza e as crenças humanas sobre a natureza se confundiriam em um espantoso caos. A vida pública, debruçada sobre ela mesma, teria falta desta transcendência, sem a qual nenhuma disputa interminável poderia acabar.

Se, polidamente, assinalamos que a facilidade com a qual os sábios passam do mundo social àquele das realidades exteriores, a comodidade com que fazem experiência por esta importação-exportação de leis científicas, a rapidez com a qual eles convertem o humano e o objetivo provam bem que não há ruptura entre os dois mundos, e que se trata muito mais de um tecido sem costura, seremos acusados de relativismo; dir-se-á que tentamos dar à Ciência uma “explicação social”; denunciarão em nós molestas tendências ao imoralismo; talvez nos perguntarão publicamente se cremos ou não na realidade do mundo exterior ou se estamos prestes a nos lançar do décimo quinto andar de um prédio, pois estimamos que as leis da gravidade, elas também, sejam “construídas socialmente”!³

É preciso poder contornar este sofisma dos filósofos das ciências, que fez calar a política, há vinte e cinco séculos, logo que ela enfrentou a questão da natureza. Convenhamos logo de saída: a dificuldade oculta é inevitável. Entretanto, à primeira vista, nada deveria ser mais inocente que a epistemologia*, conhecimento do conhecimento, descrição meticulosa das práticas sábias, em toda sua complexidade. Não confundamos esta epistemologia aí, bastante respeitável, com uma outra atividade, que

3 Encontraremos todas estas inépcias na famosa “questão Sokal”. Para um balanço desta tempestade em copo d’água, ver Baudoin Jurdant (1998), *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l’affaire Sokal*, e Yves Jeanneret (1998), *L’Affaire Sokal ou la querelle des impostures*.

designaremos pela expressão de *epistemologia (política)**, colocando a palavra entre parênteses, uma vez que esta disciplina pretende limitar-se à Ciência, desde que ela não vise senão humilhar a política.⁴ Esta forma de epistemologia não tem, por finalidade, de forma alguma, *descrever* as ciências, contrariamente ao que a epistemologia poderia fazer entender, mas *evitar* toda interrogação sobre a natureza das complexas ligações entre as ciências e as sociedades, pela invocação da Ciência como única salvação contra o inferno social. A dupla ruptura da Caverna não se funda em nenhuma pesquisa empírica, sobre algum fato de observação, ela é até contrária ao senso comum, à prática cotidiana de todos os sábios; e se ela jamais existiu, vinte e cinco séculos de ciências, de laboratórios, e de instituições de sábios,

4 Promessa de bêbado: eu havia jurado não mais falar mal dos epistemólogos. O referido “negócio Sokal” me devolveu, contra esta forma de fundamentalismo – bastante semelhante ao integrismo em religião – uma raiva santa pela qual, às vezes, me deixei novamente levar. Distingo, então, daqui em diante, a epistemologia política*, que trata simultaneamente da organização da vida pública e das ciências, da epistemologia *stricto sensu*, que aplica a filosofia aos problemas do conhecimento, sem se ocupar particularmente em afastar a questão política. Steven Shapin seria um exemplo da primeira e Duhem, da segunda. Tenho o maior respeito por epistemólogos, meus colegas que se esforçam por compreender, com outras ferramentas que não as minhas, o segredo das práticas científicas. Eu respeito igualmente estes epistemólogos políticos que concordam em tratar como um *mesmo problema* de filosofia a teoria das ciências e a politologia. Por outro lado, não tenho o menor respeito por aqueles que pretendem que o “problema do conhecimento” deva ser *distinguido* da questão política, a fim de manter sob controle o frenesi do mundo social. Contra estes epistemólogos, é necessário lutar. É para distingui-los dos outros que coloco parênteses na expressão epistemologia (política). Ou bem falamos de organização da vida pública, e não é necessário mesclar questões sobre a natureza da atividade científica, ou bem falamos de produção científica, e não há nenhuma razão para misturar considerações sobre a razão da política. Epistemologia política contra epistemologia política, sim; epistemologia contra epistemologia, perfeito; epistemologia contra política, nada feito.

desde há muito tempo a apagaram. Nada adianta, a polícia epistemológica anulará sempre este conhecimento ordinário, criando esta dupla ruptura entre os elementos que tudo religa, e peeneirando aqueles que a põem em dúvida como relativistas, sofisticados e imorais, que desejam arruinar todas as nossas oportunidades de aceder à realidade exterior e, assim, de reformar, por efeito reflexo, a sociedade.

Para a idéia de dupla ruptura ter resistido desde séculos a todas as evidências contrárias, é porque uma forte razão deve ter mantido a necessidade. Esta razão não pode ser senão política – ou religiosa. É preciso supor que a epistemologia (política) depende de outra coisa que a faça manter no lugar e lhe preste sua poderosa eficácia. Como explicar, sem isto, a paixão vingativa com a qual a sociologia das ciências depois de tanto tempo se encontrou acolhida? Se não se tratasse apenas de descrever a prática dos laboratórios, não se ouviria gritar tão forte, e os epistemólogos se mesclariam sem problema aos seus confrades antropólogos. Ao se indignarem violentamente, os epistemólogos (políticos) mostraram a ponta da orelha: sua armadilha foi revelada. Ela não caçará mais nem uma mosca.

Qual é a utilidade do mito da Caverna, hoje? A de permitir uma Constituição* que organize a vida pública em duas câmaras:⁵ a primeira é este salão obscuro desenhado por Platão, onde os ignorantes se encontram acorrentados, sem poder

5 A noção de Constituição*, essencial à compreensão deste assunto, encontra-se há muito tempo desenvolvido em Latour (1991): trata-se de substituir a oposição do conhecimento e do poder, da natureza e da sociedade, por uma operação prévia de distribuição dos direitos e dos deveres dos humanos e dos não-humanos. É esta noção que permite a antropologia simétrica e que torna a modernidade comparável às outras formas de organização pública.

olhar-se diretamente, comunicando-se apenas por ficções projetadas sobre uma espécie de tela de cinema; a segunda se situa do lado de fora, em um mundo composto não de humanos, mas de não-humanos, insensíveis às nossas disputas, às nossas ignorâncias e aos limites de nossas representações, bem como de nossas ficções. Toda a astúcia do modelo está no papel desempenhado por este bem pequeno número de pessoas, únicas capazes de fazer a ligação entre as duas assembleias e de converter a autoridade de uma na da outra. Apesar do fascínio exercido pelas Idéias – aí compreendido entre aqueles que pretendem denunciar o idealismo da solução platônica – não se trata, de forma alguma, de opor o mundo das sombras àquele da realidade, mas de repartir os poderes, inventando, ao mesmo tempo, uma certa definição da Ciência e uma certa definição da política. A despeito das aparências, não se trata aí de idealismo, mas do mais terra-a-terra dos modos de organização política: o mito da Caverna permite tornar a democracia impossível, neutralizando-a: este é seu único ás.

Nesta Constituição, permitida pela epistemologia (política), qual é, de fato, a repartição de poderes entre estas duas câmaras? A primeira abarca a totalidade dos humanos falantes, os quais se encontram sem nenhum poder, senão o de ignorar em comum, ou de crer por consenso nas ficções plenas de toda realidade exterior. A segunda se compõe exclusivamente de objetos reais, que têm a propriedade de definir o que existe, mas que não têm o dom da palavra. De um lado, o vozerio de ficções, de outro, o silêncio da realidade. A sutileza desta organização repousa inteiramente no poder dado àqueles que podem passar de uma a outra câmara. Alguns expertos, selecionados com o maior cuidado e capazes de fazer a ligação entre os dois conjuntos, teriam, quanto a eles, o poder de falar – uma vez que são humanos – de

dizer a verdade – posto que eles escapam do mundo social graças à ascensão do conhecimento – e, enfim, de pôr ordem na assembléia dos humanos, fechando-lhes o bico – pois estes podem retornar à câmara baixa a fim de reconduzir os escravos que jazem agrilhoados no grande salão. Em suma, estes poucos eleitos poderiam ver-se dotados da mais fabulosa capacidade política jamais inventada: *fazer falar o mundo mudo, dizer a verdade sem ser discutida, pôr fim aos debates intermináveis por uma forma indiscutível de autoridade, que se limitaria às próprias coisas.*

Entretanto, à primeira vista, uma tal separação de poderes não saberia manter-se. Seriam, aí, necessárias muitas hipóteses inverossímeis, muitos privilégios indevidos. Jamais o povo aceitaria definir-se como um amontoado de eternos prisioneiros, que nem se podem falar diretamente, nem tocar coletivamente aquilo sobre o que falam, e que se encontram reduzidos a conversar para não dizerem nada. Ademais, jamais alguém aceitaria entregar tantos poderes a um grupo de expertos que ninguém elegeu. Mesmo admitindo esta primeira série de absurdos, como imaginar que os Sábios, e somente eles, possam ter acesso às próprias coisas inacessíveis? Mais extravagante ainda: por qual milagre as coisas mudas tornar-se-iam subitamente capazes de falar? Por qual quarta ou quinta vez de passa-passa, estas coisas reais, uma vez falando pela boca destes filósofos-reis, teriam a propriedade inaudita de se tornar no mesmo instante indiscutíveis, e de fechar a boca dos outros humanos? Como imaginar que estes objetos não-humanos possam ser mobilizados para resolver os problemas dos prisioneiros, uma vez que previamente se definiu a condição humana pelo corte com toda realidade? Não, decididamente este conto de fadas não pode passar como uma filosofia política dentre outras – e menos ainda superior a todas as outras...

É olvidar a contribuição, minúscula, mas indispensável, da epistemologia (política): graças aos parênteses, vamos nomear de “Ciência” uma das duas assembléias, e de “política” a outra. Vamos fazer desta questão, eminentemente política, sobre a repartição do poder entre estas duas câmaras, um caso de distinção, *de uma parte*, entre uma imensa questão puramente epistemológica sobre a natureza das idéias e do mundo exterior, assim como sobre os limites de nosso conhecimento; e *de outra parte*, uma questão somente política e sociológica sobre a natureza do mundo social. Isto feito, a filosofia política torna-se vesga para sempre. O indispensável trabalho da epistemologia política encontra-se escondido para sempre atrás da aparente confusão que a polícia epistemológica vai criar entre a política (no sentido do que distingue a Ciência das Idéias e o mundo da Caverna), e a política (no sentido das paixões e dos interesses daqueles que jazem na Caverna).

Então, quando se trata de uma teoria constitucional para fazer assentar separadamente os humanos, privados de toda realidade, e os não-humanos tendo todo o poder, pode-se afirmar tranquilamente e, sobretudo, que não é preciso mesclar as sublimes questões epistemológicas – sobre a natureza das coisas – com as baixas questões políticas – sobre os valores e a dificuldade de viver em comum. A astúcia é de tal forma simples! Como aquelas armadilhas onde as enguias podem entrar com a maior facilidade, mas não podem jamais encontrar a saída. Se vocês experimentarem agitar a armadilha, apertando-a, ela vai fechar-se mais estreitamente ainda, e por isso os acusarão de querer “confundir” as questões políticas e as questões cognitivas! Não afirmem que vocês estão politizando a Ciência, que desejam reduzir o mundo exterior às projeções que se fazem os ilotas acorrentados. Que vocês abandonaram todo critério para julgar o verda-

deiro e o falso! Por mais que vocês se debatam, estarão sempre mais no mesmo lugar. Aqueles que politizaram as ciências* para tornar impossível a vida política encontram-se em posição própria de acusá-los de poluir a pureza das ciências com releas considerações sociais! Aqueles que por um sofisma dividiram a vida pública em Ciência e em sociedade, vão acusá-los de sofisma! Vocês morrerão de fome ou sufocados, antes de haver roído as grades da prisão, na qual estão livremente encarcerados.

Muito facilmente se verá a intenção política por trás das pretensões epistemológicas se não tivermos feito, graças ao mito da Caverna, uma pequena hipótese suplementar: toda a máquina não funcionará se o povo não se encontrar previamente imerso na obscuridade da gruta, cada indivíduo separado dos outros, amarrado a seu banco, sem contato com a realidade, preso aos rumores e aos preconceitos, sempre prestes a se lançar ao pescoço daqueles que vêm para reformá-lo. Em suma, sem uma certa definição da sociologia, nada de política epistemológica pensável. É assim que os homens vivem? Pouco importa. O mito exige, de início, que nós, os humanos, desçamos à Caverna, cortemos nossas inumeráveis ligações com a realidade, percamos todo contato com nossos semelhantes, abandonemos o trabalho das ciências e comecemos a nos tornar incultos, raivosos, paralisados e cumulados de ficção. É então, e só então, que a Ciência virá salvar-nos. Menos forte do que o relato bíblico da queda, o mito começa por algo abjeto, do qual ele bem se preserva de nos relatar a origem. Ora, nenhum pecado original obriga a começar a vida pública pela idade das Cavernas. A epistemologia (política) superestimou um tanto sua capacidade: ela pode nos agradar um momento por seu teatro de sombras, que contrapõe, em uma sala escura, as forças do Bem e as do Mal, *Right and Might*, mas não nos pode obrigar a comprar um bilhete para assistir ao

seu edificante espetáculo. Se as Luzes não nos podem ofuscar, salvo se a epistemologia (política) nos faça primeiro descer à Caverna, existe um meio muito mais simples do que aquele de Platão para sair da Caverna: nunca entrar nela!

Qualquer hesitação sobre a exterioridade da Ciência devia precipitar-nos, catrapus! na "simples construção social". Nós pretendemos escapar a esta escolha cominatória: ou bem a realidade do mundo exterior, ou bem o inferno do social. Uma tal armadilha não pode levar senão à única condição de que ninguém examine, ao mesmo tempo, a idéia de Ciência e a de sociedade, que ninguém duvide, *simultaneamente*, da epistemologia e da sociologia. É preciso que aqueles que estudam a Ciência acreditem no que os sociólogos dizem da política, e que, inversamente, os sociólogos creiam no que os epistemólogos (políticos) afirmam da Ciência. Dito de outra forma é preciso que não haja sociólogos *das* ciências, porque, então, as alternativas se veriam muito claramente, o contraste se atenuaria, compreender-se-ia que nada na Ciência se assemelha às ciências, e que nada no coletivo se assemelha ao inferno do social. A salvação para a Ciência não vem senão em um mundo social previamente privado de todos seus meios de se tornar moral, razoável e sábio. Mas, para que esta teoria da Ciência possa ter lugar na explicação sobre o trabalho das ciências, é preciso que uma não menos absurda teoria do social venha a ter um lugar na análise sobre o que é a vida pública.⁶

6 Nunca entendi como os leitores dos *science studies* poderiam deixar de ver, nestas pesquisas, e isto desde seu início, a implicação da própria noção de social, de explicação social, de história social. Ver, neste ponto essencial, artigos já antigos de Michel Callon e Bruno Latour (1981), "Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality", Michel Callon (1986), "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc". Esteve entrosado em duas disputas iluminantes neste ponto, com defensores da

Uma vez contornada, a astúcia perde toda sua eficácia. Temos dificuldade em acreditar que se tenha podido levar a sério as questões epistemológicas, como se elas fossem, de fato, distintas da organização do corpo social. Daqui em diante, logo que se ouvirem censores colocando “grandes” questões sobre a existência de uma realidade objetiva, não nos vamos fatigar mais em responder, tentando provar que somos, apesar de tudo, “realistas”. Bastará retorquir com uma outra questão: “Vejam como é curioso; vocês tentam, então, organizar a vida civil *com duas câmaras*, das quais uma teria autoridade e não a palavra, e a outra a palavra, mas não a autoridade; acreditam vocês, verdadeiramente, que isto seja bem razoável?” Contra a polícia epistemológica é preciso fazer política e, sobretudo, nada de epistemologia. E, todavia, o pensamento político dos Ocidentais viveu longo tempo paralisado por esta ameaça vinda de fora e que poderia a qualquer momento esvaziar de sua substância o essencial de suas deliberações: a natureza indiscutível das leis não-humanas, a Ciência confundida com as ciências, a política reduzida ao inferno da Caverna.

Abandonando o mito da Caverna, progredimos bastante, pois sabemos, doravante, como evitar a trapaça da politização das ciências.⁷ O objeto desta obra não é o de provar este peque-

“construção social” (COLLINS; YEARLEY, 1992, “*Epistemological Chicken*”, com nossa resposta em Michel Callon e Bruno Latour (1992), “*Don’t throw the Baby out with the Bath School! A reply to Collins and Yearley*”, David Bloor (1998), “*Anti-Latour*”, com minha resposta de Bruno Latour (1999a), “*For Bloor and beyond*”). Acusam-se os *sciences studies* de haverem politizado a Ciência, no momento em que fizeram precisamente o inverso: eles despolitizaram as ciências, pondo fim ao seqüestro da epistemologia pela polícia epistemológica.

7 A palavra “politizar” se entende daqui em diante de duas maneiras distintas. A primeira volta a reservar ao único inferno da Caverna os jogos de poder, e a tratar o mundo da Ciência como apolítico. A celeberrima “neutralidade”

no ponto de sociologia das ciências, mas tirar daí as conseqüências para a filosofia política. Como conceber uma democracia que não viva sob a ameaça constante de um socorro vindo da Ciência? A que se assemelharia a vida pública daqueles que recusassem entrar na Caverna? Que forma tomariam as ciências liberadas da obrigação de servir politicamente à Ciência? Que propriedades teria a natureza, se ela não tivesse mais a capacidade de fazer cessar a discussão pública? Estas são as questões que se podem começar a enunciar, uma vez saídos em massa da Caverna, ao fim de uma sessão de epistemologia (política), da qual nos apercebemos retrospectivamente que ela não fora senão uma *distracção* sobre o caminho que teria podido levar à filosofia política. Do mesmo modo como distinguimos a Ciência das ciências, vamos opor à política-poder*, herdeira da Caverna, a política* concebida como *composição progressiva do mundo comum**.

CRISE ECOLÓGICA OU CRISE DA OBJETIVIDADE?

A sociologia das ciências, poder-se-á objetar, ainda não está muito expandida. Parece difícil servir-se dela para reinventar

da Ciência provém desta distribuição prévia das funções entre a Ciência, de uma parte, a política de outra. “Politizar”, por pouco que se aceite esta divisão de trabalho, sempre voltará a explicar a Ciência pura e perfeita pelas “apostas de poder”, nas quais se debatem sem esperança os escravos acorrentados. Contra esta poluição da neutralidade científica, sempre será suficiente, para voltar à pureza inicial, recordar a diferença absoluta que existe entre as preocupações do mundo humano e a realidade fria das coisas. Mas politizar remete também à *própria invenção desta diferença absoluta*, a esta distribuição de papéis entre, de um lado, uma reserva apolítica e, de outra parte, a redução da vida pública à aflição das paixões ou dos interesses. A fim de despolitizar as ciências (de acordo com a primeira acepção da palavra), precisamos repolitizar a Ciência.

formas separadas da vida pública. Como um resultado tão esotérico poderia ajudar-nos a definir um futuro senso comum? Porque vamos juntá-lo ao imenso movimento social da ecologia política que ele vai, surpreendentemente, permitir esclarecer. Daqui para frente, a cada vez que nos falarem de natureza, quer seja para defendê-la, dominá-la, atacá-la, protegê-la ou ignorá-la, saberemos que assim se designa a segunda câmara de uma vida pública que desejam paralisar. Se se trata, portanto, de um problema de Constituição política, e nunca da designação de uma parte do universo, duas questões se apresentam: por que aqueles que se dirigem a nós desejam duas câmaras distintas, das quais somente uma leva o nome de política? De que poder dispõem aqueles que fazem o lobby entre as duas? No momento em que saímos do mito da Caverna, e não estamos mais intimidados com o apelo à natureza, vamos poder escolher, na ecologia política, o que é tradicional e o que é novo, o que prolonga a baixa polícia epistemológica e o que inventa a epistemologia política* do futuro.

O resultado não se faz esperar: a literatura sobre a ecologia política, lida deste ângulo, resta assaz decepcionante. Com efeito, ela não faz, na maioria das vezes, senão retomar, sem modificar uma linha, a Constituição moderna* de uma política bifocal, da qual uma se chama política e a outra, sob o nome de natureza, torna impotente a primeira.⁸ Estas retomadas, estes *re-makes*, tornam-se até divertidos, quando se pretende passar do antropocentrismo dos modernos – dito por vezes “cartesiano”! – ao naturo-centrismo dos ecologistas, como se, desde o começo do Ocidente, desde o mito original da queda na Caverna, não

8 Ficamos confundidos ao ver que Michael E. Zimmerman (1994), *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, depois de um livro notável sobre a técnica em Heidegger, aproxima a filosofia da ecologia, sem mover um milímetro a posição política tradicional da natureza.

se tivesse jamais pensado em outra coisa senão em formar a vida pública em torno de dois centros, dos quais um seria a natureza. Se a ecologia política apresenta um problema, não é porque ela introduziu, *enfim*, a natureza nas preocupações políticas, bastante e exclusivamente voltada, até então, para os humanos, mas porque ela *continua, ai de nós, a utilizar a natureza para fazer abortar a política*. A natureza cinzenta e fria dos antigos epistemólogos (políticos), os ecologistas simplesmente a substituíram por uma natureza mais verde e mais quente. No resto, estas duas naturezas se assemelham em tudo: amorais, elas ditam a conduta moral em lugar da ética; apolíticas, elas decidem sobre a política em lugar da política.⁹ É preciso passar por este julgamento pouco caridoso a fim de devolver aos diversos movimentos ecológicos uma filosofia que esteja à altura de suas ambições e conforme a sua verdadeira novidade.

Por que, então, se interessar pela ecologia política se a literatura não consegue senão nos jogar de novo na Caverna? É porque, como vamos mostrar nesta segunda seção, a ecologia política não se apóia, ou melhor, não se apóia *mais, enfim*, na na-

9 É suficiente, para nos convenceremos, reler um dos pensadores mais influentes ao qual se reivindica a ecologia, Hans Jonas, para ver a que ponto ele une, em suma, uma obrigação que os naturalistas supra-sumos do tempo passado não teriam ousado jamais impor, desde o momento em que a natureza acrescenta ao poder das causas sua formidável exigência moral: “Nossa demonstração precedente de que a natureza cultiva os valores, desde que cultiva fins e que, então, é toda livre de valores, não trouxe ainda a resposta à questão de saber se o consentir em sua ‘decisão de valor’ é deixado a nosso bel prazer ou se é nossa obrigação: se, portanto, para exprimir de forma paradoxal, os valores que são postos incontestavelmente por ela, e por ela igualmente são válidos (ou mesmo somente o fato como tal de ter valores!), em cujo caso nosso único consentimento seria uma obrigação.” (JONAS, 1990, p. 155, *Le Principe responsabilité*). Há, portanto, agora, duas razões em vez de uma, para obedecer à natureza: “Em nossa contra-proposta, o ‘poder’ quer dizer: deixar-se expandir no mundo os efeitos causais que se confrontam em seguida com o ‘dever-ser’ da nossa responsabilidade” (p. 247).

tureza, ainda menos na sua conservação, sua proteção, sua defesa.¹⁰ Para seguir esta delicada operação, é preciso que o leitor, após haver distinguido as ciências da Ciência, aceite introduzir uma distinção entre a *prática* dos movimentos ecológicos, há trinta anos, e a *teoria* desta prática militante. Chamaremos de ecologia militante* a primeira, e de filosofia da ecologia* ou *Naturpolitik** (expressão construída sobre o modelo da *Realpolitik*), a segunda. Se vamos parecer algumas vezes injustos com relação à última, é porque nos interessamos muito apaixonadamente pelas primeiras.¹¹

10 Não confundamos com a crítica da vida selvagem, *wilderness*, que será objeto da seção seguinte.

11 Uma vez mais, existem, conheço bem isto, inumeráveis tons entre todos estes pensamentos que eu reúno muito injustamente sob a expressão filosofia da ecologia*. A urgência, para mim, não é nem a justiça nem a erudição, mas a criação de um espaço completamente livre do empreendimento da natureza. Deste ponto de vista, forçosamente parcial e mesmo partidário, as nuances desaparecem muito depressa. Entretanto, desde as primeiras palavras, nos convenceremos facilmente disto, a natureza retorna nos escritos destes excelentes autores que eu muito depressa amalgamei, fonte de todas as exigências morais e científicas. Jonas não é o único exemplo. Ainda mais notável é William Cronon, autor do melhor dos livros sobre a história de um ambiente (CRONON, 1991, *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*), que termina a introdução de um livro onde se encontram reunidos os mais sofisticados dos pós-modernos americanos (William Cronon (dir.) (1996), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*), com esta frase que deixa a antiga natureza absolutamente intacta: "Não obstante, as pedras permanecem, e as árvores, e os pássaros, e o vento e o céu". Primeiramente e antes de tudo, eles permanecem eles mesmos, a despeito das numerosas significações que neles encontramos. Podemos deslocá-los e lhes impor nossos desígnios. Podemos nos esforçar por dobrá-los à nossa vontade. Mas ao fim das contas, eles permanecem misteriosos, artefatos de um mundo que não fabricamos e cujo senso, que têm por eles mesmos, nunca será bem conhecido. Esta rocha silenciosa, esta natureza a propósito da qual nós discutimos assim, também estão entre as coisas mais importantes que *temos em comum*. É a razão pela qual nos preocupamos tanto com elas. Paradoxalmente, é o terreno não comum, que não podemos não compartilhar [It is, paradoxically, the uncommon ground we cannot help but share.] (minha tradução e meus

Há sempre o perigo, sabemos bem, de distinguir teoria e prática: arriscamos subentender, ao mesmo tempo, que os militantes não saberiam realmente o que fazem e que sucumbiriam a uma ilusão que o filósofo viria a denunciar. Se recorremos, entretanto, a esta perigosa distinção, é porque os movimentos "verdes", querendo restituir à natureza uma dimensão política, tocaram no coração do que chamamos de Constituição moderna*.¹² Ora, por uma extravagância estratégica, que é o objeto deste capítulo, *sob excusa de proteger a natureza, os movimentos ecológicos também conservaram a concepção da natureza que torna impraticável seu combate político*. Por que "a natureza" é justamente feita, como o veremos adiante, para eviscerar a política, não se pode pretender conservá-la jogando-a toda no debate público. Temos, pois, o direito, no caso curioso da ecologia política, de falar de um divórcio crescente entre sua prática abundante e a teoria que ela tem.¹³

itálicos), p. 55-56. Seguem-se seiscentas páginas de desconstrução crítica, para deixar a natureza desempenhar o papel que ela sempre teve no modernismo: aquele do *mundo comum*, indiferente às nossas disputas!

12 Não temos necessidade, para o momento, de uma definição precisa do modernismo. É suficiente saber que a relação da Ciência com a sociedade oferece, a meu ver, o mais seguro meio para distinguir "modernos", "pré-modernos", "anti-modernos" e "pós-modernos". Para todos estes pontos, ver Latour (1991). Se o uso do adjetivo surpreende, pode-se ler em seguida a primeira seção do capítulo 5: "As duas flechas do tempo".

13 Não faltam boas razões, bem o sei, que permitiriam explicar por que, no fogo de um novo combate, os pensadores da ecologia não dedicaram todas suas forças para discutir a natureza política da natureza. Como Sartre, antes deles, não quiseram "desesperar Billancourt", pondo-se a duvidar da Ciência que lhes parecia servir como alavanca indispensável à emoção pública. Este "naturalismo estratégico" lhes permitiu devolver contra seus inimigos estas famosas leis inelutáveis da natureza. Era uma boa guerra, talvez, e há alguma injustiça em lhes criticar por este uso conveniente da natureza, mas isto ficou da má filosofia política. A longo prazo, não se pode colocar vinho novo em odres velhos. Ver, por exemplo, o uso grotesco do cientificismo em Paul

Assim que começamos a voltar nossa atenção em direção à prática das crises ecológicas, percebemos, de imediato, que elas não se apresentam jamais sob a forma de uma crise da “natureza”. Elas aparecem muito mais como *crises da objetividade*, como se os novos objetos que produzimos coletivamente não viessem a cair no leito de Procusto da política de duplo foco, como se aos “objetos limpos” da tradição se opusessem daí em diante os “objetos desordenados” ou descabelados, que os movimentos militantes esparramam em seu rastro. Temos necessidade desta metáfora inconveniente para sublinhar a que ponto a crise alcança todos os objetos e não somente aqueles a que conferiram o rótulo “natural” – etiqueta tão disputada, ademais, quanto aquelas produções de origem controlada.¹⁴ A ecologia política não se re-

R. Ehrlich e Anne H. Ehrlich (1997), *Betrayal of Science and Reason. How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future*, que desejavam simplesmente que a “boa” ciência indiscutível triunfe sobre a “ruim”, dos ideólogos reacionários. Uma filosofia da ecologia que não absorvesse as controvérsias entre cientistas desobedeceria a todos seus deveres intelectuais.

- 14 Não faltam trabalhos notáveis sobre a impossibilidade de manter estável o qualificativo “natural”. Meus dois favoritos são Alston Chase (1987), *Playing God in Yellowstone. The Destruction of America's First National Park*, e o surpreendente livro sobre Chicago, de Cronon (1991). Sobre os zôos, ver Éric Baratay e Élisabeth Hardouin-Fugier (1998), *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVI-XIX siècles)*. Sobre os parques, o exemplo de meu amigo Western é particularmente esclarecedor (WESTERN, 1997, *In the Dust of Kilimandjaro*) – ler uma introdução em Charis Cussins (1997), “*Des éléphants dans le magasin de la science*”. Para a França, ver A. Cadoret (dir.) (1985), *Protection de la nature. Histoire et idéologie*, e ver em particular a apaixonante tese de Danny Tromm (1996), *La Production politique du paysage. Éléments pour une interprétation des pratiques ordinaires de patrimonialisation de la nature en Allemagne et en France*. As ligações entre a patrimonialização da arte e a da natureza são bem visíveis se lermos Dominique Poulot (1997), *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*. Ver o trabalho apaixonante da história da natureza em ciência, desenvolvido por Lorraine Daston (1998), “*The Nature of Nature in Early Modern Europe*”; Lorraine Daston e Katharine Park (1999), *Wonders and the Order of Nature*.

vela, pois, graças a uma crise dos objetos ecológicos, mas por uma crise constitucional generalizada, que atinge *todos os objetos*. Tentaremos mostrá-lo, redigindo a lista das diferenças que separam o que a ecologia militante acredita fazer, do que ela faz na prática.¹⁵

1. A ecologia política pretende falar da natureza, mas fala de inumeráveis *imbroglios*, que supõem sempre a participação dos humanos.

2. Pretende proteger a natureza e colocá-la ao abrigo do homem, mas, em todos os casos, volta a incluir também os humanos, que intervêm, ainda mais vezes, de forma ainda mais refinada, ainda mais íntima, e com uma aparelhagem científica ainda mais invasora.

3. Pretende defender a natureza por ela mesma – e não por um sucedâneo de egoísmo humano – mas, a cada vez, a missão a que ela se deu, são os homens que a conduzem melhor e é para o bem-estar, o prazer ou a boa consciência de um pequeno número de humanos, cuidadosamente selecionados, que se chega a justificá-la – geralmente americanos, machos, ricos, educados e brancos.

4. Pretende pensar por Sistemas, conhecidos pelas Leis da Ciência, mas, a cada vez que ela se propõe a tudo incluir em uma causa superior, encontra-se arrastada a uma controvérsia científica, na qual os *experts* são incapazes de entrar num acordo.

- 15 Retomo aqui Bruno Latour (1995b), “*Moderniser ou écologiser. À la recherche de la septième Cité*”. Muito me beneficiei para todas estas pesquisas do trabalho: Claudette Lafaye e Laurent Thévenot (1993), “*Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature*”; Laurent Thévenot (1996), “*Stratégies, intérêts et justifications à propos d'une comparaison France-États-Unis de conflits d'aménagement*”, que substitui o falso debate sobre a natureza pelas noções-chave de proximidade e sentimento.

5. Pretende ir buscar seus modelos científicos nas hierarquias regradas por elos cibernéticos ordenados, mas coloca sempre em evidência montagens surpreendentes, heterárquicas, em que o tempo de reação e as escalas pegam sempre no contrapé aqueles que acreditavam falar da fragilidade ou da solidez, do tamanho ou da pequenez da Natureza.

6. Ela pretende falar do Todo, mas não conseguiu abalar a opinião e modificar a relação de forças, senão se apegando a lugares, biotopos, situações, acontecimentos particulares – duas baleias prisioneiras do gelo, cem elefantes em Amboseli, trinta plátanos sobre a Place du Tertre.

7. Ela pretende crescer em poder e encarnar a vida política do futuro, mas está reduzida, em todo lugar, ao espaço limitado das cadeiras ejetáveis e dos observadores eleitorais. Mesmo nos países onde ela é um pouco mais poderosa, ela não traz senão uma força de ajuda.

Retomemos, entretanto, esta lista, tomando como qualidades o que aparece, na primeira, como fraquezas.

1. A ecologia política não fala da natureza e jamais procurou falar dela. Ela leva a associações de seres de formas complicadas: regulamentos, aparelhos, consumidores, instituições, costumes, novilhos, vacas, porcos, ninhadas, inteiramente supérfluos de incluir em uma natureza não-humana e não histórica. A natureza não está em questão na ecologia, mas, ao contrário, dissolve os contornos e redistribui os agentes.

2. A ecologia política não busca *proteger* a natureza e jamais procurou fazê-lo. Ela pretende, ao contrário, tomar a seu cargo, de maneira ainda mais completa, ainda mais misturada, uma diversidade ainda maior de entidades e de destinos. Se o modernismo pretendia dominar o mundo, ela, a ecologia, se embaralhou de uma vez.

3. A ecologia política jamais pretendeu servir à natureza pelo seu próprio bem, pois ela é absolutamente incapaz de definir o bem comum de uma natureza desumanizada. Ela faz muito melhor que defender a natureza (seja por ela mesma, seja pelo bem dos futuros humanos). Ela *suspende* nossas certezas concernentes ao soberano bem dos homens e das coisas, dos fins e dos meios.¹⁶

4. A ecologia política não sabe o que é um Sistema ecológico-político e não atua segundo uma Ciência complexa cujo modelo e meios escapariam, aliás, à pobre humanidade pensante e pesquisadora. Esta é sua grande virtude. Ela *não sabe* o que faz ou não sistema. Ignora o que é ligado em conjunto ou não. As controvérsias científicas nas quais se embarça, eis aí justamente o que a distingue de todos os outros movimentos científico-políticos do passado. Ela é a única a poder beneficiar-se de uma outra política da ciência.

5. Nem a cibernética, nem a hierarquia permitem compreender os agentes desequilibrados, caóticos, darwinianos, sejam locais, sejam globais, por vezes rápidos, por vezes lentos, que ela atualiza através de uma multidão de dispositivos experimentais originais, cujo conjunto mesclado não forma, felizmente, uma Ciência certa.

6. A ecologia política é incapaz de integrar em um programa total e hierarquizado o conjunto de suas ações pontuais e

16 É todo o problema dito "Sétima Cidade", por alusão ao trabalho de filosofia moral e política iniciado por Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*. Se existe uma sétima cidade além das seis outras que os autores apresentaram, abre-se então a questão dos limites da humanidade comum (BARBIER, 1992, *Une cité de l'écologie*; GODARD, 1990, "Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité: analyse de la catégorie de patrimoine naturel").

particulares, e ela jamais procurou fazê-lo. Esta ignorância sobre a totalidade é justamente o que a salva, pois ela não pode jamais ordenar, em uma hierarquia única, os pequenos humanos e as grandes camadas de ozônio, ou os pequenos elefantes e as médias avestruzes. O menor pode se tornar o maior. “A pedra que foi rejeitada pelos construtores se tornou a pedra da cumieira” (Mt 21, 42).

7. A ecologia política felizmente tornou-se *marginal* até hoje, porque não compreendeu ainda nem sua política, nem sua ecologia. Ela crê falar da Natureza, do Sistema, de uma Totalidade hierarquizada, de um mundo sem o homem, de uma Ciência garantida, e são justamente estes propósitos muito ordenados que a marginalizam, ao passo que os propósitos descolados de sua prática talvez lhe permitissem chegar, enfim, à maturidade política, se ela conseguisse alcançar-lhe o sentido.

Não se pode, pois, caracterizar a ecologia política por uma crise da natureza, mas por uma crise da objetividade. Aos objetos sem risco*, aos objetos limpos, aos quais nós estávamos habituados até aqui, tomam o lugar os *vínculos de risco**, os objetos desordenados.¹⁷ Tentemos caracterizar a diferença entre os

17 É assim que interpreto a expressão “sociedade do risco”, popularizada por Ulrich Beck (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*: “a produção artificial das certezas” – os objetos limpos – acabam por produzir o que ele chama de “a produção artificial de incertezas”. Beck não quer dizer de forma alguma que se corre mais risco hoje do que ontem, mas que as consequências são agregadas aos objetos de uma maneira proibida pelo modernismo. Um vínculo de risco é um objeto “limpo”, ao qual se somam, enfim, seus riscos associados, seus produtores, seus consumidores, seu cortejo de negócios e de questionamento jurídico: Ulrich Beck (1995), *Ecological Politics in an Age of Risk*. Em resumo, um objeto interessante, *entangled*, muito perto desses que descrevem os antropólogos (STRATHERN, 1992, *After Nature. English Kinship in the Late 20th Century*; Nicholas Thomas (1991), *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*).

antigos e os novos objetos, enquanto estamos desabituaados da noção de natureza.

Os objetos sem risco tinham quatro características essenciais que permitiam reconhecê-los à primeira vista. Antes de tudo, o objeto produzido tinha *contornos nítidos*, uma essência* bem definida, propriedades bem reconhecidas. Ele pertencia, sem contestação possível, ao mundo das coisas, um mundo feito de entidades obstinadas, teimosas, definidas por estritas leis de causalidade, de eficácia, de rentabilidade, de verdade. Em seguida, os pesquisadores, engenheiros, administradores, empresários e técnicos, que concebiam, produziam e colocavam estes objetos no mercado, tornavam-se *invisíveis*, uma vez terminado o objeto. A atividade científica, técnica e industrial permanecia fora de campo. Em terceiro lugar, este “objeto sem risco” acarretava certas consequências esperadas ou inesperadas, mas sempre pensadas sob a forma de um impacto sobre um universo *diferente*, composto de entidades menos fáceis de delimitar, e que se designavam com nomes vagos como “fatores sociais”, “dimensões políticas”, “aspectos irracionais”. Conforme o mito da Caverna, o objeto sem risco dá antiga ordem constitucional dava a impressão de cair como um meteoro, bombardeando do exterior um mundo social que lhe servia de alvo. Enfim, alguns destes objetos podiam, talvez anos mais tarde, acarretar riscos insensatos, a exemplo dos cataclismas. Entretanto, as consequências, como estas catástrofes, não *repercutiam jamais* sobre a definição primeira do objeto, sobre seus contornos, sobre sua essência, pois elas pertenciam sempre a um mundo sem medida comum com aquele mundo dos objetos: o mundo da história imprevisível, do caos, da desordem política e social, da baderna. Contrariamente aos impactos que se poderiam retrair, apesar de tudo, as consequências cataclísmicas não retroagiriam sobre a responsabili-

dade dos objetos, sobre sua definição; elas não poderiam jamais servir de ensinamento a seus autores para que modificassem as propriedades de seus objetos.

O caso do amianto pode-nos servir de modelo, porque aqui se trata, provavelmente, de um dos últimos objetos que se pode chamar de modernista. Material perfeito (chamavam-no *magic material*), ao mesmo tempo inerte, eficaz e rentável; foram precisos dezenas de anos para que as conseqüências de sua difusão sobre a saúde acabassem por recair sobre ele próprio, colocando-o em discussão, ele e seus inventores, fabricantes, apologistas e inspetores; dezenas de alertas e de ações para que as doenças profissionais, os cânceres, as dificuldades da descontaminação, acabassem por buscar sua causa e fazer parte das propriedades do amianto, que passou lentamente da condição de material inerte e ideal a um *imbroglio* obsessivo de direito, de higiene e de risco. Este tipo de objeto ainda povoa, em grande parte, o mundo do bom senso em que vivemos. Entretanto, como as ervas daninhas em um jardim à francesa, outros objetos de formas mais extravagantes começam a desorganizar a paisagem, sobrepondo seus próprios galhos aos dos objetos modernistas.¹⁸

18 Ver o relatório muito procurado, que permite, muito mais finamente do que eu posso fazer aqui, distinguir o caso do amianto do caso dos prions responsáveis pela vaca louca (ver mais abaixo): "Com efeito, é um relatório [o do amianto] que nasce muito cedo sob a forma de alerta (desde 1900), para agitar mais tardiamente, no momento da máxima produção e consumo de diferentes variedades de amiantos, nos anos 70, o modo do conflito e do protesto, que passa em seguida por um processo de decisão burocrática e que, depois do susto, dá a impressão de uma capa de silêncio estático, perto de 14 anos, para ressurgir sob a forma de escândalo e acusação (o ar contaminado)", p. 124. (CHATEAURAYNAUD et al., 1999, *Alertes et prophéties. Les risques collectifs entre vigilance, controverse et critique. Rapport de fin de contrat*). Ver também o número especial de *Politix*, n. 44, sobre "Políticas do risco" (1998).

O melhor meio, para nós, de caracterizar as crises ecológicas é reconhecer, em muitos objetos limpos, a proliferação destes vínculos de risco.¹⁹ Suas características são inteiramente diferentes das dos anteriores; é o que explica o motivo por que se fala de *crise* a cada vez que eles irrompem. Contrariamente a seus predecessores, eles não têm contornos nítidos, essências bem definidas, nada de separação traçada entre um núcleo duro e seu entorno. É por causa deste traço que eles tomam o aspecto de seres desordenados, formando raízes e entrelaçamentos. Em segundo lugar, seus produtores não são mais invisíveis, fora de campo, mas surgem à luz do dia, embaraçados, controvertidos, complicados, implicados, com todos seus instrumentos, seus laboratórios, suas oficinas, suas usinas. A produção científica, técnica e industrial faz, desde o início, parte integrante de sua definição. Em terceiro, estes quase-objetos não têm propriamente que falar de impacto, como se caíssem do exterior sobre um mundo diferente deles. Eles têm numerosas conexões, tentáculos, pseudópodos, que os religam de mil maneiras a seres também pouco seguros como eles, e que, por conseqüência, não compõem *mais um outro universo independente do primeiro*. Não existe mais, para tratar deles, de um lado, o mundo social ou político, e, de outro, aquele da objetividade e da rentabilidade. Enfim, e aí está, sem dúvida, o mais estranho: não poder mais destacá-los de conseqüências inesperadas, que eles desencadeariam a longo prazo, muito longe

19 Para permanecer compatível com a terminologia introduzida em Latour (1991), poderíamos também os nomear quase-objetos. A expressão vínculos de risco não faz senão estender o princípio de precaução: acrescentar a todos os objetos o efeito previsto e imprevisível de suas conseqüências, segundo o princípio "a prudência se impõe em quanto a inocuidade (e não o risco) não for demonstrado" (LAUDON; NOVILLE, 1998, p. 13, *Le Principe de précaution, le droit de l'environnement et l'Organisation mondiale du commerce*).

deles, em um mundo incomensurável. Ao contrário, todo o mundo se volta paradoxalmente para as conseqüências não esperadas, que eles não vão deixar de suscitar, conseqüências que lhe pertencem propriamente, cuja responsabilidade aceitam, e da qual tiraram ensinamentos, segundo um processo de aprendizagem bem visível, que recai sobre sua definição e que se desenrola no mesmo universo que eles.

Os famosos príons*, responsáveis prováveis da doença da “vaca louca”, simbolizam os vínculos de risco, assim como o amianto os antigos objetos sem risco. Nós pretendemos que se possa ligar o crescimento da ecologia política à multiplicação destes novos seres que misturam, daqui em diante, sua existência à dos objetos clássicos, os quais formam sempre o fundo da paisagem comum.²⁰ Parece-nos que esta diferença entre objetos sem risco e vínculos de risco, “objetos limpos” e “objetos desordenados”, conta muito mais que a distinção impossível entre as crises que põem em discussão a ecologia e as que questionam a economia ou a sociedade. Não assistimos à irrupção de questões da natureza nos debates políticos, mas à multiplicação dos objetos cabeludos, que nada mais pode limitar ao único mundo natural, que nada, justamente, pode naturalizar.

Traduzindo, assim, a noção de crise ecológica, vamos poder dar-nos conta do traço mais estranho da ecologia política,

20 Parece-me, ao menos, que para os Franceses o problema do sangue contaminado serviu de intermediário entre os últimos objetos modernistas e os primeiros objetos de risco da ecologia. Acreditou-se, então que se poderia absorver o drama do sangue contaminado no antigo quadro da ação controlada. Não é o mesmo caso com o relatório da vaca louca e menos ainda com a “guerra total” dos organismos geneticamente modificados. Ver no notável livro, tão importante para mim, de Marie-Angèle Hermitte (1996), *Le Sang et le droit. Essai sur la transfusion sanguine*, o papel desempenhado pela expectativa das certezas absolutas da Ciência para explicar a lentidão das reações administrativas.

traço, além do mais, contrário ao que ela pretende fazer. Longe de *globalizar* todas as apostas sob os auspícios da natureza, a prática da ecologia política se reconhece justamente na *ignorância* na qual se encontra, *enfim*, da importância respectiva dos atores*.²¹ A ecologia política não faz a atenção passar do pólo humano ao pólo da natureza; ela desliza de uma *certeza* sobre a produção dos objetos sem risco (com sua separação clara entre coisas e pessoas) a uma *incerteza* sobre as relações, cujas conseqüências não esperadas ameaçam perturbar todos os ordenamentos, todos os planos, todos os impactos. O que ela questiona com tão admirável eficácia, é justamente a possibilidade de *coletar*, segundo uma ordem fixa, de uma vez por todas, a hierarquia dos atores e dos valores.²² Uma causa infinitesimal pode produzir grandes efeitos; um ator insignificante torna-se central; um cataclisma imenso desaparece como por encanto; um produto milagroso é capaz de conseqüências espantosas; um ser monstruoso se domestica sem esforço. Com a ecologia política, estamos sempre presos no contrapé, agarrados tanto pela robustez dos ecossistemas, como por sua fragilidade.²³ Decidimen-

21 Não definirei esta palavra, que no capítulo 2 mantém, por ora, o sentido diferenciado de ator humano ou não-humano.

22 Donde a importância, para meu trabalho, da tese de Florian Charvolin (1993), *L'Invention de l'environnement en France (1960-1971). Les pratiques documentaires d'agrégation à l'origine du ministère de la Protection de la Nature et de l'Environnement*, que mostrava justamente, por uma análise meticulosa dos arquivos, o enorme trabalho de agregação necessário ao surgimento controvertido e mal concebido do primeiro Ministério do Ambiente. Sobre a seqüência dos problemas deste ministério, ver em particular Lascoumes, obra citada, e Pierre Lascoumes e Jean-Pierre Le Bourhis (1997), *L'Environnement ou l'administration des possibles*.

23 É, aliás, a razão pela qual os pensadores da ecologia se tornaram muitas vezes apaixonados pelas ciências dos fenômenos longe do equilíbrio, embora estes não soubessem lhe oferecer nada mais do que uma metáfora dos desequilíbrios, muito mais fundamentais que a ecologia política soube pôr em

te, ainda é tempo, talvez, de levar a sério às predições apocalípticas de certos ecologistas sobre o “fim da natureza”.

O FIM DA NATUREZA

Compreendemos, neste momento, porque a ecologia política não saberia conservar a natureza: *se chamamos natureza ao termo que permite recapitular em uma só série ordenada a hierarquia dos seres, a ecologia política se manifesta sempre, na prática, pela destruição da idéia de natureza.* Um caramujo pode interromper uma barragem; o Gulf Stream pode repentinamente faltar; um monte de escórias pode tornar-se reserva biológica; uma minhoca, transformar a terra da Amazônia em pedra. Nada mais pode organizar os seres por ordem de importância. Quando os ecologistas mais frenéticos gritam, agitando-se: “A natureza vai morrer”, eles não sabem em que ponto têm razão. Graças a Deus a natureza vai morrer. Sim, o grande Pan está morto! Depois da morte de Deus e da morte do homem, será preciso que a natureza, ela também, acabe por ceder. Já era tempo: logo mais não se poderá fazer política totalmente.

O leitor se espantará, talvez, com o paradoxo. É que ele tem na cabeça o que se chama versão popularizada da ecologia profunda, este movimento de contornos ainda vagos, que pretende reformar a política dos humanos em nome “dos equilíbrios superiores da natureza”. Ora, a ecologia profunda se situa

dia. Sim, a natureza está “longe do equilíbrio”, mas totalmente em outro sentido, que as teorias do caos ou outros empréstimos à física não pretendem! As idéias de natureza e de equilíbrio são contraditórias, Daniel B. Botkin (1990), *A New Ecology for the 20th Century*, Jean-Paul Deléage (1991), *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature.*

tão longe quanto possível da ecologia política, e é também a confusão dos dois movimentos que perturba constantemente a estratégia dos movimentos “verdes”. Estes últimos, persuadidos de que se poderiam organizar segundo uma variação, indo do mais radical ao mais reformista, têm aceito, de fato, dar à ecologia profunda a posição extrema. Por um paralelismo que não é fortuito, a ecologia profunda fascina a ecologia política, como o comunismo fascinou o socialismo – e como a serpente fascina sua presa... Mas a ecologia profunda não é uma forma extrema de ecologia política; *ela não lhe pertence de todo*, pois a hierarquia dos seres de que ela trata compõe-se inteiramente destes objetos sem risco, lisos, modernos, que se escalariam, por graduações sucessivas, desde o cosmos até os micróbios, passando pela Terra Mãe, as sociedades humanas, os macacos, etc; os produtos destes saberes disputados permanecem completamente invisíveis; as fontes de incerteza igualmente; a distinção entre os objetos e o mundo político que eles bombardeiam fica tão completa que parece à ecologia profunda não ter outro fim senão humilhar ainda mais a política, reduzindo seu poder em proveito do poder, muito maior e muito melhor guardado, da natureza – e dos *experts* invisíveis que decidiram sobre o que ela queria, podia e devia.²⁴ Pretendendo libertar-nos do antropocentrismo, a ecologia profunda nos atira de novo na Caverna, pois ela pertenc

24 Este liame da ecologia profunda e da democracia permanece incerto, como bem o viu Luc Ferry (1992), *Le Nouvel Ordre écologique (l'arbre, l'animal et l'homme)*. O exemplo de Jonas é especialmente claro, por exemplo, quando escreve: “Ainda que se trate das vantagens de governo, não importa de qual tirania, que em nosso contexto deve ser simplesmente uma tirania benevolente, bem informada e animada pela justa compreensão das coisas. [...] Se, como nós pensamos, só uma elite pode, ética e intelectualmente, assumir a responsabilidade pelo porvir [...]” (JONAS, 1990, p. 280). Decididamente, é difícil se desgarrar das pompas do poder científico, sobretudo quando se pode unir o magistério erudito com a retidão moral.

ce inteiramente à definição clássica da política que se tornou impotente pela natureza, concepção com a qual a ecologia política, pelo menos em sua prática, apenas começa a nos atrair.²⁵

Compreende-se, no momento, a dificuldade que nos obriga a distinguir o que fazem os militantes da ecologia daquilo que eles dizem que fazem; se definíssemos a ecologia política como a que multiplica os vínculos de risco, oferecemos um outro princípio de triagem, o de saber se ela se preocupa ou não com a natureza, questão que vai tornar-se, de pronto, não somente supérflua como, além disso, politicamente perigosa. Na prática, a ecologia política perturba o ordenamento das classes de seres, multiplicando as conexões imprevistas e variando brutalmente sua respectiva importância. Entretanto, se por causa da teoria modernista, pela qual ela pensa não poder dispersar-se, acredita ter de “proteger a natureza”, ela errará o alvo tantas vezes que cairá justamente. De modo mais perverso ainda, vai deixar-se intimidar pela ecologia profunda, a qual, uma vez que defende os maiores seres, escalonados da maneira mais rígida pos-

25 Arne Naess (1988), *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecophilosophy*, mesmo se ele é um pouco mais profundo quanto a ecologia do mesmo nome visa à “realização de si”, o que perturba a discussão, posto que se retorna, no fundo, a um sólido antropocentrismo. Ele trata, todavia, de uma questão que eu deixei de lado, a da psicologia de um cidadão unido ao que ele chama de “campos relacionais” à totalidade da biosfera, graças à “ecosofia”. Veremos no capítulo 4 como dar à ética toda uma outra visão que não a sua e que o trabalho político é necessário antes de poder falar de “campo relacional”, “*ecospheric belongings*”, ou mesmo de uma unificação qualquer. NAESS, em sua simpática algaravia é bem representativo desta filosofia da ecologia, que discerne bem os limites metafísicos da divisão entre natureza e humanidade, mas que, na falta de aprofundar a origem política, se esforça por “ultrapassar” os “limites da filosofia ocidental”. Se é preciso combatê-la, deve-se mudar de política, não de psicologia. Ver sobre a biografia de Naess o livro de David Rothenberg e Arne Naess (1993), *Is it Painful to Think? Conversations with Arne Naess*.

sível e indiscutível, parecerá sempre ter a visão do alto, captando assim, em seu proveito, o poder inventado pelo mito da Caverna. Cada vez que a ecologia política encontrar seres de conexões incertas, imprevisíveis, vai, assim, *duvidar de si mesma*, acreditar-se enfraquecida, desesperar com sua impotência, ter vergonha de sua fraqueza... Sempre que uma situação revelar arranjos diferentes do que havia previsto – quer dizer, sempre! – a ecologia política acreditará que se enganou, pois ela pensava encontrar, no respeito à natureza, o meio de classificar a respectiva importância de todos os seres que ela pretendia ligar. Ora, justamente *em seus reveses*, quando ela exhibe objetos cabeludos de formas imprevistas, que tornam radicalmente impossível o uso de qualquer noção de natureza, é que a ecologia política está, enfim, em seu trabalho, que ela inova, enfim, politicamente, que ela faz, enfim, emergir o modernismo, que ela impede, enfim, a proliferação de objetos limpos e sem risco, com seu improvável cortejo de saberes indiscutíveis, de sábios invisíveis, de impactos previsíveis, de riscos calculados e de conseqüências inesperadas.

Veja-se a confusão na qual podemos ser atirados se se confunde a prática e a teoria da ecologia política: os opositores da ecologia profunda ou superficial a reprovam, na maioria das vezes, por fundir o homem com a natureza e esquecer, assim, que a humanidade se define justamente pelo seu “desenraizamento” das coerções da natureza, do “dado”, da “simples causalidade”, da “pura imediatidade”, do “pré-reflexivo”.²⁶ No fundo,

26 Lendo o livro de Ferry (1992), aqueles franceses, que esperam permissão dos filósofos para pensar politicamente, concluíram que não era útil interessar-se pela filosofia da ecologia, e que uma velha e boa definição kantiana da humanidade enraizada à natureza seria suficiente. “Que pode responder o ecologista razoável ao ecologista profundo?”, escreve, por exemplo, Ferry, “Nada mal de coisas em verdade. A começar pelo fato de que o ódio dos artificios ligados à nossa civilização da erradicação é também ódio do humano como

ao reduzir o homem ao objeto, eles acusam a ecologia de nos querer fazer andar de quatro patas, como Voltaire dizia ironicamente de Rousseau. “É porque nós somos, dizem eles, sujeitos livres e jamais irreduzíveis às simples opressões da natureza, que podemos merecer o nome de ser humano”. Ora, quem preenche melhor esta condição de separação da natureza? É a ecologia política, com certeza, pois faz, enfim, eclodir o debate público de sua associação milenar com a natureza! É ela, e somente ela, que põe, enfim, sobre o palco, a qualidade intrinsecamente política da *ordem natural*.

Nós compreendemos, sem dificuldade, que não se pode mais apresentar a ecologia política como uma preocupação nova, que teria surgido na consciência dos Ocidentais por volta da metade deste século 20, como se desde os anos 50 – ou 60, ou 70, pouco importa – os políticos teriam, enfim, tomado consciência de que era preciso incluir a questão dos recursos naturais na lista de suas preocupações usuais. Jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza;²⁷ ou, além disso, ja-

tal. Porque o homem é, por excelência, o ser da antinatureza... É mesmo sua diferença específica junto com outros seres, aí compreendidos aqueles que parecem mais próximos dele, os animais. É por isso que ele escapa dos ciclos naturais, que ele acessa a cultura, quer dizer, a esfera da moralidade que supõe um ser-para-a-lei e não somente para natureza” (p. 39). Uma coisa é desconfiar da ecologia profunda, outra é definir a humanidade como enraizada à pura imediatidade. Em nenhum instante Ferry demonstra compartilhar exatamente a mesma natureza daqueles que combate. Só a coloração varia. Ele não encontra, fora disso, outra solução senão a estetização de relações entre a humanidade e a natureza, Bruno Latour (1993), “*Arrachement ou attachement ?*” (Recensão do livro de Luc Ferry).

27 Ver o compêndio apaixonante de Jacques Brunschwig e Geoffrey Lloyd (1996), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, e particularmente artigos de Lloyd e Cassin.

mais se fez apelo à natureza, senão para dar uma lição de política. Sequer uma só linha foi escrita – pelo menos na tradição ocidental²⁸ – em que a palavra natureza, de ordem da natureza, de lei natural, de direito natural, de causalidade inflexível, de leis imprescritíveis, não tenha sido seguida, algumas linhas, alguns parágrafos, algumas páginas adiante, por uma afirmação concernente à maneira de reformar a vida pública. Pode-se, certamente, inverter o sentido da lição e servir-se tanto da ordem natural para criticar a ordem social, tanto da ordem humana para criticar a ordem natural; pode-se até mesmo querer pôr fim à ligação dos dois; mas não se pode pretender, em qualquer caso, que se trataria aí de duas preocupações distintas, que teriam sempre evoluído em paralelo, para se cruzarem somente há trinta ou quarenta anos. Concepções da política e concepções da natureza sempre formaram uma dupla tão rigidamente unida como os dois lados de uma gangorra, em que um se abaixa quando o outro se eleva e inversamente. Jamais houve outra política senão a *da* natureza e outra natureza senão a *da* política. A epistemologia e a política, já bem o compreendemos, são uma só e mesma questão conjunta na epistemologia (política), para tornar incompreensíveis a prática das ciências e o objeto mesmo da vida pública.

Graças a este duplo resultado de sociologia das ciências e de ecologia prática, vamos poder definir a noção chave de *cole-*

28 Basta ler François Jullien (1992), *La Propension des choses*; François Jullien (1997), *Traité de l'efficacité*, para perceber as alternativas oferecidas há muito tempo à epistemologia política. Não há nada de inevitável em a política recorrer à Ciência, como se pode dar conta disto lendo G. E. R. Lloyd (1996), “*Cognition et culture: Science grecque et science chinoise*”. Reencontramos a mesma diferença em epistemologia política, na apaixonante tese em andamento de Sophie Houdard (Nanterre), sobre um laboratório japonês de biologia do comportamento.

tivo*, do qual, pouco a pouco, daremos a precisão do sentido. Com efeito, a importância da expressão “a natureza” não procede do caráter particular dos seres a que ela está destinada a reunir, e que pertenceriam a um cantão particular da realidade. Toda a potência desta expressão vem de a utilizarmos sempre no singular: a natureza. Quando se faz apelo à noção de natureza, o ajuntamento que ela autoriza conta infinitamente mais que a qualidade ontológica de “natural”, da qual ela garantiria a origem. Com a natureza, de uma pedrada damos dois golpes: qualifica-se um ser por sua pertença a um certo domínio da realidade; classifica-se ele próprio em uma hierarquia unificada, que vai do maior ao menor dos seres.²⁹

A prova é fácil de realizar. Substitua-se em tudo o singular pelo plural, as naturezas. Impossível, neste momento, fazer com que as naturezas desempenhem um papel político qualquer. “Os” direitos naturais? Difícil ditar leis positivas apoiando-se sobre uma tal multiplicidade. Como inflamar os espíritos para o debate clássico sobre o papel respectivo da genética e do ambiente, se nos pomos a comparar a influência das naturezas e das culturas? Como diminuir o impulso de uma indústria se dizemos que ela deve proteger “as naturezas”? Como tomar como alavanca a força da Ciência se dizemos que elas são as ciências “das naturezas”? Que “as leis das naturezas” devem curvar o orgulho das leis hu-

29 Como veremos mais adiante, nada mudou nas posições se se utiliza a unidade “da” sociedade e das relações de poder. Continua a mesma paralisia. Eis por que as críticas sociológicas da ecologia profunda nunca vão muito longe, porque elas retomam na sociedade e suas relações de poder, o que criticar da natureza extrema dos seus adversários. Ver o exemplo extremo de Murray Bookchin (1996), *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*: querendo reabilitar a política sem modificar sua definição, prolongaram o contrato, sob o nome de *social ecology*, não da natureza, mas da luta de classes!

manas? Não, o plural não se assenta, decididamente, à noção política da natureza. Uma multiplicidade mais outra multiplicidade, isto faz sempre uma multiplicidade. Ora, desde o mito da Caverna, é a unidade da natureza que produz todo o benefício político, posto que é este ajuntamento, este ordenamento, de composição, de unificação, totalmente tradicional, e que chamamos desde sempre de a política. É o debate sobre a natureza e sobre a política, como esta grande questão que durante toda a Idade Média contrapôs o Papa ao Imperador: duas lealdades em relação a duas totalidades de igual legitimidade dividiam então a consciência dos cristãos. Se se pode utilizar, a torto e a direito, a expressão de multiculturalismo*, a de multinaturalismo* parece, por algum tempo ainda, chocante ou sem sentido.³⁰

Sobre este debate tradicional, qual é o efeito da ecologia política? A própria expressão o diz claramente. Em lugar de duas arenas distintas, nas quais se tentariam totalizar a hierarquia dos seres para, em seguida, escolher entre elas sem, entretanto, jamais aí chegar, a ecologia política propõe convocar um único coletivo, cujo papel é justamente debater a dita hierarquia – e chegar a uma solução aceitável. O papel de unificador das categorias respectivas de todos os seres, a ecologia política propõe deslocá-lo da dupla arena da natureza e da política, à única arena do coletivo. É, pelo menos, o que ela faz na prática, quando proíbe, conjuntamente, à ordem natural e à ordem social, de ordenar, de maneira definitiva e separada, o que conta ou o que não conta, o que está ligado ou o que deve permanecer separado, o que está

30 Expressão usada pela primeira vez, segundo conheço, por Eduardo Viveiros de Castro (1998), “*Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien*”, p. 446, a propósito da concepção amazônica do corpo. Notemos, porém, que uma das revistas francesas do assunto põe no plural os três termos de *Naturezas, Ciências, Sociedades*...

no interior ou o que está no exterior. A multiplicação dos objetos que vêm colocar em crise a ordem constitucional clássica é o meio que a ecologia política encontrou, com toda a astúcia de uma prática abundante, para deslegitimar ao mesmo tempo a tradição política e o que se deve de fato chamar de tradição natural, a *Naturpolitik**.

O que faz, na prática – o que nos propomos a dizer que ela faz – a ecologia política se guarda, entretanto e muito bem, de fazê-lo em teoria. Mesmo quando ela questiona a natureza, ela não coloca jamais em questão sua unidade.³¹ A razão desta ruptura vai parecer-nos, no momento, mais clara, ainda que fosse necessária toda esta obra para que ela traga seus frutos. Enquanto não se levar a sério a epistemologia (política), quer dizer, enquanto não se tratar com o mesmo interesse a prática das ciências e a da política, a natureza não surge *justamente* como um poder de ajuntamento igual ou superior àquele da política. Pelo menos ainda. Mas como ela aparece, então? Como pode justificar o uso do singular: “a natureza”? Por que não se apresenta como multiplicidade? Como explicar que tarde a vir juntar-se à política, como o Papa ao Imperador, a fim de que se veja claramente que se trata de dois poderes que podem ser cri-

31 Se bastasse criticar a noção de natureza para sair da situação, a ecologia política teria a filosofia de suas ambições. Infelizmente, este não é o caso. Um artigo com o título flamejante “A natureza morreu, viva a natureza!” tem por fim mostrar que a partir da visão mecanicista da natureza uma outra visão “mais orgânica” vai tomar seu lugar. “A nova concepção da natureza é mais orgânica e inclui o homem enquanto ‘sócio com plenos direitos da comunidade biótica’, segundo as palavras de Aldo Leopold”, p. 90 (1993) *Écologie politique*, n. 7, p. 73-90. Poderíamos esperar de John Baird Callicott alguma dúvida sobre a utilidade política da noção de natureza. Mas não, e de passagem, e mesmo sem o assinalar, ele interrompeu o trabalho de unificação. Passou-se, em verdade, do suposto dualismo do passado à unidade englobante, sem se perceber que a natureza, aí, joga o mesmo papel duas vezes!

ticados por um mesmo movimento? Por causa de uma invenção fabulosa, que a ecologia política já desfez na prática, mas não pode desfazer em teoria sem um lento e doloroso trabalho suplementar. Por causa da *distinção entre os fatos e os valores*, que vamos precisar desenredar no capítulo 3. Em verdade, há na natureza, com efeito, temos de concordar de boa vontade, um forte poder unificador, mas este concerne *unicamente* aos fatos. Na política existe também, com certeza, e todo o mundo está de acordo, um poder de agregação, de hierarquização, de ordenamento, mas isto concerne aos valores, unicamente aos valores. As duas ordens não são somente diferentes, elas são incomensuráveis. Pode-se dizer que é o que pretendiam também, na Idade Média, os representantes do Papa e os do Imperador? Pode-se dizer que sim, mas os vemos, ainda agora, como dois poderes comensuráveis e simplesmente inimigos, porque os laicizamos, os dois, ao mesmo tempo. Está aí, justamente, nossa hipótese: *não temos ainda laicizado os dois poderes conjuntos da natureza e da política*. Portanto, eles continuam a nos aparecer como dois conjuntos sem nenhuma relação, do qual o primeiro não tem mesmo como receber o nome de poder. Vivemos ainda sob o compromisso do mito da Caverna.³² Esperamos ainda nossa salvação de uma dupla assembléia, da qual somente uma se chama política, enquanto a outra anuncia senão modestamente sua vontade de definir os fatos, sem duvidarmos que esta esperança de salvação ameaça justamente nossa vida

32 Não usamos ao acaso a expressão laicização. Se a naturalização desempenhou um papel tão importante na luta anti-religiosa, é porque sempre utilizou o objeto de natureza, o objeto causal, o objeto limpo, o objeto rasgado, o objeto sem risco, como um aríete para forçar a porta dos poderes e do obscurantismo. A natureza permanece toda impregnada, ainda, da religião que ela combateu.

pública, como o céu ameaçava “nossos ancestrais, os Gauleses”. É essa a cilada preparada pela epistemologia (política) e que impediu, até aqui, os diversos movimentos ecologistas de apresentar uma filosofia política sob medida.

Não esperamos convencer o leitor, para já, deste ponto capital, o mais difícil, provavelmente, de nossa aprendizagem em comum. Seria preciso todo o capítulo 2 para restituir a coerência à noção de coletivo de humanos e de não-humanos, todo o capítulo 3 para nos desfazer da oposição entre fatos e valores, depois todo o quarto para rediferenciar este coletivo por procedimentos vindos, uns das assembleias científicas, outros das assembleias políticas. Mas o leitor admitirá, sem dúvida, enquanto isso, que a ecologia política não pode mais ser descrita sem injustiça, como aquilo que teria feito penetrar as preocupações sobre a natureza na consciência política. Tratar-se-ia, aí, de um erro de perspectiva de conseqüências incalculáveis, porque ela inverteria o sentido da história e deixaria a natureza, este corpo inventado para tornar a política impotente, no próprio coração do movimento que procura, justamente, digeri-la. Parece muito mais fecundo considerar a irrupção recente da ecologia política, como aquilo que *pôs fim*, ao contrário, à dominação da antiga dupla infernal da natureza e da política, a fim de a substituir, por meio de mil inovações, das quais muitas ainda restam instituir, a vida pública de um só coletivo.³³ Em todo caso, dizer que a ecologia política nos arrasta, enfim, à natureza, ou que ela testemunha um “fim da natureza”, não deveria mais passar de uma pro-

33 Veremos mais adiante, e especialmente no capítulo 5, que este coletivo não se pode dizer no singular sem um novo trabalho de composição política, contrariamente à natureza, cuja unidade parece sempre adquirida de imediato, sem combate.

vocação. Pode-se tratar, aí, de uma afirmação criticável, porque não faria justiça à estranha prática dos ecologistas, mas ela não tem mais, pelo menos esperamos, o aspecto fútil de um paradoxo. Encontramo-nos apenas na junção de dois imensos movimentos, cuja influência contrária, durante algum tempo, torna difícil a interpretação da ecologia: a irrupção da natureza como nova preocupação em política; o desaparecimento da natureza como modo de organização política.

O OBSTÁCULO DAS “REPRESENTAÇÕES SOCIAIS” DA NATUREZA

Na primeira seção nós distinguimos as ciências da Ciência, e na segunda, a ecologia política da *Naturpolitik*. Será preciso, agora, operar um terceiro deslocamento, se quisermos aproveitar ao máximo esta conjunção favorável entre sociologia das ciências e movimento ecológico. Parece, com efeito, que as mais sofisticadas ciências sociais tenham abandonado, desde há muito tempo, elas também, a noção de natureza, mostrando que jamais teremos um acesso imediato “à” natureza; não teremos acesso a esta, dizem os historiadores, os psicólogos, os sociólogos, os antropólogos, senão por meio da história, da cultura, de categorias mentais especificamente humanas. Também nós, ao afirmarmos que a expressão “a” natureza, não tem nenhum sentido, parece que tornamos a encontrar o bom senso das ciências humanas. Em suma, tratar-se-ia somente de dizer aos ecologistas militantes para não mais sustentarem a ingenuidade de crer que eles defendem outra coisa, sob o manto da natureza, segundo um ponto de vista particular, que é o dos Ocidentais. Quando falam de pôr fim ao antropocentrismo, eles manifestam seu

etnocentrismo.³⁴ Infelizmente, se acreditamos que nosso argumento de epistemologia política volta a dizer que “nada se saberia extrair das representações sociais da natureza”, é esta a nossa tentativa. Dito de outra forma, temos medo, agora, não de o leitor rejeitar nosso argumento, mas de ele o compreender muito depressa, e confundir nossa crítica sobre a filosofia da ecologia com o tema da “construção social” da natureza!

À primeira vista, entretanto, parece difícil dispensar a ajuda que os trabalhos sobre a história do sentimento da natureza vêm trazer. Excelentes historiadores nos mostraram o bastante: a concepção da natureza pelos gregos do século 4º não tem nenhuma relação com aquela dos ingleses do século 19, ou dos franceses do século 17, sem falar dos chineses, dos malaios, dos sioux. “Se vocês nos vêm afirmar que estas concepções cambiantes da natureza refletem as concepções políticas das sociedades que as desenvolveram, não há nisso nada de surpreendente”. Nós conhecemos todas, com efeito; para tomar um exemplo entre mil, os estragos do darwinismo social, que emprestou suas metáforas à política, em seguida as projetou sobre a própria natureza, e depois as reimportou na política a fim de agregar, junto à dominação dos ricos, o selo de uma ordem natural irrefragável. As feministas fizeram-nos compreender, algumas vezes, como a assimilação das mulheres à natureza teve, durante tão longo tempo, o efeito de privá-las de todo direito político. Os exemplos de ligações entre concepções da natureza e concepções da polí-

34 esforço de reconciliação entre estas duas posições, tão extremas quanto artificiais, constitui todo o interesse dramático do livro de Kate Soper (1995), *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, um dos melhores que se tem escrito para avivar a tensão entre a construção social da realidade, de uma parte, e os temas feministas e políticos da ecologia, os quais necessitam de um sólido realismo para manter a tensão crítica.

tica são de tal modo numerosos que se pode afirmar, com todo direito, que toda questão epistemológica é, bem por isso, uma questão política.

Se isto for verdade, a epistemologia política se afundaria instantaneamente. Com efeito, raciocinar assim leva a olhar a política com dupla visão, transpondo-a para o domínio acadêmico. Esta idéia de que “a natureza não existe”, posto que se trata de uma “construção social”, não faz senão reforçar a divisão entre a Caverna e o Céu das Idéias, sobrepondo-a àquela que distingue as ciências humanas das ciências da natureza. Quando se fala em historiador, em psicólogo, em antropólogo, em geógrafo, em sociólogo, em epistemólogo, das “representações humanas da natureza”, de seus cambiamentos, das condições materiais, econômicas e políticas que as explicam, subentende-se, *muito evidentemente*, que a natureza, ela mesma, durante este tempo, não se moveu um pêlo. Por mais que se afirme tranquilamente a construção social da natureza, mais se deixa de lado o que se passa verdadeiramente na natureza, que abandonamos à Ciência e aos sábios. O multiculturalismo não adquire seus direitos da multiplicidade porque se apóia solidamente sobre o *mononaturalismo**. Qualquer outra posição não tem nenhuma espécie de sentido, pois isto suporia voltar aos tempos passados do idealismo e de acreditar que as opiniões cambiantes dos humanos modificam a posição das luas (exatamente), dos planetas, dos sóis, das galáxias, das árvores que caem na floresta, das pedras, dos animais, em suma, de tudo o que existe *fora de nós*. Aqueles que estão satisfeitos em pertencer às ciências humanas, porque não têm a ingenuidade de acreditar na existência de uma natureza imediata, reconhecem sempre que há, de um lado, a história humana da natureza e, de outro, a não-história natural da natureza, feita de elétrons, de partícu-

las, de coisas brutas, causais, objetivas, completamente indiferentes à primeira lista.³⁵ Mesmo que a história humana possa, pelo trabalho, pelo conhecimento, pelas transformações ecológicas, modificar de forma duradoura a natureza, perturbá-la, transformá-la, interpretá-la, não restam senão duas histórias, ou melhor, uma história plena de ruídos e de entusiasmos, que se desenrola *em um quadro* que, ele próprio, não tem história, ou que não faz história. Ora, esta concepção de bom senso é exatamente a que nos é necessário abandonar, para dar seu justo lugar à ecologia política.

A sofisticação crítica das ciências humanas não tem, infelizmente, nenhum recurso para tirar lição da ecologia política, que, aliás, não se situa entre natureza e sociedade, ciências naturais e ciências sociais, ciência e política, mas em uma região diferente, uma vez que ela recusa estabelecer a vida pública na base de dois coletores, de duas bacias de atração, de dois focos. Se se aceitasse a noção de representações sociais da natureza, recairíamos no argumento não utilizável da realidade exterior, e seríamos obrigados a responder à questão ameaçadora: “Chegareis vós à exterioridade da natureza, ou bem permaneceréis para sempre no fundo do precipício da Caverna?”, ou, mais polidamente, “Falais vós de coisas ou de suas representações simbólicas?”³⁶ Ora, nosso problema não é o de tomar lugar no debate

35 A interpretação dialética não muda nada na questão, posto que mantém os dois pólos, contentando-se em colocá-los em movimento pela dinâmica da contradição. Ver o encarte ao fim do capítulo.

36 Em um livro muito bem informado sobre os movimentos ecológicos ingleses (MACNAGHTEN; URRY, 1998, *Contested Natures*), os autores não conseguem romper a ligação destes movimentos com a natureza, a não ser mostrando que ela é “socialmente construída” sob a forma da paisagem e da selvageria (*wilderness*). A crítica se exercita, então, pela *recusa* em reconhecer em algum dos atores engajados no ambiente um ponto de apoio qualquer

que vai permitir mensurar a parte respectiva da natureza e da sociedade nas representações que nós possuímos, mas de modificar a concepção do mundo social e político que serve de evidência às ciências sociais e naturais.

Nas duas seções precedentes, desejaríamos falar da própria natureza, e, em algum caso, das representações humanas da natureza. Mas, como falar da natureza ela própria? Eis que não tem, parece, qualquer sentido. É, entretanto, exatamente isto que desejamos dizer. Assim que anexamos os achados da ecologia militante aos da epistemologia política, podemos dividir a natureza em vários de seus componentes, sem cair ao mesmo tempo nas representações que os humanos fazem dela. Crer que não há senão duas posições, o realismo e o idealismo, a natureza e a sociedade, é justamente esta a fonte essencial do poder simbolizado pelo mito da Caverna e que a ecologia política deve, hoje, laicizar.³⁷ É um dos pontos mais espinhosos de nosso assunto e, portanto, devemos operar com precaução, como se faz para arrancar um espinho cravado no calcanhar...

A primeira operação que nos desliga do fascínio pela natureza parece, à primeira vista, arriscada, visto que ela volta, segundo o engajamento mostrado na introdução, a distinguir as ciências da Ciência, tornando visíveis, de novo, as aparelhagens que permitem dizer qualquer coisa sobre a natureza, e que chamamos geralmente de disciplinas científicas. Uma vez que agregamos aos dinossauros seus paleontólogos, às partículas seus aceleradores, aos ecossistemas suas coleções de ervas, aos balanços

com a realidade (deixada, em consequência, mas sem que os autores o desejem, para os cientistas capazes de falar verdadeiramente da natureza).

37 Para o momento, uso esta metáfora da laicização, mas perceberemos na conclusão que ela é evidentemente inadequada, pois não pode remeter as ciências ao foro interior, como se acreditou poder fazê-lo com a religião.

energéticos seus padrões de medidas e suas hipóteses de cálculo, aos furos de ozônio seus meteorologistas e seus químicos, já não falamos mais do todo da natureza, mas daquilo que se produz, se constrói, se decide, se define, em uma Cidade sábia sobre ecologia, quase tão complexa como a do mundo em que ela produz o conhecimento. Assim procedendo, nós acrescentamos à história infinitamente longa do planeta, do sistema solar, da evolução dos vivos, a história das ciências, mais curta, mas ainda mais movimentada. Os milhões de anos do *big bang* datam dos anos 50; o pré-cambriano, da metade do século 19; quanto às partículas que compõem o universo, elas foram todas nascidas em nosso século (20). Em lugar de nos encontrarmos diante de uma natureza sem história e uma sociedade com história, já nos encontramos, entretanto, diante de uma história conjunta das ciências e da natureza.³⁸ A cada vez que arriscamos cair no fascínio pela natureza, basta, para abrir os olhos, acrescentar a rede de disciplinas científicas que nos permite conhecê-la.

Dir-se-á que a operação não fez senão enfiar ainda mais fundo na carne o espinho que se queria extirpar, porquanto havíamos juntado a construção social das ciências àquelas, mais tradicionais, das representações culturais da natureza. Tudo depende de desejarmos juntar provisória ou definitivamente a história das ciências à história da natureza. No primeiro caso, a infecção vai se agravar, visto que, à lesão do relativismo cultural vamos juntar a do relativismo epistemológico; no segundo, nós caímos de uma dificuldade em outra ainda maior. “Com certeza, dirá nosso objetor, vós podeis juntar, se tiverdes aí, a história das ciências à longa lista dos esforços humanos para pensar a natureza, para torná-la compreensível e cognoscível; mas ainda

38 Este é o tema do livro premonitório de Moscovici (1977).

que restem ao menos *uma vez* os conhecimentos obtidos, haverá sempre dois blocos: o da natureza tal qual ela é, e o das representações variáveis que nos fazemos”. A história das ciências pertence certamente à mesma lista que a das mentalidades e representações. Somente ocorre que esta parte das representações humanas, desde que seja exata, passa com armas e bagagens para o lado da natureza. Dito de outra forma, o fato de reajuntar a história das ciências não modifica de modo duradouro a distinção entre natureza e representações da natureza: ela não a embaralha senão *provisoriamente*, durante o curto período em que os sábios erram na obscuridade. Uma vez descoberto, o que eles atestam pertence claramente à natureza e mais ainda às representações. Durante este tempo, a natureza fica fora de jogo, inatacável, inatingível, tão pouco referida pela história humana das ciências quanto pela história humana do sentimento da natureza. A menos que se pretenda reduzir a história das ciências à história simplesmente, e para sempre proibir aos sábios de descobrir a verdade, encerrando-os para sempre na estreita masmorra das representações sociais.

Não nos espantemos com esta objeção: a dupla ruptura entre a história e a natureza não provém, bem o sabemos, das lições tiradas dos estudos empíricos, mas tem por finalidade evitar a observação, a fim de que jamais qualquer exemplo possa baralhar a distinção politicamente necessária entre as questões ontológicas e as questões epistemológicas, arriscando reunir, sob o mesmo olhar, da mesma disciplina, as duas assembléias, dos humanos e das coisas. Toda epistemologia (política) tem por fim embarçar a epistemologia política*, ao limitar a história das ciências às intrigas da descoberta sem que ela tenha qualquer efeito sobre a solidez durável dos conhecimentos. Pretendemos, ao contrário, ao tornar visíveis a história e a sociologia da Cida-

de sábia, que se mesclou *para sempre*, a distinção da natureza e da sociedade, e que não tornaremos nunca mais aos dois conjuntos distintos, a natureza de um lado, e as representações que os humanos fazem, de outro.

“Ah, ah, bem que eu presumia, o construtivista social mostra aqui a ponta de sua orelha de asno! Eis aí os sofistas que proliferam na obscuridade da Caverna. Vocês querem reduzir todas as ciências exatas a simples representações sociais. Estender o multiculturalismo* à física. Privar a política da única transcendência capaz de pôr fim, de maneira indiscutível, às suas intermináveis querelas”. É justamente neste ponto que a sociologia das ciências, em conjunto com a ecologia militante, nos permite romper com as evidências enganosas das ciências do homem, abandonando de todo o tema do construtivismo social. Se o objeter continua a duvidar, é porque não compreende que a ecologia política, em conjunto com a sociologia das ciências, permite um movimento que sempre esteve proibido até aqui. Sublinhando a mediação das ciências, pode-se, certamente, oscilar em direção ao sociologismo, para retornar às sempre eternas representações humanas da natureza, mas pode-se, também, tornar visível a distinção entre a presença múltipla dos não-humanos* e o trabalho político que os atraía até então sob a forma de uma natureza *única*. Basta, para isso, mudar a noção do social que temos herdado, como o resto, da idade das Cavernas.

Vamos distinguir duas concepções do mundo social: a primeira, que havíamos chamado de a prisão* social, e a segunda, que chamaremos o *social* como *associação**. Quando comparamos as duas posições, a que saiu do mito da Caverna, e esta, à qual gostaríamos que o leitor se acostumasse pouco a pouco, elas parecem, à primeira vista, quase semelhantes, como se pode dar conta na figura 1.1.

Na versão de esquerda, o coletivo é dividido em dois por uma ruptura absoluta que separa a assembléia das coisas dos humanos. Por um tríplice mistério (assinalado por pontos de interrogação), os sábios permanecem, entretanto, capazes, apesar do abismo que separa os dois mundos, de romper com a sociedade para atingir a objetividade; de tornar as coisas mudas assimiláveis pela linguagem humana; enfim, de retornar “à terra” para organizar a sociedade segundo os modelos ideais fornecidos pela razão.

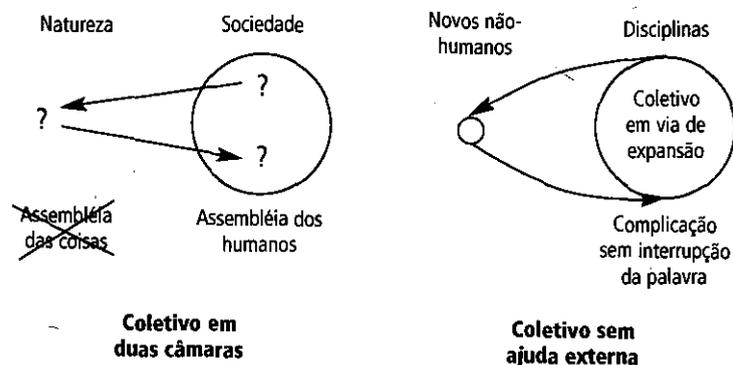


Figura 1.1 – O modelo político em duas câmaras, natureza e sociedade, repousa sobre um duplo corte. O modelo do coletivo repousa, ao inverso, sobre uma simples extensão dos membros humanos e não-humanos.

O modelo de direita distingue-se do precedente por três pequenos traços, tão ínfimos quanto decisivos, e que se tornarão mais claros nos dois capítulos seguintes. Antes de mais nada, não se trata de uma sociedade “ameaçada” pelo recurso a uma natureza objetiva, mas de um coletivo *em via de expansão*: as propriedades dos seres humanos e não-humanos, com as quais se deve compor, não estão em nada garantidas. Em seguida, nenhuma

necessidade de uma dramática e misteriosa “conversão” para ir buscar novos não-humanos: as pequenas transformações operadas pelas disciplinas científicas nos laboratórios bastam inteiramente. Sim, há uma realidade exterior objetiva, mas esta exterioridade não é definitiva e assinala simplesmente que novos não-humanos, jamais incluídos até aqui no trabalho do coletivo, se encontram mobilizados, recrutados, socializados, domesticados. Este novo gênero de exterioridade, essencial à respiração do coletivo, não vem nutrir nenhum drama de ruptura e de conversão. Há mesmo uma realidade exterior, mas na verdade, não há que fazer toda uma discussão! Enfim, e esta é a terceira “pequena” diferença: assim que os não-humanos, novamente recrutados, vêm enriquecer a demografia do coletivo, eles são incapazes mesmo de interromper a discussão, de abreviar os procedimentos, de aniquilar as deliberações; eles aparecem, ao contrário, para complicá-los, para separá-los.³⁹ O retorno dos sábios encarregados de não-humanos interessa apaixonadamente aos outros membros do coletivo, mas em nada resolve a questão do mundo comum que estão em vias de elaborar: não faz senão complicá-la.

Em lugar dos três mistérios da versão de esquerda, encontramos, na versão de direita, três conjuntos de operação inteiramente descritíveis, em que nenhuma se apresenta como ruptura brutal e, sobretudo, *nenhuma simplifica, por um recurso decisivo a uma transcendência indiscutível, o trabalho de juntar o coleti-*

39 Apresentei numerosos exemplos desta versão realista das ciências em Latour (1999). O tipo de realismo dos *sciences studies*, como o de William James (ver a excelente revisão de James por David Lapoujade (1997), *William James. Empirisme et pragmatisme*), permite tornar sinônimas realidades e pluralidades e remeter a unidade a um outro trabalho propriamente político, como se vê ainda mais claramente em John Dewey (1927 [1954]), *The Public and Its Problems*.

vo.⁴⁰ Toda a astúcia do antigo mito da Caverna, ainda hoje cheio de seu veneno, consistia em fazer crer que o esquema de direita se confundia com a versão de esquerda, que não existia nenhuma outra versão da sociedade, senão o social infernal (o social, prisão do esquema de esquerda), como se não se pudesse falar de sociedade sem perder, no mesmo instante, todo contato com a realidade exterior. O artilheiro armado pela polícia epistemológica consistia em negar a todos aqueles que contestavam qualquer exterioridade: aqueles que duvidavam da Ciência deviam, então, contentar-se com um caldo magro das convenções sociais e do simbolismo. Jamais eles teriam podido esquivar-se totalmente sóis da prisão da Caverna. Ora, nós o compreendemos, neste momento é exatamente o inverso que é verdadeiro: no apelo à realidade exterior confundiu-se à vontade dois elementos agora claramente separados: de uma parte, a *multiplicidade* dos novos seres, aos quais é preciso, de ora em diante, dar lugar para viver em comum; de outra parte, a *interrupção* de toda discussão pelo viés de um recurso exterior. Um tal recurso não é eficaz senão porque ele interrompe o trabalho próprio da política, graças a um suplemento não político, chamado Ciência*, e que teria já unificado todos os seres sob os auspícios de uma assembleia convocada ilicitamente, a chamada natureza. No esquema de esquerda, não se podia apelar à realidade do mundo exterior sem separar o mundo social ou sem fazê-lo calar-se; no esquema de direita, pode-se fazer apelo aos mundos exteriores, mas a multiplicidade que assim o mobiliza *não resolve definitivamente nenhuma*

40 Que não nos apresseemos em dizer que ao social vai faltar transcendência, como a um pombo fechado em uma bomba de vácuo faltaria oxigênio. Descobriremos mais tarde a transcendência própria ao *demós*, mas não antes do capítulo 5. Enquanto isso, basta lembrar que a imanência do coletivo não é senão uma lembrança do mito da Caverna.

das questões essenciais do coletivo. No lugar do social, prisão que a sociologia herdou, sem jamais questionar sobre suas taras originais, aparece um outro sentido do social, mais próximo da etimologia, como associação e coleção.⁴¹ À esquerda, na figura 1.1, a Ciência fazia parte da solução do problema político, que ela tornava, aliás, insolúvel pela ameaça contínua de desqualificação levada às assembléias humanas; à direita, as ciências fazem parte do próprio problema.

Quando se acrescenta a mediação das disciplinas científicas, logo que se mostra o trabalho dos sábios, assim que se sublinha a importância da história das ciências, parece, à primeira vista, que só nos podemos *afastar* da natureza para ir em direção aos humanos. A tentação é grande; não há como não se deixar levar; a rodovia está aberta e sem pedágio; toda a paisagem do bom senso foi preparada para este deslizamento sem esforço: é um verdadeiro tobogã. Mas, pode-se também, graças ao argumento do coletivo, dirigir-se a outra posição, menos balizada, mais tortuosa, mais custosa também, em direção à qual é impulsionado, entretanto, todo o futuro senso comum da ecologia política. Tornando visível a mediação das ciências, podemos partir da natureza, não para ir em direção ao humano, mas, tomando uma bifurcação em ângulo direito, *em direção à multiplicidade das naturezas*, redistribuídas pelas ciências, o que se poderia chamar de *pluriverso**, para marcar a distinção entre a noção de rea-

41 Se a sociologia teve sua herança de Gabriel Tarde (1999 reedição), *Monadologie et sociologie*, tanto quanto de Durkheim, esta concepção do social como associação nunca teria sido esquecida e a sociologia teria sabido sempre como ultrapassar, sem piscar, a fronteira artificial entre natureza e sociedade. Em todo caso, isto me teria dado mais coragem para definir, em Bruno Latour (1984), *Les Microbes, guerre et paix*, seguida de *Irréductions*, a sociologia como ciência das associações.

lidade exterior e o trabalho, propriamente político, de unificação. Dito de outro modo, a ecologia política, aliada à sociologia das ciências, desenha uma ramificação nova sobre o mapa: em vez de ir da natureza ao humano, do realismo ao construtivismo, pode-se ir, presentemente, da multiplicidade *que não acolhe ainda qualquer coletivo*, o pluriverso, ao coletivo que a acolhia até aqui sob o nome conjunto de política e de natureza. O potencial formidável da história e da sociologia das ciências, só a ecologia política permite aproveitá-la, pois o que sobressai da multiplicidade ela o distingue do que se junta em uma só unidade. Quanto, a saber, se esta coleção, este ajuntamento, esta unificação se faz pelo instrumento político da natureza ou pelo instrumento político da política, pouco lhe importa daqui em diante.

Existe, pois, uma outra via além do idealismo para abandonar a natureza, uma outra via além dos sujeitos para abandonar os objetos, uma outra via, além da dialética, para “ultrapassar” a suposta contradição entre objeto e sujeito. Para dizê-lo de modo mais brutal ainda, graças à ecologia política, a Ciência não seqüestra mais a realidade exterior para criar uma corte de apelação de última instância, ameaçando a vida pública com uma promessa de salvação pior do que o mal. Tudo aquilo que as ciências humanas haviam imaginado sobre o mundo social, para construir suas disciplinas longe das ciências naturais, foi ao inferno da Caverna que elas tomaram emprestado. Intimidadas pela Ciência, elas aceitaram o mais cominatório dos *diktats*: “Sim, reconhecemos bem prazerosamente, confessavam elas em coro, mais falamos de construção social, mais nos distanciamos, de fato, da verdadeira verdade”. Ora, era preciso recusar o *diktat* e se reaproximar, contra a ameaça da Ciência, das realidades produzidas pelas *ciências*, a fim de poder colocar, a novos custos, a questão da composição do mundo comum.

Havíamos retirado o espinho que tornava a caminhada dolorosa? A ferida ainda está lá, ela ainda fará mal por algum tempo, mas é uma cicatriz e não mais uma chaga que supura. Havíamos retirado a fonte principal da infecção, esta noção de representação que envenenava tudo o que ela tocava, esta impossível distinção, contraditada todos os dias, entre as questões ontológicas e as questões epistemológicas. É ela, com efeito, que impunha este único caminhar que ia da natureza à sociedade e, inversamente, por intermédio de duas conversões miraculosas. É ela que obrigava, ou a se aproximar das coisas, afastando-se das impressões que os humanos delas faziam, ou a se aproximar das categorias humanas, afastando-se progressivamente das próprias coisas. É ela que impunha a impossível escolha entre realismo e construtivismo. Não falaremos mais, daqui em diante, de representação da natureza, designando com isso as categorias do entendimento humano de uma parte, e de outra “a” natureza. Todavia, vamos conservar esta bela palavra *representação**, fazendo-a jogar, porém, seu antigo papel político. Se não há representações da natureza, no sentido desta política em duplo aspecto, que nós havíamos criticado, será preciso, no entanto, bem *representar*, por um procedimento explícito, as associações de humanos e de não-humanos, para decidir o que os recolhe e o que os unifica em um futuro mundo comum.

Com efeito, abandonando a noção de natureza, deixamos intactos os dois elementos que mais nos importam: a multiplicidade dos não-humanos e o enigma de sua associação. A palavra *representação* vai servir-nos, nos capítulos seguintes, para designar o novo trabalho da ecologia política, mas esperamos haver suprimido a ambigüidade que recaía sobre este termo, tão longamente associado ao destino das ciências humanas. Podemos supor que seus trabalhos serão mais estimulantes do que

provar que existem “filtros culturais e sociais através dos quais” os humanos devem necessariamente passar “para apreender a realidade natural tal qual ela é”. Ao recusar o suporte que as ciências humanas lhe pretendiam trazer, a ecologia política as libera para outras funções e lhe indica outras vias de pesquisa, infinitamente mais fecundas.⁴² É do pluriverso que elas devem falar, do *cosmos* a construir, não das sombras projetadas sobre a parede da Caverna.

O FRÁGIL SOCORRO DA ANTROPOLOGIA COMPARADA

A ecologia política desdramatizou, enfim, o sempiterno conflito da natureza e da ordem social. Se sua lição é difícil de aprender, não é, como seus teóricos acreditam ainda por vezes, porque ela teria inventado novas formas exóticas de fusão, harmonia, amor, entre o homem e a natureza, mas porque ela laicizou, definitivamente, a dupla questão política, o duplo conflito de lealdade entre o poder da natureza e o da sociedade. Não temos nenhuma espécie de idéia sobre a que se assemelhariam as próprias coisas, se elas não tivessem sempre sido engajadas na batalha da naturalização. Ao que se assemelharia aquilo que nós havíamos chamado de *os não-humanos**, se eles não vestissem o uniforme de objetos marchando a passo na conquista dos sujeitos? A que se assemelhariam os humanos, se eles não levassem mais o uniforme dos *partisans* resistindo bravamente à tirania dos objetos? Ora, se quisermos, em seguida a esta obra, redese-

42 Ver na Conclusão outros papéis para as ciências sociais além daqueles da denúncia crítica.

nhar as novas instituições da democracia, precisamos dispor, desde já, da multiplicidade das associações de humanos e de não-humanos, que o coletivo tem, precisamente, por função, a de *coletar*. Na falta de dispor de instituições conceituais, de formas de vida que pudessem servir de alternativa à Constituição moderna, arriscamo-nos, na verdade, a nos encontrar sempre envolvidos, a despeito de nossa vontade, nestas guerras entre realismo e construtivismo social que não nos concernem em nada, toda a novidade da ecologia política que desejamos desenvolver.

Dispomos, felizmente, de uma alternativa que a antropologia das culturas não ocidentais nos oferece generosamente. Para compreender esta oferta, é preciso, ai de nós, passar por um outro paradoxo aparente, e decepcionar aqueles que imaginam que as outras culturas teriam da natureza uma visão “mais rica” que a dos Ocidentais. Impossível desaprovar aqueles que dividem estas ilusões. O que não se escreveu, com efeito, para ridicularizar os pobres Brancos, culpados de querer governar, maltratar, dominar, possuir, rejeitar, violar, violentar a natureza? Não há um livro de ecologia teórica que não venha infamar, contrastando a miserável objetividade dos Ocidentais com a sabedoria milenar dos “selvagens”, que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam nos seus segredos mais íntimos – fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas.⁴³ Ah, estes selvagens emplumados, filhos da Mãe Terra, como gostaríamos de nos assemelhar a

43 Achar-se-á em *Terra Nova*, v. 1, n. 1, a narração de uma das fraudes pela qual se inventou, com todas as peças, um documento antropológico do chefe índio Seattle sobre o respeito devido à Terra Mãe: “Will the real Chief Seattle please Speak Up?” (1998) p. 68-82. Este *must* da ecologia profunda era invenção de um pregador ianque!

eles! Ao assistir suas bodas com a natureza, como nos sentimos infantis por sermos apenas um engenheiro, um pesquisador, um Branco, um moderno, incapaz de reencontrar este paraíso perdido, este Éden em direção ao qual a ecologia profunda gostaria de dirigir nossos passos...

Ora, se a antropologia comparada oferece uma alternativa à ecologia política, é, ainda assim, pela razão exatamente inversa àquela exposta pela ecologia vulgar. As culturas não ocidentais não estão *jamais interessadas* pela natureza; elas não a utilizaram jamais como categoria; elas jamais encontraram seu uso.⁴⁴ Foram os Ocidentais, ao contrário, que transformaram a natureza em um grande negócio, em uma imensa cenografia política, em uma formidável gigantomaquia moral, e que têm constantemente engajado a natureza na definição de sua ordem social. Infelizmente, os teóricos da ecologia não fazem mais uso da antropologia, mas da sociologia das ciências. *Deep ecology* quer dizer, às vezes, *shallow anthropology*.⁴⁵

Se a antropologia comparada é indispensável, não é, porém, por oferecer um reservatório de exotismo, graças ao qual os Brancos conseguiram sair de sua concepção unicamente laica e material dos objetos da natureza, mas, ao inverso, ao permitir *subtrair os Ocidentais do exotismo que se impuseram a si mesmos*

44 Vejo, na recente criação, no Collège de France, de uma cadeira intitulada “antropologia da natureza”, uma virada histórica, uma vez que esta disciplina sempre havia tratado até aqui das culturas.

45 Philippe Descola e Gisli Palsson (1996), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*: “Os movimentos conservacionistas, longe de questionarem os fundamentos da cosmologia ocidental, tendem, ao contrário, a perpetuar o dualismo típico da ideologia moderna” (p. 97). Se há algo mais surpreendente do que a ausência quase total de referências à sociologia ou à história social das ciências, em trabalhos de filosofia da ecologia, é a ausência ainda maior da antropologia comparada.

e, por projeção, aos outros, ao se lançarem neste impossível *imbroglio* de uma natureza inteiramente politizada. Não queremos dizer que as culturas não-ocidentais correspondam, traço por traço, à ecologia política, da qual pretendemos redigir o protocolo. Ao contrário, como veremos no capítulo 4, todas as instituições do coletivo permanecem invenções contemporâneas, sem precedentes na história. Queremos somente dizer que as outras culturas, posto que elas, justamente, não viveram jamais na natureza, *conservaram para nós* as instituições conceituais, os reflexos, as rotinas, de que temos necessidade, nós os Ocidentais, para nos desintoxicar da idéia de natureza. Se seguirmos os dados da antropologia comparada, estas culturas (para utilizar ainda esta palavra tão mal concebida), nos oferecem alternativas indispensáveis à oposição natureza/política, propondo-nos maneiras de reunir as associações de humanos e de não-humanos, que utilizam um só coletivo, claramente identificado como política. Mais exatamente, elas *recusam utilizar somente dois coletores*, dos quais um, o social, passará só como político, enquanto o outro, a natureza, ficará sem poder, sem palavra pública, sem instituição, sem humanidade, sem política. Se elas não formam as belas unidades impostas pelo exotismo, pelo menos as outras culturas não são vesgas.

Enquanto disciplina, a antropologia sempre hesitou sobre este ponto, e não foi senão muito recentemente que ela pôde se tornar indispensável à ecologia política⁴⁶ – razão pela qual não

46 Eis aí toda a importância, para mim, do trabalho de Philippe Descola (DESCOLA [1986], *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*) e em particular Descola (1996). É pelo naturalismo, justamente, que o antropólogo “monista” deve interessar-se acima de tudo: “A conclusão parece correta: suprima a idéia de natureza e todo o edifício filosófico do Ocidente se afunda. Mas este cataclismo intelectual não nos deixará forçosamen-

nos saberíamos prender ao senso comum de haver resistido tão mal ao bazar exótico que a ecologia profunda pretendia impingir, sob o pretexto de que os bárbaros respeitavam a Terra Mãe melhor que os civilizados. A antropologia, desde seus primeiros contatos na aurora dos tempos modernos, compreendeu que qualquer coisa claudicava entre o que ela chamava “os selvagens” e a natureza; que havia na natureza dos Ocidentais qualquer coisa de inassimilável pelos outros povos. Mas ela levou muito tempo, digamos três séculos, antes de compreender que a natureza do antropólogo era muito politizada para compreender a lição dos “bons selvagens”.⁴⁷ Retomemos brevemente o avanço que permitiu alterar-se esta política da natureza, tão particular.

O primeiro reflexo foi tomar os “primitivos” como “filhos da natureza”, qualquer coisa de intermédio entre o animal, o humano e o Ocidental, os quais jamais viveram, sob forma alguma, “na” natureza. A segunda etapa, mais amena, foi a de considerar que os autóctones, se eles fossem tão diferentes da natureza como os Brancos, viviam, não obstante, “em harmonia” com ela, que eles a respeitavam, que eles a protegiam. Esta hipótese não resistiu nem à etnologia, nem à pré-história, nem à ecologia, as quais de imediato multiplicaram os exemplos de destruição imperdoável dos ecossistemas, de desarmonia massiva, de desequilíbrios inumeráveis, como raiva feroz contra o ambiente. De

te face a face com o grande vazio do Ser que Heidegger não cessou de denunciar: não fará senão modelar nossa cosmologia, tornando-a menos exótica aos olhos destas numerosas culturas que estão a ponto de abraçar os valores daquilo que eles acreditam ser a modernidade” (minha tradução) p. 98. Não é seguro, porém, como veremos no Capítulo 5, que a antropologia, mesmo comparada, mesmo monista, esteja à altura das novas tarefas políticas, que exige a reunião controversa das precedentes “culturas”.

47 Veremos, na última seção do Capítulo 5, como reinterpretar a cena primitiva dos “primeiros contatos”.

fato, sob o nome de harmonia, os antropólogos se aperceberam, progressivamente, que não deveriam visar às relações particularmente simpáticas com a natureza, mas a presença de uma classificação, de um arranjo, de um ordenamento dos seres que não pareciam fazer distinção abrupta entre as coisas e as pessoas. A diferença não vinha de que os selvagens tratassem bem a natureza, mas, antes, que eles não a tratavam de todo.

A terceira etapa, mais sofisticada, portanto, foi considerar os autóctones (rebatizados, entretanto, de povos não ocidentais), como tendo formado culturas complexas, cujas categorias estabeleciam *correspondências* entre a ordem da natureza e a ordem social. Entre eles, dizia-se, nada acontece à ordem do mundo que não aconteça aos humanos e vice-versa. Nada de classes de animais ou de plantas que não permitam ser encontradas na ordem social; nada de classificação social que não permita se situar nas divisões dos seres da natureza. Bem depressa, porém, os antropólogos, sempre mais sutis, se aperceberam que eles ainda provavam de um insuportável etnocentrismo, porquanto insistiam na abolição de uma diferença que não interessava de modo algum àqueles que estudavam. Ao afirmar que as outras culturas faziam “corresponder” ordem natural e ordem social, os antropólogos pretendiam ainda que esta divisão seguia por si, que ela estava, de alguma maneira, na natureza das coisas. Ora, as outras culturas não misturavam, em nada, a ordem social e a ordem natural: *elas ignoravam a distinção*. Ignorar uma dicotomia, isto não é confundir, de todo, os dois conjuntos em um só – menos ainda “ultrapassá-la”.

Aos olhos da antropologia, que, enfim, se tornou simétrica ou monista, as outras culturas parecem hoje muito mais inquietantes: elas desenvolvem princípios de organização que agrupam em uma só ordem, digamos, em um só coletivo, seres

que nós, os Ocidentais, insistimos em manter separados, ou melhor, quando pensamos ser indispensável haver duas câmaras para manter nosso coletivo, a maior parte das outras culturas insistiam para não ter *duas*. A partir daí, não se pode mais defini-las como culturas diferentes, com pontos de vista distintos sobre uma natureza única – à qual somente “nós” teríamos acesso; torna-se impossível, com certeza, defini-las como culturas entre outras culturas sobre um fundo de natureza universal. Não há senão naturezas-culturais, ou, mais ainda, coletivos que buscam saber, como veremos no capítulo 5, o que eles podem muito bem ter em comum. Vê-se, presentemente, uma inversão de perspectiva: não são mais eles, os selvagens, que aparecem como estranhos, porque misturavam o que não se deveria, de modo algum, misturar, as “coisas” e as “pessoas”; somos nós, os Ocidentais, que vivemos até aqui o estranho sentimento de que era preciso separar em dois coletivos distintos, segundo duas formas de ajuntamentos incomensuráveis, as “coisas”, de um lado, as “pessoas”, do outro.⁴⁸

O sentimento de originalidade que busca outra cultura não tem interesse senão para fazer refletir sobre a originalidade da sua própria, sem o que degenera em exotismo, em orientalismo. Para não cair no fascínio perverso das diferenças, é preciso criar rapidamente um terreno comum que substitua a surpresa pela cumplicidade profunda das soluções. Juntando-se as desco-

48 Sobre toda esta invenção do “outro” pela dupla política da Ciência, ver Latour (1991). A distinção entre “eles” e “nós” decorre inteiramente da diferença absoluta, introduzida entre os fatos e os valores, pois “eles” não fariam a diferença entre os dois, confundindo a ordem de sua sociedade com a ordem do mundo, enquanto que “nós” saberíamos fazer a diferença entre as duas ordens. A primeira distinção não é senão a exportação da segunda. Muda-se, em consequência, a alteridade, assim que se muda a concepção da Ciência.

bertas recentes da antropologia comparada à da ecologia política e da sociologia das ciências, deve-se poder superar completamente *dois exotismos* simétricos: aquele que faz crer aos Ocidentais que eles estão separados da natureza, porque teriam esquecido as lições das outras culturas e viveriam em um mundo de coisas puras, eficazes, rentáveis e objetivas; e aquele que fazia crer às outras culturas que elas haviam, por longo tempo, vivido na fusão entre a ordem natural e a ordem social, e que era preciso, enfim, para aceder à modernidade, levar em conta a natureza das coisas, tais como elas são.

O mundo moderno, ao qual os ocidentais se lamentam, por vezes, de pertencer, tudo exigindo das outras culturas, para que se lhe venham juntar, não tem, de todo, os caracteres que lhe emprestam, porque lhe falta inteiramente a natureza. Nem entre uns, nem entre outros, a natureza desempenha um papel. Entre os Ocidentais, porque ela é política de parte a parte; entre os não-Ocidentais, porque eles não utilizaram jamais a natureza para nela estocar, às escondidas, a metade de seu coletivo. Os Brancos não estão nem próximos da natureza, porque saberiam, enfim, e somente eles, como ela funciona, graças à Ciência; nem distantes da natureza, porque teriam perdido o segredo ancestral da vida íntima com ela; os “outros” não estão nem próximos da natureza, porque jamais se puseram à parte de seu coletivo, nem distantes da natureza das coisas, porque eles a teriam sempre confundido, por engano, com as exigências de sua ordem social. Nem os primeiros, nem os outros estão nem distantes nem próximos da natureza. A natureza não desempenhou um papel se não provisório nas relações políticas dos Ocidentais, com eles mesmos e com os outros. Ela não atuará mais, doravante, graças à ecologia política, enfim repensada para recuperar a ecologia militante. Além do que, elevando a natureza, não há mais nem

“outros”, nem “nós”. O veneno do exotismo se evapora num instante. Uma vez tirado da grande cenografia política “da” natureza, não fica mais que a banalidade de associações múltiplas de humanos e de não-humanos que aguardam sua unidade por um trabalho do coletivo, que deve ser preciso, utilizando os recursos, os conceitos, as instituições de todos os povos, chamados, talvez, a viver em comum sobre uma terra que se torna, por um longo trabalho de reunião, a mesma terra.

Tudo depende, portanto, no presente, da maneira pela qual vamos qualificar este trabalho de acumulação. Com efeito, de duas, uma: ou bem o trabalho já está terminado, ou bem ele está por fazer. Toda epistemologia (política) e a *Naturpolitik*, que lhe sucede, afirmam que, sob os auspícios da natureza, este trabalho, no essencial, está *terminado*; a ecologia política afirma, depois de nós, que ele *apenas começa*. Para participar do desenvolvimento das instituições políticas, adaptadas à exploração deste mundo comum e desta “mesma terra”, a antropologia deve tornar-se *experimental**. Diante de que escolha política se encontra ela, de fato, colocada? Vai, para sempre, conservar o multiculturalismo sobre o fundo de natureza unificada, que lhe serve de filosofia involuntária?

Desde o século 17, tornou-se comum distinguir as *qualidades primeiras** – o que são as coisas por elas mesmas, independentemente de nosso conhecimento –, da maneira como elas são vividas por uma consciência, o que chamamos de *qualidades segundas**. Quando falamos de cores, de odores, de luzes, designamos as qualidades segundas. Nada mais inocente à primeira vista do que esta distinção. Ora, basta modificá-la muito ligeiramente para fazer ressaltar à plena luz o arranjo político que ela sub-repticiamente permite. As qualidades primeiras, com efeito, compõem o mundo *comum que nós todos compartilhamos*. Somos

feitos todos igualmente de genes e de neurônios, de proteínas e de hormônios, em um universo de átomos, de vácuo e de energia. As qualidades segundas, ao contrário, nos dividem, pois elas nos remetem às especificidades do nosso psiquismo, de nossas línguas, de nossas culturas ou de nossos paradigmas. Por consequência, se definimos a política*, não como a conquista do poder no interior da única Caverna, mas como a composição progressiva de um mundo comum* a compartilhar, nós nos apercebemos que a divisão entre qualidades primeiras e qualidades segundas cumpre desde já *a maior parte do trabalho político*. Quando entramos em um universo, cujo mobiliário já está definido, sabemos, de imediato, o que temos todos em comum, o que nos mantém reunidos. O resto é o que nos divide, as qualidades segundas, mas sem nada de essencial, posto que suas essências se encontram de fora, inacessíveis, sob a forma de qualidades primeiras, porém invisíveis.⁴⁹

Compreendemos agora que, se o antropólogo de tempos passados tinha tanta atenção pela multiplicidade das culturas, era porque dava por adquirida a natureza universal. Se ele podia colecionar tantas diversidades era porque a antropologia podia agrupá-las, fazendo-as destacar-se sobre um fundo comum, previamente unificado. Há, portanto, duas soluções igualmente insitáveis para este problema da unidade: o mononaturalismo* e o

49 Eu politizo aqui a crítica feita por Whitehead sobre a distinção entre qualidades primeiras e segundas, como também da originalidade do papel dado ao espírito humano: "A teoria das dependências psíquicas trataria o verdor [de um raminho de grama] como uma dependência psíquica provida pelo espírito perceptivo, e só abandonaria à natureza as moléculas e a energia de radiação que influenciam o espírito e fazem ter esta percepção" (p. 54) (WHITEHEAD, 1998 [1920], *Le Concept de nature*). Reencontramos ademais, em NAESS, 1988, a mesma crítica, a partir de Whitehead e de James, da divisão entre qualidades primeiras e segundas!

multiculturalismo*. O mononaturalismo nada tem de evidência primeira, ele é simplesmente uma das soluções possíveis para a experiência abortada da construção de um mundo comum: *uma natureza, várias culturas*; a unidade nas mãos das ciências exatas, a multiplicidade nas mãos das ciências humanas. O multiculturalismo*, se não é mais do que um monstro agitado para fazer medo às criancinhas, oferece uma outra solução, igualmente prematura, para a exploração do mundo comum: não somente as culturas são diversas, mas cada uma possui pretensões iguais para definir a realidade; elas não se destacam mais sobre o fundo de uma natureza unificada; cada uma é incomensurável às outras; não há mais, no todo, um mundo comum. De um lado, um mundo invisível, mas visível aos olhos dos sábios, cujo trabalho permanece escondido; de outro, um mundo visível e sensível, mas não essencial, pois ele está vazio de suas essências. De um lado, um mundo sem valor, pois ele não corresponde a nada de vivido, mas só essencial, pois ele traz os fenômenos para a natureza real; do outro, um mundo de valores, mas sem valor, pois ele não chega a nenhuma realidade durável, ainda que ele seja o único vivido. A solução do mononaturalismo estabiliza a natureza, sob o risco de esvaziar de toda substância a noção de cultura, reduzida a fantasmas; a solução do multiculturalismo estabiliza a noção de cultura, sob o risco de pôr em perigo a universalidade da natureza, reduzida a uma ilusão. E é este arranjo disforme que passa pelo bom senso! Para recolocar em marcha a experimentação do mundo comum, prematuramente fechado por estas duas soluções calamitosas, será preciso evitar *tanto a noção de cultura como aquela de natureza*. É o que torna tão delicada a utilização, pela ecologia política, dos resultados da antropologia, e que explica, talvez, porque ela se precaveu, até aqui, de fazer um maior uso disso.

Uma comparação permitir-nos-á compreender melhor a instabilidade na qual não se deve ter medo de entrar, a fim de retribuir todo o sentido àquilo que se poderia chamar de política *sem* a natureza. Antes do feminismo, a palavra “homem” tinha o caráter de uma categoria não codificada, e “mulher” aquele de categoria codificada. Ao dizer “homem”, designava-se, sem sequer pensar nisso, a totalidade dos seres pensantes; ao dizer “mulher”, marcava-se a “fêmea”, à parte dos seres pensantes. Nenhum outro Ocidental, hoje, tomaria a palavra Homem por uma categoria não codificada. Macho/fêmea, homem/mulher, *he/she*, eis aí o que tomou lentamente o lugar da antiga evidência. As duas etiquetas se reencontram marcadas, codificadas, encarnadas. Ninguém pode mais pretender designar, sem esforço e sem contestação, o universal, a partir do qual o outro permanecia um “outro” eternamente à parte. Graças ao imenso trabalho das feministas, nós dispomos, doravante, de instituições conceituais, que nos permitem marcar a diferença não mais entre homem e mulher, mas, de uma parte, entre o antigo casal formado pelo homem, categoria não distinta, e a mulher, única categoria marcada; e de outra parte, o novo casal, infinitamente mais problemático, formado pelas duas categorias igualmente distintas de homem e de mulher.⁵⁰ Pode-se prever, sem dificuldade, que ocorrerá da mesma forma, muito rapidamente, com as categorias natureza e cultura. Para o momento, “natureza” ressoa, ainda, à maneira de homem, há vinte ou quarenta anos, como categoria indiscutível, evidente, universal, sobre cujo fundo se demarca clara e distintamente a “cultura”, eternamente particular.

50 Ver o grande trabalho analítico realizado por Evelyn Fox-Keller (1985), *Reflections on Gender and Science*, sobre a relação das questões feministas e os *sciences studies*, e o recente trabalho de Londa Schiebinger (1995), *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*.

“Natureza” é, portanto, uma categoria ainda não demarcada; “cultura”, uma categoria marcada. Entretanto, a ecologia política, por um movimento de amplitude muito vasto, propõe fazer provar à natureza o que o feminismo fez naquele tempo e faz sempre para o homem: apagar a antiga evidência com a qual ele passava um pouco rapidamente como totalidade.⁵¹

CONCLUSÃO: QUAL O SUCESSOR PARA O COLETIVO EM DUAS CÂMARAS?

Com este primeiro capítulo, percorremos, ao mesmo tempo, o mais fácil e o mais difícil: o mais fácil, porque não se tratava, ainda, senão de nos desembaraçarmos dos falsos problemas, antes de abordar as questões verdadeiramente árduas das novas instituições públicas a reconstruir; o mais difícil, porque sabemos agora a qual preocupação estas instituições devem responder. Se atravessamos, a marchas forçadas, paisagens que mereciam mais cuidados, pelo menos atingimos nosso campo de base. Os resultados conjuntos da sociologia das ciências, da ecologia política, das ciências sociais e da antropologia comparada, que esquematizamos pouco a pouco (e cada uma, bem o sabe-

51 Todó o interesse do trabalho de Donna Haraway vem de que ela reagrupou os dois projetos do feminismo e da ecologia política, não sob a forma simplista de Carolyn Merchant (1980), *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*; Carolyn Merchant (1992), *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, mas tomando, nos dois casos, como ponto central de sua investigação, a questão da ciência e de suas incertezas. Ver, em particular, Donna J. Haraway (1989), *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*; Donna J. Haraway (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Para uma apaixonante ilustração dos debates conjuntos sobre o feminismo, os “sciences studies” e a sociobiologia, ver os temas reunidos por Shirley Strum e Linda Fedigan (2000), *Primate Encounters*.

mos, teria merecido numerosas páginas), convergem em direção desta fórmula: *qual coletivo se pode convocar, no momento em que não se tem mais duas câmaras, das quais somente uma avoca seu caráter político?* Que nova Constituição pode substituir a antiga? Quanto à questão: “É necessária uma política que esteja voltada para os humanos ou que leve em consideração também a natureza?”, sabemos, no momento, que se tratava, então, de uma alternativa vã, pois a natureza e o humano sempre viveram, pelo menos na versão ocidental da vida pública, sob a ameaça um do outro. Sabemos, também, que existe hoje, pela primeira vez, uma alternativa confiável a esta política bifocal, pois é tão improvável assimilar o trabalho das ciências à Ciência como reduzir a política* a uma composição progressiva de um mundo comum à política do poder e dos interesses. Contrariamente aos gritos de horror que continuam a empurrar, mas com menos e menos efeito, os defensores da antiga Constituição, é perfeitamente possível falar da realidade exterior sem confundi-la, ao mesmo tempo, com sua unificação prematura por um poder que não ousa levar este nome e que desfila ainda sob a cobertura menos e menos protetora da polícia epistemológica. Pode-se, portanto, no presente, pela primeira vez, levantar os parênteses a esta forma particular de filosofia política para imaginar-lhe um *sucessor* falando abertamente de epistemologia política*, sob a condição de conjugar as ciências – e não a Ciência – com a questão do coletivo, e não mais com a prisão do social.

Como todos os resultados que nos esforçaremos em obter, este não tem senão a aparência da extravagância. Só a banalidade a torna difícil. Mais exatamente, estamos tão pouco habituados a não dramatizar a questão da natureza, a não fazer uma gigantomaquia, que não chegamos a reconhecer quão simples é o acesso a uma multiplicidade ainda não colecionada. Segundo

nós, a nova distinção, à qual a ecologia política nos dirige, não passa mais entre a natureza e a sociedade, entre a ecologia e a política, mas entre duas operações que aprenderemos a qualificar, no capítulo 3. Uma respeito à multiplicação das entidades e a outra, a sua composição, sua acumulação. Dito de outra forma: podemos ver agora mais claramente: os não-humanos não são totalmente objetos, e também não inteiramente construções sociais: *o objeto* era o não-humano mais a polêmica da natureza dando uma lição à política dos sujeitos*. Uma vez liberados desta polêmica, desta bifurcação da natureza,⁵² os não-humanos vão recobrar todo um outro aspecto.

Todos os “grandes problemas” canônicos da epistemologia não aparecerão mais, para o futuro, senão como simples demonstrações de artes marciais. Que diferença entre a árvore não-humana que tomba sozinha na floresta e a árvore objeto que tomba na floresta para quebrar a cabeça do idealista que enfrenta o realista em um *pub* em frente ao King’s College! Que podemos dizer do primeiro? Que ele cai e que cai só. Nada de mais, nada de menos. É o segundo que vem responder, em uma polêmica, a um *conflito de poderes* sobre os direitos respectivos da natureza e da política. Só o objeto se encontra comprometido no conflito de lealdade entre o novo Papa e o novo Impera-

52 Reutilizo aqui a expressão muito bela de Whitehead sobre a bifurcação da natureza: “Aquilo contra o que eu me levanto essencialmente é a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade que, até onde eles são reais, são reais em sentidos diferentes. Dentre estas realidades, estão as entidades tais como os elétrons, estudados pela física especulativa. Esta seria a realidade que se oferece ao conhecimento, embora de acordo com esta teoria isto nunca seja conhecido. Porque o que é conhecido é outra espécie de realidade, que resulta do concurso do espírito. Assim, haveria duas naturezas, da qual uma seria conjectura e a outra, sonho” (p. 54) (WHITEHEAD, 1998 [1920]). Whitehead, entretanto, mantém preciosamente a noção de natureza senão por razões de filosofia política, que não lhe interessa, eu prefiro não conservar.

dor. Nada do não-humano. Os não-humanos merecem bem mais do que preencher indefinidamente o papel bastante indigno, assaz vulgar, de objeto, na grande cena da natureza. A gravidade, por exemplo, esta sublime gravidade, esta rama admirável que transforma a Europa e todos os corpos pesados desde 1650, merece infinitamente mais do que servir de objeção indiscutível ao construtivismo social, que pretende jogar-se, sem sofrimento, da proverbial janela do décimo quinto andar, porque acreditaria – como crêem seus adversários – no relativismo! Quando nos tornaremos adultos e cessaremos de nos meter medo com estas histórias do Grande Guignol? Quando poderemos, enfim, laicizar os não-humanos, cessando de objetivá-los?

Ao liberar os não-humanos da polémica da natureza, não pretendemos deixá-los a eles mesmos, inacessíveis, inatacáveis, inqualificáveis, como se ocupassem a posição bem pouco invejável de “coisas em si”. Se é preciso liberá-los, deve ser completamente, e em particular deste bloqueio, ao qual o kantismo desejava condená-los, privando-os de toda relação possível com as assembléias humanas. O social não é mais composto de sujeitos, assim como a natureza não está composta de objetos. Uma vez que, graças à ecologia política, distinguimos os objetos dos não-humanos, vamos poder, igualmente graças a ela, distinguir os humanos dos sujeitos: *o sujeito* era o humano preso na polémica da natureza e resistindo corajosamente à objetivação pela Ciência.* Queria que ele se arrancasse da natureza para exercer sua liberdade, que aprisionasse sua liberdade para reduzir-se, enfim, aos objetos da natureza.⁵³ Mas imposta esta escolha aos sujeitos, o

53 É a esta escolha patética que nos quer trazer Ferry e aqueles que polemizam contra ele. Ver, ao inverso, as pesquisas tão importantes para mim, de Charis Cussins (1995), “*Les Cycles de la conception: les techniques de normalisa-*

humano não teria mais que obedecer a isto. Uma vez liberados desta verdadeira guerra fria, os humanos vão tomar todo um outro aspecto e, em lugar de existirem por eles mesmos, vão poder exibir a longa cadeia de não-humanos, sem os quais eles não saberiam fazer questão de liberdade.

Quanto às disciplinas científicas, uma vez tornadas visíveis, presentes, ativas, agitadas, cessando de ser ameaçadoras, vão poder desprender este formidável potencial de pluriverso, que elas não tiveram jamais, até aqui, ocasião de desenvolver, pois que as arrasavam constantemente com a obrigação de produzir o mais rapidamente possível, objetos “da natureza”, escapando das “construções sociais”, a fim de retornar o mais depressa a reformar a sociedade pela razão indiscutível. Abrindo esta mortal tenaz da epistemologia e da sociologia, a ecologia política permite às disciplinas científicas, libertadas de sua função de epistemologia (política), multiplicar os recintos, as arenas, as instituições, os fóruns, as experiências, as provas, os laboratórios pelos quais se associam os humanos e os não-humanos, todos novamente libertados. A Ciência está morta, viva a pesquisa e vivam as ciências.

Tudo resta a fazer, mas pelo menos nós saímos da idade das Cavernas! A palavra pública não vive mais sob a ameaça permanente de uma salvação vinda do alto, que poderia abreviar os processos que permitem definir o mundo comum, por leis não feitas pela mão do homem. Ó surpresa! Ao abandonar esta antiga figura da razão, não abandonamos, entretanto, nem a realidade exterior, nem as ciências, nem mesmo o futuro da razão. À antiga oposição do sábio e do político, de Sócrates e de Cálicles, da

tion dans un centre de traitement de la stérilité, sobre as subjetividades do hospital, e de Émilie Gomart (1999), *Surprised by Methadone*, sobre as explorações dos ditos sujeitos com as drogas.

razão e da força, toma lugar, doravante, uma outra oposição, de outra forma mais fecunda, entre, de um lado, a sempiterna disputa dos epistemólogos, oposta aos sofistas, e, de outro, aquela do coletivo. A antiga Constituição, inventada para manter cativos os prisioneiros da Caverna, teve longo tempo para destacar seus efeitos, que nos esforçamos ainda em imaginar uma filosofia política para as associações de humanos e de não-humanos. Como veremos nos capítulos seguintes, posto que os Ocidentais sempre procuraram, sob o manto da natureza, inventar um coletivo a duas câmaras, que o façam bem, e desta vez, *formalmente*.

ANEXO

A instabilidade da noção de natureza

Todo mundo concorda sobre este ponto: nada de menos estável que a noção de natureza. Esta instabilidade vem do ponto de partida. Segundo o naturalismo – forma de identificação dentre outras próprias aos Ocidentais (DESCOLA, [1996], *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*) –, a palavra natureza designa três elementos diferentes: a) uma parte do mundo submissa à estrita causalidade e somente ao reino da necessidade; neste sentido, a natureza opõe-se ao reino da sociedade humana, de sua subjetividade, marcada, ao contrário, pelo reino e pela suspensão da estrita causalidade; b) mas a palavra natureza, e é aí que as coisas se tornam instáveis, designa também o conjunto formado pela reunião da natureza não social e da natureza social. Dito de outra forma, a palavra natureza designa ao mesmo tempo uma parte e o conjunto, pois a sociedade humana em sua evolução não é concebida fora do quadro da

causalidade; c) mas que se torna, então, a distinção entre a natureza (não-social) e a (natureza) social?

Ainda aí podemos concebê-la de duas maneiras diferentes: ou bem esta distinção pertence, ela mesma, à ordem da natureza – dir-se-á, por exemplo, que a evolução arrancou a humanidade da estrita determinação da natureza (não-social); ou bem pode-se pensar esta distinção como pertencendo à ordem da sociedade: dir-se-á, desde aí, que se trata de uma categorização pelo espírito humano de uma distinção artificial, de uma convenção, que não existe nas coisas, mas que tem, no curso da história, jogado um papel considerável na delimitação do humano. Esta segunda distinção não permite, evidentemente, estabilizar a situação, posto que a sociedade, ela mesma, assim que distingue o humano da natureza, pertence sempre à natureza – no primeiro sentido globalizante do termo. De onde vem o esquema da página seguinte.

Esta primeira delimitação permite, parece-nos, cartografar de maneira satisfatória algumas das formas ocidentais de instabilidade: pode-se, com efeito, classificá-las, conforme levem a um dos dois pólos, à sua distinção ou à reunião dos dois.

Se considerarmos de início as formas de instabilidade que recebem sobre um dos dois pólos em alternância, teremos as seguintes figuras:

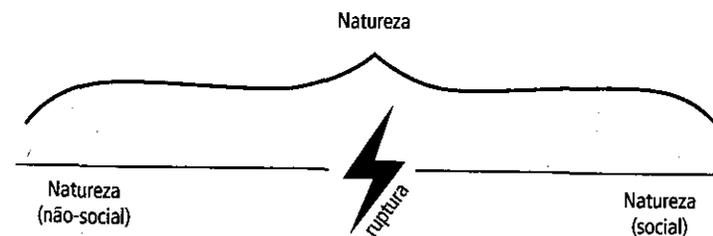


Figura 1.2

Desenraizamento: cada um dos pólos se caracterizará pela distância, a maior possível, do outro; dir-se-á, por exemplo, que a liberdade humana se define por desenraizar-se das estritas determinações naturais (FERRY, [1992], *Le Nouvel Ordre écologique [l'arbre, l'animal et l'homme]*); ao inverso, criticar-se-á o artifício supérfluo da sociedade humana, para retornar aos dados básicos de uma natureza que não mente jamais, porque ela ignora as loucuras humanas e não conhece senão a estrita determinação. Se o desenraizamento foi alcançado, obter-se-ão as duas formas extremas de mútuo desdém: uma natureza que ignora tudo do mundo social; um mundo social que ignora tudo da natureza. Reencontraremos esta figura em inúmeras cenografias: a diferença entre “científico” e “literário”; a oposição entre “campo” e “cidade”, etc.

Conquista: a instabilidade da polarização natureza/sociedade será marcada aqui, desta vez, por um esforço para invadir o outro pólo, levando-lhe as vantagens tiradas do primeiro; trata-se, aí, de formas bem conhecidas: a *naturalização*, antes do mais, consistirá em estender tanto quanto possível a lista das entidades causalmente determinadas, as qualidades primeiras* (elétrons, fótons, partículas, ondas cerebrais, genes, etc), para reduzir a nada os fantasmas da ilusória liberdade humana, limitada às qualidades segundas*; inversamente, a *socialização* consistirá em tentar demarcar, o mais possível, uma natureza insignificante e selvagem pela disciplina humana, pela liberdade criadora do homem.

Nos dois casos, a grandeza se marcará pela distância a que se chegará ao se estender a influência de um pólo sobre o território do outro. Esta figura se caracteriza por seu aspecto militante, por seu espírito de conquista e de combate, pelo sentimento de vingança com o qual se acolherá cada um dos movi-

mentos desta eterna *vendetta*. Os debates sobre os respectivos papéis da natureza e do ambiente são, assim como as inúmeras discussões sobre a distinção da alma e do corpo, o papel das doenças psicossomáticas, etc.

Espelho: segundo esta figura, a distinção entre os dois é reconhecida como completa, mas a capacidade de superá-la – seja para prender-se a um dos pólos, seja para estender sua influência como nos dois precedentes – é posta em dúvida; reencontramos aí, sob uma forma polêmica e enfraquecida, as formas clássicas do totemismo e do animismo: a natureza, tal qual é conhecida pelo homem, não faz senão refletir as categorias sociais; ninguém saberia, pois, passar do outro lado do espelho, que não devolve senão a imagem do social simplesmente transformada em coisas; inversamente, as transformações que a liberdade humana recebe pelas conquistas da liberdade não fazem senão devolver a imagem das estritas necessidades naturais. A distinção natureza/sociedade não se pode separar; um espelho ocupa o lugar do abismo: a natureza não vê na sociedade senão a natureza; a sociedade não vê na natureza senão a sociedade. Somente a estetização (no sentido de Kant) permite experimentar as relações em espelho. Ver, por exemplo, o marcante exemplo de Tromm (1996), *La Production politique du paysage*.

Dialética: a solução dialética não põe em discussão a distinção natureza/sociedade, necessidade/liberdade, mas a põe em cena de outra forma: assim que se chega à natureza, encontramos já presentes o humano e seu trabalho livre e criador; quando se chega ao humano, encontramos sempre a natureza e suas estritas necessidades. Devem-se distinguir duas formas de dialéticas: a primeira é a da tradição francesa, a de Leroi-Gourhan, Moscovi-

ci, Dagonnet: habitamos em uma natureza humanizada há milhares de anos, presa a nossas categorias intelectuais, socializada desde sempre; esta ação sobre a matéria é, ela mesma, o resultado de uma natureza humana que tem origem em uma história biológica imensamente longa e que define a natureza do homem como *Homo faber*. Pode-se chamá-la de suave, porque repousa sobre uma naturalização geral e sobre o modelo do fabricante, em particular do engenheiro e do demiurgo. A versão mais dura, vinda de Hegel por Marx, repousa, quanto a ela, sobre uma *contradição* entre objetividade e subjetividade, e acrescenta um motor histórico que não se encontra na outra. Em lugar da evolução, ao mesmo tempo darwiniana e bergsoniana da primeira, temos na segunda uma forma de globalização (ver mais adiante).

Relação de força: mais recente, esta versão considera as relações entre natureza e humanidade como relações de força, que ultimamente se inverteram, desde que, no curso do século 20, o poderio humano se tornou tectônico, quer dizer, capaz de rivalizar, senão com o cosmos, pelo menos com as forças locais da terra; estas são todas as metáforas, tão presentes entre Moscovici, Serres, Naess, Merchant (MERCHANT, [1980], *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*), da violência feita à natureza, reduzida a *quia*; o humano, por seu crescimento demográfico e técnico, rivaliza-se com a natureza e se torna perigoso para ela, porque então, até aqui, ele havia sido sempre geneticamente mais fraco e mais frágil que ela. Esta forma de relação é totalmente contraditória à precedente, porque torna impossível o entusiasmo de fabricação, sempre presente nas dialéticas (suaves ou duras); ela é incompatível, igualmente, com o tema do desenraizamento, como com aquele da invasão;

a terra adotiva e madrasta torna-se uma velha mãe frágil, que será preciso doravante proteger.

Recapitulando:

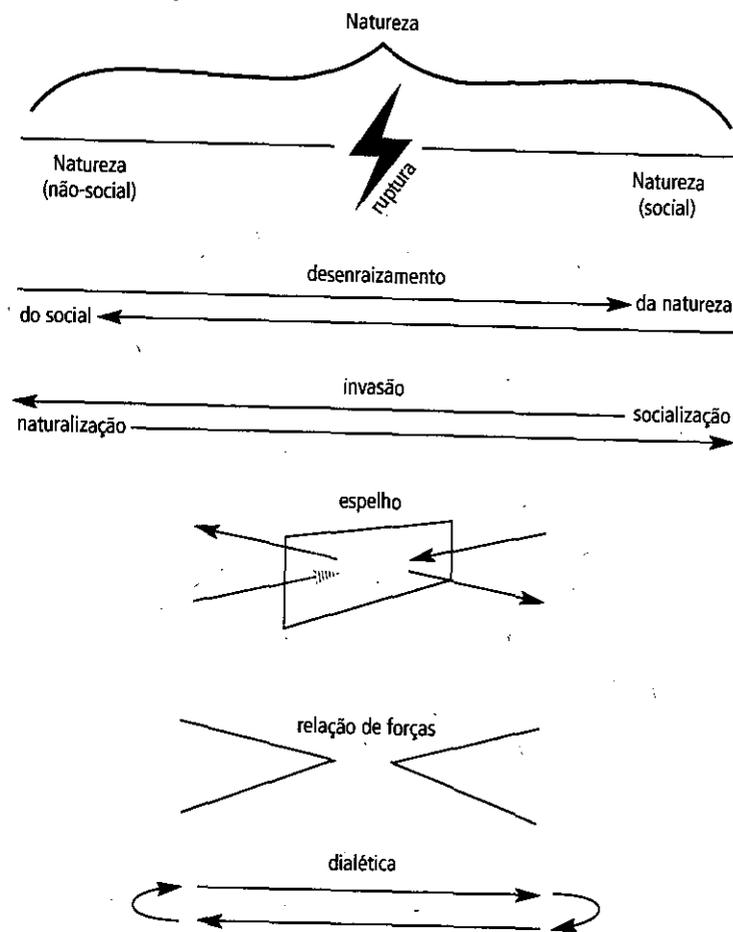


Figura 1.3

Todas estas formas mantêm a distinção natureza/sociedade – sobretudo a dialética, que faz desta diferença, elevada a contradição, o motor da história. Mas a palavra natureza designa também o conjunto, ou mais exatamente a reunião, que compreende ao mesmo tempo a natureza (não-social) e a sociedade humana. Em lugar de insistir nas diferenças, pode-se, entretanto, partir da reunião para definir a totalidade da natureza. Esta estratégia de globalização não é mais estável do que as formas precedentes, porque não existe qualquer ponto de partida assegurada para efetuar esta manobra de envolvimento. Reencontramos na globalização a mesma polaridade natureza/sociedade, mais obscura ainda, uma vez que vamos poder globalizar a partir de todas as posições possíveis, que vão da natureza naturalista à sociedade, passando por Deus. Daí o interesse de prolongar esta pequena cartografia um pouco mais longe. Pode-se reconhecer, parece-me, três pontos de partida diferentes para globalizar natureza e sociedade no mesmo conjunto.

Pode-se, de início, partir dos ingredientes da natureza, tais quais nos são oferecidos por uma visão calmamente reducionista do mundo; não se trata, como na manobra de naturalização, de militarizar a questão, mas, muito mais, de afirmar a multiplicidade dos níveis de determinação desde o átomo até o sistema social. Por esta figura, poderemos, ademais, nos dar ao luxo de criticar o reducionismo, afirmando que se tudo está na natureza, nem tudo está, por isto, determinado pelo mesmo nível de causalidade. Não se visa, como nas formas precedentes, humilhar o adversário (o espírito, o humano, a liberdade), mas integrá-lo e reconhecer nele um nível de determinação própria.

Em lugar de partir de um inventário fixo de ingredientes naturais para compor o conjunto, pode-se, também, optar por definir uma *metaciência*, ciência da complexidade, ciência dos

processus, ciência ainda por inventar segundo a necessidade; afirmaremos, desde logo, que não se parte da ciência “reduziva” e “cartesiana”, mas de uma ciência da totalidade, única mesmo capaz de abarcar a complexidade dos viventes; esta metaciência, se inclui a totalidade, não pode ser considerada plenamente como a precedente, porque depende, segundo uma proporção mais ou menos grande, de uma sobrenatureza: o divino abandonado, denegado, faz sua aparição sob a forma de um todo generoso, energético, abundante, que não saberia reduzir-se à única causalidade fria das Ciências clássicas. Tudo está na natureza, mas esta é uma sobrenatureza, impregnada de divindade. A divindade, todavia, não é pensada como tal, sem a qual sairemos do monismo, essencial a esta forma de globalização.

Mas estas formas de globalização conhecem gradações indefinidas, o que torna difícil distingui-las de modo fatiado. Enfim, a terceira maneira consiste em globalizar a partir da própria história humana, incluindo num todo a natureza não-social, na noção de construção humana, ou de história humana. Não se trata mais, como na versão militante da socialização, de combater a natureza, domesticá-la, discipliná-la, mas de incluí-la na aventura do espírito.

Pode-se considerar todas as formas de idealismo, de *Naturphilosophie*, e mesmo uma grande parte do construtivismo social, como fazendo parte desta figura de globalização. As meditações sobre o princípio antrópico, a ecologia social, a ecoteologia, ou mesmo o realismo crítico, permitem passar por degraus de uma a outra forma de globalização.

Se o espírito construtor e inventivo se descobre como uma mistura de humano e de divino, pode-se obter uma multiplidão de matizes, da sobrenatureza à construção social. Segundo

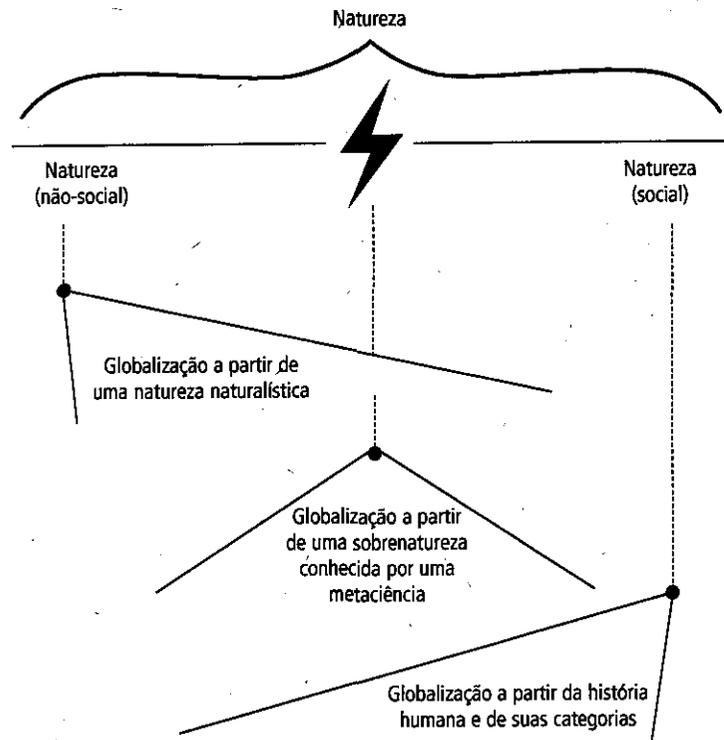


Figura 1.4

se reconheça ou não o papel fecundo das polarizações, pode-se passar, por degraus, pelas versões dialéticas.

Nenhuma destas formas de globalização é segura e verdadeiramente global, todas podem reconhecer um *resíduo* que não saberíamos incluir, oscilando, pois, brutalmente, entre uma ou outra das divisões da série precedente; por exemplo, a globalização naturalística reconhecerá, talvez, um sopro de divindade ou de liberdade, que não saberia excluir; a construção

crítica se esgotará, deixando um resíduo fundamental que escapa a toda história, as estruturas elementares da matéria, por exemplo, ou a insistência bruta das coisas em si; a globalização sobrenatural deixará bruscamente um resíduo que não pode assimilar sob a forma de uma geometrização indevida e fria da natureza (por exemplo, em Bergson), mas o ponto central destes esforços de globalização está em que ela não visa reduzir o outro pólo, mas envolvê-lo.

Esta cartografia não esgota, evidentemente, as formas de instabilidade, mas, e este é o ponto importante, pode-se passar inopinadamente, não importa de qual destas posições à seguinte, e retornar, ao final, sobre sua posição inicial, para recomeçar no mesmo instante. *Nada menos estabelecida do que a idéia de natureza.* Tudo muda, desde que se rejeite inteiramente a noção de natureza e a instabilidade que ela cria. Assinalemos, para concluir, o perigo que haveria aí ao confundir o coletivo* com uma ou outra das estratégias de globalização que passaremos em revista. O coletivo da cosmopolítica* não é a totalidade na qual a natureza não-social e a natureza humana se encontrariam, enfim, reconciliadas, recombinações, subsumidas. O coletivo se definirá ao longo desta obra como aquilo que *recusa* reunir a natureza e a sociedade.

COMO REUNIR O COLETIVO

Do longo capítulo que precede aprendemos que os termos *natureza* e *sociedade* não designavam os seres do mundo, os cantões da realidade, mas uma forma muito particular de organização pública. Pode ser que nem tudo seja político, mas a política ocupa-se de formar um todo, desde que se aceite redefini-la como o *conjunto de tarefas* que permitem a composição progressiva de um mundo comum*. Ora, estas tarefas, não havia senão as políticas (no sentido profissional do termo) para conduzi-las a bom termo: há muito tempo, em nossos países do Ocidente, os sábios haviam tomado um lugar preponderante graças a este poder real que tinham por direito natural. Esta palavra evangélica “*Todo reino dividido contra si mesmo perecerá*” (Mt 12, 24), a filosofia política jamais a entendeu verdadeiramente, já que continuou como se nada se ocupasse senão do mundo da política humana, deixando a maior parte das questões conspirarem alhures, em segredo, fora do processo, em uma assembléia de objetos inumanos que decidiam, pelas operações misteriosas, de que se compõe a natureza e aquele tipo de unidade que com ela formamos.

Ao dividir a vida política em duas câmaras incomensuráveis, a antiga Constituição resultou apenas na paralisia, já que não obteve, com a natureza, senão uma unidade prematura e, com as culturas, nada além de uma dispersão sem fim. A antiga Constituição, portanto, teve como resultado formar, no final das contas, *duas assembleias igualmente ilícitas*: a primeira, reunida sob os auspícios da Ciência, era ilegal, uma vez que definia o mundo comum fora de todo processo público; a segunda era ilegítima de nascença, pois faltava-lhe a realidade das coisas relegadas à outra câmara, devendo contentar-se com as “relações de força”, com a multiplicidade de pontos de vista irreconciliáveis, com a única habilidade maquiavélica. Uma possuía a realidade, mas não a política; a outra, a política e a única “construção social”. Ambas possuíam de reserva um atalho fulminante para pôr fim à discussão: a razão indiscutível, a indiscutível força, *Right and Might, Knowledge and Power*. Cada uma das câmaras ameaçava a outra de exterminação. Apenas o terceiro termo sofreu com esta longa guerra fria, o Terceiro Estado, o coletivo, para sempre privado de uma competência política e científica que nem os atalhos da força, nem os da razão, encurtariam os canais.

As lições do capítulo 1, todavia, não são nada mais do que negativas: se compreendemos bem que a natureza não podia servir de modelo à política, não sabemos ainda fazer melhor que a natureza... É esta, agora, a questão, de outra maneira mais difícil, que é preciso abordar: como redigir uma Constituição que permita obter formalmente o mundo comum? Mas, antes disso, que termo utilizar para descrever o que vai substituir o reino dividido contra si mesmo? O termo *República**. Esta palavra venerável convém admiravelmente se aceitamos fazer ressoar mais forte a palavra *res*, a palavra coi-

sa.¹ Como temos freqüentemente observado, tudo se passa como se a ecologia política reencontrasse, na *res publica*, na coisa pública, a antiquíssima etimologia que liga, desde a aurora dos tempos, em todas as línguas da Europa, a palavra coisa e a palavra assembleia judiciária. *Ding e Thing, res e reus*.²

O império da Constituição modernista, agora em declínio, nos fez esquecer um pouco que uma coisa* emerge antes de tudo como *um assunto no seio de uma assembleia que conduz uma discussão, exigindo um julgamento levado em comum*. Não se trata de um antropomorfismo que nos levará ao passado pré-moderno – o qual, está claro, não é mais do que um exotismo dos modernos – mas do fim de um antropomorfismo decadente: aquele pelo qual os objetos, indiferentes à sorte dos humanos, vinham varrer do exterior e fora do processo o trabalho das assembleias. Ao contrário, esta famosa “indiferença do cosmo às paixões humanas” oferece, apesar das aparências, o mais estranho dos antropomorfismos, uma vez que pretende *dar forma* aos humanos, fazendo-os calar pelo poder

1 Eu havia dado a esta República o nome de “Tribunal das coisas”, ao final da investigação sobre os Modernos. Tive depois a sorte, graças a um contrato do Ministério do Ambiente, de poder estudar os “tribunais locais da água”, as CLE encarregadas pela lei sobre a água de representar parcelas de rio – ver Latour (1995) e a tese em curso de Jean-Pierre Le Bourhis.

2 Notado algumas vezes por Michel Serres (1987), *Statues*, que fez o argumento essencial de seu livro, p. 110. Ver o apaixonante estudo de Yan Thomas (1980), “*Res, chose et patrimoine*” (Nota sobre o relatório sujeito-objeto em direito romano), sobre a origem judicial da *res*: “Quando ela aparece (a *res*) nesta função, não é como assento onde se exerce o domínio unilateral de um sujeito [...]. Se a *res* é objeto, ela é acima de tudo um debate ou uma disputa, objeto comum que *opõe e reúne* dois protagonistas no interior de uma mesma relação” (p. 417). E mais longe: “Sua objetividade está assegurada por este acordo comum, do qual a controvérsia e o debate judicial são o ponto de partida” (p. 418).

indiscutível da objetividade desprovida de toda paixão! Rap-taram-se os não-humanos para fazer deles pedras com as quais se lapidaria o *demos* reunido. Servindo-se da objetividade para abreviar os processos políticos, ousou-se confundir as ciências com esse atalho que a violência autorizava – e tudo isso em nome da mais alta moral e da mais melindrosa das virtudes! Com a natureza queria-se passar à força, isto é, com razão. Sim, uma verdadeira impostura intelectual, felizmente tornada sem efeito.

A única inovação de nosso projeto consiste em buscar um sucessor para este “reino dividido contra si mesmo”, apoiando-nos recursos desse Terceiro Estado, que apenas um preconceito fazia confundir com o amontoado de escravos acorrentados na Caverna e prisioneiros do social. Agora que a irrupção da natureza não vem mais paralisar a composição progressiva do mundo comum é necessário que nos tornemos capazes de convocar o coletivo* encarregado doravante, como seu nome indica, de “coletar” a multiplicidade de associações de humanos e não-humanos, sem recorrer à brutal segregação entre as qualidades primárias* e as qualidades secundárias* que permitiam até aqui exercer em segredo funções privilegiadas. Esta competência do Terceiro existe em verdade, mas ela vive oculta sob a forma de um duplo problema de representação*, que a antiga Constituição obrigava a tratar separadamente: a epistemologia desejosa de saber que condição pode ter uma representação *exata* da realidade exterior; a filosofia política buscando sob que condição um mandatário pode representar *fielmente* seus semelhantes. Ninguém pode reconhecer os traços comuns destas duas questões, já que se faz de sua distinção radical o próprio sinal da mais alta virtude moral: sobretudo “não confundamos” as questões de natureza e as ques-

tões políticas, o ser e o dever-ser!³ É a esta ausência de confusão, afirma-se, que se tem sempre reconhecido, e que se reconhece ainda, como a virtude de uma filosofia. A história, durante esse período, plena de ruídos e furores, felizmente se encarregou de fazer tudo ao contrário, e de misturar, sob todas as formas possíveis, as naturezas e as políticas, impondo finalmente, a partir de alguns decênios, a necessidade de uma epistemologia política* explícita, no lugar e em nome da antiga política epistemológica.

Uma imagem nos permitirá ilustrar a passagem de um reino dividido à República das coisas. A filosofia sempre tirou bom partido do caso Galileu: reunidos em uma sala, um conclave de príncipes e de bispos discute para saber como conduzir o mundo e em que devem crer suas ovelhas para irem ao Céu; em outro aposento, isolado na outra extremidade do palácio, em seu gabinete transformado em laboratório, Galileu decifra as leis que conduzem o mundo e fazem ir ao céu. Entre esses dois aposentos, nenhuma cobertura possível, já que em um tratamos de crenças múltiplas e no outro, da realidade única. De um lado, a multiplicidade das qualidades secundárias, que mantêm todos os humanos na ilusão: do outro, um homem na verdade, sozinho com a natureza, definindo as qualidades primárias, invisíveis a todos os outros. Eis realmente o coletivo bifocal da antiga Constituição.

No outono de 1997, em Kyoto, havia apenas um único conclave para receber os grandes desse mundo, os príncipes, lobistas, chefes de Estado, industriais, cientistas e pesquisadores de todas as disciplinas, para decidir em comum como ia o planeta e

3 É na célebre oposição entre Boyle e Shapin (1993) que este duplo problema de representação tomou para mim sua forma mais lúcida, mas forma agora o programa comum de uma grande parte da epistemologia política.

como nos devíamos comportar todos doravante em relação a ele para conservar a qualidade de nosso céu.⁴ Ora, o colóquio de Kyoto não se contentou em unir as duas antigas assembleias, a dos políticos e a dos cientistas em uma terceira câmara, mais ampla, mais vasta, mais orgânica, mais sintética, mais holística, mais complexa. Não, políticos e cientistas, industriais e militantes encontraram-se nos bancos da *mesma assembleia*, sem mais poder nem ao menos contar com as antigas vantagens de uma saudação vinda do exterior pela Ciência, nem lastimar-se dando de ombros: “Que nos importam essas disputas? De qualquer maneira a Terra girará bem sem nós, o que quer que digamos!” Passamos de duas câmaras para um só coletivo. A política deve retomar seu curso *sem* a transcendência da natureza: é este o fenômeno histórico que nos demos a obrigação de compreender.⁵

O fim da natureza não é o fim de nossas dificuldades. Ao contrário, ao descobrir os precipícios nos quais nos arriscamos a cair a cada passo, vamos compreender as vantagens que o uso

4 Michel Serres havia comentado por antecipação o colóquio de Kyoto, quando escreveu soberbamente a propósito de Galileu: “A ciência conquistou todos os direitos, aí já vão três séculos, invocando-se a Terra, que respondeu se movendo. Então, o profeta se torna rei. À nossa volta, fazemos apelo a uma instância ausente, quando exclamamos como Galileu, mas diante do tribunal de seus sucessores, antigos profetas que se tornaram reis: a Terra se move! Move-se a Terra imemorial, fixa, de nossas condições ou fundações vitais, a Terra fundamental treme.” (SERRES, 1990, p. 136).

5 A nova história das ciências se apercebe retrospectivamente que sempre foi assim, inclusive Galileu (BIAGIOLI, 1993, *Galileo Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*), de Boyle (SHAPIN; SCHAFFER, 1993), de Newton (SCHAFFER, 1997, “*Forgers and Authors in the Baroque Economy*”), de Kelvin (SMITH; WISE, 1989, *Energy and Empire. A Biographical Study of Lord Kelvin*), os quais nunca se sentaram verdadeiramente à parte, pois estabeleciam a divisão da qual estes historiadores traçam minuciosamente a genealogia. Nós nunca fomos modernos, até mesmo em Ciência, sobretudo em Ciência.

imoderado da noção de natureza acarretava aos nossos predecessores: abreviando, graças a ela, tanto as ciências quanto a política, eles simplificaram todos os obstáculos como que por encanto. Mas nós, a quem a natureza não mais encanta ou fascina, reencontramo-nos, após a marcha de aproximação do capítulo precedente, em desespero, quer dizer, prontos para agir. Desde que os leitores, como os hebreus no deserto, não se metam a sentir a perda da acre doçura das cebolas do Egito...

DIFICULDADES PARA CONVOCAR O COLETIVO

Como faremos para convocar o coletivo segundo as novas bases? Não faltam pensadores da ecologia para denominar seus votos como “transcendência” de uma oposição desastrosa entre “o homem e seu meio ambiente”. Por que não simplesmente conceber a convocação como a reunião de coisas e pessoas? À primeira vista, reunindo-se os dois termos, o conjunto e seu complemento, obter-se-ia muito rapidamente essa unidade procurada, e encontrar-se-ia, conseqüentemente, são e salvo dentro desse reino unificado, ao qual a divisão em duas câmaras não viria impor a segregação racial. A ecologia política definir-se-ia então como a conjunção da ecologia e da política, das coisas e das pessoas, da natureza e da sociedade. Seria suficiente unir as duas assembleias para regular o problema de composição do mundo comum e dispor assim de uma excelente Constituição. Infelizmente não se obtém “o” coletivo, apesar das aparências, por uma simples *soma* da natureza à sociedade. Esta é a primeira dificuldade.

Se fosse suficiente, para resolver as crises ecológicas, reunir “o homem e a natureza”, a crise constitucional que elas desencadearam já teria passado há muito tempo. Ora, ela apenas

está por começar. Se as crises se manifestam pelo desaparecimento da natureza, elas se manifestam mais claramente ainda pelo desaparecimento dos meios tradicionais de convocar as duas assembléias da natureza e da sociedade. Reuni-las conjuntamente seria cometer um crime, ao mesmo tempo contra o conhecimento, contra a moral e contra a política.⁶ Sabemos agora por que: a natureza permitia submeter a assembléia humana à ameaça permanente de uma salvação pela Ciência que paralisava seu avanço; inversamente, o inferno do social permitia submeter a assembléia da natureza à ameaça permanente de uma poluição pela violência. É, portanto, evidente que não se poderiam simplesmente reunir, sem outra forma de processo, duas câmaras constituídas para se paralisarem mutuamente: convém antes redefinir por completo seu procedimento de convocação. Não existe ainda, por enquanto, na filosofia política, na concepção que as ciências humanas formam acerca do mundo social, na definição que a psicologia tem dos sujeitos, que permita substituir a natureza. É, portanto, inútil esperar que um "contrato natural" venha reparar os limites do antigo contrato social, como se pudessem simplesmente reunir numa totalidade os sujeitos e os objetos constituídos ao longo dos anos para conduzir a mais impiedosa das guerras frias.⁷ Qualquer que seja o tempo

6 Por uma vez, a polícia epistemológica está de acordo com a epistemologia política, mas por razões opostas: é a base do que chamamos a Guerra das ciências.

7 Serres, entretanto, foi mais longe no questionamento da oposição, graças ao seu uso original do direito: "A ciência desempenha então, desde seu estabelecimento, o papel de direito natural. Esta expressão consagrada recupera uma contradição profunda, a de um arbítrio e de uma necessidade. A ciência a recupera exatamente nos mesmos lugares. A física é o direito natural: ela desempenha este papel desde sua aurora." (SERRES, 1990, p. 44). Mas, por desprezo da política e mais ainda das ciências sociais, ela guardou intacta a unicidade da natureza, à qual concedeu, ao contrário, um novo contrato.

que dure essa digestão, a anaconda da política não poderia engolir o elefante da natureza. Um corpo produzido para ser estranho ao corpo social não se socializará jamais; ou então se faz necessário modificar inteiramente a química dos alimentos e dos sucos, das papadas e das panças. É o que faz, segundo nossa opinião, a ecologia política: deve ela ainda tirar disso as lições.

A tentação da globalização parece tanto mais irresistível quanto as crises ecológicas se traduzem mais freqüentemente pelo desaparecimento, do mundo humano, de todo exterior, de toda reserva pela ação humana, de toda a descarga em que se podia, até aqui, segundo o delicioso eufemismo inventado pelos economistas, *externalizar** as ações. Observamos mais de uma vez este paradoxo: a preocupação com o ambiente começa no momento em que já não há *mais nenhum ambiente*, essa zona da realidade na qual se poderia, despreocupadamente, desembaraçar-se das conseqüências da vida política, industrial e econômica dos humanos.⁸ A importância histórica das crises ecológicas não vem a ser mais do que uma nova preocupação com a natureza mas, ao contrário, da impossibilidade de imaginar por mais longo tempo uma política de um lado e uma natureza do outro, que lhe serviria, ao mesmo tempo, de padrão, de cinzel, de reserva, de fonte e de descarga pública. Bruscamente, a filosofia política se encontra face a face com a obrigação de *internalizar** o ambiente que ela, até aqui, considerava como um outro mundo, tão distinto quanto a física sublunar dos Antigos poderia sê-lo, antes de Galileu e sua física celeste. Como a política humana percebe que não possui mais nem reserva e nem descarga, todo o mundo vê claramente, não mais que seja necessário, enfim,

8 Acharmos este argumento já em Jonas (1990) e no famoso "a guerra de todos contra tudo" de Serres (1990, p. 33). Ver também Latour (1991).

ocupar-se seriamente da natureza como tal, mas, ao contrário, que não se pode deixar a reunião dos não-humanos cativos sob os auspícios apenas da natureza como tal. Em algumas dezenas de anos, a assembléia de humanos encontra-se obrigada a voltar à sua divisão inicial, e reclama novamente o que lhe é devido pela outra assembléia, reunida secretamente durante séculos e cujo trabalho político era, até aqui, feito às escondidas. Cada um quer reter, em nome de que artigo, de qual Constituição, os humanos e os não-humanos devem sentar-se separadamente, uns guardados pela política do poder, os outros pela polícia epistemológica. E se este texto se mantém como algo que não pode ser descoberto, então passa-se a reclamar, em alto e bom som, uma maneira de mudar nossa forma de vida pública, redigindo uma Constituição melhor adaptada às novas preocupações.

Se empregamos a palavra coletivo* no singular, não o fazemos, pois, para sinalizar o mesmo gênero de unidade que aquela suposta pela expressão de natureza, e ainda menos para designar uma utópica "reconciliação do homem com a natureza". "A" natureza, bem o sabemos, nunca foi estável, mas sempre pronta a servir de parelha à irremediável explosão do mundo social e humano. Ora, no termo coletivo, é justamente o *trabalho* de coletar em um todo que desejamos sublinhar. A palavra tem a vantagem de trazer à memória o que o serviço de esgotos designa por rede de pequenos, médios e grandes "coletores", que permitem evacuar as águas utilizadas assim como absorver as chuvas que caem sobre uma grande cidade. Esta metáfora da *cloaca máxima* nos é perfeitamente conveniente, assim como toda a aparelhagem de adução, de dimensionamento, de estação de depuração, de orifícios de inspeção e túneis necessários à sua manutenção. Quanto mais associamos materialidades, instituições, técnicas, conhecimentos, procedimentos e lentidões à palavra do coletivo, melhor será seu uso:

o duro labor necessário à composição progressiva e pública da unidade futura será mais visível.

Pelo termo coletivo, no singular, entendemos, conseqüentemente, não a solução do problema do número de coletivos (que trataremos somente no capítulo 5), mas tão-somente a colocação em movimento de um problema de composição progressiva do mundo comum, que a divisão em duas câmaras da antiga Constituição não permitia sequer iniciar, uma vez que a natureza, prematuramente unificada, já havia resolvido o problema de uma vez por todas. Não sabemos, em absoluto, se existe um único coletivo, três, vários, sessenta e cinco ou uma infinidade. Usamos essa palavra apenas para assinalar uma filosofia política na qual não há mais dois elementos que atraem: um que faria a unidade sob a forma da natureza, e outro que guardaria a multiplicidade sob a forma das sociedades. O coletivo significa: tudo, e não dois separados. No que interessa ao coletivo, voltamos à estaca zero quanto à questão de saber como recrutar uma assembléia, sem nos preocuparmos mais com os antigos títulos que determinavam a uns tomar assento nos vãos da natureza, e os outros sobre os bancos da sociedade. No presente capítulo, iremos tentar definir o equipamento dos "cidadãos", se assim ousamos dizer, chamados a tomar assento em uma assembléia única, enquanto tinham sempre vivido até aqui, para tecer a metáfora, dentro de uma sociedade de Ordens, por Nobreza, Clero e Terceiro Estado: reunir essas duas Câmaras, estamos convencidos, terá os mesmos efeitos para a futura República quanto o dia em que o Terceiro Estado, a Nobreza e o Clero se recusaram a sentar-se à parte e votar por Ordem.

Se os exemplos revolucionários têm seu charme, os trans-tornos constitucionais do passado não se referiam, contudo, senão aos humanos! Ora, os sobressaltos contra-revolucionários da atualidade concernem também aos não-humanos. Qual é,

portanto, a equivalente, para as associações de humanos e de não-humanos, do voto por cabeça inventado pelos nossos ancestrais, já que estes se recusaram a tomar assento segundo as divisões do Antigo Regime⁹? É esta a segunda dificuldade que devemos resolver para aprender a convocar o coletivo.

Devemos prosseguir até fazer votar os não-humanos? Basta evocar esse gênero de dificuldades para que um espectro horrível se faça presente aos nossos olhos: a obrigação de fazer metafísica, quer dizer, de definir, por nossa vez, qual é a mobília do pluriverso e de quais propriedades devem dispor os membros desta República. Caímos, então, diante de uma difícil contradição: tudo se passa como se nos fosse necessário definir uma metafísica comum aos humanos e aos não-humanos, uma vez que rejeitamos a distinção entre natureza/sociedade porque ela impunha justamente uma metafísica particular, fora de todo procedimento público, uma *metafísica da natureza*^{*}, para escolher uma expressão voluntariamente paradoxal. Se, como tantos pensadores da ecologia nos convidam a fazê-lo, devemos nos excluir da metafísica tradicional para abraçar uma outra, menos dualista, mais generosa, mais calorosa; não chegaremos jamais a redigir essa nova Constituição, tendo as metafísicas a deplorável característica de debochar das intermináveis disputas... Queremos mesmo reabrir um debate público há muito proibido, mas não podemos esperar que isso dependa de um *acordo prévio* sobre a mobília do pluriverso – aquilo que o poder real, que repartia as qualidades primárias que todos partilhamos, e as qualidades secundárias, que nos dividem, tinha justamente por fim obter, com pouco esforço e sem discussão. Queremos que este seja

obtido, este mundo comum, depois que a nova Constituição tenha sido redigida, não antes. Eis que estamos, portanto, postos perante um problema clássico de *bootstrapping*: para que a *metafísica experimental*^{*}, que desejamos, com nossos votos, pudessem substituir-se ao arbítrio – ou à arbitragem – da natureza, somos obrigados a definir antes uma espécie de mínimo vital, de “SMIG metafísico”, que nos permitirá tornar possível a convocação do coletivo. Que razão teria o leitor para abandonar sua própria metafísica para aceitar a nossa ou a dos pensadores da ecologia, tão profunda quanto superficial? Por que deveria privar-se da sólida fixação que lhe dá a “metafísica da física?”.

Felizmente, não temos mais necessidade de dispor de uma metafísica contra a outra, em continuação à interminável querela sobre os fundamentos do universo. Para reabrir a discussão pública sobre a repartição das qualidades primárias e secundárias, sobre a composição do mundo comum, da *res publica*, basta simplesmente passar de uma versão guerreira a uma versão civil da vida pública. A ecologia política não mais se assenta “por sua vez”, sobre as coisas e sobre as pessoas. Com efeito, o que significa “assentar”? O que significa “por sua vez”? O que significa “coisas”? E o que significa “pessoas”? Todas essas pequenas palavras nos chegam prontas para serem postas em funcionamento, treinadas, equipadas, prontas para subir à frente das batalhas passadas, que não são mais as nossas batalhas. A fim de fazê-las servir aos nossos propósitos, é necessário “convertê-las”, com o se diz na indústria bélica, quando se trata de fazer passar um setor inteiro da produção militar ao regime civil.

Iremos mostrar como os humanos e os não-humanos, com a condição de não mais estarem em situação de guerra civil, podem permutar suas propriedades, a fim de compor em comum a matéria-prima do coletivo. Enquanto a oposição sujei-

⁹ Esta é a pergunta já colocada por Christopher D. Stone (1985), “Should Trees Have Standing? Revisited: How Far Will Law and Morals?”.

to/objeto tinha por estratégia *proibir* toda permuta de propriedades, a dupla humano/não-humano torna essa troca, não somente desejável, como necessária. É ela quem vai permitir preencher o coletivo de seres dotados de vontade, de liberdade, de palavra e de existência reais. É o destino comum de tais seres que explicará por que a ecologia política não poderia desenvolver-se justapondo simplesmente uma ecologia a uma política. No lugar de uma ciência dos objetos e de uma política de sujeitos, deveríamos dispor, no fim do capítulo, de uma ecologia política dos coletivos de humanos e de não-humanos.

Menos difícil que o precedente e, sobretudo, que o seguinte, este capítulo exige somente que não se ponham à prova demasiadamente rápido as curiosas permutas de propriedades das quais desejamos nos livrar. Se nossa reconversão pacífica parece ainda surpreendente, que seja comparada aos papéis contraditórios, que se façam representar, dentro da antiga Constituição, os objetos militarizados: mudos, eles tinham toda a capacidade de falar por si sós; amorais, eles ditavam, todavia, aos humanos, a mais importante das moralidades, aquela que os força a humilhar-se ante a evidência indiscutível dos fatos; exteriores a toda empresa humana, eles se misturavam, contudo, sem a menor dificuldade, pela representação dos laboratórios e das indústrias, à vida cotidiana; inanimados, eles formavam, todavia, a animação, para não dizer a alma, de todos os nossos corpos; invisíveis, os sábios não os perdiam jamais de vista; não essenciais, pois que lhes faltavam a palavra e os valores, eles formavam a essência mesma da realidade, ao definir o mundo comum; indiferentes às nossas paixões, eles faziam, contudo, toda a diferença nos conflitos que os humanos levavam a seus propósitos; destituídos de toda vontade, era, todavia, sua ação sub-reptícia que fazia agirem os pobres farrapos humanos... Se os cruzamentos

de competências entre humanos e não-humanos, dos quais nos iremos livrar, parecerem surpreendentes, que o leitor tenha a bondade de comparar sempre sua simplicidade a esse bazar monstruoso que tínhamos adquirido o hábito de cobrir um pouco rapidamente com os nomes de razoáveis e evidentes, que se lembrem que deixamos os soldados em suas casernas, e que falamos apenas da vida civil dos humanos e dos não-humanos.

PRIMEIRA DIVISÃO: SABER DUVIDAR DE SEUS PORTA-VOZES

Visto que a composição do mundo comum, *se ela não for mais dada de improviso, deverá ser o objeto de uma discussão*, o único meio de reconhecer no coletivo uma matéria-prima que possa interessar à vida pública, é o de defini-lo como uma assembléia de seres *capazes de falar*. Tradicionalmente, a filosofia política exigia da discussão que ela tomasse o lugar da violência: esta deverá agora poder substituir, *ao mesmo tempo*, o silêncio e o indiscutível. Por que o nome vago “discussão”, tomado do fracasso das assembléias humanas, serviria para redefinir a ecologia política*, que diz respeito justamente a seres que não falam, que pertencem à natureza das coisas mudas?¹⁰ A política fala e pala-

10 Esta inovação para mim é decisiva do *Contrato natural* e do qual vamos extrair aqui todos os efeitos: “Em que idioma falam as coisas do mundo para que nos possamos entender com elas, por contrato? Mas, afinal de contas, o velho contrato social ficava não dito e não escrito: ninguém jamais leu o original nem mesmo uma cópia. Certamente, ignoramos a linguagem do mundo, ou não conhecemos dela senão diversas versões animistas, religiosas ou matemáticas. Quando foi inventada a física, os filósofos foram dizendo que natureza se escondia sob o código dos números ou das letras da álgebra: este termo-código vinha do direito. Na realidade, a Terra nos fala em

vreia, mas não a natureza, a não ser nos antigos mitos, fábulas e contos de fada. Ora, se deslocarmos nossa atenção para mostrar que os não-humanos, eles também, são incluídos nos numerosos *embaraços de fala**, isto nos permitiria modificar já o sentido da palavra discussão, para fazê-la passar da tradição política àquilo que se vai tornar a futura tradição ecológica, tudo concernente à palavra, ao *logos*, o lugar que lhe foi sempre reconhecido em filosofia política.

O primeiro embaraço de fala manifesta-se pela multiplicação das controvérsias: o fim da natureza, que é também o fim das certezas científicas concernentes à natureza. Cada crise ecológica, observamos freqüentemente, abre uma controvérsia entre peritos, a qual impede muitas vezes o estabelecimento de uma frente comum de fatos indubitáveis, sobre a qual os políticos viriam concordar, em conseqüência, suas decisões.¹¹ Diante desta situação bem conhecida, que concerne tão bem à discussão do aquecimento global, quanto ao papel das minhocas amazônicas, ao desaparecimento dos batráquios ou ao tema do sangue contaminado, duas atitudes são possíveis: esperar que um suplemento de ciências venha pôr fim às incertezas; ou, considerar a incerteza como o ingrediente inevitável das crises ecológicas e sanitárias.¹² A segunda atitude tem a vantagem de subs-

termos de forças, ligações e interações, e isto basta para fazer um contrato." SERRES, 1990, p. 69).

- 11 A distinção das qualidades primeiras e segundas exigia, evidentemente, que as controvérsias entre cientistas não fossem visíveis. Como fazer, hoje, para consolidá-las, se não há acordo entre os cientistas sobre o fundo comum, sobre o aparelhamento do mundo?
- 12 Esta aqui todo o interesse do livro de Lascoumes (1994), o de haver levado a medida dos problemas postos à administração do Estado em face das discordâncias dos peritos. Ver também o exemplo muito bonito de Sheila Jasanoff (1992), "Science, Politics, and the Renegotiation of Expertise at EPA".

tituir o indiscutível pelo discutível, e de unir duas noções de ciência, a da objetiva e a da controvérsia: quanto mais realidades, mais disputas.

E no mais, não poderíamos renovar a ecologia política sem nos beneficiar da relação da sociologia das ciências. A irrupção de controvérsias eruditas sobre a cena pública não prova que tenhamos passado de fatos estabelecidos para ficções sem fundamento, mas que a distinção entre o interior e o exterior das disciplinas científicas desaparecem um pouco. Hoje, como antigamente, pesquisadores discutem no próprio interior dos laboratórios.¹³ Observamos já que o significado da palavra discussão se modifica desde que evocamos os cientistas. Não se pode mais opor, realmente, o mundo científico dos fatos indiscutíveis ao mundo político da eterna discussão. Há sempre mais arenas comuns, nas quais a discussão se alimenta, ao mesmo tempo, de controvérsias entre pesquisadores e da disputa das assembleias.¹⁴ Os sábios discutem entre si a propósito das coisas que eles mandam falar, e juntam seus debates aos dos políticos. Se esta adição aparecesse rara-

13 Esquecendo de estudar os inumeráveis foros de discussões dos investigadores, a tradição vinda da Caverna havia separado a demonstração da retórica, estes dois regimes de palavra que Barbara Cassin chama *apodeixis e epideixis* (CASSIN, 1995). É a estudos de laboratório, de uma parte, e a estudos sobre a retórica científica, de outra, que se deve o recente enfraquecimento da distância entre estas duas formas de construção do mundo. Ver alguns belos exemplos em Peter Dear (1991), *The Literary Structure of Scientific Arguments*; Licoppe (1996); Claude Rosental (1996), *L'Émergence d'un théorème logique. Une approche sociologique des pratiques contemporaines de démonstration*. O trabalho de Françoise Bastide, infelizmente interrompido muito cedo, parece-me sempre muito fecundo.

14 É o que Michel Callon e Arie Rip (1991), "Forums hybrides e négociations des normes sócio-techniques dans le domaine de l'environnement", chamam justamente de "fóruns-híbridos". Ver também Pierre Lascoumes, Michel Callon e Yannick Barthe (1997), *Information, consultation, expérimentation: les activités et les formes d'organisation au sein des forums hybrides*.

mente, indicava que era feita – ainda se faz – em outro lugar, no laboratório, a portas fechadas, antes que os pesquisadores intervissem no que respeita a peritos, no debate público, lendo de uma só voz o texto unânime de uma resolução sobre o estado da arte. Existem, portanto, no interior da ciência, certos procedimentos que suspendem, distinguem e resumem o curso da discussão, que repartem o percurso em câmaras distintas. Seria, portanto, falso opor aqueles que não discutem, pois que demonstram – os sábios – e os que discutem, sem nunca poderem colocar-se de acordo graças a uma demonstração definitiva – os políticos.

Onde encontraremos a contrapartida que nos permitirá apoiar provisoriamente esta capacidade de fala intermediária entre o “eu falo” e “os fatos falam”, entre a arte da persuasão e a da demonstração, antes de dar sua localização definitiva, na futura Constituição, nos capítulos 3 e 4? Existe, em política, um termo bem apropriado quando se quer designar toda a gama dos intermediários, entre alguém que fala e um outro que fala em seu lugar, entre a dúvida e a incerteza: *porta-voz**. Aquele que fala em nome dos outros não fala em seu nome. Se afirmássemos o contrário, que os outros falam através dele, sem outra forma de processo, daríamos prova de uma grande ingenuidade, ingenuidade que certos mitos epistemológicos manifestam, mas que as tradições políticas proibem. Para descrever os estados intermediários, utilizam-se melhor as noções de tradução, de traição, de falsificação, de invenção, de síntese, de transposição. Enfim, pela noção de porta-voz, designa-se não a transparência desta palavra, mas a *gama inteira*, indo da dúvida completa (o porta-voz fala em seu próprio nome e não em nome de seus mandantes) à confiança total: quando ele fala, são seus mandantes que falam por sua boca.

Reconheçamos que a noção de porta-voz se presta à definição do trabalho dos cientistas. Seria necessário que um pode-

roso precedente tornasse incomensuráveis o laboratório e as assembleias, para que nós privássemos de um termo tão apropriado: os cientistas são os porta-vozes dos não-humanos e, como se faz com todos os porta-vozes, *deve-se duvidar profundamente, mas não definitivamente*, de sua capacidade de falar em nome de seus mandantes. A violência das controvérsias científicas varre uma gama tão grande de posições, quanto a violência das assembleias políticas: ela vai da acusação de traição (“não é o fato objetivo que fala, mas você e sua subjetividade”) ao reconhecimento da maior fidelidade: “O que você diz a respeito dos fatos eles o diriam também se apenas pudessem falar, e, aliás, eles falam, e se eles falam, é justamente graças a você que não fala em seu próprio nome, mas em nome deles...” Graças à noção de porta-voz, um agrupamento já pode começar que não dividiria mais, de antemão, os tipos de representantes, entre os que demonstram o que são as coisas e os que afirmam o que querem os humanos. Na assembleia única de Kyoto, pode-se exigir, no mínimo, que cada uma das partes integrantes considere a outra como um porta-voz, sem decidir se representa os humanos, as paisagens, os “lobbies” da indústria química, o plâncton dos mares do Sul, as florestas da Indonésia, a economia dos Estados Unidos, as organizações não-governamentais, ou as administrações...

A “discussão”, termo-chave da filosofia política e que se quis tomar injustamente como uma noção bem formada, disponível, de qualquer forma em catálogo, acha-se agora profundamente modificada: falar não é mais uma propriedade exclusivamente humana, em todo caso, os humanos não são mais os únicos mestres.¹⁵ Uma das maneiras mais simples de definir as cri-

15 Mostrarei mais adiante, no capítulo 4, como poderemos fazer uso do enorme trabalho de Jürgen Habermas (1990), *Moral Consciousness and Commu-*

ses ecológicas é reconhecer que elas provêm, mais freqüentemente, da inscrição pelas ciências, e da colocação em palavras, em frases, em grafias, pelas disciplinas, que são as únicas capazes de alertar-nos sobre os problemas, mas que as mesmas ciências não bastam para garantir-nos as soluções. Ninguém poderá ficar livre das violências das assembléias, transpondo os muros austeros dos laboratórios. Se o leitor estiver ainda em dúvida, que olhe os jornais e revistas, e verá, por toda a parte, sinais desta profunda mudança: longe de suspender a discussão pelos fatos, cada notícia científica joga mais lenha na fogueira das paixões públicas.¹⁶ Alguns ainda acreditam que logo verão o dia em que todos nos tornaremos tão sábios que voltaremos ao doce passado da natureza muda, e dos peritos falando de fatos indiscutíveis, e pondo fim, por seu saber, a toda discussão política. A esperança nos faz viver... Para nós, o regime da palavra corresponde ao pesadelo modernista, em que quisemos mergulhar a vida pública, e cuja ecologia política pode finalmente fazer emergir.

nicative Action; Jürgen Habermas (1996), *Between and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, sobre as condições transcendentais da comunicação. Para esta fase, porém, a tarefa de Habermas nos parece contraproducente, porque lhe seria necessário fazer experimentar, como na moral kantiana, uma distorção muito forte para aplicá-la aos não-humanos, que ele deseja justamente manter à distância. Se conseguíssemos separar ainda mais profundamente a comunicação humana da razão instrumental, que é a meta de sua filosofia, não conseguiríamos senão distanciar ainda mais as duas assembléias e dar ainda mais poder à primeira – a da razão – que torna muda a segunda – a dos humanos! Estranha tarefa esta que visa fazer calar aqueles dos quais se deseja que falem mais livremente.

16 O livro sobre o sangue contaminado (HERMITTE, 1996) mostra magnificamente tudo o que convém mudar na concepção da perícia e da responsabilidade; desde que não se possa mais levantar a hipótese de que o conhecimento põe fim às controvérsias. O mesmo acontece com a excelente questão da “vaca louca”, e com certeza o bordão que dá à teoria do perito a longa controvérsia sobre a mudança climática – Philippe Roqueplo (1993), *Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*.

Hoje em dia, discute-se junto, antes de decidir.¹⁷ Utilizando positivamente a palavra *controvérsia*, supriremos não só as certezas das ciências, mas uma das mais antigas barreiras erigidas entre a assembléia visível dos humanos, discutindo entre si, e a assembléia científica, que certamente discutia muito, mas em segredo, e não produzia *in fine* senão fatos indubitáveis.¹⁸

Nada resultou desta primeira liberação da palavra: dir-se-á, apesar de tudo, que os pesquisadores que montam uma experiência num laboratório, que recolhem os registros com instrumentos, que publicam os resultados nas revistas, que disputam a pauta nos congressos, que resumem as conclusões nos relatórios, que incorporam as leis aos outros instrumentos, outros regulamentos, outros ensinamentos, outros hábitos, são todos humanos. São eles e somente eles que falam e discutem. Como duvidar dessa evidência? Como disputar este dom único da palavra do humano? Não nos precipitemos em concordar. Em matéria de ecologia política não se deve fazer nada precipitadamente, dissemos muitas vezes; o bom senso é quase tão mau conselheiro quanto a cólera.

Pode-se ir bem mais longe na redistribuição dos papéis entre políticos e cientistas, se se levarem a sério os sufixos *-logias* ou *-grafias*, que todas as disciplinas científicas, sejam rijas ou flexíveis, ricas ou pobres, célebres ou obscuras, quentes ou frias, adotaram em seu empreendimento. Cada disciplina pode definir-se como um mecanismo complexo, para tornar *os mundos*

17 Voltaremos mais adiante, no capítulo 4, ao novo sentido que será necessário dar a este termo-decisão, que ligaremos à noção-chave de instituição*.

18 Coisa estranha, a lista de compromisso retomada por Beck mantém intactas as capacidades de palavra da tradição, sem se aperceber que já há muito tempo os humanos não são mais os únicos dotados do uso da fala (BECK, 1997, p. 122).

capazes de escrever ou de falar, como uma alfabetização geral das entidades mudas. É, portanto, estranho que a filosofia política, tão obcecada pelo logocentrismo, não tenha visto que a maior parte do *logos* se encontra nos laboratórios. Os não-humanos, lembremos, não são objetos e menos ainda fatos. Eles aparecem primeiro como entidades novas que fazem falar aqueles que se reúnem em torno delas, e que discutem entre si, a seu propósito. É a forma segundo a qual nós reconhecemos, no capítulo anterior, a realidade exterior, uma vez livre da obrigação, imposta aos objetos, de fecharem a boca dos humanos.

Quem fala, com efeito, no laboratório, através do instrumento, graças à montagem dos aparelhos no seio da assembléia científica? Seguramente não o cientista. Se você quiser pôr em ridículo um fato averiguado, dirá justamente que ele é o cientista que fala sozinho, que é sua palavra, seus preconceitos, sua sede de poder, suas ideologias, suas idéias preconcebidas e não... e não o quê? Mas a coisa mesma, evidentemente, a própria coisa, a realidade. “Os fatos falam por si mesmos”, eis o estribilho mais comum da Cidade científica. Mas que quer dizer o fato: falar “por si mesmo”? Os cientistas não são tão confusos a ponto de crerem que as partículas, os fósseis, as economias, os buracos negros, causem sozinhos, sem intermediário, sem investigação e sem instrumento, enfim, sem um *aparelho de fonação* uma fabulosa complexidade e uma extrema fragilidade. Se alguém é tão louco afirmando que os fatos falam por si mesmos, ninguém tampouco dirá que os cientistas falam sozinhos a propósito de coisas *mudas*. Quando se diz isso, é para criticar impiedosamente o enunciado que perde, então, toda a pretensão à fidelidade que, de objetivo torna-se subjetivo, e de *fact* torna-se *artefact*. Diremos, portanto, que os cientistas inventaram *aparelhos de fonação que permitem aos não-humanos participar nas discussões*

dos humanos quando se tornam perplexos a propósito da participação das entidades novas na vida coletiva. A fórmula é longa, sem dúvida, desajeitada, pastosa, mas encontramos num caso em que o embaraço de fala é preferível à clareza analítica que suprimiria num golpe de espada as coisas mudas do homem falante. Mais vale ter um boi na língua, quando se fala de sábios, do que sacudir atordoadamente coisas mudas à palavra indiscutível do perito, sem compreender nada desta metamorfose, que pareceria, então, como uma vulgar habilidade de mãos. Quando o mito da Caverna nos obrigava a uma miraculosa conversão, não se tratava aí senão de uma simples tradução, graças à qual *as coisas se tornam, no laboratório, por meio indireto dos instrumentos, pertinentes àquilo que dizemos delas.*¹⁹ Em lugar de uma distinção absoluta, imposta pela Ciência, entre questões epistemológicas e representações sociais, encontramos ao contrário, nas ciências*, a fusão mais intensa entre duas formas de falas, até então estranhas.

Antes que o leitor se apavore de ser induzido a uma fábula em que animais, vírus, estrelas, varinhas mágicas se poriam a tagarelar como princesas, sublinhemos que não se trata, de modo algum, de uma novidade que venha abalar o senso comum. Pelo contrário, é o bom senso que utiliza o mito epistemológico da natureza, “que se imporia por si mesma”, é ele que fala “de evidências surpreendentes” e de “fatos impressionantes”.

19 Seria necessário poder mostrar aqui o papel destas referências circulantes que estabelecem tantas pontes entre as palavras e as coisas. Acharemos muitos exemplos no notável Peter Galison (1997), *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, e nos estudos minuciosos de Karin Knorr-Cetina (1999), *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*. Ver também, como exemplo fácil e detalhado de Bruno Latour (1996b), *Petites leçons de sociologie des sciences*, e mais adiante, na última seção, a noção-chave de articulação*.

Para corrigir a ecologia política, não temos de escolher entre, de um lado, uma teoria razoável que suporia natureza muda e homem falante e, de outro lado, uma teoria puxada pelos cabelos, que faria dos cientistas o aparelho de fonação dos não-humanos. Encontramo-nos diante de um mito familiar que coloca no mesmo fôlego coisas mudas e fatos falantes, coisas que falam por si mesmas e peritos indiscutíveis. E propomos, muito razoavelmente, tornar compreensível esta contradição mítica, *restituindo todas as dificuldades* que existem num humano para falar dos não-humanos com eles.

Dito de outra forma, se o novo mito já existe, a instituição conceitual, que o tornaria fecundo, não existe ainda. É esta que precisamos inventar. Como todos os mitos modernistas, a oposição aberrante entre natureza muda e fatos falantes tinha por finalidade tornar *indiscutível* a palavra dos sábios, que passava assim por uma operação misteriosa, próxima da ventriloquia, do “eu falo”, a “os fatos falam por si mesmos”, a “você só têm que calar”! Pode ser dito tudo o que se quiser do mito da Caverna, mas não se pode associá-lo nem à razão, nem à justiça, nem à simplicidade. Não podemos fazê-lo mais arcaico, mais mágico, mesmo que ele sirva, por outra via, como cena primitiva ao casamento monstruoso da polícia epistemológica com a filosofia política, abençoado pela sociologia.

Não pretendemos que as coisas falem “por si mesmas”, pois ninguém, nem mesmo os humanos, falam por si mesmos, mas sempre *por outra coisa*. Não exigimos dos sujeitos humanos que dividam o direito da fala, da qual são legitimamente orgulhosos, com as galáxias, os neurônios, as células, os vírus, as plantas e os glaciares. Temos dirigido a atenção somente para um fenômeno que precede a *repartição* das formas de fala, que chamamos de Constituição. Lembramos aquilo que doravante

deveria passar por uma evidência: entre o sujeito falante da tradição política e as coisas mudas da tradição epistemológica, há um terceiro termo, a *palavra indiscutível*, forma até então invisível da vida política e científica, que permite ora transformar as coisas mudas em “fatos falantes”, ora tornar mudos os sujeitos falantes, exigindo que se humilhem diante dos fatos.

Como foi dito na Introdução, não escolhemos fazer ou não fazer ecologia política. Recusando fazê-lo, aceitaríamos a mais estranha das repartições: o sujeito falante poderia trocar a palavra, a todo instante, por uma palavra mais autoritária, que não apareceria nunca dessa forma, já que permaneceria indiscutível e que ninguém poderia cortá-la. *Defendendo os direitos do sujeito humano de falar e de falar só, não alicerçamos a democracia, mas tornamo-la cada dia mais impraticável.*²⁰ Tudo se esclarece, ao inverso, se aceitamos situar a República antes da repartição das reformas, dos gêneros e dos tempos de fala, e se deixássemos desenvolver-se a gama inteira dos embaraços de fala, que impedem de se pronunciar rápido demais sobre aquele que fala e com qual autoridade. Não substituímos a antiga metafísica dos objetos e dos sujeitos por uma visão “mais rica” do universo, na

20 Eis aí todo o problema de Habermas (1996), porque o que ele diz dos humanos fornecerá uma excelente definição dos não-humanos! “Assim que concebemos as relações sociais intencionais como sendo mediadas pela comunicação, no sentido aqui proposto, não temos mais negócio com os seres oniscientes, privados de corpos, que existiriam para além do mundo empírico e que seriam capazes, se assim se pode dizer, de ações fora de contexto. Temos muito mais negócio com atores acabados, encarnados, que estão socializados em formas de vida concreta, situados no tempo da história e espaço da sociedade, e que estão presos às redes de ações comunicacionais” (minha tradução) (p. 324). Eis aí exatamente em que se tornam as coisas libertas do antropomorfismo do objeto! Habermas acreditou que era preciso libertar os humanos, esquecendo aquilo que os torna humanos: os não-humanos – os grandes perdedores de sua filosofia moral.

qual o homem e as coisas falariam de poetas; não fazemos mais do que manter, de novo, aberto o problema da tomada da palavra necessária à convocação nova dos humanos e dos não-humanos. Pode-se recusar a perguntar sobre quem fala, mas não pedir ao coletivo de se reunir democraticamente.

A democracia não pode ser julgada senão na condição de poder atravessar livremente a fronteira, agora desmantelada, entre ciência e política, a fim de acrescentar à discussão uma série de vozes novas, inaudíveis até então, ainda que seu clamor pretendesse cobrir todo o debate: *a voz dos não-humanos*. Restringir a discussão aos humanos, a seus interesses, suas subjetividades, seus direitos, parecerá, dentro de alguns anos, tão estranho quanto ter limitado, durante tão longo tempo, o direito de voto aos escravos, pobres e mulheres. Utilizar a noção de discussão, limitando-se somente aos humanos, sem perceber que existem milhões de aparelhagens sutis, capazes de acrescentar vozes novas ao capítulo, é privar-se, por preconceito, do descomunal poder das ciências. A metade da vida pública encontra-se nos laboratórios; é lá que se deve procurá-la. Esquecê-los não traria senão inconvenientes: privava-se a discussão política da multiplicidade das vozes, que podem fazer-se ouvir, e, portanto, modificar a composição futura do coletivo; obrigavam-se os cientistas a se tornarem sábios, a intervir com autoridade, esquecendo sua perplexidade, seu *savoir-faire*, seus instrumentos, para virem cada vez abreviar o debate pelos fatos indiscutíveis e pelas leis de bronze.²¹ De um lado, portanto,

21 Existe uma literatura ainda pletórica sobre os instrumentos científicos e as várias formas de visualização e de argumentação que eles permitem. A acumulação destes estudos subverteu completamente o antigo monólogo entre o mundo e representação por cima do abismo da referência. Este abismo está agora largamente preenchido e ninguém mais tomará como exemplo de enunciado científico que o “gato está sobre o capacho”, cujo valor de ver-

os humanos eram privados desse imenso reservatório de democracia: os não-humanos; do outro, os cientistas eram privados da sorte de atirar-se um pouco duramente, e em pé de igualdade, neste grande reservatório de fala embaraçada, quer dizer, de democracia, que formam os humanos.

Não nos podemos contentar em fundir controvérsia e discussão, depois de incluímos os não-humanos ao debate. Com a noção de porta-voz, vamos bem mais longe, *estendemos* aos não-humanos *a dúvida* sobre a fidelidade da representação. A palavra não é uma evidência que pertenceria como propriedade particular aos humanos, e que não poderia ser oferecida, senão metaforicamente, aos não-humanos. A palavra de *todos* os porta-vozes, os da antiga ciência, e os da antiga política, torna-se um *enigma*, uma gama de posições, indo da dúvida mais completa – chamada de artefato ou traição, subjetividade ou egoísmo – até à mais total confiança – chamada de exatidão ou fidelidade, objetividade ou unidade. Não temos, portanto, “politizado” a natureza. A representação dos porta-vozes humanos permanece um enigma tão profundo quanto o dos laboratórios. Que um homem fale em nome de vários outros, eis um mistério tão grande quanto o de um homem que fale de tal maneira que

dade dependeria da presença ou não do dito gato sobre o dito capacho. Acharemos algumas “cabeças de redes” em Ian Hacking (1989), *Concevoir et experimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*; Mike Lynch e Steve Woolgar (1990), *Representation in Scientific Practice*; Galison (1997); Carrie Jones e Peter Galison (1998), *Picturing Science, Producing Art*.

Como para muitos dos temas do capítulo precedente, os especialistas de meu domínio são levados à seguinte escolha: ou bem refazer as mesmas introduções, de modo a modificar a imagem que os leitores fazem da prática científica, ou manter como adquirida esta literatura e dedicar-se aos problemas verdadeiramente interessantes que se colocam em uma multidão de tópicos, desde que se modificou a teoria da ciência que, até então, os paralisava.

não fale mais, mas que os fatos através dele falem por si mesmos. Aquele que diz “o Estado sou eu”, “a França decidiu que”, não é mais fácil de ser decifrado do que aquele que inscreve num artigo a massa da Terra ou o número de Advogado.

Neste estágio de nossa aprendizagem, não pretendemos dar a solução ao problema do porta-voz, mas simplesmente sublinhar, de novo, que não há *dois* problemas, um ao lado da representação científica e outro ao lado da representação política, mas um só: como se haver para *fazer falar por si mesmos os que em nome de quem se vai falar?* Recusando-se a colaborar, a filosofia política e a filosofia das ciências tinham-nos impedido da menor probabilidade de compreender tal questão. A ecologia política determina claramente, pela primeira vez, o problema que urge resolver. Precisamente, ele não pertence nem à política, nem à epistemologia, nem à mistura dos dois: encontra-se em outro lugar, três vezes abalado.

SEGUNDA DIVISÃO: AS ASSOCIAÇÕES DE HUMANOS E DE NÃO-HUMANOS

É fácil objetar que, não obstante todas as contorções às quais acabamos de nos dedicar, é sempre o sábio que fala. Se estamos prontos a misturar numa só arena a controvérsia científica e a discussão política, não podemos senão desconfiar de uma extensão selvagem da palavra até às coisas. É sempre, com efeito, o humano quem reclama ruidosamente. Existe aí uma assimetria não somente insuperável na prática, mas insuperável no direito, se quisermos manter o lugar eminente dos humanos e conservar esta admirável definição do “animal político”, que serve desde sempre de fundamento à vida pública: é porque ele fala

livremente na ágora que o homem – pelo menos o cidadão masculino – tem o direito de cidadão. Pois bem, mas quem diz o contrário? Quem quer voltar a esta definição? Quem quer arruinar o fundamento? Nós nos situamos muito bem no alinhamento desses princípios, na longa e venerável tradição que tem constantemente *dilatado* aquilo que chamávamos de humano, de cidadania, liberdade, palavra e direito de cidadão. A história não terminou. Acontece que somente os Gregos, tendo inventado ao mesmo tempo a Ciência e a democracia, legaram-nos um problema que ninguém soube determinar depois. Querer impedir a exploração de novos aparelhos de fonação para levar em conta todos os não-humanos que, *de qualquer forma, nos já fazemos falar de mil maneiras*, seria, ao contrário, abandonar a venerável tradição e voltar a ser selvagem deveras. Bárbaro é aquele que, como definiu Aristóteles, ignora as assembleias representativas ou que limita, por prejulgamento, a importância e a medida; aquele que pretende, por um poder indiscutível, abreviar o lento trabalho da representação. Longe de voltar atrás sobre estes conhecimentos adquiridos, pretendemos, pelo contrário, chamar de Civilização* a extensão da palavra aos não-humanos e resolver, por fim, o problema da representação que tinha tornado a democracia impotente, assim que fora inventada por causa da contra-invenção da Ciência*.

Percebemos, todavia, a dificuldade: redistribuindo os embaraços de fala*, dramatizamos uma primeira oposição entre as entidades mudas e os sujeitos falantes. Devolvidos à vida civil, humanos e não-humanos, desmobilizados, podem abandonar seus restos de objetos e de sujeitos para participarem em comum na República. Não estamos, todavia, no fim de nossas dificuldades, pois devemos retransformar outros caracteres desta indústria de guerra, antes de dispor de “cidadãos” mais ou menos

apresentáveis. Mais do que serem dotados da palavra, é necessário torná-los capazes de agir e de se reagrupar em associações; restará para a seção seguinte encontrar-lhes um corpo.

Para compreender a natureza destes seres a coletar, devemos-nos desembaraçar completamente da oposição entre dois tipos de assembléia. É o único meio de definir o trabalho comum à ecologia e à política. Ele não impede, objetar-se-á, que restem ainda “coisas” e “pessoas” e que utilizemos ainda as expressões humanos e não-humanos: mesmo se deslocamos a atenção para os aparelhos de fonação que lhes são comuns, mesmo se, para convocá-los, fundimos os procedimentos dos quais uns provêm do laboratório, e outros das assembléias representativas, não resta senão nosso olhar, como numa partida de tênis, que se volta ora para os objetos ora para os sujeitos. Não há, portanto, ainda matéria comum às ciências e à política. Que cada um se ocupe da sua parte e as vacas estarão bem guardadas – contanto que não sejam loucas... Não chegaremos nunca a crer que será preciso fundir esses dois termos, para considerar um mistura apenas um horrível *melting pot*, um monstro ainda mais estranho que a palavra dos não-humanos, enfocada na seção anterior. Qual é, portanto, a matéria comum sobre a qual se sustentam, ao mesmo tempo, o trabalho do cientista e do político?

A imagem da partida de tênis não é má. Longe de remeter a esferas isoladas, que seria necessário reatar por uma consciência superior, ou “ultrapassar” por um movimento dialético, as noções de objeto e de sujeito têm por única finalidade remeter a bola ao outro campo, mantendo-a constantemente em estado de alerta. Nada podemos dizer quanto aos sujeitos que não constituam uma maneira de humilhar o objeto; nada a dizer quanto aos objetos que não sejam causa de vergonha ao sujeito. Se a ecologia política partisse dessas noções, pereceria logo pela

polêmica que carregaria em seu interior. Se ela pretendesse “ultrapassar sua contradição” por uma fusão miraculosa, morreria ainda mais depressa, envenenada por uma violência contrária à sua fisiologia.²² Para dizer de outra forma, os sujeitos e os objetos não pertencem ao pluriverso, do qual conviria refazer a metafísica: “sujeito” e “objeto” são os nomes dados a formas de assembléias representativas, a fim de não poderem nunca mais se reunirem, no mesmo recinto e procederem juntas ao mesmo juramento do jogo da péla. Não somos nós que mergulhamos essas noções na discussão política. Elas já estão aí, desde sempre. Foram criadas para que causassem horror uma à outra. A úni-

22 Eu me apercebi que toda a discussão sobre o abandono da distinção entre o objeto e o sujeito é sempre um desastre porque a maioria dos leitores, tocados pela filosofia alemã, acreditam que a tarefa já foi realizada por Hegel e seus descendentes, graças ao movimento da dialética. Ora, a dialética, longe de resolver o problema, o torna insolúvel, uma vez que ela faz da própria contradição o motor da história, vale dizer, do cosmo. Isto torna a apresentar, ao próprio mundo, os artefatos do pensamento moderno. Nenhum antropomorfismo é mais completo que aquele que faz atribuir ao universo os erros de categorias de alguns filósofos das ciências. Apreende-se bem o processo em um parágrafo da *Encyclopédie*, quando Hegel critica Kant por haver limitado a contradição ao pensamento, em lugar de colocá-la nas coisas: “Isto não é, com efeito, [para Kant] o mundo que deve levar o enfraquecimento da contradição, mas somente a razão que pensa, a essência do espírito... Mas quando se compara a essência do mundo com aquela do espírito, pode-se espantar com a inocência com que é afirmado modestamente e repetido que não é a essência do mundo, mas o do pensamento, a razão pela qual é contraditória” (§ 48, p. 56). Kant talvez tenha errado em colocar no pensamento uma contradição que vem, como acabamos de ver, da impossibilidade dos modernos em pensar a ordem política, mas pelo menos tem ele a sabedoria de não fazer delirar o mundo com ele. Hegel, infelizmente, não teve esta consideração e, graças a ele, eis o universo que se põe a agitar sob as formas totalmente improváveis da objetividade, da subjetividade e da história do espírito. Quem é o mais ingênuo? Temos a civilidade de não arrastar as associações de humanos e não-humanos em tais guerras. Uma grande parte da filosofia da ecologia mantém, infelizmente, sob uma forma vulgarizada, esta ambição de “ultrapassar a contradição entre o homem e a natureza” (ver o anexo do capítulo 1).

ca questão que resta é, portanto, saber se podemos pôr fim a este desgosto recíproco, para formar em torno delas uma outra vida pública.

É nesta volta que vamos compreender a imensa diferença entre a guerra civil da oposição objeto/sujeito e a colaboração da dupla humano não-humano. Da mesma maneira que a noção de fala, na seção anterior, não designava alguém que falasse de um coisa muda, mas um embaraço, uma dificuldade, uma gama de posições possíveis, uma incerteza profunda, também a dupla humana não-humana não remete a uma partição de seres do pluriverso, mas a uma incerteza, a uma *dúvida profunda sobre a natureza da ação*, a uma gama inteira de posições quanto às provas que permitem definir um ator*.

Começamos pela evidência do bom senso do qual nos procuramos afastar pouco a pouco. A tradição distingue, de um lado, o ator social dotado de consciência, de palavra, de vontade e intenção e, do outro, a coisa que obedece a determinações causais. Mesmo se estiver frequentemente condicionado, e até determinado, dir-se-á que o ator se define por sua liberdade, quando uma coisa não faz senão obedecer às cadeias da causalidade.²³ Não se pode dizer de uma coisa que ela seja ator, ainda que um ator social, pois que no sentido próprio do verbo, ela não age. Ela é causada.

Essas definições paralisam, compreende-se facilmente, a ecologia política. Obrigam, de fato, a escolher logo entre duas soluções catastróficas, que retomam cada uma o vocabulário das duas assembléias ilícitas: a naturalização de um lado, a socializa-

23 Harry Collins e Martin Kusch (1998), *The Shape of Actions. What Human and Machines can Do*, foi quem chegou mais longe nos *sciences studies* sobre a análise desta dicotomia e o que nos oferece a versão mais discutida.

ção do outro (ver o anexo do capítulo 1). Isto é, ela toma o modelo da coisa e estende-o a toda a biosfera, inclusive ao homem, a fim de regular os problemas do planeta, mas ela não tem mais à sua disposição atores humanos dotados de liberdade e de vontade, para fazer o jogo e decidir o que for necessário fazer ou não fazer; ou seja, ela amplia o modelo da vontade a tudo, inclusive ao planeta, mas ela não tem mais fatos brutos, inatacáveis, não-humanos, que lhe permitam fazer calar a multiplicidade dos pontos de vista, que se exprimem igualmente em nome de seus interesses próprios. Que não se imagine que a ecologia política disponha de uma solução equitativa que misturaria um pouco de naturalização e um pouco de socialização, porque seria necessário então traçar uma fronteira entre a necessidade inexpugnável das coisas de uma parte, e as exigências da liberdade dos atores sociais, da outra. Isso suporia o problema como resolvido, pois a ecologia política *saberia* o que são os atores, o que querem, o que podem e o que são as coisas e seus feixes de causalidade. Por que milagre dominaria ela, assim, a dicotomia? De onde extrairia esse saber absoluto? Quer da natureza, quer da sociedade. Mas para produzir este saber absoluto, que traça o limite entre “coisas” e “pessoas”, a ecologia política deveria ter *já* escolhido entre naturalização e socialização, entre ecologia e política. Ela não pode, sem contradição, fazer as duas coisas ao mesmo tempo. É o que a torna, após sua emergência, tão instável, e o que a faz oscilar brutalmente entre o poder total e a impotência também total. Ora, quanto a nós, a ecologia política não está mais em contradição se cessa de crer que se apóia seja sobre as “coisas”, seja sobre as “pessoas”, seja sobre ambas ao mesmo tempo.

Felizmente para nós, esta distinção venerável não tem a solidez que parece emprestar-lhe a pátina dos séculos. Para dizer tudo, ela é bastante desgastada e não está ligada à polêmica, a

que se presta, por algum tempo ainda. Desligados de sua pretensão de descrever os cantões da realidade, “objeto” e “sujeito” reduzem-se aos papéis polêmicos que permitem resistir à *monstruosidade suposta de seu oposto*. O que é efetivamente um sujeito? O que resiste à naturalização. O que é um objeto? O que resiste à subjetivação. Como os gêmeos, em Guerra, da mitologia, eles são os herdeiros da repartição em duas assembleias impotentes, que nós vimos mais acima. Mudando a Constituição, vamos descobrir também como nos desfazer da polêmica fatigante dos objetos e sujeitos.

Se você afirmar a própria liberdade e alguém vier lhe dizer, com uma ponta de arrogância, que você não passa de um amontoado de aminoácidos e proteínas, você irá, evidentemente, reagir com indignação contra essa redução, publicando bem alto os direitos imprescritíveis do sujeito. “O humano não é uma coisa!”, dirá você, batendo o punho na mesa. E você terá toda a razão. Se você afirmar a presença indiscutível de um fato e alguém vier lhe explicar, com uma ponta de arrogância, que você fabricou este fato, por seus precedentes, e que não se trata senão de uma “simples construção social”, você irá reagir violentamente a esta redução, reafirmando bem alto a autonomia da Ciência contra todas as pressões da subjetividade. “Os fatos são teimosos!”, dirá você, batendo outra vez com o punho na mesa. E você terá ainda razão. Para fugir de um monstro, estamos prontos a defender um outro, mas esse trabalho dobrado de resistência é pior ainda. Para lançar-se em tais batalhas e cansar os punhos batendo tanto na mesa, é preciso que já não haja mais vida civil; que já se tenha aceitado descer acorrentado à Caverna.

Suponha agora que alguém lhe traga uma associação de humanos e de não-humanos, da qual ninguém conheça ainda a exata composição, mas da qual uma série de provas permita di-

zer que eles *agem*, isto é, naturalmente, *que modificam outros atores, com uma série de transformações elementares, da qual podemos fazer uma lista graças a um protocolo de experiências*. Esta é a definição mínima, leiga, não-polêmica, daquilo que procede.²⁴

Trata-se de objetos? De nenhum modo! Cada não-humano, candidato à existência, acha-se acompanhado por uma série de cientistas e muitos outros profissionais que apontam com o dedo os instrumentos, as situações, os protocolos, sem que consigamos distinguir quem fala e com que autoridade. Existem aí atores, ou pelo menos, para tirar desta palavra toda aparência de antropocentrismo, *atuantes**, agentes, interferentes. Trata-se de sujeitos? Ainda não. Existem laboratórios, *sites*, situações, efeitos que não podem em caso algum reduzir-se à gama de ações previstas até aqui, sob a noção de sujeito. Reconhecemos, então, os vínculos de risco*, vistos no capítulo precedente, e cuja proliferação, já dissemos, testemunha a ampliação das crises ecológicas.

Se, em lugar de lhe pedir para reagir à apreciação violenta de um objeto ou de um sujeito, lhe forem apresentadas assim, *de maneira civil*, associações de humanos e de não-humanos, em estado de incerteza, você não precisa indignar-se batendo o punho na mesa, segundo as duas modalidades do realismo.²⁵ Ne-

24 Esta definição mínima da ação foi proposta, já há muito tempo, pela semiótica de Greimas. Ela provou ser muito útil para a análise da emergência dos novos atores, cujos desempenhos (o que eles fazem em testes) sempre precede suas competências (o que eles são). Ver numerosos exemplos em Latour (1995). Para uma análise surpreendente das ontologias próprias aos novos atores de laboratório, ver Hans-Jorg Rheinberger (1997), *Toward a History of Epistemic Things. Synthetizing Proteins in the Test Tubes*.

25 Para uma antropologia do soco na mesa, ver o pitoresco artigo de Malcolm Ashmore, Derek Edwards e Jonathan Potter (1994), “The Bottom Line: Rhetoric of Reality Demonstrations”.

nhuma palavra indiscutível vem reduzi-lo ao estado de coisa. O mecanismo de fala é bem visível, envolvido em controvérsias bem explícitas. Não se trata de substituir uma gama de ações, tradicionalmente associadas ao sujeito, por uma gama de ações mais curta que viria reduzi-la. Pelo contrário, aqueles que se apresentam a você desejam *acrescentar* à primeira lista *uma lista mais longa* de candidatos à ação. O fato de tornar visível o mecanismo da palavra tira a qualidade dos propósitos sustentados, reduzindo-os a uma construção social, a prejulgamentos, paixões, opiniões, aquilo que forçaria você a indignar-se contra a denominação da subjetividade? De modo algum, pois ainda os que se apresentam não vêm reduzir a lista das ações à das precedentes, interesses, paixões sociais que já foram registrados; eles lhe propõem simplesmente e muito polidamente *aumentar* o repertório de ações por uma lista *mais longa* que aquela de que dispomos até o presente.

Pretendemos que esta noção bem inocente de lista, mais curta ou mais longa, de ações elementares, seja suficiente para redistribuir as cartas entre os humanos e não-humanos, e para livrar essa dupla da eterna batalha que travam com grande ruído os objetos e os sujeitos, dos quais uns procuram juntar-se sob a bandeira da natureza, enquanto os outros querem agrupar-se em sociedade. A noção de lista mais longa ou mais curta tem sobretudo a insigne vantagem da banalidade. Ela leva uma vida civil, modesta, comum, longe das grandes explosões da guerra fria interminável que o objeto e o sujeito levam – e a guerra mais interminável ainda que levam, contra todos os outros, os que pretendem “ultrapassar” a oposição do objeto e do sujeito.

Compreendemos, agora: a extensão do coletivo permite uma *apresentação* bem diferente dos humanos e dos não-humanos daquela exigida pela guerra fria entre os objetos e os sujei-

tos.²⁶ Estes faziam um jogo de resultado nulo: tudo o que um perdia o outro ganhava e reciprocamente. Os humanos e os não-humanos podem, quanto a eles, agregar-se sem exigir o desaparecimento do seu oposto. Para dizer de outra forma: *os objetos e os sujeitos não podem nunca associar-se, os humanos e os não-humanos o podem*. Desde que cessemos de tomar os não-humanos por objetos, que não os deixemos, portanto, entrar no coletivo sob a forma de entidades novas, com limites indeterminados, que hesitam, que tremem, que ficam perplexos, podemos sem esforço, admitir-se-á, atribuir-lhes o qualificativo de atores*. E se tomamos ao pé da letra o termo *associação**, não há razão para não lhes dar o qualificativo de *atores sociais*. A tradição recusa-lhes este termo para reservá-lo aos sujeitos, cujo curso de ação se desenvolvia num mundo, num quadro, num ambiente de coisas. Mas nós o compreendemos agora, esta recusa não tinha outra causa senão o medo de ver o humano *reduzir-se* a uma coisa ou, inversamente, de ver os prejulgamentos dos atores sociais limitarem o acesso às coisas. A fim de evitar tão bem a reificação quanto a construção social, era necessário realmente patrulhar com cuidado a fronteira entre os atores sociais, de um lado, e os objetos, do outro: tal era a miserável força de todos esses filmes de horror saídos da Caverna.

Tais temores não têm mais sentido se o que vem bater à porta não tem a forma polêmica do objeto tapa-boca, mas a forma ecológica²⁷ do não-humano perplexo, entrando em relação

26 A noção de apresentação vem de Stengers (STENGERS, [1996], *Cosmopolitiques* – v. 1: *La Guerre des Sciences*) e vai ter um papel essencial no capítulo 5, para sair da solução do mononaturalismo e multiculturalismo, graças ao papel de diplomacia*.

27 Isabelle Stengers propôs usar a expressão “ecologia das práticas” para caracterizar seu projeto; ver Stengers (1996), mas também se pode falar de risco

com o coletivo, e que o equipamento complexo dos laboratórios socializa pouco a pouco. Não há nada mais simples do que aumentar listas de actantes, ainda que nunca se possa gerir as relações entre objetos e atores sociais, quaisquer que sejam as piraútas dialécticas que se acreditam bastante flexíveis para efetuar. Associar atores sociais a outros atores sociais, eis uma tarefa mais factível, que em todo o caso nada proíbe de levar a bom termo.

TERCEIRA DIVISÃO ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS: REALIDADE E RECALCITRÂNCIA

Toda a história dos conflitos o demonstra: enquanto as armas não permanecem nos vestiários, não podemos associar-nos de maneira civil. Nossa estratégia consiste numa desdramatização progressiva que permite converter as espadas dos atuais guerreiros em carruagens dos futuros cidadãos. Não procuramos, neste capítulo, definir a metafísica fundamental que nos daria, uma vez por todas, a mobília do universo. É contra toda a forma de decisão concernente a esta mobília que desejamos abrir a discussão pública. Procuramos somente de qual equipamento os seres devem dispor para se reunirem num coletivo vivível, em lugar de separar em duas assembléias ilícitas, que se tornam mutuamente impotentes e impedem o exercício da vida pública.

Por tal operação de pacificação, propomos uma troca de bons procedimentos, uma espécie de *gentleman agreement*: por que não atribuir a seus adversários as prosperidades que lhe são

como Beck (1995), ou do público como Dewey (1927), que assim definiu: "Aqueles que são séria e diretamente afetados, para o pior ou para o melhor, formam um grupo bastante distinto para tornar-se reconhecível e receber um nome" (minha tradução) (p. 35).

tão caras? Acabamos de ver que era possível para os termos de fala e de ator social, que acreditávamos antropomórficos: nenhuma razão para reservá-los aos humanos, já que assentam perfeitamente aos não-humanos, com os quais os humanos dividem sua existência coletiva, cada dia mais, graças em grande parte ao trabalho dos laboratórios. Precisamos agora ensaiar a recíproca e ver o que existe em termos, freqüentemente reservados aos objetos acima citados, por exemplo, o da realidade. Os "cidadãos" têm um aparelho de fonação, podem agir e associar-se, cabe a eles procurarem um corpo.

Não é questão, certamente, de conservar esta parte da noção de realidade exterior que se encontrava associada à antiga polémica da Caverna. Mas sabemos também que, abandonando esta polémica, não perdemos para tanto todo o contato com a realidade, contrariamente ao destino trágico de que nos ameaçava a política epistemológica. Medimos, aí também, toda a diferença entre o trabalho cumprido pela oposição sujeito/objeto e o que permite a associação dos humanos e dos não-humanos. Nunca nos servimos de um sujeito, senão para evitar a abominação que tem por nomes "reificação", "coisificação", "naturalização". Para evitar que esse monstro tome o poder, far-se-á *tudo*, inclusive aspirar à existência de sujeitos "desligados" da natureza, dotados de consciência e de vontade, de um direito imprescritível à liberdade, enfim, escapando radicalmente e para sempre à ordem das coisas. E é realmente um monstro que ameaça o sujeito, já que, sob a máscara da natureza, faz irromper esta palavra indiscutível, que mostramos, na segunda seção, o quanto é aberrante.

Mas, por que recorremos a esta aberração? Por razões fortes, sem o quê; tal palavra indiscutível surgiria logo por aquilo que ela é: uma contradição em termos. Se alguém resolve utilizá-la sem remorsos, será para lutar contra essa outra abomina-

ção: a violência das paixões políticas, o trâmite das opiniões, das crenças, dos valores, dos interesses, que ameaçariam invadir a definição dos fatos, dissolver a objetividade, fechar o acesso às próprias coisas, substituir o mundo real pelo estribilho dos sentimentos humanos. Para evitar que esse monstro tome o poder, far-se-á *tudo*, inclusive pretender que, fora de toda sociedade humana, existam leis indiscutíveis, objetivas, eternas, que escapem absolutamente às agitações da multidão e diante das quais os sujeitos devam dobrar humildemente os joelhos. A cada movimento do pêndulo, a amplitude cresce; a um absurdo segue outro absurdo maior e de sentido oposto. É esta dialética infernal que pouco a pouco tornou inútil, no curso dos séculos, a noção de realidade exterior. Nada mais cândido aparentemente do que esta noção: nada mais diabolicamente político. Nenhum traço de sua definição que não seja feito para evitar o poder de um monstro e para acelerar o acesso ao poder de um monstro mais terrível ainda, que fechará o caminho ao primeiro.

Veremos, nos capítulos seguintes, como substituir a exterioridade mal fundamentada das polêmicas atuais por uma exteriorização* pretendida, discutida e decidida nas formas. Por hora, devemos simplesmente estar certos de que, reunindo no coletivo os atores sociais, dotados de palavras, não vamos perder tão logo qualquer acesso à realidade exterior e nos encontrar com os fantasmas comuns das ciências sociais: símbolos, representações, signos, e outras inexistências da mesma farinha, que nada têm a ver senão pelo contraste com a natureza reservada às ciências naturais. Se quisermos que o coletivo se reúna, é conveniente dissociar a noção de realidade exterior daquela de necessidade indiscutível, a fim de poder dividi-la igualmente entre todos os "cidadãos" humanos e não-humanos. Vamos, portanto, associar a realidade exterior *com a surpresa e o acontecimento*,

mais do que com o simples "estar lá" da tradição guerreira, a presença sustentada pelos *matters of fact**.

Nada além dos humanos se define pela palavra, eles não são particularmente definidos pela liberdade; não mais que os não-humanos se definem pela objetividade muda, eles não são definidos pela necessidade. A única coisa que se pode dizer deles é que fazem *irrupção de maneira diferente*, aumentando a lista dos que devem ser levados em conta. O leitor precisa compreender bem que não se trata de uma solução maravilhosa, dialética, nova, exótica, barroca, oriental, profunda. Não, o que faz justamente sua virtude é a sua vulgaridade. Ela é mundana; é insossa.²⁸ A sua banalidade faz dela uma candidata ideal para substituir o barulho da oposição sujeito/objeto. Que melhor fundamento para o senso comum do que a própria evidência desses atores humanos e não-humanos, cuja associação *às vezes surpreende?* Nada mais. Nada menos.

Compreendemos, então, essa lição de ecologia política que nos parecia paradoxal, quando a encontramos, pela primeira vez, no capítulo 1: as crises ecológicas e sanitárias, havíamos dito, descobrem-se pela ignorância das conexões entre os atores e pela impossibilidade súbita de somá-las. A verdadeira virtude da ecologia militante é a surpresa sempre recomeçada de ver um novo ator, humano ou não-humano, aparecer no curso da ação, quando menos era esperado. A forma definitiva do humano, a composição inelutável da natureza, é justamente o que mais lhe escapa. A ecologia política não pode dividir, de uma vez por todas, nem a liberdade, nem a necessidade; não pode certamente decidir, de ante-

28 A grande virtude do trabalho de Jullien (1992) sobre os filósofos chineses é a de nos mostrar até que ponto os Ocidentais dramatizaram a questão do mundo exterior e tornaram incompreensível a eficácia (JULLIEN, 1997).

mão, que a natureza possuirá toda a necessidade e a humanidade toda a liberdade. Ela está *engajada numa experiência* no decorrer da qual os atores, durante a prova, tentam religar-se uns aos outros ou passar uns sem os outros. Sim, o coletivo é bem *melting pot*, mas não contém os objetos de natureza e os sujeitos de direito; mistura os atuantes definitivos com listas de ações que não são completas. Se fosse necessário costurar uma máxima na bandeira da ecologia política, não seria, como crêem ainda alguns de seus militantes, a fórmula lapidar: "Projetamos a natureza!"; mas uma outra, muito mais adaptada às surpresas contínuas de sua prática: "Ninguém sabe o que pode um meio ambiente..."

Nesta situação de ignorância, assim que a aparição de um objeto ou de um sujeito pode causar indignação, a aparição de uma nova associação de humanos e de não-humanos (outros protocolos, outras provas, outras listas de ações) não pode senão suscitar o *alívio*, já que a experimentação se abre e o repertório de ações não está fechado. Se o sujeito acha insuportável ter cortada a palavra pelo objeto, com uma palavra indiscutível, o humano pode experimentar o prazer de se ver propondo novos humanos para participarem da composição de sua existência coletiva.²⁹ Se o objeto acha escandaloso ver-se colocado em dúvida pela acusação de construção social, os não-humanos só tiram vantagens ao se verem oferecendo novos recursos para "aterrissar", se podemos dizer, no coletivo.³⁰ Nem o sujeito nem o obje-

29 É o que a tese de Émilie Gomart me permitiu apreender, como também toda a série de recentes trabalhos sobre o que se torna a subjetividade, uma vez transformada a objetividade pelos *sciences studies*; ver em particular Vinciane Despret (1996), *Naissance d'une théorie éthologique*; Marc Berg e Anne-Marie Mol (1998), *Differences in Medicine. Unraveling Practices, Techniques and Bodies*; Madeleine Akrich e Mark Berg (em preparação).

30 É sempre engraçado constatar que as polícias epistemológicas, sempre prontas a expulsar os construtivistas e os relativistas, mudam subitamente

to podiam absorver, sem escândalo, a modificação da lista de actantes a levar em conta. O que era dado a um, devia ser tirado do outro. Pelo contrário, a dupla humano/não-humano é feita com esse fim: permitir ao coletivo de reunir um maior número de actantes no mesmo mundo. O jogo está aberto. A lista dos não-humanos que tomam parte da ação se amplia. A lista dos humanos que tomam parte na sua recepção, igualmente. Não precisamos mais defender o sujeito contra a reificação; defender o objeto contra a construção social. As coisas não ameaçam os sujeitos. A construção social não enfraquece mais os objetos.

O leitor objetará que há sempre uma diferença total entre os atores sociais humanos e os atores sociais não-humanos, porque os primeiros não podem jamais ser governados e os segundos devem, pelo contrário, não obedecer a nada fora da brutal causalidade. É que ele utiliza ainda o antigo modelo que fazia da subjetividade humana o que vem perturbar a objetividade das leis, poluir a qualidade do julgamento, suspender a sucessão das causas e dos efeitos. Ele utiliza sempre a antiga divisão dos papéis entre a necessidade das coisas e a liberdade dos sujeitos, quer para aviltar a natureza e elevar o homem, quer para glorificar a natureza e rebaixar o homem. Nos dois casos, ele continua servindo-se das capacidades polêmicas das noções de objetos e de sujeito. Trabalha sempre como se vivêssemos ainda no antigo cosmos, com a distinção radical entre mundo sublunar e mundo supralunar. Ora, era para evitar que as paixões humanas viessem *desordenar* os objetos que tínhamos necessidade de insistir, sem cessar, sobre o "estrito respeito da causalidade".

o discurso, quando os pesquisadores precisam de dinheiro para equipar seus laboratórios. De repente, eles precisam de todo um mundo social para descobrir o mundo não-social, todo um mundo de relações precárias e precuniárias, para descobrir o absoluto.

Para convencer totalmente o leitor, é suficiente, parecidos, que ele leve a sério o qualificativo de ator* introduzido na seção precedente. Os atores se definem antes de tudo como obstáculos, escândalos, como aquilo que suspende a superioridade, que incomoda a dominação, que interrompe o fechamento e a composição do coletivo. Para falar de maneira popular, os atores humanos e não-humanos aparecem, então, como importunos. É pela noção de *recalcitrância* que convém, de modo especial, definir a sua ação. Crer que os não-humanos se definam pela estrita obediência às leis da causalidade, é não ter nunca seguido a lenta montagem de uma experiência de laboratório. Crer, ao inverso, que os humanos se definam logo pela liberdade, é não ter jamais medido a facilidade com que eles se calam e obedecem, e a convivência que eles têm com este papel de objeto ao qual queremos, tão freqüentemente, reduzi-los.³¹ Repartir logo os papéis entre o objeto dominável e obediente de um lado, o humano livre e renitente do outro, é impedir de procurar em que condição, por que prova, em que arena, ao preço de que labor, pode-se, deve-se fazer-lhes mudar as desconumais capacidades de aparecer em cena, como atores completamente à parte, isto é, como aqueles *que im-*

31 É uma das contribuições da filosofia de Isabelle Stengers ter mostrado que as ciências sociais se tornariam enfim científicas se aceitassem “tratar os humanos como coisas” – quer dizer, paradoxalmente, com todo o respeito com que um investigador de ciências ditas “duras” chega a se deixar surpreender pela resistência do objeto de pesquisa de Stengers (1996). A indiferença dos não-humanos os protege contra a objetivação, considerando que os humanos, sempre ansiosos por fazer o bem (especialmente quando um cientista lhes pede que imitem um objeto), mal sabem se defender contra o alinhamento na objetivação, provando, aliás, pela sua imitação perfeita, o papel antropomórfico e polêmico da objetividade! O argumento é mais desenvolvido ainda em Despret (1996), e especialmente Despret (1999), *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, onde se torna um meio para triagem dos dispositivos experimentais dos psicólogos.

pedem a transferência indiscutível (da força ou da razão), como mediadores, com quem é preciso contar como agentes, cujas virtualidades são ainda desconhecidas. Não dizemos que seja necessário aglutinar os papéis dos objetos e dos sujeitos, mas que se deve, como fizemos para a noção de discussão e para a do ator, substituir a evidente divisão dos papéis por uma *gama de incertezas*, indo da necessidade à liberdade. Basta reconhecer, do lado da antiga arena da natureza, que as conseqüências excedem ligeiramente as causas e, do lado da nova arena, que o que faz agir permanece sempre em debate, para pacificar a discussão e dar a todas as associações de humanos e de não-humanos a quantidade mínima de realidade que convém para reuni-los.

UM COLETIVO MAIS OU MENOS BEM ARTICULADO

Dividindo as competências de palavra, de associação e de realidade entre humanos e não-humanos, colocamos fim ao antropocentrismo da divisão objeto/sujeito, que engajava todas as entidades num combate para o controle do mundo comum. Não propusemos uma metafísica alternativa, mais generosa, mais englobante, mas evitamos tomar a metafísica da natureza* como a única organização política possível. Progredimos, portanto, na nossa convocação do coletivo, pois sabemos a que ritos devem doravante submeter-se os sujeitos, acima citados, e os objetos acima citados, para depor suas armas e reencontrar a própria capacidade de se reunir em comum. Redistribuindo-lhes a palavra, a associação e a *recalcitrância*, poderão começar a retomar a fala.

Nada prova, aliás, que a assembléia vai se dar bem, que eles todos vão reencontrar, no equivalente ecumênico de algum Woodstock em honra de Gaia. Não temos ainda a mínima idéia

de uma tal reunião, de uma tal retomada de marcha do trabalho de coletar. Sabemos, apenas, que se tornou possível novamente o que era proibido recentemente pela divisão em duas câmaras. Não nos iludamos: a ecologia política não vai ser mais simples, mais simpática, mais agreste, mais bucólica, que a antiga política de duplo foco. Ela será, ao mesmo tempo, mais simples e mais complicada: mais simples, porque não vai viver sob a ameaça constante de um duplo encurtamento pela ciência e pela força; bem mais complicada e pela mesma razão: na falta de encurtamentos, ela deverá recomençar a compor, pouco a pouco, o mundo comum, isto é, *fazer política*, atividade da qual se perdera o hábito, assim como a confiança na Ciência permitia recuar indefinidamente os vencimentos, crendo que este mundo comum já era constituído pelo essencial, sob os auspícios da natureza.

Como designar as associações de humanos e de não-humanos deste coletivo em vias de agrupamento? O termo que utilizamos até aqui foi bem infeliz, pois ninguém imagina dirigir-se a um buraco negro, a um elefante, a uma equação, a um motor de avião, saudando-os com um retumbante “cidadão”! Precisamos de uma expressão nova que não lembre o Antigo Regime e que permita recapitular numa só expressão os embaraços de fala, a incerteza das ações, assim como os degraus variáveis de realidade que definem doravante a vida civil. Escolhemos para este papel a palavra *proposições**: iremos dizer que um rio, uma tropa de elefantes, um clima, El Niño, um ministro, uma comuna, um parque, apresentam ao coletivo propostas. A palavra tem a vantagem de poder recolher o sentido das quatro seções precedentes: “Tenho uma proposta a lhe fazer” indica a incerteza e não a arrogância, a oferta de paz que põe fim à guerra; pertence ao domínio de linguagem, agora partilhada entre humanos e não-humanos; indica, às mil maravilhas que se trata de uma as-

sociação nova e imprevista, a qual vai complicar-se e expandir-se; enfim, embora provenha da lingüística, nada a limita na linguagem única, e pode servir para assinalar a recalitrância das “tomadas de posição”, que se faz e se abandona, evitando, da realidade exterior, a forma sustentada pelo fato bruto indiscutível. Não pretendemos que o pluriverso seja composto de propostas, mas somente que, para começar seu trabalho civil de coleta, a República não vai considerar senão as propostas em vez e no lugar dos sujeitos e objetos acima citados.

Mais uma vez, não se trata de ontologia, nem mesmo de metafísica, mas unicamente de ecologia política.³² Utilizar o vocábulo proposta permite, simplesmente, *não* utilizar o antigo sistema do *enunciado**, pelo qual humanos falavam a respeito de um mundo exterior, do qual estavam separados por um abismo, que o mínimo ponto da referência procurava transpor sem jamais conseguir completamente. Não esperamos da palavra proposta que nos ofereça já um acordo impossível sobre a filosofia do conhecimento alternativo. Desejamos unicamente impedir que a filosofia da Ciência faça, suavemente, a metade do trabalho da filosofia política. Para que o *logos* volte ao centro da Cidade, não poderia haver de um lado a linguagem e do outro o mundo, e, entre os dois, a referência estabelecendo uma correspondência mais ou menos exata entre esses dois incomensuráveis. Esta solução aparentemente incoerente, com efeito, não faria senão transpor à filosofia da linguagem o mito da Caverna e sua divisão, entre os dois universos impossíveis de conciliar. Para a ecologia política não existe mundo e linguagens – nada mais existe que uma natureza e culturas: há propostas que insistem

32 Em sentido propriamente metafísico, ver Alfred-North Whitehead (1995), *Procès et réalité. Essai de cosmologie*.

em fazer parte do mesmo coletivo, segundo um procedimento que será objeto do capítulo 3.

Um exemplo muito simples permitir-nos-á ilustrar este ponto capital, do qual precisamos para concluir, mas que não podemos desenvolver longamente.³³ Suponhamos que uma cantina de Bourgogne convide você a uma degustação dita “longitudinal”, porque ela toma o vinho de vários anos (por oposição, portanto, a uma “transversal” que toma do mesmo ano vários vinhos). Antes que o vapor do álcool tenha definitivamente dissipado sua razão, você ficará, por uma hora ou duas, sensibilizado pela comparação continuamente adquirida dos vinhos, pelas diferenças que na véspera você ainda ignorava totalmente. A cantina, a disposição dos copos sobre o barril, a escrita das etiquetas, a pedagogia do chefe de cantina, o desenrolar do protocolo experimental, tudo isto forma um instrumental que lhe permite, mais ou menos rapidamente, adquirir olfato e paladar, registrando distinções cada vez mais sutis, que o impressionam cada vez mais fortemente. Suponhamos que lhe peçam, depois, passar pelo laboratório e descobrir, num cômodo de ladrilhos brancos, uma instrumentação complexa que permitirá associar as distinções, que você acaba de sentir na língua, com outras diferenças, registradas desta vez, sob a forma de altos e baixos, sobre o papel milimetrado ou sobre a tela do computador. Suponhamos agora (hipótese bem mais extravagante que as duas anteriores) que não utilizamos mais, para comparar essas duas visitas, a filosofia do conhecimento aprendida nos bancos da Caverna; que nós não procuremos mais dizer que a primeira degustação é subjetiva, pois ela não agita, no nos-

33 É todo o esforço que eu procurei em Latour (1999b) e que serve como filosofia das ciências no presente livro. Estou agradecido a Geneviève Teil por seu exemplo muito bonito.

so espírito, senão qualidades secundárias*, enquanto a segunda é objetiva, pois revela aos olhos dos cientistas as únicas qualidades primárias*. Como poderíamos qualificar, em termos pacíficos, esta dupla degustação?

Graças ao tanoeiro, graças ao cromatógrafo em fase gasosa, tornamo-nos *sensíveis* a diferenças invisíveis antes, umas sobre nosso paladar, outras sobre o papel logarítmico. Fizemos melhor que associar sentimentos, palavras, cálculos a uma coisa exterior que preexistia; tornamo-nos capazes, pela multiplicação dos instrumentos, de registrar distinções novas. Na produção dessas diferenças e na multiplicação desses matizes, é preciso levarmos em conta, a nós e a nosso olfato, a nós e a nossos instrumentos. Quanto mais dispusermos de aparelhos, mais tempo passaremos na cantina ou no laboratório, mais nosso paladar será exercitado, mais o chefe de cantina será hábil, mais o cromatógrafo será sensível, mais aumentam as realidades. Na antiga tradição, era necessário colocar sempre em débito do realismo o trabalho para acessar a realidade, e colocar em crédito a única natureza do objeto, ele mesmo, sempre inacessível. Ora, vê-se bem, neste pequeno exemplo que a realidade cresce na mesma medida que o trabalho gasto para tornar-se sensível às diferenças. Mais os instrumentos se multiplicam, mais o dispositivo é artificial, e mais nos tornamos capazes de registrar os mundos. O artifício e a realidade estão na mesma coluna positiva, assim como no débito se inscreve outra coisa diferente do labor: deparamos agora com a *insensibilidade*. A diferença não passa, portanto, entre a palavra e a realidade, pelo frágil abismo da referência, como no antigo modelo polêmico dos enunciados, simplesmente verdadeiros ou falsos, mas entre as propostas capazes de levar dispositivos sensíveis às menores diferenças, e as que permanecem, diante das maiores diferenças, obtusas.

A linguagem não é cortada pelo pluriverso, é um dos dispositivos *materiais* pelos quais “carregamos” os pluriversos no coletivo. Era necessário, verdadeiramente, que uma impiedosa guerra civil viesse fragmentar a linguagem e aquilo de que ela fala, para que se faça perder aos civis, que somos, esta evidência de bom senso: todos trabalhamos sem cessar para tornar as coisas pertinentes àquilo que dizemos delas. Se pararmos de trabalhar, elas não dirão mais nada: mas quando falam, são exatamente elas que falam e não nós – sem isso, por que diabos trabalharíamos nós dia e noite para fazê-las falar?³⁴

Para designar o que vem a ser o coletivo, quando o considerarmos uma associação de humanos e não-humanos, definidos por listas mais longas de ações elementares, chamadas propostas, utilizaremos a bela palavra *articulação**. Este termo tem por característica primeira não ter nunca sido arrastado, na polêmica, agora absoluta, do objeto e do sujeito. Tem depois a vantagem de nos aproximar dos aparelhos de fonação que definimos na primeira seção, e de poder ser empregado também para designar a realidade insistente das coisas materiais. Diremos de um coletivo que *ele é mais ou menos articulado*, em todos os sentidos da palavra, isto é, que ele “fala” há mais tempo, que ele é mais fino, mais astucioso, que compreende mais artigos, unidades discretas ou partes assumidas, que ele as mistura com mais degraus de liberdade, que pode se compor de maneiras mais diversas, que desdobra mais longas listas de ações. Diremos, por contraste, que um outro coletivo é mais silencioso, que tem menos partes assumidas, menos degraus

34 Foi um grande mal que o empirismo tivesse sido inventado em plena batalha política pelo controle dos *matters of fact*: em vez de um *maximum* de contato entre a palavra e os fenômenos trazidos para a linguagem, devemos-nos contentar com um *minimum*, os simples “dados dos sentidos”, a fim de limitar tanto quanto possível a margem da discussão (SHAPIN; SIMON, 1985).

de liberdade, menos artigos independentes, que é mais rígido. Podemos mesmo dizer de um coletivo de duplo foco, fatos de sujeitos livres e naturezas indiscutíveis, que ele é completamente mudo, pois que a finalidade da oposição sujeito/objeto é, com efeito, fazer calar, suspender o debate, interromper a discussão, confundir a articulação, a composição, abreviar os canais da vida pública, substituir a composição progressiva do mundo comum, pela transferência fulminante do indiscutível – fatos ou violência, *right or might*.

Diremos, inversamente, que os novos procedimentos próprios da ecologia política vão procurar, por todos os meios possíveis, a articulação. Quem se reúne, quem fala, quem decide em ecologia política? Conhecemos agora a resposta: nem a natureza, nem os humanos, mas *os seres bem articulados*, as associações de humanos e de não-humanos, as propostas bem formadas. Será necessário explicar, no capítulo 5, como se diferencia a boa e a má articulação; de qualquer modo, sabemos que a tarefa comum é pelo menos pensável.

Temos necessidade de um último acessório para equipar os membros deste coletivo novamente convocado. É preciso que as propostas articuladas tenham *hábitos** ao invés de essência*.³⁵ Se o coletivo se via invadido por essências com limites fixos e indiscutíveis – causalidades naturais assim como interesses huma-

35 Comentado magnificamente em François Zourabichvili (1994), *Deleuze, une philosophie de l'événement*, a menos que Deleuze o tenha aprendido de Gabriel Tarde: “Depois de milhares de anos catalogamos os vários modos do ser, os vários graus do ser, e nunca se teve a idéia de classificar as várias espécies, os vários graus da posse. A posse ainda é, de fato, universal, e não há termo melhor que o de aquisição para expressar a formação e o crescimento de um ser qualquer. Os termos *correspondência* e *adaptação*, postos em moda por Darwin e Spencer, são mais vagos, mais equivocados, e não apreendem o fato universal senão por fora” (1999, p. 89). O argumento não deve nada a um reflexo anti-essencialista: haveria de fato essências e propriedades, mas pensando bem, desde que feito o trabalho das instituições segundo as regras.

nos –, nenhuma negociação poderia conseguir, pois não poderia atender às propostas a não ser que elas insistissem até o esgotamento do adversário. Tudo mudaria se as propostas se apresentassem como tendo contraído hábitos, que pesam certamente o mesmo peso que as essências, mas que contrariamente a estas, podem ser revisadas, em cursos de procedimento, se a coisa valer a pena, realmente. Conta-se, por exemplo, que os etólogos, especialistas de sapos, teriam transformado os costumes destes em indiscutíveis essências, o que obrigaria as empresas de rodovias a cavarem, em seus taludes, dispendiosos “dutos para sapos” a fim de que os sapos pudessem pôr ovos nos mesmos lugares do seu nascimento. Infiéis às interpretações de Freud, parece, entretanto, que os sapos procuravam, como os humanos, voltar ao pântano primitivo. Notou-se, com efeito, que os sapos, encontrando um pântano ao pé do talude, acreditaram ter voltado ao seu berço, a ponto de colocarem aí seus inumeráveis ovos e negligenciarem, daí em diante, utilizar emprestados os custosos e perigosos túneis. Após a experiência, o estabelecimento do lugar para a postura de ovos transformou-se, então, de essência em hábito: o que não era negociável tornou-se negociável; o conflito frontal entre batráquios e rodovias tinha mudado de forma... Como veremos mais além, a composição de um mundo comum por experiência e discussão não volta a ser possível senão a partir do momento em que os membros aceitam passar de uma polémica das essências* a uma conciliação de hábitos.

CONCLUSÃO: A VOLTA À PAZ CIVIL

“Objetos inanimados, vocês têm então uma alma?” Talvez não, mas uma política, sim. Laicizando, desdramatizando, civili-

zando, desmobilizando as disputas da tradição, nós substituímos as certezas concernentes à repartição dos seres por três incertezas: uma atacando os embaraços de fala: quem fala?; a segunda, enfim, as capacidades de associação: quem age?; a terceira, enfim, a recalitrância dos acontecimentos: quem pode? Eis algumas banalidades bem-vindas que nos mudam as atordoantes profundezas, pelas quais os pensadores da ecologia pretendiam poder “reconciliar o homem e seu meio ambiente”. Tinham compreendido, como ponto de partida, uma repartição de objetos e sujeitos que não descrevia seres do pluriverso, mas que tinha por finalidade abreviar a política. Seria como tentar arar com tanques. Acusando as outras culturas de animismo, a política epistemológica dissimulava cuidadosamente a extravagância de seu próprio *inanimismo**: uma politização tão completa da vida do pluriverso, que tudo devia conduzir, sempre, a um “unanimismo” sem debate. Gargarejando “ferimentos narcisistas”, que as revoluções da Ciência teriam feito sofrer aos pobres humanos descobertos por Galileu, depois por Darwin, depois por Freud, que não existe nenhum elo entre o mundo e a humanidade, entre a cosmologia e a antropologia, distinguíamos mais perfeitamente ainda a irrupção de um antropocentrismo, cada vez mais extremo, e que dava a um novo grupo de sábios o direito de fazer reinar a ordem indiscutível da Ciência.³⁶ Deleitando-se com o desespero da indiferença do mundo das nossas paixões, o epistemólogo (político) teria remetido a vida pública ao

36 Acharemos nos trabalhos de Alexander Koyré a versão canônica desta suposta ruptura entre a ordem do mundo natural e a ordem do mundo social, ao mesmo tempo em que a totalidade da vida pública cai sob o controle das qualidades primeiras. Poderíamos opor no mesmo período o tratamento do epistemólogo Alexander Koyré (1962), *Du monde clos à l'univers infini*, e o da epistemologia política de Steven Shapin (1998), *La Révolution scientifique*.

império das paixões, reservando-se, com uma modéstia desolada, o único império dos fatos teimosos. Sabemos agora como voltar a fazer, muito simplesmente, política democrática, em lugar e em vez desta política imperial. O quadro 2.1 permitir-nos-á resumir os papéis contraditórios atribuídos aos objetos, no antigo estado de guerra, e as tarefas ordinárias que esperamos, a volta da paz, as propostas articuladas.

Quadro 2.1 – O papel político dos objetos difere radicalmente daquele das propostas articuladas: os primeiros tornam impossível a vida pública, enquanto os segundos a permitem.

CONVOCAÇÃO IMPOSSÍVEL POR CAUSA DA METAFÍSICA DA NATUREZA	
O QUE DIZEM OS OBJETOS	O QUE FAZEM OS OBJETOS
Indiferentes às paixões humanas	Fazem toda a diferença
Mudos	Falam de maneira indiscutível
Amorais	Fonte de toda moralidade
Essenciais, porque únicos reais	Inessenciais, porque não humanos
Invisíveis, exceto aos sábios	Únicos fundamentos do visível
Involuntários	Fazem agir todas as vontades
Inanimados	Animam todas as ações
Não antropomórficos	Dão forma aos humanos
Não antropocêntricos	Voltados para a política humana

CONVOCAÇÃO POSSÍVEL GRAÇAS A UMA METAFÍSICA EXPERIMENTAL
PROPOSTAS ARTICULADAS
Porta-voz de que se duvida
Associações de humanos e de não-humanos
Atuantes recalcitrantes
Hábitos em lugar de essências

Acabamos de percorrer neste momento, o caminho que havíamos fixado para este capítulo. Nada foi resolvido ainda, mas a ameaça fulminante da vida pública acha-se pelo menos afastada.

Não laicizamos o coletivo, se entendermos por este termo o abandono do sonho impossível de uma transcendência superior, que viria simplificar milagrosamente os problemas da vida comum. Definimos, igualmente, em grandes linhas, a economia de paz que pode doravante ser substituída pela única economia de guerra, prevista até aqui pelos batalhões apontados contra os sujeitos, e sujeitos cavando suas trincheiras para se defenderem dos objetos.

No lugar da grande batalha entre ciência e política, que dividiam entre si domínios da realidade ou se defendiam cada um contra a invasão do outro, propusemos simplesmente fazê-los trabalhar *conjuntamente* na articulação do mesmo coletivo, definido como uma lista sempre crescente de associações entre atores humanos e não-humanos. Como nos tínhamos proposto, definimos a matéria-prima do coletivo com a qual se relaciona a ecologia política. A conjunção desses dois vocábulos tem, portanto, um sentido. Há efetivamente, no coletivo, tal mistura de entidade, vozes, atores, que teria sido impossível tratá-lo seja pela ecologia sozinha, seja pela política separadamente. A primeira teria naturalizado todas as entidades, a segunda teria socializado a todas. Recusando ligar a política aos humanos, aos sujeitos, à liberdade, e ligar a Ciência aos objetos, à natureza, à necessidade, descobrimos o trabalho comum das políticas como das ciências: abarcar as entidades do coletivo a fim de torná-las articuláveis e *fazê-las falar*.

Nada mais político do que esta atividade; nada mais científico também; nada mais ordinário, sobretudo. Que se tomem as representações mais clássicas, mais banais, das ciências, como as formas mais canônicas, mais veneráveis da política, achá-las-emos sempre conformes a este desígnio de “fazer falar” as entidades articuladas. Não devemos exigir nada mais do senso comum, senão que ele reúna as duas tarefas e, em seguida,

que ele recuse atribuir aos cientistas a fala dos objetos e, aos políticos a dos sujeitos. Fora esta “pequena” modificação, podemos daqui em diante tomar como uma evidência que o coletivo seja bem composto de entidades, dividindo traços essenciais, para participar de uma ecologia política que não os *obrigará nunca mais* a se tornarem, *sem debate*, quer objetos da natureza, quer sujeitos da sociedade.

Não pedimos ao leitor para abandonar qualquer desejo de arrumação, de hierarquia, de classificação, para tudo despejar na mesma sopa do coletivo. Pedimos-lhe apenas não confundir esse desejo legítimo de ordem e de norma com a distinção ontológica do objeto e do sujeito, que não somente impedia, segundo nós, de fazer esta arrumação, mas introduzia, no mais, uma horrível confusão. Que o leitor se tranquilize, pois entenderá bem, nos capítulos seguintes, as diferenças às quais dá tanta importância, mas *no final* do processo, não no começo. Uma vez que as instituições do coletivo tiverem estabilizados estas divisões de papéis e de funções, poder-se-á, com efeito, reconhecer sujeitos e objetos, uma exterioridade, os humanos, um *cosmo*. Não no começo, não uma vez por todas, não fora de processo, não como bárbaros sem assembléia, porém como modernos sem fogo nem lei. Sim, saímos finalmente da Idade das Cavernas, da guerra do fogo, da guerra fria, do estado de natureza, da guerra de um por um, de “um contra tudo”. O meio para melhor articular as propostas – o que nossos ancestrais chamaram de *o logos* – encontram-se novamente bem no centro da ágora.

UMA NOVA SEPARAÇÃO DOS PODERES

Começamos a compreender como separar, na noção de natureza, o trigo do joio. A exterioridade da natureza, por ela mesma, não saberia ameaçar a vida pública, a qual, ao contrário, não vive senão graças a ela: o coletivo em expansão se nutre, por todos os seus poros, todos os seus sensores, todos os seus laboratórios, todas as suas indústrias, todas as suas técnicas, as mais amplas, da mais acessível exterioridade. Sem não-humano, nada de humano. A unidade “da” natureza, em si mesma, não tem que ameaçar a política: é normal, com efeito, que a vida pública procure compor o mundo que nos é comum, e que ela termine por obtê-lo sob formas parcialmente unificadas. Não, se for preciso renunciar a conservar a natureza, isto não será nem por causa de sua realidade, nem por causa de sua unidade. Será unicamente pelos atalhos que ela permite, quando nos servimos dela para engendrar esta unidade de uma vez por todas, fora de procedimento, fora de discussão, fora do coletivo, e que se vem interromper, em seguida, do exterior, em nome da natureza, o trabalho de composição progressiva do mundo comum. A ausência do que chamamos o estado de direito e que estendemos às ciên-

cias, eis aí o que vem comprometer toda utilização da natureza em política. A única questão para nós consiste, portanto, na seguinte: como gerar *formalmente** a realidade, a exterioridade e a unidade da natureza?

Já compreendemos, igualmente, por que a epistemologia (política) não podia passar por um procedimento bem formado, apesar de suas altas pretensões morais. Contra o respeito aos procedimentos, ela cometia uma falta grave, pois deduzia da expressão: “Existe uma realidade exterior” a conclusão seguinte: “Então, calem-se!”... Ainda que tenhamos nos apegado a esta inconseqüência, tanta virtude passará, em alguns decênios, como a mais estranha das curiosidades antropológicas. Porque há uma realidade exterior, ou sobretudo realidades a interiorizar e a unificar, nós o compreendemos; ao contrário, sem nenhuma dificuldade, é preciso retomar a discussão, e por muito tempo. Nada deve interromper os processos de assimilação, antes que se tenha encontrado a solução para fazer estas novas proposições dos habitantes, com todas as vantagens de um amplo coletivo. Esta exigência do senso comum não padece de exceção. Somente o mito da Caverna, com sua improvável distinção em duas câmaras, das quais uma fala sem saber e a outra sabe sem falar, ambas encontram-se religadas por um estreito corredor, através do qual, por uma milagrosa e dupla conversão, transitam espíritos bastante sábios para fazer falar as coisas e muitos políticos para fazer calar os humanos: só este mito pode fazer a separação entre as duas câmaras, única mola de todos os dramas intelectuais. Com certeza, o abandono deste corte acarretaria, aos olhos da polícia epistemológica, uma catástrofe espantosa, uma vez que ela impediria a Ciência de separar-se do social para chegar à natureza e, em seguida, tornar a descer do mundo das idéias, a fim de salvar o social de sua degenerescência. Mas esta tragédia, que

tanto separa paixões, não é senão uma para aqueles que quiseram enterrar o coletivo na Caverna. A quem atribuir a culpa, se a Ciência está ameaçada pela escalada do irracional? Àqueles que inventaram esta inverossímil Constituição que basta um grão de areia para bloquear; não do tempo, que extravasou por toda parte este sistema mal concebido – em todo caso, não a nós, que demonstramos a irremediável falta.

Enfim, os capítulos precedentes nos permitiram verificar a que ponto as filosofias oficiais da ecologia política pecavam em sua definição de procedimentos. Da antiga Constituição, elas haviam retomado o erro principal ao exigir, para pôr fim à diversidade das paixões políticas, definir *de improviso* o mundo que nos era comum, sob os auspícios de uma natureza conhecida por sábios, dos quais esta *Naturpolitik* mantinha o trabalho invisível. A maior parte da ecologia política, pelo menos em suas teorias, não busca mudar nem de filosofia política, nem de epistemologia, mas antes, oferecer à natureza, na gestão dos negócios humanos, um poder que os mais arrogantes de seus antigos zeladores jamais teriam ousado lhe dar. A natureza indiscutível, conhecida pela Ciência, definiu a ordem de importância respectiva das entidades, ordem que deve, doravante, encerrar toda discussão dos homens, entre eles, sobre o que importa fazer e sobre quem importa proteger. Contentamo-nos em repintar de verde-claro o cinza das primeiras qualidades. Nem Platão, nem Descartes, nem Marx teriam ousado esvaziar, a este ponto, a vida pública de suas formas de discussão, próprias para abreviá-las pelo incontestável ponto de vista da própria natureza das coisas, cujas obrigações não são mais somente causais, mas também morais e políticas. Este acabamento do modernismo é para os pensadores da ecologia, e sobretudo para aqueles que se encontram em ruptura “profunda” com a “visão ocidental”, com o “ca-

pitalismo”, com o “antropocentrismo”, a quem cabe a tarefa de levar a bom termo!

Felizmente, as crises ecológicas, como já vimos, inovam em filosofia política mais profundamente que seus teóricos, que não chegam a se privar da vantagem oferecida pela conservação da natureza. O que se poderia chamar de “o estado de direito da natureza”, e que precisamos neste momento descobrir, exige bem outros sacrifícios e outros vagares. A antiga Constituição pretendia unificar o mundo comum de uma vez por todas, sem discussão e fora de procedimento, por uma metafísica da natureza* que definia as qualidades primeiras, abandonando as próprias qualidades segundas à pluralidade das crenças. Compreende-se que nos privamos com dificuldade das facilidades que uma tal arbitragem buscava entre o indiscutível e o discutível. A Constituição que sonhamos redigir afirma, ao contrário, que o único meio de compor um mundo comum, e, portanto, de escapar mais tarde da multiplicidade dos interesses e da pluralidade das crenças, consiste justamente em *não* repartir de uma vez e fora de procedimento o que é comum e o que é particular. Enquanto a questão moral do bem comum* se encontrava separada daquela física e epistemológica, do mundo comum*, nós pretendemos, ao contrário, que é preciso conjugá-las para recolocar com novos custos a do *bom* mundo comum, do *melhor* dos mundos possíveis, do *cosmo**.

Ainda que cada uma das duas Constituições julgue escandalosas as exigências da outra, elas, entretanto, não se opõem, como o racional e o irracional, pois cada uma pretende falar em nome da razão e definir, à sua maneira, a sem-razão. A antiga forma de organização considera que a razão não pode fazer surtir seus efeitos senão com a condição de distinguir de modo absoluto os fatos e os valores, o mundo comum e o bem comum.

Se nos pomos a confundir os dois, afirma ela, desarmamo-nos diante do irracional, posto que não podemos mais pôr fim à indefinida multiplicidade de opiniões por um ponto de vista indiscutível, que escaparia a qualquer ponto de vista. Para a nova, ao inverso, ao confundir a Ciência com as ciências, e o inferno do social com a política, quer dizer, ao se recusar tomar por um único e mesmo objetivo a questão do bem comum e a do mundo comum, os valores e os fatos, assumimos a terrível responsabilidade de interromper prematuramente a composição do coletivo, a experimentação histórica da razão (ver capítulo 5). É difícil, como se vê, imaginar uma oposição mais decisiva: no momento em que o Antigo Regime tem necessidade de opor racional e irracional para fazer triunfar a razão, nós pretendemos atingir este fim *abstendo-nos* da distinção entre o racional e o irracional, esta droga que paralisa a política. Reconhecemos, todavia, que existe bastante de irracional: o conjunto da antiga Constituição marcada pelo contra-senso.¹

Para compreender a que ponto os dois regimes se distinguem, precisamos entrar vivamente no tema, abordando o mais difícil dos capítulos deste livro. Coletivo não quer dizer “um”, mas significa, nós o sabemos, “todo, mas não dois”. Designamos por

1 A guerra das ciências, deste ponto de vista, não lhe falta uma certa grandeza. Eu reuniria, neste momento, o campo dos “sokalistas”, se eu ouvisse alguém dizer, tranqüilamente, que as ciências são um “sistema de convicções”, entre outros, uma “construção social” sem validade particular, um jogo de interesses políticos, no qual o mais forte ganha (posições que habitualmente me atribuem, sem me terem lido!). “That means war!”, como o lembra Isabelle Stengers (1998), “La guerre des sciences: et la paix?”, e temos bastante razão de bater-nos para impedir esta extensão às Luzes do obscurantismo da Caverna. Porém, o combate que eu conduzo é diferente: prevenir de que nos privem de toda luz, enterrando-nos na abóbada da Caverna para em seguida cegar-nos com um refletor que só nos poderá queimar a retina...

este termo um conjunto de processos para explorar, para coletar, pouco a pouco, esta unificação potencial. A diferença entre este coletivo a se formar, e as noções vagas de super-organismo, “de união do homem e da natureza”, de “passagem do objeto e do sujeito”, cujas filosofias de natureza fazem grande uso, repousa, pois, sobre nossa capacidade de não nos precipitarmos em direção à unidade. Se o dualismo não convém, o monismo não saberia tampouco convir. Ora, o fim do capítulo 2 não nos ofereceu senão um vasto *melting pot*: estas associações de humanos e de não-humanos, das quais vimos que formavam doravante as proposições* que o novo coletivo deve articular, umas com as outras. Resta descrever as formas que devem tomar os debates para triagem destas proposições, que nada mais vem unificar de antemão, sobretudo, a natureza. Depois de haver reunido o coletivo contra a falsa diferença da antiga Constituição, resta-nos, portanto, dividi-la de novo, descobrindo a “boa” diferença, aquela que nos permitirá evitar as sínteses de procedimento que tornariam ilegítima a maior parte das decisões tomadas segundo a antiga separação dos poderes* entre natureza e sociedade.

ALGUNS INCONVENIENTES DAS NOÇÕES DE FATO E DE VALOR

A tentação da distinção dos fatos e dos valores vem de sua aparente modéstia, de sua própria inocência: os sábios definem os fatos, somente os fatos; eles deixam aos políticos e aos moralistas a tarefa, muito mais perigosa, de definir os valores. Quem não sentiria o conforto de uma tal formulação? O lugar ainda está quente, basta deslizar-se aí para cair no mesmo instante no sono dos justos. É deste longo sono dogmático que é preciso, en-

tretanto, despertarmos. Por qual razão afirmar o que *valem* as coisas será mais difícil do que afirmar o que elas *são*?

A fim de descobrir um bom sucessor para a diferença dos fatos e dos valores, examinemos o uso comum destas noções levantando, em uma espécie de cadernos de encargos, a lista das exigências essenciais às quais seus substitutos deverão responder.

Que é que não vai bem no uso corrente da palavra *fato*? Ele obriga, de início, a omitir o trabalho necessário ao estabelecimento dos dados obstinados e cabeçudos. Na oposição dos fatos e dos valores, somos obrigados a limitar “fato” à etapa final de um longo processo de elaboração. Ora, se os fatos são fabricados, se, como se diz, “os fatos são fatos”, eles passam por muitos outros estágios que os historiadores, sociólogos, psicólogos e economistas das ciências se esforçaram em relacionar e classificar. Exceto os fatos confirmados, sabemos, agora, situar toda uma gama de fatos incertos, quentes, frios, leves, pesados, duros, macios, que têm justamente por característica não dissimular os pesquisadores no ato de fabricá-los, os laboratórios necessários à sua produção, os instrumentos que asseguram sua validação, as polêmicas por vezes vivas, às quais dão lugar, em suma, tudo o que permite articular as proposições. Em consequência, denominando “fato”, sem outra precaução, um dos territórios traçados pela fronteira dos fatos e dos valores, cobre-se com profunda obscuridade a imensa diversidade da atividade sábia e obrigam-se todos os fatos, quaisquer que sejam os estágios de sua produção, a fixarem-se como se eles já tivessem atingido seu estado definitivo. Este gel obriga a designar pelas mesmas palavras uma multidão de projetos, de protótipos, de ensaios, de refugos, de rejeitos, na falta de um termo que permita diversificar a gama; um pouco como se chamássemos de “viaturas” todas as etapas sucessivas de uma linha de montagem, sem sublinhar que

a palavra designa tanto as portas separadas, quanto um chassi, tanto os quilômetros de fios elétricos, quanto os faróis. Qualquer que seja o termo que escolhamos mais tarde para substituir “fato”, notamos, desde já, que ele deverá fazer sobressair o processo de fabricação que permite somente registrar as etapas sucessivas, assim como as variações de qualidade ou de acabamento de que dependem.²

A noção de fato possui um outro defeito melhor conhecido: ela não permite sublinhar o trabalho da teoria necessário para colocar os dados em coerência. A oposição dos fatos e dos valores define, com efeito, por azar, uma outra diferença cuja história epistemológica é longa demais, a da teoria e dos fatos, chamados, por contraste, de “brutos”. A filosofia da ciência, sabemos bem, não pôde jamais mostrar nesta questão uma frente unida. Se o respeito aos *matters of fact* parece essencial à deontologia dos sábios, não é menos verdade que um fato isolado permaneça sempre despido de sentido, tanto que não se conhece de qual teoria vem o exemplo, a manifestação, o protótipo ou a expressão.³ Encontramos na história das ciências tanto zombaria contra os fundadores de teorias vãs, derrubadas por uma minúscula evidência, como caçadas contra os “coleccionadores de selos” que amontoariam, como os avaros, uma profusão de da-

2 Não esqueçamos que a Ciência e as ciências não têm os mesmos hábitos alimentares: considerando que Ciência se enfraquece em todo rastro de construção, as ciências se alimentam graças ao trabalho de fabricação permitido pelos laboratórios. Sobre o caráter fabricado dos fatos existe no momento uma literatura abundante. Sobre a história propriamente política dos *matters of fact*, ver os trabalhos já citados de Steven Shapin, de Licoppe e de Karin Knorr. O tema da fabricação ou da construção dos fatos obriga, disto estou consciente, a uma transformação profunda da própria noção de fabricação. Eu nisto me lancei várias vezes, particularmente em Latour (1996).

3 Acharemos os elementos essenciais desta longa disputa contra o empirismo, tornada clássica por Duhem, tanto em Bachelard quanto em Popper e Kuhn.

dos que um único pensamento astucioso bastaria para predizer. Um trabalho de modelagem, de enformar, de ordenamento, de modelização, de definição parece necessário, se quisermos que os fatos brutos, os fatos falantes, os fatos obtusos possam brutalmente enfrentar os palradores que vaticinam os seus propósitos. Há muitas hesitações entre o positivismo e o racionalismo para tomar, ainda aqui, a palavra “fato” como uma descrição adequada destas múltiplas funções. Acrescentemos, portanto, ao nosso caderno de notas que o termo que precisamos encontrar para substituir o termo “fato” deveria incluir, em muitas das etapas de sua fabricação, o papel indispensável de *enformar*, resumido pelo termo “teoria” ou “paradigma”.⁴

Passemos, agora, ao outro lado da fronteira. A noção de “valor” não é, nem mesmo ela, despida de inconvenientes. Ela tem, de início, a insigne fraqueza de depender inteiramente da definição *prévia* dos “fatos” para o traçado de seu território. Os valores chegam sempre muito tarde, e se encontram sempre, se podemos dizê-lo, postos diante do fato acontecido. Se para fazer acontecer o que deve ser, os valores exigem rejeitar o que é, podemos retorquir que a obstinação dos fatos estabelecidos não permite mais modificar nada. “Os fatos estão lá, quer você queira ou não”. Impossível delimitar o segundo domínio antes de haver estabilizado o primeiro: o dos fatos, o das evidências, o dos indiscutíveis dados da Ciência. Em seguida, mas somente em seguida, os

4 Não entenderemos, senão ao fim do capítulo 4, por que estes dois termos são sinônimos, mesmo se a tradicional disputa entre história interna e história externa das ciências os mantém separados – Dominique Pestre (1995), “*Pour une histoire sociale et culturelle des sciences. Nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques*”. Esta separação, cuja história foi estudada em Steven Shapin (1992), “Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen Through the Externalism Debate”, não é, de fato, senão um artefato da antiga Constituição.

valores poderão exprimir suas prioridades e seus desejos. Uma vez que a clonagem das ovelhas e dos camundongos tornou-se fato da natureza, poder-se-á, por exemplo, apresentar a “grave questão ética” de saber se se deve ou não clonar os mamíferos, os humanos aí compreendidos. Formulando assim o histórico destes traçados, vê-se já claramente que os valores flutuam em função do avanço dos fatos. A balança não é, pois, igual entre aquele que pode definir a realidade inelutável e indiscutível do que simplesmente “é” (o mundo comum), e aquele que deve manter, contra ventos e marés, a necessidade indiscutível e inelutável do que deve ser (o bem comum).

Se elas recusam esta posição de fraqueza, que as obriga a esperar sempre atrás da fronteira flutuante dos fatos, os valores não podem, nem assim, se dobrar num domínio que lhes seria próprio, a fim de definir a hierarquia entre os seres ou a ordem de importância que seria preciso lhes consentir. Elas seriam, então, obrigadas a julgar *sem fato*, sem o rico material, graças ao qual os fatos se encontram definidos, estabilizados, julgados. A modéstia daqueles que não falam “senão de fatos” desvia aqueles que devem julgar os valores. Ao vermos o gesto de humildade pelo qual os sábios definem a “simples realidade dos fatos, sem pretender de nenhum modo julgar aquilo que é moralmente desejável”, os moralistas crêem que lhes deixaram a melhor parte, a mais nobre, a mais difícil. Eles tomam como certo o papel de humilde serviçal, de servidor zeloso, de técnico sem preconceito, jogado por aqueles que se limitam aos fatos e que lhes oferecem o papel gratificante de senhor e daquele que decide. “A ciência propõe, a moral dispõe”, dizem de comum acordo, pavoneando-se, tanto os sábios como os moralistas, uns por falsa modéstia, outros por falso orgulho. Mas, limitando-se aos fatos, os sábios conservam no seu lado da fronteira, a multidão dos es-

tados do mundo que permitia justamente formar uma opinião e julgar ao mesmo tempo a necessidade e a possibilidade, do ser e do dever-ser. Que resta, então, aos moralistas? O apelo a valores universais e gerais, a busca de um fundamento, os princípios éticos, o respeito aos procedimentos, meios certamente apreciáveis, mas sem tomar diretamente o pormenor dos fatos que permanecem obstinadamente submetidos àqueles que não falam “senão” dos fatos.⁵

Os prisioneiros da Caverna continuam a não poder decidir-se senão sobre o que se diz. Aceitando a distinção fato/valor, os moralistas aceitam buscar sua legitimidade muito longe da cena dos fatos, em uma outra zona, a dos fundamentos universais ou formais da ética. Assim fazendo, eles arriscam abandonar toda “moral objetiva”, quando nos é preciso, ao contrário, ligar a questão do mundo comum àquela do bem comum. Como poderíamos classificar as proposições por ordem de importância, o que é de fato o fim dos valores, se não somos capazes de conhecer os hábitos* íntimos de todas estas proposições? No caderno de encargos do conceito que substituirá o valor, não esqueçamos de fazer constar a função que permitirá aos moralistas *reaproximarem-se* do pormenor dos estados da natureza e de suas controvérsias, em lugar de se afastarem para ir em direção à investigação dos fundamentos.

5 Em seu livro, Habermas (1996) esforça-se por encontrar na noção de normas um intermediário entre fatos e valores. Como muitas de suas soluções, esta aqui tem o inconveniente de conservar os defeitos dos conceitos tradicionais, procurando em tudo os meios astuciosos para remediá-lo. Para descobrir a “racionalidade procedimental” que convém à ecologia política (ver capítulo 5), ser-nos-á preciso, então, evitar a solução oferecida pela noção de norma e refletir mais longe, para não manter a diferença, consagrada por Habermas, entre a razão instrumental, ocupada com os meios, e a ação comunicativa, que se ocuparia dos fins.

Esta familiaridade será tanto mais necessária, no regime atual, porque bastará haver definido qualquer coisa como um estado de fato para que não se retorne mais à sua definição, e para que ela pertença, para sempre, ao domínio da realidade. A tentação, portanto, será sempre forte para incluir no mundo dos fatos um dos valores que se deseja promover. À medida destes petelecos, a realidade do que é vai carregar-se, pouco a pouco, de tudo o que se *gostaria de ver existir*. O mundo comum e o bem comum vão encontrar-se confundidos sub-repticiamente, permanecendo oficialmente distinto (sem beneficiar, mesmo assim, as organizações comuns que desejaríamos descobrir). Este paradoxo não nos deveria mais assustar: longe de clarear a questão, a distinção fatos/valores vai tornar-se ainda mais opaca, tornando inextricável o que é e o que deve ser. Mais se distinguem os fatos e os valores, mais se obtém o *mau mundo comum*, o que se poderia chamar de um *kakosmos*. O conceito que pretende substituir a noção de valor deveria, pois, prever um mecanismo de controle, de modo a evitar as inumeráveis pequenas trapaças, pelas quais se confunde, voluntariamente ou não, a definição do possível com a do desejável. Não esqueçamos de juntar esta quarta exigência ao nosso caderno de encargos.

Explorando sucessivamente os dois lados da fronteira traçada pela venerável oposição dos fatos e dos valores, começamos a compreender que a noção de fato não descreve melhor a produção dos saberes (ela esquece tanto as etapas intermediárias quanto a construção das teorias), que a noção de valor não permite compreender a moral (ela toma suas funções depois que os fatos tenham sido definidos e descobre-se sem outro recurso a não ser o apelo aos princípios tão universais quão impotentes). É preciso conservar esta dicotomia, apesar de seus inconvenientes, ou abandoná-la, apesar do perigo que sempre se terá ao se

privar das vantagens do bom senso? A fim de tomar uma decisão esclarecida, importa compreender bem a utilidade aparentemente inusitada da distinção entre fatos e valores.

É sob a forma de uma triagem entre a ideologia e a Ciência que ela tem ainda mais poder e que aparece como a mais virtuosa. Com efeito, aqueles que perseguem, nas disciplinas biológicas, econômicas, históricas e mesmo físicas, o traço das influências ideológicas que mancham a faticidade, são grandes utilizadores da diferença fato/valor, pois têm necessidade dela para impedir as pequenas trapaças assinaladas acima, pelas quais se abriga docemente uma preferência axiológica em meio aos fatos da natureza. Mostrar, por exemplo, que a imunologia é toda poluída pelas metáforas guerreiras, que a neurobiologia consome enormes quantidades de princípios de organização de empresas, que a genética faz da planificação uma idéia determinista que nenhum arquiteto utilizaria para falar de seus projetos,⁶ é denunciar tantas fraudes pelas quais os contrabandistas vão dissimular os valores contestáveis ao abrigo dos fatos. Reciprocamente denunciar o uso que um partido político faz da genética das populações, os romancistas dos fractais e do caos, os filósofos do princípio da incerteza quântica, os industriais das leis de bronze da economia, voltam a denunciar os contrabandistas da outra margem que passam fraudulentamente, sob o nome de Ciência, certas afirmações que eles não ousam exprimir claramente, com medo de chocar, mas que pertencem evidentemente ao mundo das preferências, quer dizer, dos valores.

Querendo distinguir claramente a Ciência e a ideologia, a antiga Constituição desejava retificar a fronteira incessantemente

⁶ Ver, por exemplo, o útil esclarecimento de Évelyn Fox-Keller (1999), *Le Rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*, sobre os discursos da genética.

te patrulhada, evitando dois tipos de fraudes: aquela pela qual se utilizam em segredo os valores, a fim de interromper a discussão sobre os fatos (a questão Lyssenko permanece como modelo); aquela, de direção oposta, pela qual se serve discretamente do estado de coisas para impor preferências que não se ousa confessar ou discutir francamente (o racismo científico é o exemplo mais típico e melhor estudado). A luta contra a ideologia dos sábios parece, pois, ter esta vantagem de purificar os cientistas da poluição política ou moral, do qual esperavam aproveitar; ela os conchama à ordem e lhes impõe substituir todas as amálgamas de fatos e de valores por fatos, nada mais que fatos. A luta contra o uso ideológico da Ciência proíbe àqueles que devem discutir os valores esconderem-se atrás da evidência da natureza, obrigando-os a confessar seus valores, nada mais que valores, sem arrastar as ciências para esta galera, pois que, como se diz, "o que é, não pode bastar para definir o que deve ser".

Parece verdadeiramente difícil privar-se de um dispositivo graças ao qual se protegem, ao mesmo tempo, a autonomia da Ciência e a independência dos julgamentos morais. Infelizmente, ele tem as fraquezas da dicotomia que busca manter. Mesmo se alcançasse seus fins, a mais eficaz polícia das fronteiras não conseguiria senão obter fatos puros e puros valores. Ora, acabamos de mostrar que os fatos definiam tão mal o trabalho das ciências quanto os valores o papel da moral. A impotência da distinção Ciência/ideologia vem, pois, de que ela visa a um fim louvável que, se fosse atingido, não nos faria avançar, entretanto, sequer uma polegada!⁷ A diferença entre a Ciência e a

7 É a razão pela qual a distinção introduzida no capítulo 1 entre a Ciência* e as ciências* não devia nada a esta esperança de purificar a Ciência de todo traço de ideologia. A Ciência "pura e autônoma" está ainda mais distante das ciências, tais como se praticam, do que a Ciência poluída pela ideologia.

ideologia, a pureza e a poluição, mesmo se ela ocupou e ocupa ainda um grande número de intelectuais, não tem, então, a eficácia que se poderia crer para considerar a energia dispendida por ela, assim como a amplitude das forças de polícia que patrulham esta fronteira.⁸ O mito da Caverna não visa, evidentemente, separar as duas câmaras, *verdadeiramente*, sem o que os fatos seriam mudos e os valores sem força, mas transformar a distinção em uma tarefa sempre impossível de retomar, que vai derivar de todas as outras. Se conseguisse terminar ao menos uma vez seu trabalho, Sísifo não teria jamais avançado.

Não se pode, entretanto, abandonar uma distinção indispensável sob o pretexto de que se trataria de uma tarefa intransponível: a moral não se gaba de manter suas exigências contra todas as evidências contrárias à realidade? Devemos ir mais longe e mostrar que esta empresa não é somente impraticável, mas também prejudicial. À primeira vista, entretanto, ao acontecer isto, introduzir-se-ia uma confusão tão espantosa quanto se se pusesse a confundir o Céu das Idéias com os simulacros da Caverna. "Quereis, pois, misturar os fatos e os valores? Confundir o trabalho científico e a pesquisa dos fundamentos morais? Poluir a fabricação dos fatos pelo imaginário social? Deixar os fan-

8 É a Bachelard que se deve provavelmente haver consagrado tanta energia na França para limpar as ciências de todo traço de contaminação por um "corte epistemológico" sempre a retomar, uma batalha de todos os momentos contra os "obstáculos epistemológicos", que o senso comum, sempre no erro, multiplica como deseja. Ver, igualmente, os esforços incessantes de Georges Canguilhem (1977), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, para purgar as ciências de todas suas aderências ideológicas. Prefere-se hoje em dia esquecê-la, mas quisemos, ao tempo de Althusser, até purgar a Ciência de Marx de sua ideologia... Nesta tradição, a racionalidade não se exerce senão por ascense contínua que a prende ao que a faz existir. É difícil conceber a fundação de uma República* com uma tal epistemologia de combate.

tasmas dos sábios loucos decidir quanto à vida cotidiana?” Não se sabendo mais distinguir os fatos e os valores, a natureza tal qual é em sua inelutável necessidade da sociedade moral, tal qual deve ser na sua liberdade indiscutível, temos claramente o sentimento de que qualquer coisa de essencial à vida comum estaria perdida. Todos os perigos do relativismo, em matéria de saber e de moral, retornariam com força. Uma vaca não reencontraria mais seus clones. Não, decididamente, uma pedra de toque tão importante não pode ser lançada sem boas e imperiosas razões.

Antes de explorar estas razões na seção seguinte, acrescentemos, portanto, ainda uma cláusula ao nosso caderno de encargos. Não serve a ninguém lamentar, nós o sabemos bem, a ineficácia de uma partilha sem compreender que ela deve preencher bem uma função, tal como a Grande Muralha da China, que sem jamais impedir as invasões, serviu a mil desígnios de sucessivos imperadores.⁹ Duvidamos que uma divisão tão fortemente enraizada no bom senso, não tenha por finalidade descrever o que quer que seja. O que lhe reprovamos, como uma fraqueza, vem de sua função principal: tornar incompreensíveis a *fabricação do que deve ser*, a composição progressiva do *cosmo*, do bom mundo comum. Separar os fatos e os valores, sem jamais aí chegar, é esse o único meio de assegurar, graças à potência “dos fatos, nada senão os fatos”, o poder da natureza sobre o que “deve” ser. Se decidimos abandonar a noção de fronteira entre fato e valor, não fazer mais a distinção entre a ciência e a ideologia, não mais ostentar a polícia das fronteiras, nem lutar contra o contrabando, será preciso, então, que façamos, para as-

⁹ Sobre esta obra de arte, ver o apaixonante livro de Arthur Waldron (1990), *The Great Wall of China. From History to Myth*.

segurar os espíritos, *pelo menos muito bem* e, se possível, melhor que o arranjo que abandonamos. Vai aí a credibilidade de nossa política da natureza. O controle de qualidade deve ser mantido ao mesmo tempo sobre os fatos futuros e sobre os valores futuros, qualquer que seja o sentido novo que se dará a estas palavras – o mesmo que a polícia francesa das fronteiras deve continuar a fazer seu trabalho de controle, mesmo no espaço europeu chamado Schengen.

Dispensar-se de uma dicotomia e da metafísica que a fundamenta, não significa, portanto, que possamos desembaraçar-nos tão facilmente das exigências que lhes estavam atreladas, por razões que se acreditavam necessárias, mas que não são, na realidade, senão contingentes. Não nos propomos, entretanto, a abandonar as diferenças capitais que se exprimem desajeitadamente na distinção dos fatos e dos valores, mas a *abrigá-las em outra parte*, em uma outra oposição de conceitos, provando que elas aí estarão mais seguramente guardadas. Por pouco que aceite modificar a descrição de seu posto de trabalho, Sísifo vai descobrir que seu labor pode tornar-se, enfim, produtivo...

O PODER DE CONSIDERAÇÃO E O PODER DE ORDENAMENTO

Como abandonar a confusa distinção entre fatos e valores, tendo de conservar o núcleo de verdade que ela parece conter, a saber, a exigência de uma distinção que evita ao coletivo misturar todas as proposições à noite, quando todas as vacas (clonadas ou não) são cinzentas? Nas três seções seguintes vamos desembalar, e depois reempacotar a distinção fato/valor. A solução que guardamos para o presente capítulo consiste em

desligar os dois pacotes do fato e do valor para liberar as exigências contraditórias que aí se encontravam indevidamente mescladas, depois, na seção seguinte, reagrupá-las diferentemente e sob um outro nome, com empacotamentos bem mais homogêneos. A operação não é fácil, mas não há outro meio de andar depressa nem de fazê-lo mais simples, no momento em que nos esforçamos em refundar duravelmente o senso comum, em total oposição ao bom senso.

As duas exigências contraditórias presas à noção de fato

Desfaçamos, de início, o pacote que compunha, até aqui, o conceito de fato, em sua oposição ao de valor. Nós nos apercebemos que ele envolve duas exigências muito diferentes: quantas proposições novas fazem irrupção na discussão? Qual é a essência bem definida ou a natureza indiscutível destas proposições? Quando se insiste sobre os fatos teimosos, desorganizadores, incômodos, sublinham-se dois traços que se podem, que se devem distinguir, porque eles se opõem completamente: o primeiro sublinha a importância e a incerteza da discussão; o segundo, a importância de não, de não *mais* discutir.

Ocupemo-nos, agora, do primeiro, ao qual o segundo se mesclou, senão por erro, pelo menos por acaso. Sob a expressão ambígua de fato, exprime-se a capacidade de uma entidade, que obriga a discussão a tomar desvios, a perturbar a ordem do discurso, a interferir com os hábitos, a incomodar a definição do pluriverso que se desejava conservar. Para utilizar as expressões do capítulo precedente, nesta primeira acepção, os fatos assinalam a existência de atores* surpreendentes, que vêm modificar,

por uma sucessão de acontecimentos imprevistos, a lista dos mediadores que compunham, até então, os hábitos dos membros do coletivo. Que um fato seja perturbador não significa, de maneira alguma, que ele seja objetivo ou certo, nem mesmo indiscutível. Ao contrário, ele agita, perturba, complica, faz falar, suscita talvez uma viva controvérsia. A realidade exterior, nós o compreendemos bem, quer dizer duas coisas totalmente diferentes e que é preciso, neste momento, não somente não mais confundir, mas classificar em caixas bem distintas: uma que remete à *complicação* e a outra, à *unificação*. É sob a primeira forma que os fatos se apresentam de início, a quente, no laboratório, sobre a frente da pesquisa, vestidos como seres de estatuto incerto, que solicitam serem levados em consideração e dos quais não se sabe ainda se são sérios, estáveis, delimitados, presentes, ou se eles não vão logo, por uma outra experiência, uma outra prova, dispersar-se em tantos artefatos, reduzindo o número daqueles cuja existência importa. Nesta fase as proposições nada fazem ainda, se ousamos dizê-lo, a não ser apresentar sua *candidatura* à existência comum e submeter-se a provas cuja saída é ainda incerta.¹⁰ Digamos que, sob o nome de fato, as entidades novas aparecem como aquilo que torna *perplexos** aqueles que discutem a seu respeito.

Assim que insistimos sobre a obstinação dos fatos, veremos estar seguros de que não se poderá reduzir o número arbitrariamente para facilitar-nos as coisas e simplificar nosso acordo, abreviando a discussão. Quando dizemos: "Os fatos es-

10 Recordemos que uma proposição* não é um termo de lingüística, mas designa a articulação pela qual as palavras tomam conta do mundo. Um rio, um buraco negro, um sindicato de pescadores de linha, como também um ecossistema ou um pássaro raro, são proposições. Para lembrar este realismo das proposições eu o substituo freqüentemente pelo termo vago de entidade.

tão aí, quer nos agradem ou não”, não se trata de bater na mesa para evitar o construtivismo social, mas para assinalar algo muito mais comum, menos guerreiro, menos definitivo: evitar que nossos interlocutores, limitando por antecipação a lista dos estados do mundo, escapem aos riscos que põem em perigo nossas existências regradas. Formulemos esta primeira exigência sob a forma de um imperativo categórico: tu não simplificarás o número de proposições a levar em conta na discussão.

Que faremos agora do outro traço que se encontrava confundido erroneamente na mesma caixa dos “fatos”? Ele não se assemelha em nada ao precedente, é a própria evidência, pois que ele sublinha, ao contrário, o aspecto indubitável do fato objetivo que encerra a discussão ou, pelo menos, que empurra o debate para mais longe, sobre outros sujeitos, por exemplo, sobre os valores. A perplexidade não é uma situação estável; nem a controvérsia. Uma vez a candidatura das entidades novas reconhecidas, aceitas, legitimadas, admitidas no meio das proposições mais antigas, eis que elas se tornam estados de natureza, das evidências, das caixas pretas, dos hábitos, dos paradigmas. Ninguém mais discute seu lugar e sua importância. Elas foram registradas como membros com todos os direitos da vida coletiva. Elas fazem parte da natureza das coisas, do senso comum, do mundo comum. Não se lhes discute mais. Elas servem de premissas indiscutíveis a inumeráveis raciocínios e argumentos que se prolongam para longe. Se batemos ainda o punho sobre a mesa, não é mais para convidar à perplexidade, mas para recordar que os “fatos estão aí e que eles são cabeçudos!” Como definir este estado de fato que se tornou indiscutível? Digamos que as proposições estão *instituídas*.¹¹

¹¹ Usamos, para o momento, o termo instituição* em um sentido banal. Mais adiante ficará mais preciso. Recordo, sob risco de cansar, que para a prática

Assim que insistimos sobre a solidez dos fatos, exigimos de nossos interlocutores que eles não contestem mais os estados de coisas que agora têm limites nítidos, uma definição precisa, soleiras, hábitos fixados, em suma, uma essência*. Formulemos esta segunda exigência sob a forma de um outro imperativo: uma vez instituídas as proposições, tu não discutirás mais a presença legítima no seio da vida coletiva.

A fórmula pode parecer estranha, mas vai esclarecer-se em um instante, assim que tivermos esfolado, por sua vez, o conceito de valor. Em todo caso, já compreendemos por que o pacote dos fatos se encontrava mal amarrado: ele dissimulava, sob a mesma embalagem, duas operações muito diferentes, uma que lançava a discussão, outra que nela punha fim! Nada surpreendente que jamais se tenha compreendido bem o que significava o *expert* que, em nome dos “fatos teimosos”, batia o punho sobre a mesa: seu gesto podia significar tanto a perplexidade como a certeza, tanto o discutível como o indiscutível, tanto a obrigação de pesquisar como a de não mais pesquisar! Tanto a primeira operação visa multiplicar o número de entidades a considerar, maximizando a perplexidade dos agentes que aí se encontram enfrentados, quanto a segunda visa assegurar às proposições reunidas o máximo de perenidade, de solidez, de concordância, de coerência, de certeza, evitando justamente que se chicane a todo momento, reafundando os debates na confusão. Esta era a miserável astúcia da Caverna: como a mesma palavra “fato” podia designar o mais fraco e o mais forte, o mais discutível e o

das ciências (e então para a sociologia das ciências) o termo instituição não é negativo, mas positivo; quanto mais as ciências são instituídas, mais sua realidade e sua verdade crescem. Veremos, em seguida, que os termos instituição e essência são sinônimos. Sobre a relação entre substância e instituição, ver Latour (1999b, cap. 5).

mais indiscutível, a realidade exterior em seu aparecimento e a realidade exterior em sua instituição, bastava misturar os dois termos, saltar brutalmente de um a outro, para abreviar todos os procedimentos e pôr um fim à vida pública pela ameaça de uma realidade cala-boca.

As duas exigências contraditórias cativas na noção de valor

Desfaçamos agora os laços que prendiam ao mesmo tempo as exigências contraditórias cativas no conceito de valor. Que se quer dizer, no fundo, quando se afirma que a discussão sobre os valores deve continuar, mesmo depois que os fatos tenham sido definidos? Que se procura captar por esta expressão errônea do “dever ser” que virá juntar ao ser seu suplemento de alma? Que necessidade essencial nos esforçamos, tão confusamente, por exprimir?

Para o apelo aos valores, quer-se, de início, dizer que outras proposições não foram levadas em consideração, outras entidades não foram consultadas, as quais, elas também, teriam voz neste capítulo. A cada vez que aparece o debate sobre os valores, aparece sempre uma *extensão* do número de participantes da discussão. Pela expressão “Mas há ao mesmo tempo aí um problema ético!”, nós exprimimos nossa indignação ao afirmar que os poderosos omitiram ao levar em consideração certas associações de humanos e de não-humanos; nós os acusamos de nos terem colocado diante do fato consumado, tendo tomado as decisões muito rapidamente, em grupo muito pequeno, com pouquíssimas pessoas; indignamo-nos por terem omitido, esquecido, proibido, renegado, denegado, certas vozes que, se ti-

vessem sido consultadas, teriam modificado consideravelmente a definição dos fatos de que se falam, ou que teriam dado à discussão um giro diferente. (Recordemos que a palavra pertence, daqui para a frente, às reuniões de humanos e de não-humanos, e que as vozes são aquelas vozes embaraçadas, tanto dos que falam quanto daqueles que fazem falar; ver capítulo 2). Apelar aos valores é, pois, formular uma exigência de *consulta** prévia. Não existe de um lado aqueles que definem os fatos e do outro, aqueles que definem os valores, aqueles que falam do mundo comum* e aqueles que falam do bem comum*: existe o pequeno número e o grande número; existem os que se reúnem em segredo para unificarem o que é e os que manifestam publicamente que querem juntar à discussão seu grão de sal para compor a República*. Que se queixem de se terem esquecido dos fatos precedentes ou os valores precedentes, nos dois casos pode-se traduzir esta queixa pela mesma expressão: “Faltam vozes ao apelo.”¹²

Como formularemos esta terceira exigência de consulta? Com o seguinte imperativo: tu te assegurarás que não se pode abreviar arbitrariamente o número de vozes que participam da articulação das proposições. Uma vez mais, é sob a forma de um imperativo, relacionado à forma da discussão, que chegaremos a

12. O referendo organizado pelos Suíços, em junho de 1998, é, deste ponto de vista, cheio de ensinamentos. Considerando que os organismos geneticamente modificados devem se espargir pelos campos, os agricultores tornam-se parte interessada na discussão e pretendem acrescentar seu grão de sal à palavra competente dos cientistas. Mas a proliferação de vozes ao longo da campanha (finalmente ganha pelos industriais e pela maioria dos investigadores), não se limitou aos humanos “clássicos”. Bem depressa, como de hábito, começou-se a fazer falar também os não-humanos, (genes, campos experimentais, caixas de Pétri) da qual a boa unanimidade foi substituída por uma bela cacofonia de peritos submetidos à prova de uma discussão pública. Em *cakofonia* e em *kakosmos* é o mesmo sufixo...

expressar melhor o primeiro núcleo de verdade que a noção de valor havia tão mal empacotado.

Observemos desde logo, antes de tirar todas as consequências na seção seguinte, que esta terceira exigência *parece-se com a primeira* quanto à perplexidade*, que ela possui consigo o mais tocante dos ares de família, ainda que a tradição as tenha colocado ambas em campos diferentes, fazendo revestir uma com a blusa branca da “Ciência”, e a outra com a toga preta dos “valores”. Nas duas exigências, o problema é do número: a primeira regra insistindo sobre a quantidade de novos seres que apresentam sua candidatura; a segunda, sublinhando a importância e a qualidade daqueles que devem sentar-se, de qualquer forma, no júri que os aceitará ou rejeitará.

Consideremos, agora, a outra exigência que se faz presente quando se pretende falar dos valores. Não se pode querer simplesmente dizer que é preciso levar em conta um maior número de partes tomadoras, disto que os Americanos chamam de *stakeholders*. A exigência de consulta não esgota absolutamente o conteúdo deste segundo pacote, pois o conceito de valor não é composto de maneira mais homogênea do que aquele de fato. Prender-se a isso voltaria a limitar o valor a uma simples exigência de manutenção das formas, sem se ocupar de seu conteúdo. Aqui se encontra outra coisa que se traduz pela insistência sempre recomeçada sobre o que “é preciso” fazer, sobre o que se “deve” ser, sobre a ordem das prioridades e seus desafios. Jamais compreendemos bem esta preocupação, porque jamais a entendemos *desligada* da que a precede, nem *unida* ao segundo imperativo categórico, com a qual ela, entretanto, tem uma parte ligada.

Estas proposições, que vêm em grande número complicar a sorte da vida coletiva, formam um mundo comum habitável ou vêm, ao contrário, perturbá-lo, reduzi-lo, arrasá-lo, massa-

crá-lo, torná-lo inviável? Podem elas articular-se com as que já existem, ou exigem o abandono dos antigos arranjos e combinações? Assim que nos propomos a questão dos valores, não nos distanciamos dos fatos, como se mudássemos o modo de locomoção e passássemos do automóvel ao avião estratosférico. Apresentamos, ainda agora às *mesmas* proposições, uma *outra* questão: vós, entidades candidatas à existência comum, estais compatíveis com aquelas que já formam o mundo comum? Como iremos classificar-vos por ordem de importância? A exigência, como se vê, é a de formar uma *hierarquia** entre as novas e as antigas entidades, descobrindo a importância relativa que é preciso lhes dar. É nesta hierarquia de valores que a aptidão moral é sempre reconhecida, quer se trate de decidir se é preciso salvar, em parto difícil, a criança ou a mãe, ou como na conferência de Kyoto, de julgar em que medida o bem-estar da economia americana é mais ou menos importante do que o clima do planeta Terra.

Formularemos esta quarta e última exigência pela seguinte máxima: tu discutirás a compatibilidade das novas proposições com as que já estão instituídas, de modo a mantê-las todas em um mesmo mundo comum, que lhes dará seu legítimo lugar. Contrariamente ao que pode fazer crer a presença desta exigência em uma estante de valores, é *com a segunda* (que pertencia, entretanto, ao pacote dos fatos), a de instituição*, que convém reagrupar. Antes que a discussão não termine por definir as essências* asseguradas, é preciso estar bem seguro de que as entidades candidatas ao estabelecimento do coletivo sejam compatíveis com as instituições já estabelecidas, com as escolhas já feitas, as decisões já tomadas, e que elas aí encontrem sua categoria e seu lugar.

Para terminar esta seção, tentemos resumir em um quadro a operação que vimos fazendo e aquela da qual vamos agora nos

liberar. Desembalando os conteúdos contraditórios dos dois conceitos de fato e de valor, por duas vezes duas duplas de noções, vamos poder reagrupar as exigências essenciais nos conjuntos melhor formados. Este novo arranjo permitir-nos-á respeitar o compromisso assumido no fim da seção anterior, segundo o qual decidimos não abandonar a distinção fato/valor, senão na condição de realojar mais confortavelmente a diferença capital que ela não chegava a abrigar com o cuidado adequado.

O quadro 3.1 indica a marcha a seguir.

Quadro 3.1 – Recapitulação das duas formas de poder e das quatro exigências que devem permitir ao coletivo proceder segundo as formas de exploração do mundo comum.

PODER DE CONSIDERAÇÃO: QUANTOS SOMOS NÓS?

Primeira exigência (anteriormente na noção de fato): tu não simplificarás o número de proposições a levar em consideração na discussão. **Perplexidade.**

Segunda exigência (anteriormente na noção de valor): tu te assegurarás de que não se abreviará arbitrariamente o número de votos que participam da articulação das proposições. **Consulta.**

PODER DE ORDENAMENTO: PODEMOS NÓS VIVER EM CONJUNTO?

Terceira exigência (anteriormente na noção de valor): tu discutirás a compatibilidade das novas proposições com aquelas que já estão instituídas, de modo a mantê-las todas em um mesmo mundo comum que lhes dará seu legítimo lugar. **Hierarquização.**

Quarta exigência (anteriormente na noção de fato): uma vez instituídas as proposições, tu não discutirás mais sua legítima presença no seio da vida coletiva. **Instituição.**

Que acontece se se reagrupam sob a rubrica de *consideração** as exigências um e três, e se se reagrupam sob a rubrica de *ordenamento** as exigências dois e quatro? (Uma vez recolocadas em pacotes mais coerentes, teremos reenumerado as exigências essenciais por uma razão lógica e dinâmica que não se tornará clara senão na última seção).

Em lugar da antiga divisão entre fatos e valores, pretendemos que este novo reagrupamento, muito mais lógico, permita fazer emergir dois poderes novos. O primeiro responde à questão “Quantos somos nós?” e o segundo à questão “Podemos nós viver em conjunto?”

OS DOIS PODERES DE REPRESENTAÇÃO DO COLETIVO

Acabamos de atravessar uma das quatro ou cinco passagens mais difíceis de nosso percurso, mas não havia meio de nos poupar deste esforço, posto que a distinção entre fatos e valores paralisava há muito tempo toda discussão sobre as relações entre ciência e política, entre natureza e sociedade. É preciso compreender agora a lógica destes novos agregados, enfim compreensíveis, homogêneos, lógicos, e que nos vão servir, em seguida, até o fim desta obra. Certamente, os termos que vamos utilizar nesta seção vão parecer um pouco estranhos. É que eles não têm o benefício de um longo uso; não se tornaram ainda instituições conceituais, as formas de vida, do novo senso comum. Mesmo porque, anos após a queda do muro de Berlim, ainda se reconhece um alemão do Leste de um alemão do Oeste, ainda que eles façam parte doravante da mesma nação; mesmo porque teremos às vezes a impressão de que as palavras que vamos jun-

tar estariam mais adequadas se as separássemos de novo ou, inversamente, que aquelas que havíamos separado viveriam melhor em comum. É preciso, pois, que o leitor aceite esta estranheza e que julgue, capítulo por capítulo, se a nova separação dos poderes não é preferível à antiga.

As quatro exigências essenciais formam dois conjuntos coerentes, o que teria, desde há muito tempo, saltado aos olhos, se a distinção fato/valor não tivesse vindo perturbar seu acasalamento. O primeiro conjunto responde a uma só e mesma questão: quantas proposições novas devemos tomar em consideração para articular, de modo coerente, um mesmo mundo comum? É este o primeiro poder que desejamos reconhecer no coletivo.

Este poder de consideração traz duas *garantias essenciais*, uma vinda dos fatos antigos, outra dos antigos valores. Primeiramente, não é preciso que o número de entidades candidatas seja arbitrariamente reduzido por razões de facilidade ou de comodidade. Dito de outra forma, nada deve sufocar tão súbito a perplexidade na qual os agentes se encontram afundados pelo fato da irrupção de novos seres. É o que se poderia chamar de *exigência da realidade** exterior, agora que os termos realidade e exterioridade se encontram livres do veneno da epistemologia (política). Em segundo, não é preciso que o número daqueles que participam desta posição de perplexidade seja limitado tão rápida e arbitrariamente. A discussão seria certamente acelerada, mas sua saída tornar-se-ia mais fácil. Faltaria uma consulta mais ampla, única mesmo capaz de se assegurar da importância e da qualificação das novas entidades. É preciso, ao contrário, assegurar-se de que testemunhos confiáveis*, opiniões seguras, porta-vozes de crédito, tenham sido suscitados graças a um longo trabalho de pesquisas e de provocação (no sentido etimoló-

gico de "produção de vozes").¹³ Chamemos esta coação de *exigência de pertinência** das assembléias.

O segundo conjunto responde à questão: qual ordem é preciso encontrar para este mundo comum formado pelo conjunto das novas e das antigas proposições? É este o segundo poder, que denominamos de ordenamento.

Duas garantias essenciais asseguram uma resposta satisfatória a esta questão. Primeiramente, nenhuma entidade nova pode ser aceita no mundo comum sem que se esteja preocupado com a compatibilidade com aquelas que já têm direito de cidadania. Impossível, por exemplo, expulsar por decreto todas as qualidades segundas*, sob pretexto de que temos as qualidades primeiras* tornadas, fora de procedimento, os únicos ingredientes do mundo comum. Um trabalho explícito de hierarquização por compromisso e arranjo permite encaixar, se ousamos dizê-lo, a novidade dos seres que o trabalho de consideração arriscaria multiplicar. É esta a *exigência de publicidade** dos agrupamentos hierarquizados, que substitui a clandestinidade, permitida pela antiga noção de natureza. Em segundo, uma vez encerrada a discussão e estabelecida a hierarquia, não se deve mais reabri-la, mas deve-se poder servir da presença evidente destes estados do mundo como premissas indiscutíveis de todos os arazoados futuros. Sem esta exigência de instituição, a discussão

13 "Testemunho confiável*", outra expressão de Stengers, deve recordar ao leitor que não se trata necessariamente de humanos e que não se trata mais de exprimir claramente uma opinião. Como veremos no capítulo seguinte, a procura de testemunhos confiáveis é um empreendimento perigoso, para o qual a palavra consulta*, muito depreciada, não parece predispor. Acrescentando à noção de pertinência a noção de consulta, esperamos remediar sua fraqueza, contanto que não esqueçamos os resultados do capítulo 2 sobre os embaraços de fala. A democracia é, talvez, logocêntrica, mas no *logos* tudo fala: as flatulências, os silêncios, a logorréia, como também a gagueira de Demóstenes, o retórico.

não se encerraria jamais e não se chegaria mais a saber em qual mundo comum, evidente, seguro, deveria desenvolver-se a vida coletiva. Esta é a *exigência de fechamento** da discussão.

A fim de ver mais claramente, o quadro 3.2 resume os termos que nos propomos introduzir.

Quadro 3.2 – Vocabulário escolhido para substituir as expressões de fatos e de valores.

PODER DE CONSIDERAÇÃO: QUANTOS SOMOS NÓS?

Perplexidade. Exigência de realidade exterior.

Consulta. Exigência de pertinência.

PODER DE ORDENAMENTO: PODEMOS NÓS VIVER EM CONJUNTO?

Hierarquia. Exigência de publicidade.

Instituição. Exigência de fechamento.

Ressaltemos, antes de ir mais longe, que com esta nova separação dos poderes e estas quatro questões, não introduzimos nenhuma inovação perigosa: não fizemos senão descrever, de maneira mais fechada, o que a impossível distinção fato/valor tinha por objeto tornar indescritível. Tome-se como exemplo os príons, estas proteínas não convencionais que parecem ser responsáveis pela doença chamada de “vaca louca”. É inútil, agora, nós o compreendermos sem dificuldade, exigir dos sábios que provem, de maneira definitiva, a existência destes agentes para que em seguida os políticos coloquem gravemente a questão do que devem fazer. O Sr. Chirac, no início do problema, havia primeiro intimado o Sr. Dòrmont, especialista sobre estes pequenos seres: “Assuma suas responsabilidades, Sr. Professor, diga-nos se os príons são responsáveis ou não pela doença!”, ao que o professor, como bom pesquisador, respondeu friamente: “Eu as-

sumo minhas responsabilidades, Senhor presidente, eu vos respondo que não sei...”. Objetos de uma viva controvérsia, os príons bastam para tornar perplexos – exigência nº 1 – não somente os pesquisadores, mas até mesmo os criadores, os eurocratas, os consumidores e os fabricantes de farinha animal, sem falar das vacas e dos primeiros ministros. Candidatos à existência, os príons trazem consigo toda a realidade exterior necessária à agitação do coletivo. A única coisa que eles não fazem mais – mas que ninguém lhes pergunta, salvo os modernizadores inveterados como o Sr. Chirac – é calar o coletivo por causa de sua essência indiscutível. Esta essência*, eles esperam a partir de um procedimento em curso.

Estes príons, candidatos à existência durável e perigosa, quem deve julgá-los? Os biólogos com certeza, mas também uma assembleia numerosa cuja composição deve estar assegurada pela lenta pesquisa de testemunhos confiáveis e capazes de formar uma voz, ao mesmo tempo hesitante e competente – exigência nº 2 – de pertinência da consulta. Esta pesquisa de bons porta-vozes vai obrigar a um percurso bastante complicado, tanto os veterinários, quanto os criadores, os açougueiros, os funcionários, sem esquecer as vacas, os bezerros, os carneiros e suas crias que devem, todos, de uma maneira ou de outra, ser consultados, por meio de procedimentos, a reinventar a cada tempo, uns vindos do laboratório, outros das assembleias políticas, os terceiros do mercado, os quartos da administração, mas que todos concorram à produção de vozes, autorizadas ou balbuciantes.

Como se vê, o poder de levar em consideração se traduz por uma espécie de posição de alerta do coletivo: os laboratórios trabalham, os fazendeiros questionam, os consumidores se inquietam, os veterinários apontam sinalizações, os epidemiologistas analisam suas estatísticas, os jornalistas investigam, as va-

cas se agitam, os carneiros tornam-se trêmulos.¹⁴ Não se deve, sobretudo, pôr fim muito rápido a este alerta geral, ao estabilizar os fatos, de um lado – mundo comum da natureza exterior – para, de outro, remeter ao mundo social e às representações mais ou menos irracionais que os humanos fazem. Se há uma coisa que não se deve reintroduzir artificialmente nesta questão é justamente a *distinção de bom senso entre fatos e valores!*

Nenhuma necessidade há, por enquanto, de misturar tudo: a nova separação dos poderes vai manifestar sua pertinência fazendo o coletivo experimentar uma operação que seria ilícita no poder de consideração*, mas que vai adquirir todo seu sentido com o poder de ordenamento*. A *mesma* reunião heteróclita e controversa de príons, de fazendeiros e de primeiros ministros, de biólogos moleculares e de comedores de bistecas vai encontrar-se suspensa, agora, por um segundo poder que deve, certamente, estabilizar a controvérsia, pôr fim à agitação, acalmar os agitados, mas sob a condição de não utilizar a antiga maneira, que se tornou, então, se ousamos dizê-lo, inconstitucional. Não é preciso, sobretudo, impor uma distinção artificial entre fatos e valores, a qual obrigaria a repartir arbitrariamente o indiscutível e o discutível, convidando o governo a fechar a questão por sua arbitragem – seu arbítrio.

Convém colocar toda uma outra questão: podemos conviver com estes candidatos controversos, quanto à existência dos príons? Uma terceira exigência – nº 3, de publicidade da hierarquia – coloca-se agora para nós. Será preciso modificar toda a criação européia, toda a circulação da carne, toda a fabricação de rações,

14 Ver em particular o papel dos que “soam o alarme” descritos por Chateauraynaud et al. (1999) e o livro importante de Sheila Jasanoff (1995), *Science at the Bar. Law, Science and Technology in America*.

para encontrar seu lugar e para situá-los no interior de uma ordem que os classificará do maior ao menor? Não se trata, compreendemos sem dificuldade, de uma questão ética que viria “tomar a seqüência” de uma questão de fato, agora estabelecida. Somente uma íntima familiaridade com a controvérsia sobre a existência destes candidatos – controvérsia que dura sempre e da qual não há mais necessidade de esperar o fim – permite medir a importância das mudanças exigidas de uma vez no gosto dos consumidores, a imposição das etiquetas de qualidade, a bioquímica das proteínas, a concepção pasteuriana das epidemias, a modelização tridimensional das proteínas... Para esta questão, de importância relativa, não existe uma resposta pronta.¹⁵ Antes de tudo, o automóvel mata, a cada ano, na França, 8.000 inocentes: nenhum filé de boi matou até agora senão alguns comedores de carne, e mesmo estes casos são duvidosos. Como classificar, por ordem de importância, o mercado da carne, o futuro do professor Dormont, a hecatombe provocada pelos automóveis, o gosto dos vegetarianos, os rendimentos dos meus vizinhos, criadores borboneses, o prêmio Nobel dado em 1997 ao professor Stanley E. Prusiner, um dos descobridores dos príons? A lista parece muito heterogênea? Tanto pior; é exatamente deste poder de hierarquizar proposições incomensuráveis que o coletivo deve agora se encarregar. Não que não se possa homogeneizar as vozes que participavam do poder de consideração; o que não se pode é evitar homogeneizar as que participam do poder de ordenamento.

Por definição, o poder de classificação não pode purificar, de início, em duas listas – a dos fatos e a dos valores – as

15 Como veremos na seção seguinte, e sobretudo no capítulo 5, não existe para esta pergunta senão uma resposta experimental, que não poderá servir de substituto sério à moral, senão depois da introdução da noção de experiência coletiva*.

proposições que lhe são dadas. Ele deve acomodar-se a esta diversidade e pôr fim a isso por uma sucessão dolorosa de ajustamentos e de negociações. A escapatória dos *matters of fact* não é mais possível. Não existe mais nenhum socorro vindo do exterior para simplificar a solução, nem o da natureza, nem o da violência, nem *right*, nem *might*. Quando tivermos encontrado a solução – como nos parece ter sido feito para os 8.000 franceses mortos por automóveis! –, todas as proposições que ligam o príon, a doença de Creutz-feldt-Jakob, o circuito da carne, ou as teorias das doenças infecciosas serão estabilizadas e se tornarão membros efetivos do coletivo – exigência nº 4 de fechamento da instituição. Não se discutirá mais sua presença, sua importância, sua função. O príon e suas ligações terão doravante uma essência* de limite fixo. Encontraremos sua descrição nos manuais. Indenizaremos as vítimas. Distribuiremos as causalidades e as responsabilidades, por uma operação de atribuição, que poderemos chamar de “citação”, se aceitarmos cruzar, por esta expressão, as causalidades jurídicas e as acusações dos sábios. O príon e seu séquito estarão completamente interiorizados, tendo o coletivo mudado profundamente desde sua composição, na maioria das entidades que ele tenha aceitado até aqui, de príons responsáveis por doenças perigosas para o homem e para os animais, e as quais se poderiam evitar, sob condição de modificar a produção das rações e as condições de abate... O príon se terá tornado *natural* – nenhuma razão, agora, para nos privarmos deste adjetivo tão cômodo para designar os membros plenos do coletivo.

Requalificando, em nossos termos, o episódio da vaca louca, tão típica destes vínculos de risco*, cuja proliferação fez quebrar o quadro estreito da antiga Constituição, não perdemos de vista as exigências essenciais de realidade, de pertinência, de pu-

blicidade e de fechamento: elas todas aí estão; nada falta ao chamado a não ser a diferença “evidente” dos fatos e dos valores, a não ser a exterioridade indiscutível de um príon sempre ali. Mas esta adição não acrescentará nem claridade, nem moralidade; ela trará apenas confusão. Mais exatamente, ela *acrescentará uma facilidade*, um arbítrio, uma abreviação, permitindo a uma proposição saltar diretamente da perplexidade à instituição, precisamente o que a nova separação de poderes tem por fim proibir.

Se olharmos a figura 3.1, daremos conta de que substituímos, pelas duas câmaras da antiga Constituição, uma nova forma de bicameralismo*.¹⁶ Há sempre duas câmaras, como na antiga Constituição, mas elas não têm mais, no todo, as mesmas características. Fazendo girar em 90° a diferença importante (em traço largo na figura), que passava, até então, entre fato e valor, não somente modificamos a composição dos casos que se rea-

16 Ulrich Beck foi muito longe em sua exploração da política de riscos, nesta invenção de uma forma nova de bicameralismo. Ele liga claramente a experiência de laboratório com a do coletivo: “Existe, neste momento, dois tipos de ciências que estão em vias de divergir quanto à civilização do perigo: a velha ciência de laboratório, sempre florescente, que abre o mundo às matemáticas e à técnica, mas que não tem experiência, e uma nova forma de discursividade pública que, graças à experiência, torna visível, sob a forma de controvérsias, a relação entre fins e meios, coações e métodos” (BECK, 1997, p. 123). Ele vê a solução na invenção de duas câmaras: “É necessário, pois, recorrer a dois recintos ou foros, talvez uma espécie de Tribunal Superior ou Tribunal tecnológico que garantiria a separação dos poderes entre o desenvolvimento técnico e a realização técnica” (p. 124). E sua solução, não mais que a minha, não pode ser vista como anticientífica: “Contrariamente a um preconceito muito espalhado, a dúvida torna novamente tudo possível – a ciência, o conhecimento, o espírito crítico e a moral – mas tudo isto do mais pequeno porte, mais hesitante, mais pessoal, mais colorido, e mais capaz de aprender, e por consequência, igualmente mais curioso, mais aberto às contradições, às incompatibilidades, já que isto depende da tolerância adquirida graças à certeza final de que, de qualquer modo, estaremos enganados (minha tradução) (p. 126).

grupam em linhas, em lugar de classificá-los em colunas, mas também o funcionamento desta diferença.

A distinção entre fatos e valores era, há algum tempo, absoluta e impossível – nós o dissemos mais acima –, porque ela recusava prender-se a uma separação dos poderes e se pretendia inscrita na natureza das coisas, distinguindo a ontologia, de uma parte, a política e suas representações da outra. A segunda diferença entre a questão de levar em consideração e a questão do ordenamento não tem nada de absoluto, *mas nada mais de impossível*. Ela corresponde, ao contrário, a duas exigências complementares, a da representação própria à vida coletiva: quantos são vocês a levar em consideração? Querem formar um bom mundo comum? Que seja preciso distinguir cuidadosamente estas duas questões, isto não prova que uma polícia de fronteiras, semelhante àquela que patrulhava em vão o antigo limite entre Ciência e ideologia, deva ser pisada. Basta simplesmente que a discussão sobre o mundo comum não seja constantemente interrompida pela discussão sobre os candidatos à existência, e que a discussão sobre as entidades novas não seja suspensa constantemente sob pretexto de que não se sabe ainda a que mundo comum elas pertencem. Em lugar de uma fronteira impossível entre dois universos mal compostos, trata-se muito mais de imaginar uma *ligação* entre duas arenas, entre as duas câmaras de um só coletivo em expansão. Os administradores encarregados desta separação de poderes (cujos poderes descobriremos no capítulo 5) deverão, certamente, ser vigilantes, mas não terão mais a tarefa impossível de ser, ao mesmo tempo, cobradores de impostos e contrabandistas.

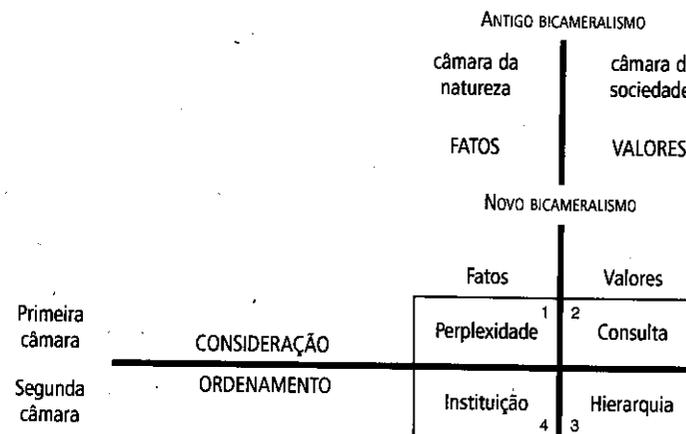


Figura 3.1 – A distinção fato/valor torna-se, depois de um giro de 90°, a distinção entre os poderes de consideração e os de ordenamento.

VERIFICAÇÃO DA MANUTENÇÃO DAS GARANTIAS ESSENCIAIS

Não podemos terminar nosso pequeno trabalho de desembrulhar e reempacotar sem verificar se preenchemos o caderno de encargos sobre o qual estávamos ocupados na primeira seção. Havíamos dito, com efeito, que a distinção fato/valor, fora de seu papel de curto-circuito, que, evidentemente, não temos que retomar (contra o qual, ao contrário, será preciso aprendermos a lutar), preencheria igualmente vários outros papéis que se encontravam misturados por razões contingentes. Recordemos, no quadro 3.3, o que havíamos aceitado em levar em consideração, abandonando a noção de fato, e depois a de valor, além da distinção entre as duas.

Quadro 3.3 – Revisão do caderno de encargos que deve garantir o sucessor da distinção fato/valor.

1. A noção que substituirá a de fato deve incluir as etapas sucessivas da fabricação.
2. A noção que substituirá a de fato deve incluir o papel da formação responsável por sua estabilização.
3. A noção que substituirá a de valor deve permitir a triagem das proposições, aproximando-se do detalhe dos fatos, em lugar de desviar a atenção dos fundamentos ou das formas.
4. A noção que substituirá a de valor deve dar garantia contra a traça que faz passar os valores sob as cores de um fato e os fatos sob as cores de um valor.
5. A noção que substituirá a distinção fato/valor deve proteger a autonomia das ciências e a pureza da moral.
6. A noção que substituirá a distinção fato/valor deve poder assegurar um controle de qualidade pelo menos tão bom e se possível melhor do que aquele que se abandona, tanto na produção dos fatos quanto na produção dos valores.

A primeira cláusula nós a preenchemos, sem nenhuma dúvida plena. O trabalho de fabricação dos fatos não está mais reduzido à sua última etapa, agora que deixamos emergir a articulação das proposições nos estados sucessivos de sua história natural, desde o aparecimento das entidades candidatas até à sua incorporação nos estados do mundo. Em lugar de definir os fatos pela suspensão de toda controvérsia, de toda incerteza, de toda discussão, podemos, ao contrário, defini-los pela qualidade de um procedimento que abarca toda entidade nova em uma série de arenas sucessivas. Inútil reprimir, esconder, diminuir a importância das controvérsias, a mediação dos instrumentos, o custo do conhecimento, o clamor das disputas. Nós instalamos as controvérsias no coração da atividade coletiva, sem nos preocupar em saber se elas são nutridas pela incerteza habitual da pesquisa ou pelos debates

próprios das assembleias representativas.¹⁷ Quando se trata de entidades novas, isto sempre agita firmemente. Como não temos mais que nos precipitar para esmagar, sob a tão pequena palavra “fato”, as inumeráveis configurações sob as quais as entidades novas participam da vida coletiva, teremos todo o espaço necessário para que se desprendam à vontade. Não dizemos que este exercício será fácil, apenas que estaremos em condições de preencher esta cláusula do caderno de encargos.

Acreditamos também poder preencher bem facilmente a segunda cláusula. A noção de “fato”, lembremos, tinha o inconveniente de não dar conta do enorme trabalho de enformar, de formatação, de classificação, de dedução para fornecer aos dados um sentido que eles não têm jamais por si mesmos. A tradição em filosofia das ciências dá a este trabalho o nome de teoria. Belo eufemismo descido diretamente do Céu das Idéias para iluminar a Caverna! A palavra que escolhemos, a de instituição*, permite prestar muito melhor justiça ao conjunto das formatações, das discussões, pelas quais uma entidade nova torna-se um membro legítimo e reconhecido da vida pública. A palavra “teoria” limita demais, com efeito, o número de agentes responsáveis pelo reagrupamento e estabilização dos fatos.¹⁸ Os instrumentos, os corpos, as leis, os hábitos, a língua, as formas de vida, os cálculos, os mode-

17 Está aqui um modo de fazer justiça às exigências de Hermitte (1996) para produzir uma “teoria da decisão em situação de incerteza” (p. 307).

18 Existe, no presente, uma verdadeira antropologia do formalismo que modifica profundamente a capacidade da teoria de explicar-se a si mesma. Ver em particular Andrew Pickering e Adam Stephanides (1992), “Constructing Quaternions: On the Analysis of Conceptual Practice”; Bryan Rotman (1993), *Ad Infinitum. The Ghost in Turing Machine. Taking God out of Mathematics and Putting the Body Back In*; Claude Rosental (1996); Galison (1997) e a suma de Don Mackenzie (1996), *Knowing Machines: Essays on Technical Change*.

los, a metrologia, tudo pode concorrer à socialização progressiva, à naturalização das entidades, sem que se deva distinguir nesta lista o que poderia pertencer ao antigo universo das “ciências”, e o que parece depender do antigo domínio do “político”.

Pensamos, pois, ser capazes de prestar justiça a este trabalho de pôr em forma, tanto mais que, como vimos no capítulo 1, havíamos abandonado a noção de representação social, que impedia até aqui de dar um senso positivo ao termo instituição. A noção de articulação* permite ligar a qualidade da realidade à quantidade de trabalho fornecido. Não existe de um lado o pluriverso e do outro as idéias que os homens se fazem. Assim que uma entidade se torna um estado do mundo, isso não acontece na aparência e *apesar* das instituições que a representam, mas “de verdade” e *graças* às instituições. Esta solução, impossível antes da sociologia das ciências e da ecologia política, nós a conseguimos como chave de nosso esforço de elucidação. Vamos, pois, poder reabrir no coletivo todas as *variações de grau* na produção e difusão progressiva de uma certeza de que a distinção fato/valor não chegou senão para esmagar uma só oposição do saber e da ignorância.¹⁹

Já nos foi explicada a terceira cláusula, pois nos havíamos proposto deslocar a exigência normativa desde os fundamentos até o detalhe da apresentação dos fatos. Todavia, como a prova não será fornecida antes do capítulo seguinte, deixemo-la de lado no momento. Preparemo-nos simplesmente para modificar o papel do moralista, tanto quanto o do sábio, do político, do administrador ou do cidadão.

19 A questão do sangue contaminado, como também os debates sobre a aceitação dos organismos geneticamente modificados, permitem levantar as etapas intermediárias entre a incerteza local e a certeza global. Sobre esta noção de existência relativa, ver Latour (1999b, cap. 5). Recorreremos, com utilidade, à sociologia da influência e da imitação, iniciada por Tarde (1999).

Cheguemos à quarta cláusula, aparentemente mais difícil de preencher. A única justificativa da distinção fato/valor era de impedir o duplo contrabando pelo qual velhacos pouco escrupulosos faziam passar suas preferências sectárias por estados de natureza, para não ter de explicar claramente os valores, os quais queriam que tivéssemos. Abandonando a distinção fato/valor, estaríamos comprometidos a fazer *pelo menos tão bem* quanto ela, colocando-nos na mesma situação que a União Européia, pela qual o abandono das fronteiras nacionais não deve causar a diminuição da segurança territorial. Como se vê à primeira vista, ao consultar a figura 3.1, não tivemos nenhuma dificuldade de fazer melhor: ninguém pode acusar-nos de diminuir a discussão ou de dispensar o controle de qualidade! Ao contrário, colocados lado a lado, os quatro imperativos exigem que não se ponha fim muito rapidamente à perplexidade, que não se acelere indevidamente a consulta, que não se esqueça de pesquisar a compatibilidade com as proposições estabelecidas, enfim, que não se registrem, sem motivação explícita, novos estados do mundo. É verdade que neste estágio, não havendo suficientemente retomado as “definições de funções” do sábio, do político, do administrador e do economista, ainda nos é impossível mostrar que a virtude de uma trajetória de exploração permitirá fazer muito melhor que a diferença ciência/ideologia. O leitor nos aguardará, pois, neste ponto capital, e terá razão de desconfiar até quando tenhamos mostrado, no capítulo seguinte, que as garantias que oferecemos são melhores que aquelas que lhe pedimos para abandonar.

A quinta cláusula do caderno de encargos é mais fácil de preencher, porém mais difícil de provar. Se por “defesa da autonomia da ciência” e por “pureza da moral” entendemos duas esferas protegidas contra toda interferência, vai daí que somos in-

capazes de satisfazer esta condição. É este, justamente, o mal-entendido que deu lugar à “guerra das ciências”. Devemos habituar o senso comum a esta evidência: quanto mais se interfere na produção dos fatos, melhores eles serão, e quanto mais a exigência normativa se mistura com o que não mais lhe diz respeito, a saber, os fatos, mais ela ganhará em qualidade de julgamento... Entretanto, podemos garantir que há dois poderes que não devem, com efeito, mesclar-se: a consideração do número de entidades e de vozes, de uma parte; a vontade destas entidades e destas vozes de formar um mundo comum, de outra parte. Qualquer coisa de essencial será perdido se o trabalho de consideração* encontrar-se diminuído, pisoteado, usurpado pelo trabalho de ordenamento*, e se o trabalho de ordenamento se encontrar reaberto, interrompido, questionado pelo trabalho de consideração. Há, portanto, bem atrás a exigência impossível de realizar, pelo caderno de encargos – defender a autonomia da ciência e a pureza da moral – uma função essencial a conservar, mas que devemos deslocar de modo a abrigá-la fora. Longe de assemelhar-se à impossível procura da pureza, ela faz, antes de tudo, pensar na ligação, exigida por este novo bicameralismo, entre as duas câmaras, que devem, ao mesmo tempo, contrabalançar-se e coordenar-se sem se imiscuir nas tarefas da outra. Esta função será o coração do trabalho constitucional da ecologia política.

Se hesitamos em nos dar quitação sobre a última das cláusulas, é preciso lembrar a extraordinária confusão à qual levou à prática da irrealizável distinção entre fatos e valores. Ver-se-á que passando de uma à outra Constituição não introduzimos o caos num regime até então bem ordenado. Ao contrário, trouxemos um pouquinho de lógica a uma desordem excessiva.

Antes que nos acusem de “relativismo”, sob pretexto de que chamaríamos à confusão de fatos e de valores o que se cha-

ma de incoerência do Antigo Regime, que não conseguiu jamais obter esta distinção, mesmo se esforçando inesgotavelmente, sem, aliás, querer aí chegar, uma vez que a distinção real dos fatos e dos valores o teria privado de qualquer possibilidade de definir, à sua vontade e tranqüilamente, o bom mundo comum...

Nesta confusão, todo o mundo perde. O sábio, a quem se pede, num momento ser absolutamente certo, noutra de se atirar nas controvérsias, noutra ainda de “assumir suas responsabilidades”, mas sem lhe dar os meios legítimos de passar da perplexidade à hierarquia. O moralista, a quem se pede classificar as entidades por ordem de importância, mas privando-o de qualquer conhecimento preciso destas entidades e de todo trabalho de consulta. O político, que deve separar, digamos, mas sem ter acesso ao campo de pesquisa, o que o obriga a decidir cegamente. Dir-se-á que ele tem o povo à seu lado. Ah, o povo, quantos crimes não se cometeram em seu nome? Como o coro antigo, ele deve pontuar com sua voz grave, suas lamentações, seus provérbios sagazes, a agitação daqueles que pretendem consultá-lo, educá-lo, representá-lo, conduzi-lo, medi-lo, satisfazê-lo. Se o consultamos, todavia, é sob a forma irrisória da “participação do público nas decisões”. Se ele deve saber, é sob a forma da informação, da divulgação, da popularização, da vulgarização.²⁰ Não se lhe pede para entrar no laboratório e, por sua vez, tornar-se perplexo. Se lhe falamos de instituições é para fechá-lo na prisão de suas representações sociais, é para melhor sujeitá-lo, pelas cadeias da naturalização e pelas leis inelutáveis que lhe vão fechar

20 A crítica da peritagem e seus limites é bem analisada em Roqueplo (1993), Jasanoff (1995) e Lash (1996). Todos estes estudos sublinham a que ponto a antiga concepção pedagógica das relações entre o público e o perito encontra-se hoje caduca.

a boca. Se lhe oferecemos hierarquizar os valores, é privando-o de todo acesso ao detalhe dos fatos, a todo o fogo vivo da controvérsia, a toda a incerteza do coletivo. Não, decididamente, qualquer espírito desprevenido que lançar os olhos a esta profunda confusão que chamamos de “os debates de sociedade sobre as apostas das ciências e das técnicas”, não poderia concluir de outra maneira senão: que devemos poder fazer um pouco melhor que isto! Sob condição, todavia, de acrescentar, às quatro exigências que acabamos de desenvolver, uma dinâmica que permita compreendê-las melhor.

CONCLUSÃO: UMA NOVA EXTERIORIDADE

Seria preciso mais do que este meticuloso capítulo, sabemos bem, para abandonar a venerável distinção entre fatos e valores. Com efeito, se nos atemos tanto a esta distinção tão absoluta quanto inoportuna, é porque ela parece pelo menos garantir uma certa transcendência contra a formidável imanência da vida pública.²¹ Mesmo reconhecendo que ela é inaplicável, gostaríamos de conservá-la contra o perigo supremo que poderia vir a ocorrer: reencontrar-se, sem defesa, diante da redução de todas as decisões no interior dos estreitos limites do coletivo, confundido com a Caverna. Sem a transcendência da natureza, indiferente às paixões humanas; sem a transcendência da lei moral, indiferente às objeções da realidade; sem a transcendência do Soberano, capaz de se-

21 Estas idéias de transcendência e de imanência vêm todas, evidentemente, do mito de Caverna e de uma concepção debilitada do social. É necessário, apesar de tudo, levá-las a sério, tanto que não demos ao coletivo sua própria forma de imanência, que Platão, em *Górgias*, chama (para zombar): *autophuos*. Ver sobre este ponto Latour (1999, cap. 7 e 8).

parar, parece não haver mais nenhum recurso contra o arbítrio da vida pública, nenhuma corte de apelação.

Se mantemos, contra ventos e marés, a distinção entre mundo comum* e do bem comum*, será para conservar esta reserva que vai permitir nos indignarmos, seja colocando na natureza a coragem de lutar contra a opinião, seja buscando nos valores incontestáveis com que lutar contra os simples estados da natureza, seja, enfim, ao procurar na vontade indiscutível do Soberano formar contra tudo e contra todos uma vontade política. Não chegaremos a devolver a confiança ao leitor, privado da distinção dos fatos e dos valores, se não o fizermos tocar com o dedo, na conclusão deste capítulo, que existe para a ecologia política uma outra transcendência, uma outra exterioridade, que não deve nada nem à natureza, nem aos princípios morais, nem ao arbítrio do Soberano.²²

22 Nunca fiz uma conferência na França sobre sociologia das ciências sem que me apresentassem, logo após, a questão Lyssenko, seguida, três minutos depois, da objeção da “ciência judia” dos nazis (a ordem pode variar, mas o intervalo em minutos é quase sempre o mesmo). Aqueles que tivessem ainda dúvidas sobre a moralidade do bicameralismo aqui definido, podem tentar pô-la à prova com estas duas torturas inevitáveis da polícia epistemológica. A questão Lyssenko não atesta uma invasão da ciência genética pela ideologia política, mas, pelo contrário, uma invasão da política pela Ciência, na ocorrência das leis científicas da história e da economia. Com o totalitarismo vermelho, os dois atalhos da Ciência e da violência, de *Right* e *Might*, se reforçam para fazer, ao mesmo tempo, a mais perversa política – não se consultam nem os produtores de batatas, nem os geneticistas – e a mais perversa ciência – nem se chega a seguir a influência dos genes, nem a documentar a importância do clima e dos modos de cultura. Que seja preciso a um sociólogo das ciências, como eu, responder à objeção de que meu trabalho se avizinha do relativismo dos neonazistas (ver, por exemplo, as “contribuições” de Jean-Jacques Salomon, *Le Monde*, 31 de dezembro de 1997, de Jean-François Revel, *Le Point*, 21 de março de 1998, para “a questão Sokal”), veja quem apresenta um testemunho opressivo sobre o nível das discussões na França. Entretanto, quantos segundos são suficientes para entender que as ambições científicas dos nazis não respondem nem à exigência de perplexidade, nem à de consulta, nem à de pu-

Ainda bem que esta exterioridade não tem o aspecto grandioso e temível das três cortes de apelação às quais a antiga Constituição havia confiado o cuidado de salvar a vida pública; ela tem a grande vantagem de ser fácil de encontrar, contanto que se aceite prolongar um pouco mais o trabalho do coletivo. Pretendemos, com efeito, substituir a diferença entre mundo comum e bem comum pela simples diferença entre a parada e o movimento da composição progressiva do bom mundo comum (segundo a definição que tínhamos dado de política*). Lance-mos um olhar sobre a figura 3.2.

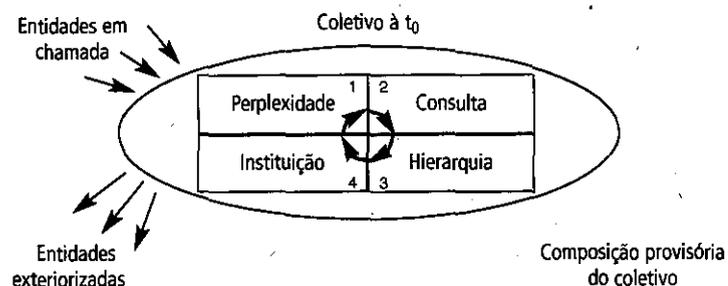


Figura 3.2 – O coletivo não se define senão por seu movimento: as entidades rejeitadas por fora, pelo poder de ordenamento, retornam ao chamado, na iteração seguinte, para “inquietar” o poder de consideração.

blicidade, nem àquela de fechamento? Suprimir pela violência todas moderações no procedimento das ciências e da política, a fim de produzir leis indiscutíveis da história e da raça, em nome das quais se pode matar em massa e em boa consciência, esta não é precisamente a meta procurada pela sociologia das ciências. Eu espero ficar velho bastante para poder falar das ciências, sem sentir a vergonha de ouvir minhas críticas se baixarem a este tipo de objeções. É verdade que elas oferecem um recurso bem cômodo para adiar o inventário, que será necessário fazer um dia, e que tenha ligado em um só pacote, mal amarrado, a esquerda, a Ciência, a França, o progresso, o racionalismo, o anticlericalismo e a modernização, sob o nome de República universal. O próximo século será, talvez, mais propício que este que enfim se acaba, e a República* da ecologia política, menos tímida que a francesa...

A seção precedente não traçou o percurso de todo o coletivo, mas somente de um ciclo de sua lenta progressão, de sua dolorosa exploração. Cada nova proposição percorre de início as quatro casas desta figura, respondendo passo a passo a cada uma de nossas exigências essenciais: ela torna perplexos aqueles que se reúnem para discuti-las e que montam as provas, permitindo assegurar-se da seriedade de sua candidatura à existência; ela exige ser levada em consideração por todos aqueles cujos hábitos vai modificar, e que devem, pois, participar de seu júri; se ela ultrapassar as duas etapas precedentes, não poderá inserir-se nos estados do mundo senão sob a condição de encontrar um lugar na hierarquia que a precede; enfim, se ela ganhar seu legítimo direito à existência, tornar-se-á uma instituição, quer dizer, uma essência, e fará parte da natureza indiscutível do bom mundo comum.

O movimento de composição não pode parar aí, uma vez que o coletivo tem ainda um exterior! Se a antiga Constituição obrigava constantemente a classificar os resultados provisórios da história na casa *ontologia* ou na casa *política*, isso já não ocorre com a nova Constituição. A distinção entre fatos e valores não permitia registrar a mudança, pois os estados de fatos, por definição, já estavam sempre lá: se houvesse, realmente, uma história de sua descoberta pelos humanos, não haveria uma historicidade própria aos não-humanos.²³ Ainda que a composição dos atores do pluriverso não cesse de mudar, a antiga Constituição

23 Eu me obstino, há vinte e cinco anos, em tirar partido deste minúsculo problema: como fazer com que se possa aceitar sem dificuldade uma história de cientistas e que seja tão difícil conceder a coisas descobertas por estes cientistas uma dose um pouco séria de historicidade? Separando depressa história das ciências e ontologia, impede-se de tirar partido desta *anomalia*, não obstante tão interessante.

não registrava a variação contínua das posições senão como uma sucessão de reformas sub-reptícias na composição do mundo comum. A natureza alternava de metafísica, sem que se compreenda jamais por qual passe de mágica, pois ela se supunha permanecer, como o nome indica, *anterior* a toda metafísica. Não acontece o mesmo com a nova Constituição, que, justamente, tem por fim seguir em pormenor os graus intermediários entre o ser e o dever ser, registrando todas as etapas sucessivas do que havíamos chamado de uma metafísica experimental*. Se o antigo sistema permitia a abreviação, a aceleração, não compreendia a dinâmica, assim como a nossa, que visa à desaceleração, ao lento respeito dos procedimentos, permite justamente compreender o movimento...

O coletivo, recordemos, ainda não sabe segundo quais critérios articular as proposições. Sabe somente – tal é nossa hipótese – que não saberíamos classificá-las em dois conjuntos constituídos fora de procedimento. A um dado momento – digamos t_0 – eis que aqui acaba um primeiro ciclo, instituindo certo número de essências. Muito bem, mas isto quer dizer igualmente que ele *eliminou outras proposições*, na falta de lhes poder dar lugar no coletivo. (Recordemos que não dispomos mais da totalização prematura da natureza). Destas entidades excluídas, não podemos ainda dizer nada, a não ser que elas estão exteriorizadas ou externalizadas*: decidiu-se coletivamente não levá-las em consideração, mas considerá-las como insignificantes. É o caso, no exemplo dado mais acima; dos 8.000 mortos por automóveis na França: não se encontrou nenhum meio de preservá-los como membros com pleno direito – e, pois, vivos! – do coletivo. Na hierarquia escolhida, preferiu-se a velocidade dos automóveis à sua morte. Embora isto possa parecer à primeira vista chocante, nenhum princípio moral é superior ao procedimento

de composição progressiva do mundo comum: para o momento, o uso rápido do veículo “vale” na França muito mais que 8.000 inocentes por ano. A esta escolha, nada temos ainda a censurar. Em contraposição, uma variação vai estabelecer-se entre o interior do coletivo e seu exterior, que pouco a pouco se preenche por entidades excluídas, seres sobre os quais se decidiu em comum de ir adiante, sobre os quais recusamos a responsabilidade – lembremos que pode tratar-se de humanos, mas também de espécies animais, de programas de pesquisa, de conceitos, de todas as proposições* rejeitadas que, num momento ou noutro, formam a *descarga* de um certo coletivo.

Nada prova, contudo, que estas entidades exteriorizadas vão permanecer para sempre no exterior do coletivo. Com efeito, elas não têm mais que desempenhar, como na antiga cenografia dos fatos e dos valores, o papel obtuso da coisa em si, do ser lá, do objeto em guerra contra os sujeitos, nem o papel tão vago quanto estimável de princípio moral transcendente. Que vão fazer, portanto, as entidades descartadas? Elas *vão colocar em perigo o coletivo*, com a condição, entretanto, de que o poder de consideração seja bastante sensível e alerta. O que está excluído pelo poder de ordenamento* em t_0 pode vir a atormentar o poder de consideração em $t+1$ – nós voltaremos a esta dinâmica no capítulo 5. Esta é a argola de retroação²⁴ do coletivo em expansão, e que o torna de tal forma diferente de uma sociedade*, dotada de suas representações, no meio de uma natureza inerte, feita de essências cuja lista será fixada de uma vez por todas, es-

24 Não confundir, apesar da metáfora cibernética, com os numerosos esforços dos sociólogos para boicotar a política com uma teoria biologizada ou naturalizada do social, como por exemplo em Luhmann. O vocabulário pesquisado permanece aqui propriamente político.

perando dos valores morais uma salvação vinda do alto, para escapar aos estados de fato. Toda a transcendência de que necessita, na prática, para escapar da coleira, ali se encontra, de fora, ao alcance da mão.

Na nova Constituição, o que foi exteriorizado *pode apelar* e voltar a bater à porta do coletivo para exigir ser levado em conta – seguramente ao preço de modificações na lista das entidades presentes, de novas negociações, e de *uma nova definição do exterior*. O exterior não é mais fixo, não é mais inerte, não é mais nem uma reserva, nem uma corte de apelação, nem uma descarga, mas aquilo que tem sido objeto de um procedimento explícito de exteriorização.²⁵

Considerando a sucessão das etapas, compreendemos por que a distinção entre fatos e valores não nos poderia servir para nada, e quanto tivemos razão de abandoná-la, ao preço de um esforço talvez penoso. Todas as nossas exigências têm a forma de um imperativo. Dito de outra forma, elas *todas* envolvem a questão do que é *preciso* fazer. Impossível começar a propor a questão moral *depois* que os estados do mundo tenham sido defini-

25 Isto nos permite tornar mais clara a diferença, que se encontra no capítulo 1, entre os objetos modernistas e os objetos não modernos ou de risco*. O amianto, que tínhamos tomado como exemplo, caracteriza-se pela extrema lentidão com que os excluídos são reexaminados quanto à definição deste material de isolamento “perfeito”: foram necessários, na França, cerca de trinta anos, para que as doenças dos pulmões fizessem *parte integrante* da definição deste material inerte, deste produto-milagre, e que a presença de todos estes pacientes, no seu retorno ao coletivo, que se tornou, enfim, perplexo, obrigasse a demolição de milhares de metros quadrados de escritórios e escolas. Um sentimento de risco, civilizado, teria ocupado menos tempo para passar do exterior ao interior (ver nota 40 do capítulo 4): estes, que o poder de ordenamento acabava de excluir, teriam posto em alerta, de imediato, o poder de consideração. É ao menos por esta característica que definiremos mais tarde a civilização*, o que nos permitirá tirar todo partido do princípio de precaução.

dos. A questão do dever ser, nós percebemos agora, não é um momento no processo, mas se encontra co-extensivo a todo o processo. De onde a impostura que haveria de querer se limitar a uma ou a outra das etapas. Simetricamente, a famosa questão da definição dos fatos não se encontra reduzida a uma ou duas etapas somente, mas se distribui por todas. A perplexidade conta tanto para esta questão quanto à pertinência daqueles que são levados a julgar, quanto à compatibilidade dos novos elementos com os antigos, para terminar pondo na instituição, que acaba provisoriamente de lhe dar uma essência* de limite nítido. Daí a dificuldade consistente em reduzir a definição dos fatos a somente uma parte do processo.

Se quisermos, a qualquer preço, manter a distinção entre ser e dever ser, poderíamos dizer que se trata de percorrer *duas vezes* o conjunto das etapas, colocando duas questões distintas às *mesmas* proposições submetidas a cada uma das quatro exigências: *qual procedimento de discussão é preciso seguir? Qual é seu resultado provisório?* Por trás da falsa distinção entre fatos e valores, dissimulava-se uma questão essencial sobre a *qualidade* do procedimento a seguir, e sobre o *traçado* de sua trajetória, questão agora liberada da confusa querela que a epistemologia (política) mantinha com a ética.²⁶

Os leitores observarão, provavelmente, que havíamos, de fato, *substituído* a distinção fato/valor por uma outra que não é

26 Precisaremos voltar em detalhes sobre esta característica fundamental, quando abordarmos, no capítulo 5, a noção de experiência coletiva*, e o tipo muito particular de normatividade, que permitirá qualificar o estudo. Vamos, com efeito, servir-nos disto para definir um terceiro poder, que se poderia chamar de *poder de acompanhamento**, o que nos leva a imaginar, para usar de humildes termos próprios à indústria, uma espécie de “controle de qualidade” sobre o “traçado” dos procedimentos.

menos nítida e menos absoluta, mas que lhe é, em algum aspecto, superior e transversa. Não falamos da “ligação” entre consideração* e ordenamento*, mas da diferença muito mais profunda entre o choque na composição do mundo comum e o retardamento que torna obrigatório o respeito às formas, o *due process*, que havíamos escolhido chamar de representação*. A este profundo contraste entre a aceleração e a representação, não hesitamos em fazer desempenhar um papel normativo central. É desta fonte que vamos tirar nossas indignações e nossas recusas. “Representar, em lugar de provocar choque”, eis o fim da ecologia política. Há, aí, segundo nós, uma reserva de moralidade muito mais inesgotável e muito mais discriminante que a vã indignação que tinha por fim impedir a contaminação dos valores pelos fatos ou dos fatos pelos valores.

Ao fim deste capítulo, queremos encontrar o meio de obter, nas formas da realidade, a exterioridade e a unidade da natureza. Chegada a seu termo, sabemos que não se trata, aí, de uma tarefa impossível. Devemos simplesmente modificar nossa definição de exterioridade, posto que o social não tem, totalmente, o mesmo “entorno” que o coletivo: o primeiro é definitivo e feito de um material radicalmente distinto; o segundo, provisório e produzido por um procedimento explícito de exteriorização. Assim que um membro da antiga Constituição olhava ao redor, ele considerava uma natureza feita de objetos indiferentes a suas paixões, à qual ele deveria submeter-se ou dele se desprender. Assim que olhamos em volta, vemos um conjunto ainda a compor, feito de excluídos (humanos e não-humanos), pelos quais havíamos decidido explicitamente não nos interessar, e dos apelantes (humanos e não-humanos) que exigem mais ou menos ruidosamente fazer parte de nossa República. Nada mais resta da antiga metafísica da natureza, nada mais do antigo

mito da Caverna, ainda que tudo o que importa para a vida pública permaneça: a realidade – os não-humanos e suas cortes –, a exterioridade – produzida segundo as regras e não mais subrepticamente –, a unidade – aquela progressiva do coletivo em via de exploração, às quais basta juntar os procedimentos de discussão que nos agora é preciso tornar explícitos.

Onde se encontra, pois, daqui em diante, a natureza exterior? Ela está bem aí: cuidadosamente naturalizada, quer dizer, socializada, no próprio interior do coletivo em via de expansão. É hora de localizá-la, enfim, de maneira civil, construindo-lhe uma morada definitiva e oferecendo-lhe, não o simples *slogan* das primeiras democracias. “Nada de imposto sem representação!”, mas uma máxima mais ambiciosa e mais arriscada: “Nada de realidade sem representação!”

AS COMPETÊNCIAS DO COLETIVO

A metafísica não tem boa reputação. Os políticos desconfiam dela quase como os cientistas. Especulações particulares de filósofos isolados, que se imaginam capazes de definir por si mesmos os ingredientes essenciais do mundo, eis algo em que nenhuma pessoa séria deve confiar. Porém, tal desdém não permitiria entender a ecologia política. Abster-se de qualquer meditação metafísica significaria que já conhecemos o mobiliário do mundo: haveria uma natureza *comum a todos* e depois haveria, em acréscimo, diferenças secundárias que diriam respeito a cada um como membro de uma cultura particular ou como indivíduo privado. Se tal é o caso, os que têm por missão definir o bem comum* não teriam mais com que se inquietar, uma vez que a maior parte do seu trabalho estaria feita: existiria *já* um mundo unificado, unificante, universalizado. Não faltaria mais do que colocar ordem na diversidade das opiniões, crenças e pontos de vista – tarefa espinhosa, sem dúvida, mas no fundo sem dificuldade, a princípio, já que esta diversidade não diria respeito nem ao essencial, nem a nada que pudesse comprometer *a essência*

mesma das coisas, estocadas, à parte, na câmara fria da realidade exterior. Ora, falar assim da natureza, separando a questão do mundo comum daquela do bem comum, é aferrar-se, como vimos nos três capítulos anteriores, à mais politizada das metafísicas, *a da natureza*.

As crises ecológicas, entendamos bem, não abalaram, imediatamente, esta metafísica da natureza. Pelo contrário, seus teóricos esforçaram-se não só por salvar a natureza modernista, mas também em prolongar seu contrato, oferecendo-lhe desempenhar um papel ainda mais importante na simplificação da vida pública. Esforços evidentemente desesperados, visto que aquilo vinha abafar o fogo da democracia que se desejava reacender, humilhando mais o humano por um recurso ainda mais indiscutível para a realidade verdadeira da ordem natural. O abismo entre teoria e prática militante explica a debilidade das contribuições da ecologia à filosofia comum da política e das ciências. Essa lentidão para reagir manifesta-se bem mais estranha quando cada uma dessas crises comprometia, a um título ou a outro, as disciplinas científicas, os pesquisadores e suas incertezas: sem os especialistas da atmosfera, quem teria percebido o reaquecimento do clima? Sem os bioquímicos, quem teria observado o prion? Sem os pneumologistas e os epidemiologistas quem teria ligado o amianto ao câncer de pulmão? A herança da Caverna deve realmente pesar muito para que se possa ignorar durante tanto tempo a novidade política da ecologia: a crise constitucional de toda objetividade.

Para suprimir esta contradição entre a prática das crises ecológicas ou sanitárias e a lição teórica que se pretendia sem razão tirar – “Voltemos à natureza!” – era preciso interessar-se ao mesmo tempo pelas ciências e pelas políticas e rejeitar completamente a antiga Constituição: “Não se conseguirá conservar a

natureza!” Nós não propomos substituir um sistema bem organizado por uma solução estrambótica, mas substituir as duas câmaras ilegítimas da antiga Constituição, por duas câmaras coordenadas formalmente.

Não iremos entrar, todavia, no país onde correm o leite e o mel: pelo contrário, eliminando facilidades oferecidas pela natureza, criamos novas dificuldades! A única diferença, porém capital, advém do fato de podermos tirar partido da experiência da grande natureza, se ousarmos dizer, no qual se compromete o coletivo. Lá, de onde o Antigo Regime extraía sínteses, mas não tirava nenhuma lição de suas experiências, vamos colocar em dúvida um procedimento complicado para aprender como praticar a metafísica experimental*.

A Constituição modernista, com efeito, não via nos debates ecológicos senão uma mistura para purificar o racional e o irracional, o natural e o artificial, a objetividade e a subjetividade.¹ A nova Constituição vê, nessas disputas, que dizem respeito a um assunto diferente do racional e irracional: discute-se, todos os dias, em todos os lugares, a questão mesma da alta sociedade comum, na qual cada um – humano e não-humano – quer viver. Nada, nem ninguém, deve vir simplificar, resumir, limitar ou reduzir de antemão a dimensão deste debate, afirmando tranqüila-

1 Vemos, de modo grotesco, na discussão sobre os riscos subjetivos e os riscos objetivos, outro lugar onde se faz, a golpe de machado, a distinção entre as qualidades primeiras* e as qualidades segundas*, as primeiras remetendo só à realidade, as segundas remetendo somente ao psiquismo, à manipulação ou à cultura – Elizabeth Rémy (1997), “Comment dépasser l’alternative risque réel/risque perçu. L’exemple de la controverse sur les champs électromagnétiques”. Uma vez feita a divisão, a questão se coloca então para saber se é necessário tomar o modelo eliminador (pela força ou pela pedagogia) ou o modelo da hipocrisia respeitosa (pelo encerramento no gueto da cultura, ou a manipulação discreta). Sobre outra solução, ver testemunhos recolhidos em Lascoumes et al. (1997).

mente que a disputa só trata das “representações que os humanos se colocam” e não da essência mesma dos fenômenos. Enquanto nós acreditávamos modernos, podíamos pretender esgotar a diversidade das opiniões, graças à certeza unificada dos fatos da natureza: “Quanto mais Ciência houver, dizia-se, mais os espíritos se conciliarão rapidamente e menos desordem haverá”.

Mas quem aceitaria ainda unir, sem outra forma de processo, as noções de realidade exterior e de unanimidade? É pouco provável que se possa, com esta política apolítica da vida pública, convencer, hoje, de se unirem os que afirmam que o mundo é composto de átomos e os que esperam a salvação de um Deus que criou o mundo há 6.000 anos; os que preferem abater os pássaros migrantes a fazer parte da União Européia; os que querem desenvolver a terapia dos genes para curar seus filhos, se for preciso contra a opinião dos biólogos; os que votam na Suíça contra a transformação de seus campos de *colza* em sucursal de laboratório; os que se opõem à criação de embriões humanos e às associações de doentes atingidos pelo mal de Parkinson que esperam desses embriões um remédio para sua enfermidade... Nenhum dos membros do coletivo deseja uma “opinião” discutível e particular “a propósito” de uma natureza indiscutível e universal. Querem todos eles decidir sobre o mundo comum em que habitam. Fim do parêntese modernista: início da ecologia política.

A escolha que se nos oferece agora não é mais, pois, a de fazer ou não fazer metafísica, mas a de voltar à antiga metafísica da natureza ou de praticar uma metafísica experimental que nos permita continuar com o problema da divisão entre mundo e mundos particulares, *problema que parecia resolvido de uma vez por todas*, pode novamente surgir e, conseqüentemente, *encontrar outras soluções* além do mononaturalismo e sua conseqüência desastrosa, o multiculturalismo. Não queremos, evidente-

mente, voltar à metafísica na câmara dos filósofos (a menos que, por esta expressão, não se designem os que aceitam dirigir a justificação detalhada de contas (daquilo que acontece nas câmaras atualmente reunidas!). Após ter definido no capítulo 2 as propriedades gerais dos membros do coletivo e no capítulo 3 a nova separação dos poderes consideração e de ordenamento, temos de abordar agora a questão das *competências* que nos permitirão continuar em tempo real esta metafísica experimental que a antiga Constituição, com sua obsessão pelo arranjo binário em natureza e sociedade, não conseguiria nunca consigná-la. Contudo, antes de nos lançar a esta tarefa e recolher o fruto de nossos esforços, devemos ainda apontar uma dificuldade, prevenindo-nos dos perigos de uma outra forma de naturalismo.

A TERCEIRA NATUREZA E A CONTESTAÇÃO DOS DOIS “ÉCOPOS”

A família, o *habitat*, a morada, diz-se em grego *oikos*. Os comentaristas ficam admirados com a riqueza desta palavra da ecologia, desta “ciência do *habitat*”, para designar não a morada humana, mas a habitação dos seres múltiplos, humanos e não-humanos, que devem ser colocados no interior de um único palácio, como numa espécie de arca de Noé conceitual. Como explicar, perguntamos, que um termo estilizado pela natureza exterior ao humano possa retomar do grego o mais antropocêntrico, o mais doméstico, o mais grupal de seus termos?²

2 Ver Pascal Acot (1988), *Histoire de l'écologie*, e especialmente Jean-Marc Drouin (1991), *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*.

O mesmo problema surge com a noção de ecossistema. Crendo ultrapassar os antigos limites do antropomorfismo, porque integravam a natureza com a sociedade, os usuários do termo ecossistema conservavam do modernismo sua carência essencial, a de compor o todo sem o querer explícito dos humanos e não-humanos, que seriam assim reunidos, colecionados e compostos. Encontrou-se até mesmo o meio de organizar todos os seres, humanos e não-humanos, sob a noção “de ecossistema global”, numa totalidade constituída, fora do mundo político, na natureza das coisas. O ecossistema integrava tudo, rápido demais e a preço bom demais.³ A Ciência dos ecossistemas permitia passar das exigências da discussão para construir, fora de processo, o mundo comum: erro evidentemente capital em democracia. A Ciência prosseguia seus estragos na filosofia, mesmo pretendendo colocar-lhe fim. Eco-lógico, talvez, mas não “eco-politicamente correto”.⁴

3 Para uma história da noção de ecossistema, ver o meticuloso estudo de Frank Benjamin Golley (1993), *A History of the Ecosystem Concept in Ecology: More than the Sum of the Parts*. O termo “ecumênico” possui a mesma raiz que ecologia. A expressão corrente “tudo forma um todo” não deve ser depreciada. Os ecologistas conhecem a incrível dificuldade que há para definir, mesmo localmente, as totalizações parciais. As políticas também. Ver o exemplo muito belo de David Western, R. Michael Wright e Shirley Strum (1994), *Natural Connections. Perspectives in Community-based Conservation*, sobre as dificuldades para saber o que forma ou não um todo na orla dos parques naturais, quando se acomodam os humanos e os não-humanos.

4 Eis por que, desde a introdução, evitamos distinguir a ecologia científica e a ecologia política, para preservar apenas este último termo, único capaz de sublinhar toda a dificuldade para compor um bom mundo comum. Falar de “complexidade” não garante, além disso, de forma alguma, que estas dificuldades, políticas e procedimentais, serão levadas em conta: pode-se abreviar a vida pública, tanto por simplismo como por “complexismo”. As famosas “ciências da complexidade” não permitem se aproximar mais do problema de composição, do que as “ciências do simples”.

A ecologia política tinha evidentemente um modelo: esta outra “ciência do *habitat*”, esta outra “lei dos seres”, que a etimologia não distingue da outra chamada *economia*. É por ela, bem mais do que pelo mundo comum dos sábios ou por aquele dos ecologistas militantes, que o senso comum encontra diariamente a natureza, a aptidão do *nomos* a chocar a *polis*. Conseguimos libertar-nos da primeira natureza, a da Caverna e da epistemologia (política); pudemos empregar a segunda natureza, a dos pensadores da ecologia, porém nossos esforços seriam vãos se nós guardássemos intacta essa *terceira natureza* que pretende assumir todas as funções do coletivo, sem lhe pagar nem o preço político nem o preço científico.

Depois de haver eliminado o veneno da natureza “cinza e fria” das qualidades primeiras, depois de haver combatido o mal-entendido da natureza “cálida e verde” dos écolos, precisamos suprimir o obstáculo da natureza “vermelha e ensanguentada” da écopo, a que pretende substituir as relações de composição progressiva do mundo comum pela lei do matagal de uma natureza animalizada, privada de toda vida política. A influência desta terceira natureza é tão maior que, sob aparências vagamente darwinianas, serve de fonte não mais ao exterior, mas ao *interior* do coletivo.⁵

5 Darwin é, evidentemente, inocente dos darwinismos cometidos em seu nome. Apesar de seus empréstimos a Malthus, ele não é, de modo nenhum, culpado de naturalismo, uma vez que as evoluções das quais ele fala não têm exatamente *nem unidade, nem optimum, nem totalização*. Para Darwin, a evolução não unifica exatamente nada – como o livro de Stephen-Jay Gould (1991), *La Vie est belle*, o mostra de forma tão obstinada. Darwin não teria tido nenhuma dificuldade em falar de multinaturalismo, uma vez que, no limite, cada-vivente possui sua natureza. Assim que se tomem emprestadas teorias da evolução para falar da “natureza”, no singular, perdem-se realidades do pluriverso para preservar só sua função de redução. Donde a importância de distinguir entre a chamada às realidades ex-

Ora a economia é tão pouco “eco-politicamente correta” quanto à ecologia. *Nomos e logos* pertencem de pleno direito à *polis* somente na condição de não servirem de resumo para prejudicar o estado de direito. Esta dureza que lhe permite reivindicar o título de a mais *hard* das ciências sociais, a economia a paga com alto preço. Todavia, aparentemente, trata de todos os assuntos que citamos até aqui sob o nome de ecologia política. Ela também tem por objeto os conjuntos de humanos e não-humanos, a que chama de “pessoas” e de “bens”; também procura levar em conta os elementos que precisa internalizar nos seus cálculos; quer também chegar a hierarquizar as soluções para descobrir o ótimo na alocação dos recursos; fala também de autonomia e de liberdade; chega também a produzir um exterior, o dos elementos que ela rejeitou provisoriamente fora de cálculo: o que ela, segundo a expressão, “externalizou”.

Aparentemente, portanto, o coletivo que apresentamos não fez senão reencontrar o bom sentido da economia política, disciplina modernista por excelência, que permite calcular em razão o conjunto das associações de pessoas e bens, e que terminaria por aproximar automaticamente sobre o melhor possível dos mundos, se as pretensões do Estado não viessem loucamente deformar seus cálculos, açambarcando o conjunto do coletivo, a economia política seria então o horizonte intransponível de nosso tempo: a ecologia não teria mais que se deixar engolir pela economia, como o profeta Jonas pela baleia.

Natureza”, vimos suficientemente, não reflete um domínio da realidade mas uma função particular da política reduzida

teriores e os procedimentos de unificação do mundo comum, que pertencem propriamente à política mesmo, se se fala de genes, proteínas, baleia, baratas ou ambiente interior.

a um escoadouro, a certa maneira de construir a relação da necessidade e dá liberdade, da multiplicidade e da unidade, a um processo escondido para distribuir a palavra e a autoridade, para repartir os fatos e os valores. Com a economia política, o naturalismo inunda o interior do coletivo. Graças à noção de mercado auto-regulado, será possível passar totalmente da questão do governo, visto que as relações internas do coletivo ficarão semelhantes àquelas que reúnem, nos ecossistemas, os predadores e as presas.⁶ As relações de força colocam fim a toda forma de discussão, mas esta força não é a do Soberano, é aquela, constatada pela Ciência, da inevitável necessidade. Nenhuma balança, ne-

6 Acha-se a demonstração disto em uma brilhante passagem de Karl Polanyi (1983 [1945]), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*: “Eis aí um novo ponto de partida para a ciência política. Ao tratar da comunidade dos homens pelo lado animal, Townsend abrevia a questão, supostamente inevitável, dos fundamentos do governo; assim fazendo, introduz um novo conceito legal nos negócios humanos, o das leis da Natureza. O preconceito geométrico de Hobbes, como também o ardente desejo que tinham Hume e Hartley, Quesnay e Helvetius, de encontrar leis newtonianas da sociedade, tinham sido meramente metafóricos: eles desejavam ardentemente descobrir uma lei tão universal na sociedade quanto a da gravitação na Natureza, mas eles a imaginavam como uma lei humana [...] Se para Hobbes o homem é um lobo para o homem, é porque fora da sociedade os homens se comportam como lobos, não porque haja o mínimo fator biológico comum aos homens e aos lobos. Afinal de contas, ele é assim porque ainda não se imaginou uma sociedade que não seja identificada à lei e ao governo. Mas, na ilha de Juan Fernandez [local mítico dos primeiros sociobiólogos], não há nem governo nem leis; entretanto, há equilíbrio entre as cabras e os cachorros [...] Sem necessidade de governo para manter este equilíbrio; ele é restabelecido pela fome que tortura alguns, a raridade da comida para outros. Hobbes sustentou que um déspota é necessário porque os homens são como bestas; Townsend insiste no fato de que eles *realmente* sejam bestas e que por esta razão precisamente temos necessidade de um mínimo de governo [...] Nenhum magistrado será necessário, porque a fome impõe uma disciplina melhor que a do magistrado. Fazer apelo a este, observa Townsend, mordaz, seria “uma chamada da autoridade mais forte à autoridade mais fraca” (p. 158-159).

nhum equilíbrio é preferível às forças da chamada “natureza em nós”. O ideal seria, aliás, que não houvesse nenhum governo.⁷ No interior mesmo do coletivo, a maior parte das relações entre humanos e não-humanos vai transformar-se numa esfera autônoma tão distinta daquela da política e dos valores quanto as estrelas, os grandes fundos marinhos ou os pingüins da Terra Adélia. As três naturezas combinadas uma à outra vão sufocar o coletivo, sem dúvida. As leis da natureza cinza e fria, as exigências morais da natureza cálida e verde, as duras necessidades da natureza “*red in tooth and claw*”⁸ encerram de antemão todos os discursos: os políticos detêm provavelmente a última palavra, mas eles nada mais têm a dizer...

Graças a uma mudança do significado de “poupar”, o gênio da língua deu ao verbo economizar o sentido pejorativo de “evitar o esforço”, de tomar um atalho, numa palavra, abreviar. Nada convém mais à economia política do que poder definir, com efeito, como “a economia do político”!⁹ As quatro funções

7 Vamos transformar esta pergunta em um artefato: deve-se confiar a economia ao mercado ou ao Estado; pergunta tão artificial quanto aquela de saber se os cientistas são realistas ou construtivistas; ou aquela de saber se a política deve ser *anthropo* ou *phusi*-cêntrica. Ver o capítulo 5 sobre o poder de acompanhamento*. Reencontra-se ainda, em Dewey, um argumento semelhante àquele de Polanyi (DEWEY, 1927, 1954, p. 91).

8 Célebre verso de Tennyson, que se tornou proverbial para descrever o darwinismo:

“Man...
Who trusted God was love indeed
And love creation's final law...
Though nature, red in tooth and claw
With ravine, shrieked against his creed.”

TENNYSON, “Em Memória AHH” (1850) Canto 56.

9 Ver a análise da economia como boicote do político por Carl Schmitt (1972 [1963]), *La Notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*: “É precisamente

evidenciadas no capítulo 3 permitir-nos-ão compreender como esta “Ciência dos valores”, esta axiologia, consegue evitar tão bem a política em nome da Ciência quanto as ciências em nome das exigências da moral. Ela servir-se-á do cálculo para se poupar da lentidão do trabalho da representação*.

A economia explora ao máximo a ambigüidade fundamental dos fatos e dos valores, tão impossível de separar como de confundir. É de crer que a Constituição modernista foi feita para ela. Se você disser que ela é científica e deve, portanto, descrever pela lista os vínculos complicados das coisas e das pessoas, segundo a exigência de perplexidade*, ela vai replicar-lhe que não tem tempo de ser descritiva, pois que tem de passar muito depressa para o julgamento normativo indispensável à própria vocação; se você adere, um pouco admirado a esta agilidade, você ficará surpreso vendo que ela não se embaraça, para produzir o ótimo, com nenhuma consulta e com um trabalho de negociação limitado somente ao cálculo. As exigências de pertinência* e de publicidade* não parecem preocupá-la tanto. Se você se indigna com tal atitude cavalheiresca, a economia lhe dará o sinal: “Atenção! Estou calculando...” e achará que não precisa consultar, nem negociar, pois é uma Ciência e, se define o que deve ser, é em nome de suas leis de bronze, tão indiscutíveis como as da natureza. Se você observar polidamente que é difícil passar por uma ciência antes de ter-se dedicado às exigências da descrição, de ter mergulhado nas controvérsias, de ter emprega-

quando se torna apolítico que uma dominação dos homens, repousando sobre uma base econômica, evitando toda aparência e toda responsabilidade política, revela ser uma terrível impostura” (p. 124). Para Schmitt, a economia do século 19 segue a religião do século 17, e precede a técnica do século 20, em processos inventados para excluir a política de qualquer tarefa.

do os próprios instrumentos tão frágeis quanto dispendiosos, ela responderá que prescreve o que é preciso fazer...; e se você re-truca de novo, perdendo a paciência, que a economia não respeita os valores porque pulou, infringiu todas as exigências da prescrição, ela lhe responderá com desdém que apenas descreve os fatos sem se ocupar dos valores! Deixando-se desenvolver a disciplina econômica, evita-se assim o coletivo, pela mais astuciosa das manobras, *toda descrição em nome da prescrição e todo debate público em nome da simples descrição.*

Com a economia política, esse trabalho impossível de distinguir os fatos e os valores que temos comparado ao de Sísifo, torna-se tão eficaz que possibilita desorientar por vezes os sábios e os políticos: não se pode apelar aos valores humanos contra os fatos brutos, nem os fatos importunos contra os valores injustificados, para igualmente poder passar-se da distinção absoluta entre os fatos e os valores! Por fim, o *habitat* comum *será calculado e não mais composto*. As leis de bronze da economia terão eliminado o ecológico. O coletivo, vazio de sua substância, não saberá mais como se agrupar.¹⁰

10 Embora o marxismo também tenha criticado a naturalização da economia, seu fim não foi reabilitar a política, mas submetê-la ainda mais às leis da primeira naturalização, a da Ciência. É a forte crítica que Polanyi, socialista político e não socialista científico, fez a Marx: "A real significação do torturante problema da pobreza é revelada agora: a sociedade econômica está submetida a leis que não são leis humanas. O fosso que separa Adam Smith de Townsend aumentou a ponto de se tornar um abismo; aqui aparece uma dicotomia que marca o nascimento da consciência do século XIX. A partir deste momento, o naturalismo assombra a ciência do homem, e a reintegração da sociedade no mundo dos homens se torna o objetivo visado com persistência pela evolução do pensamento social. A economia marxista – nesta linha de argumentação – era uma tentativa, falha no essencial, para alcançar este objetivo; se ela fracassou é porque Marx aderiu muito de perto a Ricardo e às tradições da economia liberal." (POLANYI, 1983 [1945], p. 172).

Nada adiantaria ter desviado o perigo, que o apelo à Ciência faz correr para a democracia, se conservarmos, no próprio interior do coletivo, esta estupenda asserção segundo a qual a produção dos valores é ela mesma uma simples constatação do fato! A "ciência dos valores", a axiologia, reinará em lugar da ecologia política, chocando por sua vez a hierarquização dos valores e a produção das ciências. Não, decididamente, nada deve vir atenuar a tensão entre a economia e a ecologia, ambas políticas, porém a primeira se faz fora de processo, enquanto a segunda teve a coragem de dar-se formas apropriadas à própria missão histórica. Ao bicameralismo clandestino da primeira, tão típico do modernismo, deve-se estabelecer o bicameralismo explícito da segunda, tão típico da época seguinte – que precede, que engloba, que acompanha – a modernização e suas fulminantes sínteses.

Felizmente, a economia mistura a ciência e a política: visto que chegamos a liberar as ciências da influência da Ciência e a política do inferno do social, deve ser possível liberar a economia* de suas pretensões em dissimular a procura dos valores sob os fatos já estabelecidos e a pesquisa dos fatos sob os valores já calculados, fazendo-lhe sofrer, e ela também, a pequena transformação do capítulo 3. Interrogando-nos como ela se submete aos dois poderes de representação* ("quantos somos?"; "conseguimos viver em conjunto?"), ela torna-se bem mais *apresentável*, pois sua capacidade de *representação* melhora logo. Em lugar de distinguir fatos e valores verticalmente (sem nunca prosseguir), torna-se fácil distinguir *horizontalmente* o alto e o baixo do coletivo (ver figura 3.1). E a economia política recai então a seus pés! Pode-se outra vez estabelecer a diferença entre a economia como disciplina e a economia como atividade (o que os

ingleses em sua sabedoria distinguem com duas palavras: *economics*, que diz respeito à Ciência, e *economy*, à coisa estudada).¹¹

Não existe mais economia sem que exista um *Homo economicus*, mas existe efetivamente uma *economização* progressiva das relações. Não se encontra, embaixo, uma infraestrutura econômica que os economistas, no alto, estudassem: os *economizadores* (no sentido lato do termo, que deve incluir também os aparelhos contábeis, como os modelizadores, os matemáticos, os marqueteiros e os estatísticos)¹² dão forma ao coletivo, estabilizando as relações dos humanos e dos não-humanos. Não há nas

11 Prolongo aqui a inversão efetuada por Michel Callon em seguida à de Georg Simmel ([1900] 1987), *Philosophie de l'argent*, como de Polanyi, e que permite ao mesmo tempo manter as virtudes da economia como disciplina (em particular o formato das ligações), evitando acreditar que a economia define o suporte do mundo, ao modo de Locke. Ver em particular Michel Callon (1992), "Techno-economic Networks and Irreversibility", *Sociological Review Monograph*; Michel Callon (1998), *The Laws of the Market*.

12 Fora do trabalho seminal de Laurent Thévenot, para incluir a economização como uma forma particular de ação, eu me aproveitei bastante das pesquisas sobre a contabilização de Peter Miller (1994), "The Factory as Laboratory"; Michael Power (1995), *Accounting and Science. National Inquiry and Commercial Reason*; sobre as operações próprias do marketing (COCHOY, 1999), *Une histoire du marketing. Discipliner l'économie de marché*; sobre a construção progressiva dos teoremas econômicos (LÉPINAY, [1999], *Sociologie de la controverse des deux Cambridge. Circulation et manipulation d'un formalisme en économie mathématique*). Polanyi é quem foi mais longe no projeto para entender a economia-ciência como o agente principal da economia-coisa, golpe de gênio que instalou a sociologia da ciência econômica no coração da crítica da economia política, isso porque as críticas usuais do economismo tinham, seja por cientificismo, seja por humanismo, inteiramente fracassado: "À estupefação dos espíritos reflexivos, uma riqueza extraordinária parecia ser inseparável de uma pobreza extraordinária. Cientistas proclamavam em uníssono que se havia descoberto uma ciência que não deixava a menor dúvida sobre as leis que governavam o mundo dos homens. Foi sob a autoridade destas leis que a compaixão foi tirada dos corações e que uma determinação estóica para renunciar à solidariedade humana, em nome da maior felicidade do maior número, adquiriu a dignidade de uma religião secular" (POLANYI, 1983 [1945], p. 144).

chefias agentes de cálculo econômico, mas há construção de centros de cálculo e centros de lucro, graças aos quais os que os procuram podem produzir, com efeito, *no papel*, certos cálculos que permitem por vezes coordenar a ação.¹³ Desde que se extirpou a economia, ao mesmo tempo, das cabeças e do mundo, para levá-la a um conjunto de processos particulares e incertos veiculando o acordo, a coordenação e a produção das exterioridades, a economia política perde seu veneno e pára de entrar em competição com a ecologia política. Realmente, a ecologia política não é solúvel nos sucos gástricos da economia política. A citação bíblica deveria ter-nos alertado: a baleia, após três dias, vomitou Jonas na praia, para que retomasse o caminho de sua missão...¹⁴ Restabelecida devidamente, a economização torna-se, verem logo, um dos corpos de trabalho indispensáveis às funções do coletivo. Como a primeira natureza cinza e fria, como a segunda cálida e verde, a terceira, vermelha e ensangüentada, no pe-

13 Sobre a materialização dos modos de cálculo, ver Michel Callon e Bruno Latour (1997), ["Tu ne calculeras pas" ou como equilibrar a doação e o capital]; isto volta a fazer a economia-disciplina suportar a operação de encarnação que as outras ciências sofreram, graças à sociologia das ciências e aos esforços da "cognição situada"; ver Lucy Suchman (1987), *Plans and Situated Actions. The Problem of Human Machine*, e o livro essencial de Edwin Hutchins (1995), *Cognition in the Wild*. Podemos resumir isto em um slogan: *cogito ergo sumus* "Quando penso com precisão, é o laboratório que pensa." Se existe um cálculo racional em economia, procuremos o laboratório (falando amplamente) que o permita.

14 As numerosas tentativas para absorver a ecologia política pela economia política, graças à escolha de um outro *quantum*, por exemplo, a energia, em vez do dinheiro, preservaria intactas as falhas da antiga Constituição, ou mais ainda, juntaria, umas atrás das outras, os defeitos das três naturalizações, uma vez que a meta-economia assim produzida seria fundada ao mesmo tempo causalmente, moralmente e naturalmente! O que não faríamos para economizar o duro trabalho de retomada da vida política. Pelo contrário, a economia do ambiente serve, como se verá, de instrumentalização indispensável para o acompanhamento de procedimentos de exteriorização.

riodo em que dominou sem divisão o coletivo, foi apenas uma das formas da modernização, uma das maneiras de poupar a composição progressiva de grande parte do mundo comum. Agora que nenhuma naturalização permite mais evitar as tarefas de composição, podemos, enfim, voltar-nos na direção delas.

CONTRIBUIÇÃO DOS CORPOS DE TRABALHO NO EQUIPAMENTO DAS CÂMARAS

Não temos, como na antiga metafísica especulativa, que decidir nós mesmos sobre a mobília do mundo, mas somente definir os equipamentos, instrumentos, habilidades, competências que permitirão à metafísica experimental de se pôr a caminho para decidir coletivamente quanto ao seu *habitat*, seu *oikos*, seus interiores. Para simplificar o percurso desta seção, partiremos dos antigos ofícios que a antiga Constituição havia mobilizado,¹⁵ para descobrir como eles podem contribuir para o conjunto das funções da vida pública, quer dizer nas quatro fun-

15 Eu me limitei às únicas profissões que o modernismo mais tem posto em contribuição. É porque, apesar de sua importância, não é feita menção ao direito. Com efeito, o direito sempre teve a cortesia de aceitar seu relativismo e seu construtivismo, sem fazer disso um caso complicado. Ele sabe reconhecer, entre os outros, um direito simplesmente diferente; ele concorda em reunir positivamente realidade e ficção. Ele é menos "molhado", se o usamos dizê-lo, do que a Ciência, a política ou a moral, na questão da natureza. A mesma coisa para a arte, que ainda não consideramos, apesar de sua importância na formação das tarefas do coletivo, e pela mesma razão: ninguém jamais disse, mesmo na tradição ocidental, que a relação da arte com a natureza era indiscutível! Por isso, não mantive senão as profissões mais difíceis de antropologizar, aquelas que sofrem verdadeiramente com os "fetiches" (LATOURET, 1996a), e, no entanto, eu nem falei da polícia, nem dos pescadores...

ções indicadas no capítulo 3 (tarefa nº 1: perplexidade; tarefa nº 2: consulta; tarefa nº 3: hierarquia; tarefa nº 4: instituição*), às quais nós acrescentaremos duas competências: a manutenção da separação ou da lançadeira entre o poder de consideração e o de ordenamento (tarefa nº 5), e, enfim, o que se poderia chamar a *cenarização** do coletivo em um todo unificado (tarefa nº 6).¹⁶ Tiraremos partido do fato de que todos os corpos de trabalho contribuem no desenvolvimento das próprias competências, em vez de se acharem, como no Antigo Regime, encarregados de um cantão artificialmente dividido na realidade: a Ciência ocupando-se da natureza; a política, do social; a moral, dos fundamentos; a economia, das infra-estruturas; a administração, do Estado. Como as fadas debruçadas sobre os quatro berços do novo coletivo, cada ofício vem oferecer as dádivas que lhe são próprias.

A contribuição das ciências

O que esperar das ciências uma vez despojadas da Ciência? Que se limitem aos simples fatos, aos fenômenos, aos dados, aos estritos limites da razão, deixando à mercê da moral e da política as outras funções? Lógico que não. Pelo contrário, elas devem participar de *todas* as funções.¹⁷ Tomemos uma a uma as ta-

16 No capítulo 5, acrescentaremos uma sétima função para a qual todos os corpos profissionais deverão contribuir, e que levará à continuidade da curva de aprendizagem do coletivo, a saber, a arte de governar.

17 As ciências, ademais, sempre participaram de todas as tarefas do coletivo, como a nova história das ciências o demonstra claramente, mas desta vez elas o fazem sem hipocrisia e formalmente; ver o belo exemplo de Lord Kelvin em Smith e Wise (1989).

refas com as quais as ciências devem contribuir, seguindo, para facilitar o traçado, a numeração dada no alto e representada na figura 4.1. Este procedimento um tanto escolar nos permitirá desfazer, aos poucos, dos maus hábitos pelos quais tentávamos fazer trabalhar separadamente os diferentes corpos, em lugar de coordenar suas aptidões para a construção de um mesmo edifício público. Veremos depois como cada uma das outras técnicas participa dessas *mesmas* funções com suas habilidades próprias. Na seção seguinte, inverteremos a exposição e partiremos das competências do coletivo para definir, ao mesmo tempo, sua dinâmica e os novos ofícios de que precisará dispor.

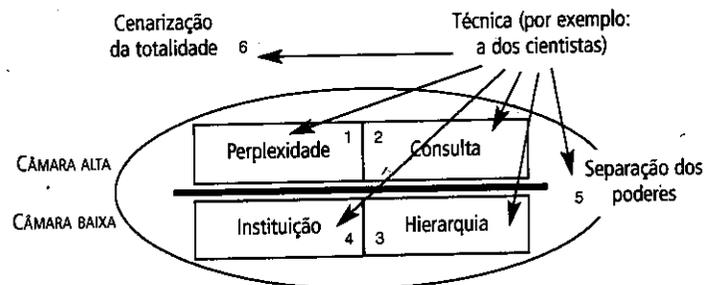


Figura 4.1 – Cada um dos conhecimentos desta seção (é o caso das ciências) contribui igualmente para as seis funções do coletivo.

As ciências vão levar à perplexidade o enorme trunfo do *instrumento* e do *laboratório* para detectar desde logo fenômenos apenas visíveis (tarefa nº 1). Não esqueçamos, com efeito, de que se trata de fazer entrar no coletivo as associações de humanos e não-humanos, os quais não são dotados da palavra a não ser pelo intérprete de aparelhos de fonação de uma imensa complexidade (ver capítulo 2). Ora, quem melhor que os cientistas

para ensinar a falar, escrever ou dissertar sobre o mundo? O trabalho deles consiste justamente em inventar, por meio de instrumentos e do artifício do laboratório, a *transferência do ponto de vista*, tão indispensável à vida pública. Como levar em conta novos seres se não se pode mudar radicalmente a direção da visão? Mesmo se a Ciência pretendesse fixar-se nisso, não é sobre Sírio que vivem as ciências. Elas fazem bem mais do que oferecer um ponto de vista “isolado”, como se pudessem abstrair-se de todo ponto de vista: elas, ao contrário, permitem deslocar sem parar o ponto de vista pelo intérprete das experiências, instrumentos, modelos e teorias – e se chegam a considerar o mundo a partir de Sírio, é por meio de telescópios, sondas interestelares, raios dos espectros e teorias físicas. Essa é sua forma particular de relativismo. As ciências vão depositar na cesta comum seu conhecimento para instrumentar, equipar, registrar, escutar a multiplicação das proposições imperceptíveis e diferentes que exigem ser levadas em conta.

Elas vão também contribuir no trabalho de consulta (nº 2) por uma competência que lhe permitiu preceder todos os outros ofícios, o da *controvérsia* e da *prova experimental*. Vimos, no capítulo 2, que é o embaraço da palavra* que nos interessa para a vida civil, diferentemente dito, a dúvida sobre a qualidade de representação. Ora, as ciências inventaram o princípio segundo o qual cada candidato à existência se reencontra ligado a um grupo de contraditores *ad hoc* e a um grupo de testemunhos confiáveis* escolhidos para a circunstância segundo a qual cada um tenta colocar o outro em dificuldade, fazendo falar diversamente, ao longo da experiência, as mesmas entidades graças a outras pessoas. Pela busca de um protocolo experimental, as disciplinas vão logo explorar, para todo candidato à existência, os que dentre os colegas melhor podem julgar, que provas podem melhor fazê-los mudar

de opinião.¹⁸ Graças às ciências, a exigência de pertinência toma um sentido preciso, já que cada fenômeno é acolhido por um questionamento *idôneo*. Se apenas se pudesse tornar pública e geral esta competência dos cientistas, melhorar-se-iam de maneira decisiva as capacidades da primeira câmara a se pôr em risco, visto que se poderia descobrir, para cada entidade, como ela pode desenvolver em seus próprios termos seus problemas individuais, selecionando seus próprios juízes.

Como imaginar, num segundo, nos privarmos das ciências para colocar em ordem de importância as entidades heterogêneas numa hierarquia homogênea (nº 3), missão da qual os moralistas, há pouco, pretendiam apropriar-se, impedindo aos sábios, limitados unicamente aos fatos, de aí marcar o fim de sua proveta? Mas é das ciências, pelo contrário, que se espera, ainda, uma competência decisiva: a de imaginar as possibilidades oferecendo à vida pública *arranjos e providências* heterogêneas. Lembremo-nos realmente de que esta função não pode ser assegurada se a lista das entidades, que devem ser ordenadas, acha-se limitada uma vez por todas, nem se ela é composta de essências* com limites fixos. Temos, então, necessidade de que cientistas com imaginação ousada, de forma a poder visualizar, numa ordem de preferência, indo do maior para o menor, desbloqueiem a situação *lançando sobre outros seres* e outras propriedades o peso dos compromissos necessários. Uma controvérsia atual é testemunho deste fenômeno: se é possível enxertar

18 História, algumas vezes caótica, em que se encontrarão os começos modernos em Steven Shapin (1994), *A Social History of Truth: Gentility, Civility and Science in XVIIth Century England*, Licoppe (1996); para um acesso mais fácil, ver o número especial de *Recherche*, n. 300, julho de 1997, e os notáveis *Cahiers de Science et Vie* que, a cada dois meses, dão ao grande público um acesso privilegiado à história das ciências.

nos humanos órgãos de suínos (previamente “humanizados” para evitar rejeições), a grave questão ética da morte cerebral logo perde sua importância.¹⁹ Uma modificação minúscula na estrutura de um material, uma astúcia técnica, uma inovação jurídica, um novo tratamento estatístico, uma variação ínfima de temperatura ou de pressão... o que era impossível torna-se possível, o que estava bloqueado desbloqueia-se.²⁰ Os pecados de orgulho e de arrogância que os sábios cometiam em nome da Ciência tornam-se virtudes cívicas quando participam, por suas próprias loucuras, da procura da sabedoria, oferecendo recombinar os hábitos* das proposições no exame coletivo.

Quem quereria privar a função de instituição (nº 4) das aptidões dos pesquisadores? Se criticamos a Ciência por causa da confusão entre a perplexidade e a certeza dos fatos instituídos, é unicamente porque ela pretendia pular diretamente de uma para a outra sem o procedimento regular. Não há mais

19 Um outro exemplo, o que permite aos pasteurianos introduzir em situação bloqueada pela luta de classes, entre ricos e pobres, uma luta entre rico ou pobre *contagiosos*, e rico ou pobre *vacinados*... Vão-se tomar contra os micróbios medidas de saneamento impensáveis, sem este delicado deslocamento da luta (LATOURE, 1984). Outro exemplo canônico se encontra no modo com que os atomistas franceses traduziram a arte militar como física nuclear: Spencer R. Weart (1980), *La Grande Aventure des atomistes français: les savants au pouvoir*. Estes arranjos e substituições são inumeráveis e definem as ciências, freqüentemente aliadas às conquistas técnicas, para tudo o que interessa à tarefa 3.

20 A sociologia das ciências, das técnicas e da inovação (LAW, 1986, “On Power and its Tactics: A View From The Sociology of Science”; BUKER; LAW, 1992, *Shaping Technology-Building Society. Studies in Sociotechnical Change*) (e particularmente aquela da Escola de Minas) desenvolveu este ponto de mil modos: ver em particular Michel Callon e Bruno Latour (1985), *Les Scientifiques et leurs alliés*; Madeleine Akrich (1990), *Des machines et des hommes*; Bruno Latour (1992), *Aramis, ou l'amour des techniques*; Bruno Latour e Pierre Lemonnier (1994), *De La préhistoire aux missiles balistiques - L'intelligence sociale des techniques*.

nada de ilegítimo no fato de utilizar a competência dos sábios não só para obter o *consenso* como também para abrigá-la logo nas formas de vida, instrumentos, paradigmas, ensinamentos, costumes, caixas-pretas. E ainda, uma vez recuperado o estado de direito todos os defeitos dos sábios tornam-se qualidades: sim, os cientistas sabem como *tornar irreversível* o que fora há tempo objeto de uma controvérsia e que acaba de ser objeto de um acordo. Um coletivo que não produzisse uma clausura definitiva e duradoura das situações estabelecidas seria, aliás, incapaz de sobreviver. Esse apego aos paradigmas, todos esses pecados de obstinação, de fechamento de espírito, antolhos, tanto condenados nos sábios, são tantas outras qualidades, indispensáveis à vida pública, pois é por elas que o coletivo ganha em estabilidade.²¹ Graças a esta destreza dos sábios, os hábitos tornam-se essências*, as causalidades, como as responsabilidades, são determinadas de forma duradoura.

Dir-se-á que sobre a separação entre os dois novos poderes (nº 5), os pesquisadores não terão quase nada a dizer, já que, há tanto tempo acostumados às facilidades da Ciência, eles apenas a infringiram, passando, sem se prevenir, da consideração* ao ordenamento*. É esquecer que os investigadores consagram grande

21 Vemos a inversão em relação aos primeiros estudos de sociologia das ciências, que explicavam o encerramento das incertezas pelo efeito estabilizador das ideologias, dos pesos sociológicos ou das instituições (no sentido corrente) (BARNES; SHAPIN, 1979, *Natural Order. Historical Studies in Scientific Culture*). Aqui, ao contrário, são as próprias ciências que participam da estabilização do coletivo. Inversamente, vê-se que o cientifitismo só peca porque confunde uma habilidade particular (contribuição à tarefa nº 4) com o conjunto do trabalho científico. Não há nenhuma dificuldade em dizer que as ciências participam, e felizmente, para a produção do indiscutível. Tranqüilizemos os "sokalistas", a lei da gravitação universal encontra-se muito solidamente *estabelecida* – mesmo se ela não possui mais em 1, 2 e 3 a mesma capacidade para calar o bico!

parte de seu tempo defendendo sua *autonomia*. Ora, este combate não testemunha somente seu corporativismo usual. A capacidade de fazer suas próprias indagações, sem se deixar intimidar por nenhum bom senso, seja qual for o reduzido número daqueles que os compreendem e a aparente pouca importância dos desafios, eis uma forma de autodefesa indispensável à manutenção de uma barreira intransponível entre as exigências da primeira câmara e as da segunda, totalmente contrárias. Não se deve proibir de levar em consideração um novo ser, sob o pretexto de que ele não entra na lista atual dos membros do coletivo.

Esta reivindicação de autonomia do questionamento – confundida num momento, sem razão, com um direito indiscutível ao conhecimento, ao reconhecimento e aos orçamentos – no momento só tem o defeito de ser um privilégio reservado ao sábio!²² Distribuída a todos os membros do coletivo – humanos e não-humanos, esta reivindicação vai revelar-se decisiva para a saúde do coletivo. Esta capacidade de manter suas próprias

22 Fundamentos como o bom senso são a coisa melhor compartilhada do mundo: cada um acredita possuir a explicação da conduta dos outros. É conhecido o célebre episódio pelo qual Lord Kelvin, físico, pretendeu limitar a imensa duração do sistema solar, da qual os biólogos, inspirados em Darwin, tinham necessidade para explicar a evolução. Os biólogos resistiram educadamente e continuaram a pensar em centenas de milhões de anos, apesar da interdição dos físicos, entretanto, para a época, mais prestigiosos que eles. O fenômeno da evolução "insistia", apesar da ausência de uma teoria física capaz de reduzi-la ou de explicá-la. E os biólogos tiveram muita razão para se manterem em seu enigma, pois que desde logo os físicos, ao descobrirem a radioatividade, puderam dotar o sol de uma duração de vida enfim compatível com a evolução biológica. Belo exemplo de resistência de um problema às soluções prematuras... Estendam esta resistência a todos e teremos a democracia definida como a autonomia dos problemas apresentados. É, então, que "o grande público" se obstina em proteger suas interrogações, se necessário contra a acusação de irracionalismo de certos *lobbies* eruditos, de que é o mais científico...

questões, qualquer que seja a pressão das disciplinas mais prestigiosas ou das instituições melhor instaladas, é necessário não só admirá-la como também *estendê-la a todos*. É em particular o único meio de beneficiar a contribuição das qualidades primeiras* sem autorizá-las a eliminar as qualidades segundas*.

Qual é a contribuição das ciências na última tarefa (nº 6), que consiste em oferecer ao conjunto do coletivo uma cenarização, aperfeiçoando-o sob a forma de um todo, repartindo seus limites interiores e exteriores, fazendo como se a procura do mundo comum tivesse encontrado seu porto definitivo? E ainda, uma vez salvo pelo processo, o veneno torna-se medicamento; os pecados leves dos sábios loucos transmudam-se em virtude dos novos cidadãos do coletivo. A metafísica da natureza* tinha todos os inconvenientes possíveis quando a Ciência a ela se dedicava: ela se torna, pelo contrário, uma responsabilidade capital das ciências. Nada mais indispensável do que a multiplicação das grandes narrativas pelas quais os investigadores “embalam” o conjunto do coletivo e da história humana e não-humana numa *generalização de laboratório*. As grandes narrativas eruditas sobre a origem do mundo depois do *big-bang* até a morte térmica do sol, sobre a evolução da vida desde a ameba até Einstein, da história universal “*from Plato to NATO*”, os colóquios diários com Deus sobre “a teoria do todo”, cada uma dessas novas loucuras propõe uma unificação possível, e pouco importa, então, que se misture aos fatos averiguados o imaginário mais descabelado, pouco importa que se sonhem aplicações impossíveis de provas, que se transponham todos os limites do bom senso. Pouco importa que o reducionismo mais ascético pretenda aí reinar por eliminação da maioria das entidades do mundo. Pelo contrário, quanto menos houver entidades a serem levadas em consideração, mais a totalização será convincente. Sobre esta

grande cena, precocemente erguida, só importa a produção de um mundo comum, que se tornou desta vez lícito, oferecido ao resto do coletivo como uma ocasião nova de unificar-se. A naturalização não é mais um defeito quando a natureza não permanece mais à parte: ela se torna uma repetição geral, uma oferta de serviço, um cenário possível, sobre o que poderia tornar-se o coletivo se estivesse unido. Não se trata mais de fazer das qualidades primeiras o fundamento de todo o resto, mas de fazer de uma narração reduzida à sua simples expressão o invólucro provisório do coletivo.

Este breve percurso, que retomaremos pelo revés na seção seguinte, mostrando a convergência dos diferentes corpos do ofício, prova a que ponto as ciências desempenham papel indispensável nas seis funções do coletivo, papel tanto mais fecundo quanto *não estão mais sozinhas*. Fechado o parêntese da Ciência e seu sonho de pureza e de exterioridade, as ciências, entregues à vida cívica que não teriam nunca precisado fingir de deixar, reencontram finalmente o sentido da palavra “desinteresse”, que evidentemente não quer mais dizer que são frias, desligadas, “não-interessadas”, mas que devem poder, como todo mundo, consagrar-se às tarefas de perplexidade e de consulta, sem que as exigências da câmara baixa venham constantemente perturbá-las, pedindo-lhes, para serem razoáveis ou realistas. Inversamente, quando se associam às tarefas de hierarquia e de instituição, os investigadores reencontram enfim esta forma de desinteresse que não deveriam nunca ter perdido, pois que a câmara alta não vem mais tiraná-la e que poderiam doravante se desligar, enfim, desta obsessão doentia por suas especialidades que os tornaria tão suspeitos aos olhos de seus parceiros, preocupados de vê-los, assim, por seus interesses e os de seus projetos acima dos do mundo comum.

Quando era tomada a sério, a antiga Constituição obrigava as ciências à crítica constante, pelos traços de ideologia que subsistiam nelas, pela transposição sub-reptícia de linha amarela entre os simples fatos e os valores, para o aniquilamento dos pobres humanos sob o peso da razão instrumental. Era necessário punir constantemente os sábios por sua arrogância, conduzindo-os à prisão do laboratório, obrigando-os a não levantarem o nariz além da sua palhaçada. Nós fizemos o inverso: longe de criticar as ciências, é preciso, pelo contrário, respeitar a diversidade de seus conhecimentos, deixar desenvolver a variedade de suas aptidões, suas contribuições indefinidas na composição do mundo comum. Nem mais necessidade de imaginar uma “meta-ciência”, mais complexa, mais calorosa, mais humana, mais dialética, que permitisse ultrapassar o racionalismo estreito das ciências estabelecidas. As ciências não faltam nem pureza nem complexidade: apenas as desviava a pretensão de ocupar as seis funções *sem criar atrito com os outros ofícios*, que, por meios diferentes, *perseguem os mesmos fins que elas*. Devolvamos às ciências a balbúrdia da democracia, ao abrigo da qual se havia pretendido erigi-las.

A contribuição dos políticos

Para compreender quantos conhecimentos diferentes podem associar-se para oferecer ao coletivo suas diferentes competências, temos que voltar agora para os outros corpos de trabalho, e depois ao dos políticos, que diz respeito às mesmas associações de humanos e não-humanos, mas conforme as habilidades completamente diversas daquelas às quais os cientistas nos habituaram. “Político”, não mais que “cientista”, não correspon-

de a profissões precisas; partimos simplesmente de ofícios existentes, como o bom senso os fornece, para detectar suas contribuições às seis funções do coletivo, que são as únicas que nos interessam agora.

Os políticos, bem sabemos, não exercem sua habilidade sobre outra realidade – o mundo social, os valores, as relações de força. Participam das *mesmas* competências que os cientistas, mas com *outros* saberes. Pode parecer estranho, à primeira vista, pedir aos políticos uma contribuição, lado a lado com os instrumentos dos pesquisadores de laboratório, posta na perplexidade do coletivo (nº 1), segundo a crença pouco conveniente que opõe o sábio, atento aos fatos, ao homem político que trai seus eleitores falando por eles.²³ Realmente, nem um nem outro pode ignorar a palavra dos que eles representam com exatidão e fidelidade. Mas o que os políticos acrescentam de próprio, é *um certo senso de risco* vindo da multidão de excluídos que podem assombrar o coletivo para serem, desta vez levados em conta. Lembremos, de fato, que o poder de consideração* não é o início absoluto do processo, mas sempre sua *retomada*. Nada prova que os que decidiram sair não voltem a bater à porta, graças a movimentos imperceptíveis que é necessário detectar o mais cedo possível. Toda a competência dos políticos consiste em viver neste risco permanente pelo qual, quando tentam formar um “nós”, eles se surpreendem por gritos mais ou menos desarticu-

23 Reencontramos este preconceito em toda a epistemologia (política). Para definir a força racional do “falsificacionismo”, Lakatos define exatamente o que é uma eleição! Mas o paralelo escapá-lhe, porque, para ele, “política” quer dizer as hordas vermelhas rompendo o *due process* da velha Ciência (1994, *Histoire et méthodologie des sciences. Programmes de recherche et reconstruction rationnelle*. Ao inverso, ver Michel Callon (1995), “Representing Nature, Representing Culture”.

lados: “Vocês talvez, mas não nós”. É justamente colaborando com os sábios e debruçados sobre os mesmos instrumentos, que a detecção das propostas perigosas para as políticas poderá nutrir a vida pública respondendo à exigência da realidade exterior.

Ninguém contestará aos políticos a aptidão que lhes permitirá contribuir, de maneira decisiva, à consulta (nº 2). Da mesma forma que os investigadores aprenderam a construir as controvérsias e arbitrá-las através de experiências convincentes, os políticos aprenderam, mais que outros, a formar *partes interessadas*, testemunhos confiáveis*. Os políticos são criticados pelo artificial de suas construções, pelas quais se produzem autoridades representativas que têm direito à palavra, não tendo nada a dizer de especial, porque não lhes foi exigida a capacidade de produzirem suas próprias perguntas. É esquecer que a multiplicação dos artificios para produzir opinadores é uma habilidade pelo menos tão importante como a construção dos fatos pelos pesquisadores de laboratório. Sem o trabalho de produção das vozes, não haveria voz nenhuma. Sem tal procura artificiosa e engenhosa, sem exploração contínua dos que podem ir sentar-se ao júri dos candidatos à existência, é impossível falar de consulta executada. Criar vozes com muitos tons que gaguejam, que protestam e que opinam, não é o trabalho de base dos políticos, o que explica seu percurso incessante, sua vigília contínua, sua reprise sempre recomeçada, sua preocupação ininterrupta, seus tropeços nas palavras? Misturada doravante às vozes dos colegas e testemunhos confiáveis*, levados a julgar a qualidade dos fatos, esta produção de vozes não vai engendrar uma bela bagunça, mas reunir uma assembléia já mais crível, mais séria, mais autorizada. Os cientistas abandonados a si mesmos jamais saberão desenvolver a consulta para preencherem sozinhos a necessidade de pertinência. Eles tenderão a entrar em acordo *entre si* bem mais depressa, uma

vez definido *ad hoc* o grupo dos juízes competentes. Auxiliados pelos políticos, poderão detectar para cada entidade candidata, o júri adequado para avaliar a existência, segundo suas exigências próprias, e em função de seus próprios problemas.²⁴

Apesar das aparências, não é porque tratariam especialmente os humanos que os políticos contribuem à utilidade da hierarquia (nº 3). Na prática, nunca os políticos deram atenção ao humano, mas sempre às associações de humanos e não-humanos, cidades e paisagens, produções e divertimentos, coisas e pessoas, genes e propriedades, bens e vínculos. Não, sua competência principal, aquela que os cientistas, por mais imaginativos que sejam, não podem simular, advém de sua aptidão aos *compromissos*. Os políticos são sempre acusados com palavras maldosas de comprometimentos, de truques e de combinações, o que é, justamente nesse estágio, a virtude mais indispensável. Não há realmente nenhuma homogeneidade na hierarquia das escolhas que devem ser feitas entre as diversas proposições, que se mostram sempre como improváveis coligações, como cadáveres requintados. A “penteadura” pela qual se poderá ordenar os seres incomensuráveis, do maior para o menor, só pode dar resultado sob condição de modificar continuamente os interesses,

24 Lembremo-nos do admirável exemplo do referendo suíço sobre os organismos geneticamente modificados. Nenhum cientista digno deste nome teria esquecido de consultar os genes, os campos experimentais, os antibióticos, as flores do milho e do colza. Foi preciso, porém, em seguida, que os políticos intervissem rudemente para permitir à consulta de agregar os humanos, que iriam mais diretamente “beneficiar-se” dos proveitos da biogenética. Haviam sido esquecidos... Agregando os cientistas, presta-se justiça à exigência de Habermas (“Somente são válidas as normas para as quais todas as pessoas que serão por elas afetadas tenham dado seu acordo como participantes de um discurso racional”. HABERMAS, 1996, p. 107), que ele nunca pode fazê-lo operativo, pois que rechaçou os não-humanos de sua Cidade, como Platão havia expulsado os artistas da sua.

as vontades, as posições de cada um dos componentes. *É preciso que os porta-vozes possam modificar, em troca, aqueles de quem é suposto exprimir fielmente a opinião.* A fidelidade muda de sentido. Nenhum cientista se digna seguir nesta via perigosa que lhe parece *uma mentira*.

Entretanto, é neste ponto que se nota a vantagem da colaboração entre cientistas e políticos, mas dela fomos privados, até hoje, pela distinção antiga entre a Ciência e o inferno do social. Pois a capacidade de tradução-traição dos políticos só responderá à exigência da hierarquização apenas sob a condição de poder apoiar-se constantemente na aptidão dos cientistas de oferecerem disposições e providências: não podem ter êxito se não for *em conjunto* a modificação das opiniões de seus mandantes, assim como o deslocamento de responsabilidades sobre outros seres. As duas representações* só podem trabalhar em concerto com todos os seus engenhos combinados, para descobrir como tecer o menos ruim dos compromissos insatisfatórios entre atores incomensuráveis que procuram, cada qual, desfazer-se do “mico” para obrigar outros a pagar o preço de compromissos, aliás, indispensáveis.²⁵ Tais colaborações na procura da melhor combinação, aprendamos a respeitá-las: privados do so-

25 Podemos observar de perto esta colaboração na organização das comissões locais da água (CLE) que devem, para cada bacia vertente, fazer um plano de distribuição dos usos da água (LATOURE, 1995b). Às vezes, o entendimento se faz graças à descoberta de novas reservas de água reveladas pela hidrogeologia, às vezes pela modificação dos mandantes, representados por um dos porta-vozes: o agricultor que entrasse para defender seus direitos à irrigação, sairia convencido de defender o rio. O “nós”, que ele representava, mudou de sentido. Estes ajustes não se adquirem jamais se temos uma natureza com recursos fixos e uma sociedade com interesses estabelecidos; dito de outra forma, o cientificismo em ciências naturais de um lado, o cientificismo em ciências sociais do outro.

corro maravilhoso do além, é nossa única oportunidade para obter o *melhor dos mundos possível*.

Com a obrigação de obter resultado, os políticos levam à instituição (nº 4) suas melhores luzes. “É necessário concluir e rapidamente, o tempo apressa, decidamo-nos”, este é o impulso que anima logo a segunda câmara quando os políticos colocam seu grãozinho de sal. Os pesquisadores sabem assim decidir e “cortar”, como vimos, mas os políticos acrescentam uma habilidade mais indispensável ainda: sabem *fazer-se inimigos*. Sem esta capacidade, o sentido da decisão, o que os franceses nomeiam com um termo que apreciam demais, a capacidade de “cortar”, não será mais que a marca de um arbítrio – esse arbítrio que assustava tanto os cientistas, na outra Constituição, preocupados com serem obrigados a conhecer depressa demais.²⁶ Sem a habilidade de dividir o coletivo em amigos e inimigos, a exigência de vedação não poderia nunca ser satisfeita: desejar-se-ia agradar a tudo, guardar tudo, satisfazer todo mundo, todos os humanos e todos os não-humanos juntos, e o coletivo, deixado escancarado, não poderia mais aprender porque não teria mais a capacidade de retomar, no ciclo seguinte, a integração dos excluídos que não tivessem feito apelo.²⁷

26 A teoria da decisão é toda ela herdeira do mito da Caverna, pois ela omitiu assinalar que se decidia também sobre os fatos e as causas (contribuição das ciências à tarefa 4). Inversamente, a partir do momento em que a palavra decisão também se aplica à descoberta dos fatos verdadeiros, ela perde sua arrogância, sua arbitrariedade, e se torna a “descoberta” da solução *imaneante* à situação. Maquiavel torna-se sábio; o Soberano se torna assistente de laboratório; a palavra decisão muda de sentido e não se alterna mais entre a arbitragem soberana dos fatos e arbítrio do Soberano.

27 Voltaremos ao capítulo 5 sobre esta definição tão essencial do inimigo* a quem não devemos humilhar, porque se poderá tornar um aliado. Vamos, para isto, criar um sinônimo de exteriorização*.

Podemos passar rapidamente sobre a contribuição dos políticos na separação dos poderes (nº 5), porque ela provém deles. A própria idéia de que não se deve unificar cedo demais o trabalho do coletivo sem tê-lo previamente composto de caixões estanques, obrigando a um longo percurso que nada deve acelerar, tal é a contribuição decisiva da filosofia política, a invenção de um Estado de direito, cuja noção tomará um novo sentido, uma vez que se ligará com o da autonomia dos questionamentos, trazida pelas ciências. Contudo, os políticos vão defender a fronteira por recurso que não a dos cientistas. Estes vão insistir quanto à distinção clássica entre as fases de deliberação e as de decisão. A primeira câmara aparecer-lhe-á como o *recinto da liberdade* – onde se investiga, fala, consulta – e a segunda como aquela *em que se forja a necessidade* – onde se hierarquiza, escolhe, conclui, elimina. Porém, esta venerável distinção entre deliberar e decidir vai tomar um sentido novo com a nova Constituição. Atribuindo a liberdade aos humanos e a necessidade à natureza, o Antigo Regime não arriscava separar o coletivo, como exigia Sócrates, segundo suas articulações verdadeiras... Produzir a liberdade e instituir a necessidade, não retornando a uma divisão da natureza e da sociedade, do objeto e do sujeito, mas ao bicameralismo da ecologia política, ao respeito pela distinção entre o poder de consideração e o poder de ordenamento. Mesmo se a fórmula parecer ainda chocante: deliberam-se e decidem-se tanto os fatos como os valores.

É provavelmente a última competência dos políticos, a que cenariza o coletivo na sua inteireza (nº 6), que é a mais decisiva e a que foi durante mais tempo negligenciada. O coletivo, vimos bem, não é uma coisa no mundo, um ser com limites fixos e definitivos, mas um movimento de colocar em coesão provisória, que deve ser retomado a cada dia. Seus limites, por definição, não podem ser o objeto de nenhuma estabilização, de nenhuma na-

turalização, apesar dos esforços contínuos das grandes narrativas científicas para unificar o que nos reúne a todos sob os auspícios da natureza. Nesta totalização, os políticos apresentam uma competência realmente nova: conseguem chegar a uma unidade provisória pelo percurso continuamente retomado no seu envolvimento, o que denominamos de composição progressiva.²⁸ Os políticos não esperam cair, por um golpe de sorte inesperado, sobre um “todo” já constituído, nem mesmo compor uma vez por todas um “nós” que não teria mais necessidade de ser retomado. Eles só esperam um *movimento próprio* de retomada incessante, o traçado das linhas do coletivo, um pouco como esses rojões que só traçam formas na escuridão, pelo impulso que se lhes dá. Se a política parasse, fosse um só segundo, não restaria mais que um ponto, uma mentira, um doido que diria “nós todos” *em lugar* dos outros. É essa exigência, propriamente extraordinária, que torna os políticos incompreensíveis aos olhos de todos os outros corpos de trabalho e os faz incriminar, facilmente, de mentira e impostura.²⁹ Esta destreza, ninguém irá imitar.

28 O Platão do *Górgias*, ainda próximo das capacidades políticas que está em vias de sufocar, uma após a outra, usa a expressão soberba de “*autophuos*” (513, b) para descrever, ridicularizando, esta imanência particular às condições de felicidade de vida pública (LATOURET, 1999) Ver sobre este vocabulário da sofística, Cassin (1995). Dewey (1927) traduziu mais diretamente esta habilidade própria do político por sua noção muito reflexiva de “público”, elaboração artificial que modela, por ela mesma, as consequências inesperadas de suas ações.

29 Mede-se uma vez mais a diferença entre a sociedade* e o coletivo*; a noção de sociedade, tão estimada pelos sociólogos do social, *elimina* de entrada todos os problemas de composição, de modelização, de reflexividade, de agitação, que sou obrigado a desdobrar um por um. Com a transcendência da natureza já então, e a da sociedade sempre presente como totalidade, nem a habilidade dos cientistas, nem a dos políticos são visíveis. Eis aí por que a maioria de meus colegas sociólogos não “vêem”, muito simplesmente, nada do que eu realmente possa falar, livro após livro...

Será que confundimos as ciências com os políticos? Pelo contrário, agora que os cientistas e os políticos colaboram nas mesmas tarefas, compreende-se, enfim, sua profunda diferença, o que a antiga Constituição não permitia nunca deixar em evidência, pois que pregava sem esperança uma impossível distinção da verdade das coisas e da vontade dos humanos – como se fora mais fácil dizer o que *são* as entidades do que o que elas *querem*. Todos, políticos e cientistas, trabalham sobre as mesmas proposições*, as mesmas cadeias de humanos e não-humanos. Todos tentam representá-las o mais fielmente possível. Deve-se dizer que os cientistas não modificam o que dizem, contrariamente aos políticos que praticariam a arte da mentira e da dissimulação, como se os primeiros devessem convencer e os segundos persuadir? Não, porque os dois corpos de trabalho se comprazem na arte das transformações, um para obter a informação confiável a partir do trabalho contínuo dos instrumentos e o outro para obter esta metamorfose incrível das vozes enraivecidas ou travadas em uma única voz. É preciso confessar que todos fazem o mesmo trabalho? Não mais, porque o significado da palavra fidelidade difere grandemente quanto às duas habilidades: os cientistas devem manter a distância entre as propostas que carregam na linguagem e aquilo que dizem para não confundí-las, enquanto os políticos devem justamente confundí-las, modificando continuamente a definição do sujeito que diz “nós somos, nós queremos”. Os primeiros são as sentinelas do “eles”, os segundos, mestres do “nós”.

Pensava-se que a ecologia política devia juntar os humanos e a natureza, enquanto que ela deve unir a maneira científica de lidar com os humanos e os não-humanos com a maneira política de lidar com os humanos e os não-humanos. Existe certamente divisão do trabalho, mas não divisão do coletivo. O

enorme impacto da ecologia política vem justamente da *sinergia* que ela permite entre competências complementares que exige ligar tudo e que só os preconceitos da antiga Constituição obrigavam a distinguir em domínios distintos da realidade. O coletivo tem tanto necessidade de manter escrupulosamente as distâncias como de correr o risco de aboli-las. Se pelo menos não se tivessem separado no nascimento esses falsos gêmeos, para confiar a um a tarefa de representar sem mentira a natureza, não deixando ao segundo senão o inferno da Caverna! Sem esta separação, seria fácil compreender que eles devem colaborar em todas as funções do coletivo, sem confundir em momento algum suas aptidões. Tanto quanto pedir aos pedreiros, aos encanadores, aos carpinteiros e aos pintores para colaborarem sem lhes dizer em que serviço público aplicar seus talentos sucessivos e complementares! Cada habilidade vem, à sua vez e no seu papel, colocar a mão, de maneira distinta, na mesma massa, remexida cada vez diferentemente.

Nada impede, aliás, chegado a esse ponto, dizer das ciências que elas andam em linha reta, e da política que ela anda em curva, retomando assim, por nossa conta, a antiga metáfora que serviu para opor durante tanto tempo os dois regimes de fala pública. O estabelecimento das cadeias referenciais que permitem, por uma série de transformações contínuas e reguladas, certificar-se da fidelidade das representações, traça bem, com efeito, segmentos de retas. A palavra hesitante, que deve compor, pela retomada incessante de ajuntamentos, uma esfera que servia de limite entre o interior e o exterior, o “eles” e o “nós”, para assegurar a fidelidade da representação, não pode traçar-se por retas, mas apenas por curvas. Sim, o animal político permanece o “príncipe das palavras torcidas”. O que o torna mentiroso aos olhos da Ciência, faria dele, pelo contrário, um mentiroso se

tentasse falar direito. De alguém que traça uma reta onde é exigida uma curva, diz-se que “ele toma a tangente”, que foge às exigências de sua missão. Assim se dará com o político que se envolver em falar de ciências: abandonaria a composição progressiva do envolvimento do coletivo, iria logo, iria direto, não representaria mais fielmente seus mandantes. Para aumentar, o coletivo necessita destas duas funções, dispersas por todo canto, das quais uma lhe permite agarrar as multidões sem esmagá-las e a outra, fazê-las falar a uma só voz sem que elas se dissipem. Para que se comecem a compreender de forma positiva as novas funções do coletivo, falta-nos, não obstante, acrescentar os contributos dos outros corpos de trabalho, organizadores de mercado, moralistas e administradores.

A contribuição dos economistas

Com os economistas do Antigo Regime, o coletivo sufocava, obrigado a se definir como uma infraestrutura natural e auto-regulada, submissa a leis indiscutíveis, capazes de produzir os valores por simples cálculos. Tudo muda se a economia-disciplina (*economics*) estiver livre da obrigação de refletir a economia-coisa (*economy*). “Após um século de ‘melhorias’ cegas, a humanidade reencontra sua ‘morada’”.³⁰ Os economistas, ou melhor, os organizadores, poderão então contribuir de maneira decisiva na cénarização do mundo comum (nº 6), pois que se tornam capazes de reforçar a diferença entre o interior e o exterior do coletivo. Falar de economia como de uma esfera particular,

³⁰ “After a century of blind ‘improvement’, man is restoring his habitation” (POLANYI, 1944, p. 249).

reduzindo a política a uma corrupção, não podia servir perfeitamente: oferecer ao coletivo no seu conjunto um *modelo* que designe *claramente* o que é levado em conta (internalizado) e o que é rejeitado no exterior (externalizado), eis o que vai permitir dramatizar, teatralizar a compatibilidade geral do coletivo num dado momento de sua exploração do mundo comum. Quando o *Homo economicus* designava o fundamento da antropologia universal, a investigação sobre a composição do mundo comum se detinha instantaneamente. Mas se designarmos pelo termo de economia global uma versão provisória oferecida ao coletivo para lhes permitir aceitar ou rejeitar tal ou qual lista de entidades, então a economia-disciplina desempenha como todas as ciências sociais um papel político indispensável: ela *representa o demos para si mesma*. Nem as ciências, nem as políticas, chegam a dramatizar tanto os desafios. O simplismo que é tão censurado na economia torna-se pelo contrário sua qualidade mais deslumbrante. Ela sozinha pode modelizar o mundo comum. Achando que cairia numa auto-regulação, os mantenedores dos equilíbrios naturais tinham cometido um leve engano no lugar do sufixo “auto”. Sim, a economia-disciplina é *auto-reflexiva* mas não designa nenhum fenômeno *auto-realizado*: permite somente ao público ver, pensar, *constituir-se como público*.

Dir-se-á que os economistas não devem ser muito úteis para manter a separação dos poderes (nº 5), já que, mais que todos os outros, eles contribuíram para confundir-la com a impossível distinção dos fatos e dos valores. Seria desconhecer a que ponto as competências da economia se metamorfoseiam, uma vez reconhecida a distinção entre a economização e o que é economizado, entre as exigências da câmara baixa e as da câmara alta. A partir do momento em que se coloca em destaque o trabalho de documentação, de instrumentação, de formatação, que

os contadores, estatísticos, econômetros, teóricos, praticam dia após dia, nota-se que não há mais relação entre a proliferação dos laços que ligam os humanos e os não-humanos de um lado, e o que se pode dizer da economia do outro lado. O senso comum sabe muito bem quem ridiculariza com prazer a fraqueza dos economistas para poder prever no mínimo que seja o sucesso de uma níngharia – sem falar do aparecimento das crises. Mas, além do mais, a fraqueza transforma-se em força: nada pode exatamente confundir o indispensável trabalho de traduzir reduzindo os vínculos de pessoas e de bens no papel de cálculo àquilo que se passa *realmente* na cabeça dessas pessoas e pelo poder destes bens. Os economistas, por sua própria falha, protegem, então, às mil maravilhas a investigação da câmara alta sobre a exploração dos laços de sua redução necessária para a câmara baixa. Reduzindo de maneira precisamente irrealista os vínculos sob a forma de cálculos, a economia protege, melhor que todas as profissões, a distinção entre as tarefas de consideração e as de ordenamento. Ninguém mais poderá confundir o mundo comum com uma folha de papel!

Se medirmos num instante a grande dificuldade das tarefas de hierarquia e instituição, compreenderemos facilmente a contribuição capital dos economizadores, posto que vão dar uma *linguagem comum* ao conjunto heterogêneo das entidades que formarão uma hierarquia (nº 3). Nada poderia ligar, em uma relação ordenada, os buracos negros, os rios, a soja transgênica, os agricultores, o clima, os embriões humanos, os porcos humanizados. Graças ao cálculo econômico, todas essas entidades tornam-se *mensuráveis*. Se imaginarmos, por um momento, que esse cálculo descreve seus valores profundos, segundo a moeda cujas qualidades primeiras* supunham, no Antigo Regime, definir o sentido último das coisas, enganar-nos-íamos, sem

dúvida. Mas ninguém mais, na nova Constituição, cometeria este erro, visto que a realidade das coisas produzidas, compradas, apreciadas, consumidas, rejeitadas, destruídas, e as frágeis superfícies sobre as quais se registram as contas parece doravante bastante visível. Outra vez, a economia extrai sua força de sua fragilidade.³¹ Em vez de, como nos séculos 18 e 19, defender suas virtudes imaginando uma metafísica, uma antropologia e uma psicologia inteiramente inventadas para sua utopia, poder-se-ia talvez, no século 21, reconhecer, enfim, nos livros de contas da economia, a capacidade única de atribuir *uma linguagem comum* àqueles cuja tarefa é justamente descobrir o *melhor* dos mundos *comuns*.³²

E tanto nos queixamos da dureza de coração dos economizadores que reduzem o rico universo de relações humanas ao cálculo frio do interesse! Todavia, censuramo-los por um vício que eles jamais se atribuirão. Não mais que as pessoas, os bens não se reduzem à economização. O que ela permite, em compensação, é dar à revisão provisória do mundo comum (nº 4) a característica *justificável* do resultado de um cálculo. A modelização das relações sob forma de contas permite tornar visíveis consequências que nenhum outro método poderia revelar, e encerrar os debates por um argumento. Documentando o conjunto das

31 Esta inversão já tinha sido efetuada, desde o começo do século, por Tarde, em um livro tão surpreendente quanto desconhecido, sobre os “interesses apaixonados” (TARDE, [1902], *Psychologie économique*).

32 Prolongando a reflexão de Simmel sobre o dinheiro, podemos, ademais, imaginar que a generalização do numérico oferecerá outros possíveis resumos aos “metafísicos sociais”, que não o idioma do dinheiro. Ver, por exemplo, a apaixonante tentativa dos “cibergeógrafos”: Richard Rogers e Noortje Marres (1999), “Landscaping Climate Change: Mapping Science & Technology Debates on the World Wide Web”. Ao segui-los, percebemos que a economia não é forçosamente a forma definitiva da publicidade dos cálculos.

arbitragens sob a forma de quadros estatísticos, teorias econômicas, previsões sobre os movimentos especulativos, pode-se acrescentar no fechamento da decisão política, no consenso da decisão científica, a revelação da *bottom line*. Se se quer instituir de um modo durável o mundo comum, este resultado é inesperado: o Estado de direito desenvolve-se pela economização. Na condição de bem medir a vantagem que se encontra fazendo colaborar nas mesmas funções os trabalhos diferentes: isolada das políticas, dos cientistas e dos moralistas, a habilidade no cálculo voltava a abreviar de outra forma o debate, para decidir externalidades. Associadas às competências dos cientistas para instituir as cadeias de causalidade, às dos políticos para fazer inimigos, às dos moralistas para “repescar” os excluídos (ver abaixo), a mesma habilidade no cálculo torna-se uma das maneiras razoáveis de articular suas preferências num vocabulário que preenche de uma vez a exigência de publicidade e a de reserva.

Foi dito da economia, para enaltecê-la, estigmatizando-a, que ela era uma “ciência sinistra” (*a dismal science*), sob pretexto de que ela introduzia nos sonhos de abundância e de fraternidade a cruel necessidade da natureza maltusiana. Livre de seu sonho de hegemonia, a economia torna-se a lenta institucionalização do coletivo, a passagem progressiva e dolorosa de propostas esparsas de humanos e não-humanos num cálculo coerente, porém provisório, sobre a partilha ótima do mundo comum. Este cálculo agora não tem senão a dimensão das folhas de cálculo preenchidas nos escritórios por alguns milhares de especialistas, algumas dezenas de milhares de estatísticos, algumas centenas de milhares de contadores.³³ A economia não é mais

33 Todo este argumento só é compreensível senão à condição de considerar o termo de cálculo literalmente e não metaforicamente: ou se pode operar

política, ela não dita mais soluções aterradoras em nome de leis de bronze alheias à história, à antropologia e à vida pública: ela participa humildemente na formatação progressiva dos problemas, na passagem para o papel de arbitragens que nenhum outro procedimento conseguiria reduzir. Perigosa como infraestrutura, a economia torna-se outra vez indispensável como documentação e cálculo, como secreção de um caminho de papel, como modelização.

Diremos poucas coisas sobre as tarefas de perplexidade e de consulta, pois a empresa do modernismo tem sido tal que se acreditou que a economia política as descrevia, quando ela apenas as tocava.³⁴ Paradoxo espantoso de um movimento que nem mesmo tem as palavras para expressar a intimidade das relações que tecem, mais que qualquer outro coletivo, entre os bens e as pessoas! A antiga versão da economia, feita de objetos para vender ou comprar e de sujeitos simplesmente racionais, deixou-nos cegos, em profundidade e em complexidade, dos laços que os humanos e os não-humanos têm tecido desde sempre, incessantemente explorados pelos comerciantes, industriais, artesãos, inovadores, empresários, consumidores. A este mundo imenso,

um cálculo, e é preciso instrumentos contábeis em sentido amplo; ou estes instrumentos fazem falta e as relações de que se trata permanecem incalculáveis (CALLON; LATOUR, 1997). É o que proíbe todo uso metafórico do cálculo ou do capital econômico, em particular, para explicar a vida social.

34 Os economistas alternam entre a modéstia muito grande e a pretensão muito grande: se se louva a intensidade de sua influência sobre a economia como coisa, eles fingem humildemente não estar nem aí para nada, negando todo papel performativo na formatação das relações; inversamente, eles afirmam com segurança que, mesmo se a economia-disciplina não existisse, a coisa a descrever, a própria economia, existiria como é. Para civilizá-los um pouco é então necessário que reconheçam seu poder (a coisa econômica sai das práticas das disciplinas econômicas) e o limite deste poder (ela não se estende mais longe do que a rede de seus instrumentos).

comum aos antigos mundos e aos mundos modernos, seria necessária uma antropologia bem diferente, para começar a se dar conta, de forma diferente, dos sucedâneos da economia.³⁵ Não é a finalidade desta obra. Calculemos simplesmente quanto diferem sujeitos frente a frente com objetos na articulação das propostas. Ninguém sabe melhor detectar os invisíveis e associáveis ao coletivo (nº 1) do que aqueles que estão na mira dos *vínculos* possíveis entre humanos e não-humanos, e que podiam imaginar, para redistribuir os vínculos e as paixões, os gostos e desgostos, recombinações de bens e de pessoas desconhecidas até aqui. Liberando esta competência, liga-se de maneira mais íntima a espécie de humanos e a dos não-humanos, os possuidores e as posses. As pessoas estarão mais solidamente associadas aos bens e os bens às pessoas.

Mais marcante ainda é a capacidade da economia de preencher a exigência da pertinência da consulta (nº 2) na descoberta para cada tipo de vínculo, a *participação financeira* que lhe é própria, os únicos jurados aptos a julgar, quer seja sob a forma do consumidor, do especialista, do *expert*, do amador, do degustador, ou a do explorador, do explorado, do excluído, do agiota. Por todas as mediações possíveis, os interesses tornar-se-ão *articuláveis*. Se falarmos de “liberar as forças produtivas”, então temos de deixar à câmara alta toda a latitude para articular as participações financeiras. No Antigo Regime como no novo, a economia *resume* os vínculos, porém o sentido da palavra “resumo” mudou: enquanto, antigamente, o resumo *substituí*a o todo, assim como as qualidades primeiras substituíam as qualidades segundas, doravante o resumo *se acrescenta* ao todo. Com

35 Ver os trabalhos de antropologia econômica, em particular Thomas (1991) e Callon (1995).

o Antigo Regime, podia-se estar quite com tudo o que não se integrava no cálculo; com o novo, retém-se na memória aquilo que seria perigoso esquecer, perde-se até a esperança de nunca mais estar quite.³⁶ Mais ainda do que pela ação dos cientistas e dos políticos, as propostas podem ser ditas, os interesses têm voz na assembléia. Pela circulação de seus planejadores, a economia torna o coletivo *descritível*.

A contribuição dos moralistas

Lembremos mais uma vez o nosso roteiro: enumerando a sucessão dos dons depositados em cada um dos cestos pelas várias fadas, começamos a compreender a natureza destas funções diversamente dos híbridos de ciências, de políticas, de administração e de moralidade. Se elas nos causam agora a impressão de compromissos mal associados, é porque só podemos apagar paulatinamente os artificios de uma longa separação entre os diferentes corpos de trabalho. Mais tarde, na segunda seção, descobriremos as funções do coletivo por elas mesmas, como desempenhos tão clássicos e coerentes como os do executivo, legislativo e judiciário. Passemos agora para o quarto trabalho que escolhemos para interpretar, o do moralista.

36 Podemos definir o capitalismo, não como uma infra-estrutura particular, mas como internalidades sem externalidades, que ela produziu. Em sentido próprio, é um artefato do cálculo, com todos os efeitos performativos que disto resulta. Não serve, então, para nada denunciar o capitalismo – pelo contrário, vamos com isto somente reforçá-lo. É necessário reenvolvê-lo nas externalidades que sempre o acompanharam, proibindo à economia de se confundir com a política.

A antiga divisão entre fatos e valores obrigava os moralistas, como vimos no capítulo 3, a se direcionarem aos fundamentos ou a se limitarem aos procedimentos, ou ainda a imitarem em vão o gênero de certeza que o naturalismo parece oferecer.³⁷ Livres dos pormenores, dos fatos, não podiam servir para nada: uma vez conduzidos, se podemos dizer, ao caminho certo e obrigados a participar das tarefas comuns, suas qualificações se tornam indispensáveis. Pode-se definir a moral como uma *incerteza* quanto à justa relação dos meios e dos fins, repetindo a célebre definição de Kant quanto à obrigação de “não tratar os humanos como meios, mas sempre como fins”. Na condição de *estendê-la também aos não-humanos*, o que o kantismo, por uma falha tipicamente modernista, queria justamente evitar.³⁸ As crises ecoló-

37 O utilitarismo – ou suas versões contemporâneas renovadas por Darwin – para resolver o problema da moral das versões da Ciência, utilizam-se da natureza ou do cálculo econômico, dos quais vimos mais acima que não correspondiam mais às virtudes reais, nem dos investigadores nem dos economizadores. Depois de haver chocado as ciências e os políticos, o utilitarismo não leva em consideração a contribuição própria da moral. Difícil fazer pior!

38 Encontramos o mesmo argumento com o fundador da ecologia profunda: “A máxima de Emmanuel Kant ‘Nunca tratarás jamais uma outra pessoa simplesmente como um meio’ é estendida à Ecosofia T [o codinome que ele dá à sua filosofia] como ‘Não tratarás nenhum outro ser vivente somente como um meio?’” (NAESS, 1988, p. 174). A limitação de Naess aos “seres vivos” participa do mesmo erro que o de Kant, ainda que o que ele leva em conta seja um pouco maior. Tarde, como de hábito, havia antecipado o argumento, dando-lhe, em 1902!, à economia política o seguinte fim: “O termo ideal para onde corre a humanidade, sem ter ainda uma idéia precisa, é, por um lado, compor com a elite de todas as faunas e todas as floras do planeta um harmonioso concerto de seres vivos, conspirando em um sistema de fins, para os mesmos fins do homem, livremente procurados; e, por outro lado, capturar todas as forças, todas as substâncias inorgânicas, para as submeter junto, como simples meios, aos fins daqui em diante convergentes e consonantes da vida. É do ponto de vista deste termo distante que é necessário colocar-se, para compreender até que ponto as concepções fundamentais da economia política exigem ser revisadas.” (TARDE, 1902, p. 278).

gicas, pelo modo como foram interpretadas, apresentam-se como uma *revolta generalizada dos meios*: nenhuma entidade mais – baleia, rio, clima, minhoca, árvore, cervo, vaca, porco, ninhada – aceita ser tratada “simplesmente como um meio, mas também sempre como um fim”. Neste sentido não há nenhuma extensão moral humana para o mundo natural, nenhuma projeção extravagante do direito sobre “os simples seres brutos”, nenhuma consideração do direito dos objetos “por si mesmos”, mas a mera consequência da ausência da noção de natureza exterior: em lugar nenhum se encontra reserva para desarmazenar simples meios de fins definidos de uma vez por todas e fora dos procedimentos. O inanimismo* desapareceu com o unanimismo da antiga política da natureza.³⁹ Portanto, não é porque saibam o que fazer ou deixar de fazer que os moralistas podem contribuir para as virtudes cívicas, mas unicamente porque sabem que *tudo o que for bem feito será forçosamente mal feito* e que será necessário, em consequência, *imediatamente retomá-lo*. “Ninguém sabe o que pode um ambiente”, “ninguém sabe quais associações definem a humanidade”, “ninguém pode se permitir ordenar uma vez por todas os meios e os fins, de limitar sem discussão o reino da necessidade e o da liberdade”, tal é o *zelo* que os moralistas introduzirão nos procedimentos do coletivo.

39 É inútil reclamar, como o fazem as críticas da ecologia profunda, quando se aplica a moral aos “seres inanimados”. É exatamente o inverso. Havia-se retirado, enfim, aos “seres inanimados”, o enorme privilégio moral de que eles dispunham no antigo sistema, que lhes permitia definir “o que é”, dando-lhes, assim, um indiscutível bilhete de entrada no mundo comum. Como sempre, são os juristas, mais depressa livres de constrangimentos do modernismo, que inovam em metafísica experimental (STONE, 1985), mais que os moralistas embaraçados na distinção entre objetos e sujeitos.

Essa exigência de não tratar entidade alguma simplesmente como um meio – que é encontrado tanto nas expressões de recursos renováveis ou de desenvolvimento durável, como piedade ou simples respeito – contribuirá de maneira decisiva nas tarefas de perplexidade (nº 1), de instituição (nº 4) e de totalização do coletivo (nº 6), porque vai torná-las paradoxalmente *bem mais difíceis* de cumprir sem discussão.

Por definição, a segunda câmara não pode cumprir seus deveres senão na condição de tratar um certo número de entidades como simples meios, em nome de outras entidades das quais ela decidiu que desempenhariam o papel de fins superiores (nº 4). Não há ordenação possível sem este acerto. Cientistas, políticos e economistas igualmente obcecados, embora por diferentes razões, pelo encerramento do coletivo, pecam sempre, conseqüentemente, aos olhos dos moralistas que vão equipar as entidades postas de lado com um *direito de apelação*, que poderão utilizar no momento em que, para cumprir a exigência de fechamento, serão excluídas do coletivo em nome de sua insignificância (provisória). Recordemos os 8.000 mortos na rua – que se tornaram simples meios para o automóvel ser elevado à categoria de Bem Soberano. Graças à ética, os inimigos, excluídos e adversários, não serão simplesmente aqueles que externalizamos para sempre, mas igualmente os que reintegraremos sob a forma de amigos, incluídos e aliados potenciais.

Por causa deste mesmo equipamento, a necessidade da realidade exterior (nº 1) vai tornar-se ainda mais aguda, por pouco que se acrescente à causa das concepções estabelecidas pelos cientistas, e ao perigo percebido pelos políticos, o *escrúpulo* dos moralistas. Os excluídos do coletivo voltarão bem mais rapidamente a bater à porta do que os moralistas irão, se ousamos dizer, *procurá-los* no exterior do coletivo para facilitar sua

entrada e acelerar sua inserção – após tê-los acompanhado, na etapa precedente, para cobri-los com o manto de pedintes. Se cumularmos a atenção dos cientistas, políticos, economistas e moralistas, avaliaremos melhor em que estado de alerta e de precaução se encontrará a primeira câmara, que a mais infinitesimal das perturbações vai rapidamente abalar. Poderemos mesmo comparar os coletivos por seu grau de sensibilidade – o que não quer dizer pieguice – e julgar nesta medida a qualidade de sua vida civil.⁴⁰

De modo mais geral, os moralistas acrescentam ao coletivo o acesso contínuo ao seu exterior, obrigando os outros a reconhecerem que o coletivo é sempre um perigoso artifício. Aos olhos da moral, de fato, o fechamento do coletivo (nº 6), por não importa qual cenarização global, é não somente impossível mas também ilegítimo. Ele suporia quer a inclusão da totalidade dos seres no “reino dos fins”, quer o fechamento prematuro que devolveria um número grande demais desses seres ao simples estatuto de meios, quer enfim a aceitação definitiva de um pluralismo que renunciaria à procura de um mundo comum. Contra os políticos e cientistas que exigem a definição de um interior e de um exterior, contra os economistas que se satisfazem logo por terem externalizado o que eles não sabem levar em conta, os

40 O que o senso comum faz sem dificuldade. Jean-Yves Nau, no *Le Monde*, de 29 de julho de 1998, louva o sistema francês de transfusão de sangue porque soube entrar rapidamente em estado de alerta, a propósito de um agente infeccioso chamado “TTV”: “A celeridade com a qual as autoridades sanitárias francesas reagiram desta vez, após a publicação do *Lancet* rompe com a procrastinação do ano de 1985 [data da contaminação pelo vírus da AIDS].” E acrescenta esta excelente definição do nível de sensibilidade: “As incertezas científicas, hoje, não remetem mais à inércia das autoridades tutelares. O novo vírus testemunha, assim, a treze anos de distância, o tamanho do caminho percorrido a serviço da saúde pública” (p. 6).

moralistas lembram, portanto, sem trégua, o cuidado da *retomada* do trabalho de coletar.

Sem os moralistas, haveria o risco de se ver o coletivo somente *do interior*; terminar-se-ia por entendê-lo às custas de certas entidades definitivamente excluídas do coletivo e consideradas como simples meios, ou de se satisfazer rápido demais com uma pluralidade de mundos incomensuráveis, que faria abandonar para sempre o cuidado de *um único* mundo comum. Para eles nunca estamos quites. Com eles, o coletivo treme sempre por ter deixado no exterior tudo o que era preciso levar em conta para definir-se como mundo comum. Uma aranha, um sapo, um ácaro, um suspiro de baleia, eis talvez o que nos fez perder a inteira humanidade, a menos que não seja tal desempregado, tal adolescente de uma rua de Jacarta, a menos que não se trate de um buraco negro, esquecido de todos, nos confins do universo, ou de um sistema planetário recentemente descoberto.⁴¹ Longe de se opor à política, como pretendia a antiga divisão dos papéis, a exigência de retomada vai entrar, pelo contrário, *em ressonância* com o trabalho do político, para remendar sem cessar o frágil invólucro que lhes permite dizer “nós” sem ser infiel a seus mandantes. A todos os “nós queremos” da política, o moralista acrescentará “Sim, mas eles, o que querem?”. Longe de se oporem aos cientistas, os moralistas acrescentam à estabilização dos paradigmas esta contínua ansiedade pelos fatos rejeitados, pelas hipóteses eliminadas, pelos programas de pesquisa negligenciados, em suma, tudo o que permitiria, talvez, aprovei-

41 É esse o limite moral e cívico da apaixonante investigação de Boltanski e Thévenot (1991). A hipótese de humanidade comum cria um impasse sobre a mais importante das exigências morais: deixar em aberto o que faz ou não faz a humanidade.

tar a oportunidade de fazer intervir no coletivo entidades novas no limite da *sensibilidade* dos instrumentos.

É bem evidente, quanto à tarefa de hierarquização (nº 3), que se pode esperar mais dos moralistas. Abandonados a si mesmos, como a antiga Constituição previa com tanta facilidade, não podiam contribuir para coisa alguma, porque não tinham de manejar a matéria-prima dos arranjos científicos, das combinações políticas e das descrições econômicas. Uma vez tratando dessas entidades heterogêneas, para classificar em ordem de importância, eles vão adicionar a isto uma competência decisiva que é justamente ordená-las todas – por mais contraditórias que sejam – numa só hierarquia *homogênea*, um pouco como uma equipe que reconstitui um quebra-cabeça e do qual um dos membros se ocupa exclusivamente em saber se as peças reunidas pertencem ao único e mesmo jogo. O que parecia absurdo na ética dos fundamentos – sobre que base atribuir ao pássaro migrante uma importância maior que aos hábitos folclóricos dos caçadores da baía do Soma – torna-se indispensável se for deixada de lado a procura “dos princípios” para ficar atento à exigência de classificação unificada. Não se pergunta aos moralistas para nos dizerem em que ordem todas essas entidades vão classificar-se – como o saberão, por si mesmos, fora da experiência progressiva do coletivo? Não se lhes pede, sobretudo, imitar uma ou outra ciência, tirando de sua manga uma disposição imprevista; dar lições aos políticos juntando mais um compromisso, mas lembrando-nos de que é necessário encontrar *uma* ordem e não duas. “Enquanto vocês não tiverem conseguido encontrar a boa combinação para nós, podem dizer aos sábios e aos políticos, não haverá *melhor* mundo comum”. A exigência deles será tão mais forte que, eximidos das obrigações de ser politicamente, cientificamente e economicamente razoá-

veis, eles sabem que esta tarefa não poderá ser atingida sem tratar de certas entidades “como simples meios”. Só eles têm o dever de exigir o impossível, de não serem nem hábeis nem industriais.⁴² O que, longe dos fatos, era um vício, uma vã declamação, uma pretensão grotesca ao desenraizamento, torna-se uma virtude cívica, uma vez que, para efetuar sua tarefa de hierarquização, os moralistas se associam aos investigadores, políticos e economizadores. Colaborar com eles mantendo firmes suas exigências não quer enfim dizer *comprometer-se*. Antígona só começa um trabalho moral legítimo se encontrar diante dela um político um pouco mais político do que este sinistro imbecil do Créon...

Para reforçar a fronteira entre os dois principais poderes (nº 5), os moralistas trazem uma contribuição exatamente inversa à dos políticos. Quando estes distinguiam, segundo a maneira clássica em filosofia política, a deliberação e a decisão, a liberdade e a necessidade, os moralistas lembram que, quaisquer que sejam as exigências da decisão, é necessário deliberar novamente, transpondo a fronteira, mas, desta vez, no outro sentido. Dito de outra forma, eles impedem que o relacionamento das duas câmaras seja em sentido único, e obrigam o procedimento a fechar imediatamente. Eles permitem que uma *lançadeira* incessante reúna os dois recintos. É, aliás, sobre as condições da discussão que eles contribuem de forma importante na consulta (nº 2), já que, graças a eles, as partes interessadas cessam de

42 Se desaparece o papel insuportável do intelectual comprometido, falando em nome da Ciência e autorizado por ela a boicotar mais ainda a política, os moralistas reencontram uma função que não tem necessidade nem da Ciência, nem do tom profético, nem das ilusões da revelação, para se exercer (WALZER, 1990, *Critique et sens commun*).

ser simples “meios de expressão” para se transformarem em fins.⁴³ Os moralistas envolvem os perturbadores, os atores*, os recalitrantes, com um direito de asilo inviolável.

No quadro antigo, os moralistas faziam antes figura bastante medíocre, visto que o mundo estava cheio de natureza amoral e a sociedade de violência imoral. Eles não podiam senão ameaçar a ordem mundana de recorrer a um outro mundo, depender exclusivamente de procedimentos formais ou abandonar toda pretensão para calcular com os outros, servindo-se de um outro *quantum* de alegria e pena. No novo quadro, eles assumem um lugar essencial, pois que não há mais um exterior e interior definido por essência, mas um lento trabalho de externalização e internalização, trabalho provisório a ser retomado sem cessar. Graças aos moralistas, mantém-se porosa a frágil membrana que separa o coletivo daquilo que deve no futuro poder absorver, se ele fizer surgir um mundo comum, um universo formal, um cosmo*. Graças aos moralistas, todo conjunto possui seu complemento que vem persegui-lo, todo coletivo sua inquietude, todo interior o chamado do artifício pelo qual foi traçado. Há a *Realpolitik*, talvez, mas há também a *política da realidade*: se a primeira exclui, como se diz, as preocupações morais, esta se alimenta delas.

Para que a ecologia política encontre enfim uma moral ajustada, seria necessário estender a todas as entidades a incerteza fundamental sobre a exata relação dos meios e dos fins, e não ir procurar nos “direitos da natureza” um fundamento finalmente assegurado. Calcula-se a que ponto a moral era deturpa-

43 A ética da discussão (uma vez estendida a humanos e a não-humanos), a obrigação de consultar aqueles de quem se fala, depende não só da moral, mas da administração, guardiã do procedimento, como veremos no capítulo 5.

da pelo naturalismo – o do modernismo e o da teoria da ecologia que o prolonga –, afirmando que seu fim é justamente o inverso exato daquele que era levado a representar, forçando-a a proteger o humano da objetivação (ou o objeto do controle humano). Na nova Constituição, o papel dos moralistas é justamente evitar cair na armadilha onde eles se reencontrariam com uma sociedade simplesmente humana rodeada por uma natureza simplesmente material!⁴⁴ Com a moral da ecologia política, não nos arriscamos a crer na existência durável de um tal exterior e de tal interior. Se não nos pudermos entender – politicamente, cientificamente, economicamente – sem colocar de lado a maior parte dos seres, graças à moral, os excluídos se fazem ouvir de novo. Reservar esta virtude somente aos humanos passará rapidamente como o mais imoral dos vícios.

A organização do canteiro de obras

Terminemos esta longa seção com uma pequena recapitulação, semelhante a esses planejamentos que permitem aos mestres-de-obra dividir a intervenção dos corpos de trabalho na realização de uma encomenda. Nenhuma edificação é mais importante do que aquela que deve abrigar o coletivo e, no entanto, nenhuma se beneficiou de tão poucos cuidados. Todas as habilidades indispensáveis à sua construção, sua elegância, sua funcionalidade eram convocadas em desordem, sem nunca precisarem trabalhar em harmonia. Dando uma olhada no quadro

44 Compreendemos a notável fraqueza do ataque de Ferry à ecologia (FERRY, 1992): se tivesse conseguido reavivar a antiga distinção entre sujeitos morais e objetos inertes, ele só teria chegado à imoralidade!

4.1, entende-se o que é uma obra de arte, cuja beleza nos importa mais que tudo – e de que se trata de um canteiro de obras!

Quadro 4.1 – Recapitulação da contribuição de cada competência nas seis funções conhecidas, para que o coletivo efetue formalmente a procura do mundo comum.

TAREFA Nº 1: PERPLEXIDADE: EXIGÊNCIA DE REALIDADE EXTERIOR

Ciências: instrumentos que permitem a detecção dos invisíveis.

Políticos: sentido do perigo que permite o retorno rápido das vozes excluídas.

Economistas: rápida modificação dos vínculos dos humanos e dos não-humanos, entre os bens e as pessoas.

Moralistas: escrúpulos que obrigam a ir procurar os invisíveis e os apelantes.

TAREFA Nº 2: CONSULTA: EXIGÊNCIA DE PERPLEXIDADE

Ciências: construção de provas idôneas, testemunhos confiáveis, juízes *ad hoc*.

Políticos: produção de opinantes, de partes receptoras de *stakeholders*.

Economistas: articulação das diferenças de participações.

Moralistas: defesa de cada parte para redefinir o problema em seus termos.

TAREFA Nº 3: HIERARQUIA: EXIGÊNCIA DE PUBLICIDADE

Ciências: recombinação por conciliações e substituições que deslocam o acordo para outras entidades.

Políticos: compromissos por transformações dos porta-vozes que modificam aquilo de que são representantes.

Economistas: oferta de uma linguagem comum que permite tornar comensuráveis as entidades e calculáveis suas relações.

Moralistas: obrigação de encontrar uma hierarquia e não várias, de maneira a retornar logo à tarefa de composição.

TAREFA Nº 4: INSTITUIÇÃO: EXIGÊNCIA DE FECHAMENTO

Ciências: atribuição e distribuição de causalidades e de responsabilidades com irreversibilização dos consensos produzidos.

Políticos: produção de um exterior e de um interior por fechamento e designação de um adversário.

Economistas: obtenção no fim do cálculo de uma decisão justificável.

Moralistas: contra a distinção do interior e do exterior, oferece aos excluídos um direito de apelar.

TAREFA Nº 5: SEPARAÇÃO DOS PODERES

Ciências: proteção da autonomia dos questionamentos contra as obrigações de ser razoável e realista.

Políticos: distinção das fases de deliberação e de decisão sobre a repartição das liberdades e necessidades.

Economistas: distância completa entre os vínculos e as exclusões no cálculo.

Moralistas: retomada da lançadeira entre as duas câmaras para impedir que elas não se separem.

TAREFA Nº 6: CENARIZAÇÃO DA TOTALIDADE

Ciências: ocasião dada para imaginar um mundo comum simplificado, porém coerente e total.

Políticos: produção da relação um/todos por movimento contínuo e retomada da totalidade por meio da multiplicidade.

Economistas: definição do interior e exterior e modelização do público por ele mesmo.

Moralistas: rejeição contínua, como igualmente infundada, da totalização e do pluralismo; obrigação de retomada.

TAREFA Nº 7: PODER DE ACOMPANHAMENTO (ver capítulo 5 e figura 5.1)

Sem dúvida, ficamos totalmente livres da lógica anterior das esferas de atividade: todas as profissões participam das mesmas seis funções, das mesmas duas câmaras, sem que se possa distingui-las do domínio da realidade, ao qual eles pretendiam

há pouco se aplicar.⁴⁵ Igualmente, sem dúvida, não há mais meio de reencontrar a antiga divisão em dois do modernismo; não é mais pedido a entidade alguma declarar, antes que se levem a sério suas propostas, se é natural ou artificial, ligada ou desligada, objetiva ou subjetiva, racional ou irracional. Vemos também a que ponto cada um dos saberes aproveita a presença de seus vizinhos: quanto as ciências se beneficiam em contato com os políticos; quanto os economistas perdem seus defeitos se deixam os moralistas juntar seus cuidados a seus próprios esforços de modelização; quanto os políticos ganham em peso se seus compromissos e combinações se juntam aos arranjos e manipulações dos sábios. Eram maus arquitetos os que pretendiam construir suas Repúblicas somando os defeitos de todos esses colegas em lugar de reunir suas virtudes.

O quadro mostra-nos igualmente que o abandono da Constituição antiga não nos entrega de pés e mãos amarrados a uma confusão tão simpática quanto vaga. Nada de mais articulado do que a noção, à primeira vista demais unitária, totalizante, indiferenciada, de coletivo. A prova está feita, pode-se abandonar a ordem modernista sem ficar desprovido. Ao contrário, são abundantes os procedimentos para registrar os inumeráveis conflitos que surtem efeito na produção de um mundo comum. Última vantagem, não há uma única dessas competências, nem um único desses ofícios, que não exista já na realidade mais banal e mais cotidiana. Nenhuma utopia a propor, nenhuma denúncia a proferir, nenhuma revolução a esperar: o mais ordiná-

⁴⁵ Encontraremos no capítulo 5 outro grupo profissional, o do administrador*, cuja utilidade não pode aparecer antes de ser definido o poder de acompanhamento*, encarregado de qualificar a trajetória de aprendizagem do coletivo.

rio senso comum é suficiente para se apoderar, sem um minuto de aprendizagem, de todos esses instrumentos que encontra ao alcançar da mão. Longe de descrever um mundo futuro, nada fizemos senão agarrar o tempo perdido submetendo palavras sobre alianças, congregações, sinergias que existem em toda parte e que só os preconceitos antigos nos impediam de ver.

Objetarão que, se as fadas foram muito generosas, os cestos tão recheados de presentes, por que nos foram necessárias dezenas e dezenas de páginas para devolver sua bela figura a um coletivo que, coberto de tais favores, não podia normalmente falhar na sua carreira? Não esquecer a fada Carabosse! Sobre o monte de presentes espalhados por suas irmãs, ela depositou uma pequena caixa sobre a qual estava escrito: *calculemus!* Mas ela não especificou *quem* devia calcular. Acreditou-se que o melhor dos mundos possível era calculável, com a condição de bloquear o trabalho da política. Era suficiente para arruinar todas as outras virtudes, tanto heroísmo teria sido necessário para resistir às armadilhas dessa facilidade. Ora, nem Deus, nem os homens, nem a natureza têm a capacidade soberana de efetuar de imediato esse cálculo. Este “nós” precisa produzir todas as partes. Nenhuma fada nos disse como. A nós compete descobri-lo.

O TRABALHO DAS CÂMARAS

Depois de todas as horrorosas dificuldades desse livro, é chegada a hora da colheita. Os historiadores têm narrado frequentemente a entrada solene em suas belas cidades dos soberanos do tempo antigo. Tentemos a seu exemplo lembrar tudo o que acabamos de percorrer e imaginemos a entrada solene do

soberano capaz de criar o melhor dos mundos possíveis, sendo fiel à orgulhosa injunção de Leibniz: “Calculemos!”

Podemos agora abrir as instituições do mundo comum num dispositivo público, enfim concebido por eles. Não estraguemos nosso prazer. Pela primeira vez, graças à ecologia política um pouco repensada, associações de humanos e de não-humanos podem enfim de maneira civil penetrar no coletivo. Ninguém mais exige que sejam divididos em dois, nas portas da cidade, em objetos e em sujeitos; nenhuma Esfinge bloqueia mais os arredores da cidade para exigir deles que decifrem o estúpido enigma: “Vocês são objetivos ou subjetivos?” Pela primeira vez, os não-humanos podem adentrar na sociedade civil sem ter de converter-se em objetos para virem a bombardear as muralhas da cidade, humilhar os poderosos, aniquilar o obscurantismo, elevar os humildes, fazer calar os tagarelas ou fechar a boca dos magistrados. Pela primeira vez, nenhuma traição abriu docemente a galeria para fazê-los entrar na cidade a fim de reconstruírem a democracia moribunda “sobre as bases firmes da razão”. “Primeira vez”, certamente, para as nossas belas cidades do Ocidente, pois parece que os “outros”, que chamamos com um pouco de respeito condescendente de “culturas”, não tinham jamais de fato perdido o hábito de acolher este exterior que os fazia viver. Mas o longo parêntese do modernismo impedia-nos justamente de encontrar os “outros” sob outros auspícios, senão a antropologia das culturas – veremos no capítulo seguinte, uma vez nossos próprios coletivos um pouco mais civilizados, como imaginar outras formas menos bárbaras, para beneficiar-se, enfim, de sua própria contribuição.

Tentemos por um instante percorrer as diversas funções do coletivo, fundindo a multiplicidade dos ofícios que contribuem para assegurá-los em tarefas homogêneas. Contrariamen-

te à seção precedente, precisamos solicitar ao leitor um fio de imaginação, pois nenhum senso comum permite ainda tomar esses conglomerados mal costurados por formas de vida evidentes e nativas.

Eis, primeiro, as duas câmaras. Chamamos a primeira, responsável pelo poder de consideração*, de câmara alta, e a segunda, responsável pelo poder de ordenamento*, de câmara baixa. Os termos não têm importância, porque serão objeto, eles também, de uma renegociação e estão aí somente para registrar provisoriamente os grupos de competências, para permitir aos diplomatas poder falar. Sabemos muito bem que não se trata de modo algum de assembleias ordinárias, de lugares fechados e concentrados, mas antes de vasos comunicantes, numerosos como os rios, dispersos como os riachos, desgrenhados como os ribeirões num mapa da França. Decidimos, contudo, manter até o fim estas expressões desusadas e emprestadas da democracia parlamentar, porque elas não representam outro papel senão o de um bandeira branca agitada ao vento, a fim de poderem justamente *parlamentar*, religando-nos à herança republicana dos nossos antepassados.⁴⁶

Para seguir o desfile, mencionemos três resultados dos capítulos precedentes. Primeiramente, a câmara alta não começa nunca a sua recepção como uma sociedade às voltas com uma natureza, mas como um dos poderes do coletivo atento à multidão que pressiona às portas. Depois, esta multidão não é feita de

⁴⁶ Eu simplesmente retomei a posição que elas ocupam na figura 3.1. Utilizo, de maneira indevida as expressões de câmara alta – utilizada habilmente para os Senados – e baixa – para as Assembleias – a fim de recordar justamente o caráter incongruente e provisório de tais etiquetas. Jogando com as palavras jurídicas e científicas, eu poderia ter chamado a primeira: “câmara das petições” e a segunda: “câmara das causas”.

objetos e de sujeitos, de coisas e de pessoas, mas de proposições* mais ou menos articuladas, onde umas são totalmente novas e outras foram expulsas, há certo tempo, pela câmara baixa, no ciclo precedente. Enfim, essas multidões aparecem sempre como associações de humanos e de não-humanos: nunca um vírus apareceu sem seus infectologistas, um pulsar sem seus radioastrônomos, um drogado sem suas drogas, um leão sem seu Mas-sai, um operário sem seu sindicato, um proprietário sem sua propriedade, um fazendeiro sem seu campo, um ecossistema sem seu ecólogo, um feiticeiro sem seus feitiços, uma santa ou um escolhido sem suas vozes – cada uma dessas propostas vem acompanhada por seus instrumentos, capazes de transpor o que ela diz, mas também de suas confusões de fala, de suas incertezas quanto à fidelidade da representação.

A recepção pela câmara alta

Como reagirá a câmara alta à surda pressão de seus postulantes? Atenção, que nenhum arrebatado lhe venha perguntar se existem ou não realmente, se propõem fatos racionais ou crenças irracionais, se pertencem à natureza ou à “representação que os humanos se fazem”, se residem na história ou fora da história. Questões como estas não seriam só deseducadas, como também indecentes, e, mais ainda, antidemocráticas! (Se alguns agentes da polícia epistemológica se põem a estragar a entrada solene com estas questões fora de propósito, que os magistrados lhes determinem ficar em casa até o final da cerimônia...) A câmara alta vai reagir bem diferente de exigir dos que entram uma primeira e impossível conversão. Ela ficará abalada, em alerta geral, em situação de inquietude, de escrúpulo, de atenção, de

precaução, de medo, em estado de urgência, em escuta – misturamos de propósito os termos fornecidos pelas diferentes corporações que fazem parte na formação do cortejo.

Esse estado de alerta tem propriedades muito particulares. A câmara alta está encarregada da articulação do “nós, o coletivo”, mas à diferença de sua comadre, a câmara baixa, ela deve reabrir a lista que compõe esse famoso “nós”, para responder à questão: “Quantos somos para levar em consideração?”. Uma assembléia, que saberia definitivamente a resposta a esta questão e que diria, por exemplo, “nós, os humanos”, “nós, os franceses de estirpe”, “nós, os Malouins”, “nós, os geneticistas”, “nós, os brancos”, “nós, a comunhão dos santos”, “nós, os vermes da terra”, não estaria em estado de alerta. Ela acolheria, então, o apelo das multidões exteriores de maneira muito pouco civil, daria a impressão de uma sólida fortaleza para defender contra todos a qualquer preço, e não a de um frágil coletivo em vias de exploração.

Tal assembléia não cumpre bem sua missão a não ser na condição de ser a mais sensível à estranheza daquele que vem bater à porta do coletivo. Ora, ele não pode conservar esta admirável propriedade, tão diferente daquela das sociedades do Antigo Regime (compostas de humanos e de fatores sociais), senão na condição que reina com a câmara baixa a mais estrita separação dos poderes*. Ninguém lhe deve impor a seguinte restrição: “Esses novos seres são compatíveis com a existência regulada do coletivo?”. Tal questão cabe à outra câmara, e só a ela, decidir. Aqui está a exigência de autonomia, que os cientistas defendem com razão, mas que dela se apropriavam sem razão, assim como a distinção política, muito bem-vinda, entre a liberdade de discutir e a necessidade de decidir; enfim, acrescenta-se aí a exigência ética para retomada incessante e sem condição prévia da questão da inclusão. Todas essas obrigações se reforçam para

permitir à indispensável separação dos poderes de cumprir sua função. Como estamos longe da impossível purificação dos fatos e dos valores, abandonados no capítulo anterior...⁴⁷

Se o coletivo age bem, se câmara alta possui alto grau de sensibilidade, começa, então, uma série de questionamentos, que poderíamos reunir em dois grupos de sondagens. Primeiro grupo: “Vocês que estão à porta do coletivo, quais são suas propostas? A que provas devemos nos submeter para nos tornarmos capazes de entendê-los e de fazê-los falar?” (Tarefa nº 1, exigência de realidade exterior). Segundo grupo: “Quem pode julgar melhor a qualidade de suas propostas? Quais são os que podem representar melhor a originalidade de sua oferta? Por quais testemunhos confiáveis vocês podem fazer-se representar mais claramente?” (Tarefa nº 2, exigência pertinente à consulta). Lembremos que a palavra não é uma propriedade só dos humanos, mas dos agrupamentos heterogêneos, cuja qualidade está justamente em questão diante da câmara alta. Lembremos, igualmente, que a noção de proposta* não faz ainda diferença, neste estágio, entre o querer ser, o dever ser e o ser. Cabe primeiramente à câmara alta, mas depois à câmara baixa, introduzir pouco a pouco essas diferenças que não definem mais estados de coisas, qualidades ontológicas, mas etapas sucessivas de um procedimento cujas formas devem ser escrupulosamente respeitadas. A essência está ainda por vir, a forma inanimada dos não-humanos também.

47 Estamos longe, igualmente, da manutenção do pluralismo que não aceita diversidade de opiniões senão sobre um indiscutível mundo comum feito de uma mistura bem mal composta de natureza e direitos do homem. A câmara alta vai explorar a multiplicidade muito além do que todo “respeito do pluralismo das opiniões”, pois vai justamente correr o risco de não as tomar como simples opiniões (STENGERS, [1997], *Cosmopolitiques* – v. 7: *Pour en finir avec la tolérance*); inversamente, a câmara baixa vai procurar a unidade muito mais fortemente do que se tenta nos regimes que se dizem pluralistas.

Transformar as flatulências desarticuladas de uma multidão de entidades que não querem forçosamente se fazer ouvir, não acontece sem esforço: todo investigador, todo político, todo moralista, todo produtor, todo administrador sabe-o muito bem. Será necessária uma profusão de astúcias, montagens, instrumentos, laboratórios, questionários, visitas, pesquisas, demonstrações, observações, coleta de dados, para fazer entender um pouco melhor as propostas. Contrariamente à antiga Constituição, não esqueçamos, todo esse trabalho não é imputado a débito da qualidade da dicção, mas a seu crédito. Quanto mais se trabalha no laboratório, mais os estados de fatos são detectados, rápida e claramente; quanto mais os opinantes se equiparem, mais bem articuladas serão suas opiniões; quanto mais se elaboram tentativas para unir os bens e pessoas, melhor será a qualidade da pesquisa; quanto mais nos obstinamos em levantar problemas artificiais, mais cultivaremos a arte do escrúpulo. É a própria evidência, mas a Esfinge impôs durante muito tempo seu bloqueio à cidade, exigindo propostas de escolha entre a artificialidade e a realidade, desencadeou no cortejo tantas dúvidas, que não é inútil lembrar, mais uma vez, se quisermos que a procissão avance em ordem. É por sua capacidade de trabalho, pelo número de seus equipamentos, pelos seus sensores, pela artificialidade de suas colocações em forma, pelo intervencionismo de suas montagens, pelo voluntarismo de sua pesquisa, pela amplidão de suas exigências, que se avalia uma assembléia. Graças a ela, ouve-se pelo intérprete de seus tradutores o que exigem os candidatos à existência que pressionam todos à sua porta.

Eis, portanto, as propostas já quase engajadas no coletivo; em todo o caso, *elas começam a falar a língua*: “Eu causo uma doença mortal e imprevista”, dizem esse vírus e seus virólogos; “Eu poluo rapidamente esses riachos”, dizem este adubo milagro-

so, os fazendeiros e petroquímicos; “Eu requisito os meios de modificar profundamente a cosmologia”, dizem esse pulsar e seu séquito de radioastrônomos; “Eu pago e, portanto, minhas *desiderata* não são levadas em conta”, dizem este consumidor e seus meios de cálculo; “Eu proponho modificar ainda mais profundamente a cosmologia”, dizem o disco voador e seus extraterrestres; “Eu espeto e tiro a agulha”, dizem o feitiço e o seu feiticeiro. Uma assembléia que aceitasse todas essas propostas de uma vez explodiria no mesmo instante, sob a descomunal multiplicação dessas estranhezas que se apressam em exigir sua existência. Os que se assustam com os perigos do relativismo cultural, nunca tiveram semelhante pesadelo. Importa, porém, que a câmara alta não se decida tão depressa a eliminá-los. Não esqueçamos que ela não dispõe mais da antiga navalha que permitia, sem nunca conseguir, distinguir os enunciados de fatos e os julgamentos de valor. (Não, não estamos ainda no tempo de deixar a polícia epistemológica sair de sua casa vigiada, de machado em punho). A câmara alta não deve levantar nem o cepo, nem o patíbulo: deve apenas aplainar o caminho para a outra câmara, dando seqüência ao segundo tipo de pesquisa, que chamamos de consulta.

A palavra talvez tenha confundido o leitor, ele sofre os golpes duros demais que lhe dão para aprovar sem poder refletir. Esta segunda tarefa tem, todavia, a mesma originalidade e exige o mesmo trabalho que a colocação em perplexidade. Quem julgará a qualidade das propostas que se apressam à porta do coletivo? A Constituição modernista jamais pôde resolver esta questão, e é por isso que ela abafava sempre a democracia que queria despertar. Misturando as tarefas das duas assembléias, esquecendo a sagrada divisão dos poderes para substituir-lhe a aberrante distinção dos fatos e valores, do ser e do dever ser, ela nunca tivera coragem de “motivar suas decisões de rejeição”, como se diz em di-

reito, e se contentava com uma eliminação arbitrária, selecionando os candidatos apenas pela aparência, por essas palavrinhas sem apelo: "Racional! Irracional!", "Qualidades primeiras! Qualidades segundas!" Nunca as entidades candidatas, exceto as que tiveram a sorte de cair com os cientistas, tiveram o direito, no quadro estreito do modernismo, de dispor de um conselho composto *em função dos problemas próprios* que elas traziam ao coletivo.

Uma assembleia será tanto melhor se conseguir detectar para cada candidatura a existência, o júri mais competente para julgar e capaz de satisfazer à exigência de pertinência*. Apesar de sua aparência, nenhuma tarefa é mais difícil para aqueles que se habituaram às facilidades do modernismo, pois os vínculos de risco* revelam justamente a incompetência parcial ou total dos júris convocados habitualmente. Se a palavra consulta tem reputação tão negativa, é justamente porque se crê fácil de provocar a aparição das partes interessadas. Ora, não há nada mais complicado do que descobrir e suscitar testemunhos confiáveis* capazes de pôr fim às confusões da fala. Desejamos espalhar nos campos dos Suíços organismos geneticamente modificados? Pois bem. Quem deve julgar? Os Suíços, provavelmente. Os usuários de drogas ilícitas dão às suas drogas tal importância que preferem morrer a abandoná-las? Que seja. Quem julgará? Por que não os drogados? Em todo caso, eles não podem tomar lugar no júri. Os salmões deixam os riachos do Allier e se estressam nos degraus colocados nas barragens. Quem julgará? Os salmões, é lógico, em todo caso, devem participar do júri. Desejamos salvar os elefantes dos parques do Quênia, fazendo-os pastar separadamente das vacas? Perfeito, mas como vão vocês pedir a opinião dos Massai excluindo as vacas, das vacas sem os elefantes que lhes liberavam as pastagens, assim como dos elefantes sem as vacas e os Massai? São tipos de questões espinhosas feitas à câmara alta encarrega-

da de definir para cada entidade um plano de pesquisa, um método de provas que permita avaliar seu alcance.

Dir-se-á que a câmara alta só faz reciclar para os não-humanos o modo de consulta dos humanos, e que julga mal o interesse que haveria em estender o formalismo da social-democracia aos objetos! Ela faz totalmente ao contrário, pois beneficia daí em diante as vantagens oferecidas pela cooperação dos diferentes corpos de trabalho. O social-democrata pode por fim aprender dos sábios como tratar com respeito os estrangeiros... Por um cruel paradoxo, que trata longamente das fraquezas do modernismo, sabe-se, com efeito, consultar melhor os não-humanos do que os humanos. Um investigador nunca imaginaria que seu plano de pesquisa se fixaria uma vez por todas, não importa por que fenômeno. Seria como imaginar que existe um método científico! Descobrir uma possibilidade, suscitar um testemunho confiável, encontrar um meio de falsificar uma hipótese, tudo isso mereceria imediatamente um prêmio Nobel! Ninguém imaginaria falar dos elefantes sem consultar os ditos elefantes por procedimentos experimentais de uma sutileza inaudita. Com os humanos não se usam tantas luvas. Sob o pretexto do que os humanos são dotados de fala, os políticos, como muitos dos sondadores, sociólogos, jornalistas, estatísticos, acham que se pode falar deles em seu lugar e sem nunca consultá-los verdadeiramente, isto é, sem nunca encontrar o dispositivo experimental arriscado que lhes permita definir *eles mesmos* seus próprios problemas em vez de responderem à questão feita. Parodiando Fígaro: "Diante das virtudes exigidas aos objetos, você conhece muitos humanos dignos de serem não-humanos?"⁴⁸

48 As ciências humanas, deste ponto de vista, têm tudo a aprender com as ciências exatas, não porque estas tratariam seus candidatos à existência

Vê-se bem a importância da separação dos poderes entre as duas assembleias: se viermos perturbar o segundo tipo de pesquisa pela questão da compatibilidade dos candidatos com o coletivo, jamais conseguiremos descobrir para cada proposta um júri pertinente. Desejar-se-á, pelo contrário, acelerar as coisas eliminando do júri aqueles cuja presença arriscaria validar a existência de seres que não devem fazer parte do coletivo – a partir da câmara baixa até o estado precedente. Esta era a fonte, na antiga Constituição, da maior indignação: “Se os drogados decidirem sobre a política das drogas, aonde iremos parar?”; “Se os extraterrestres se sentarem no júri daqueles que devem decidir sobre a presença em nosso meio dos discos voadores, teremos estrada aberta a todas as loucuras”; “Se os Massai devem conduzir um julgamento, em companhia dos especialistas dos elefantes, quanto à experiência que faz estes falarem, como produzir dados indiscutíveis?” “Se os embriões humanos devessem dar sua opinião contra os velhos parkinsonianos, acabar-se-ia o progresso científico”: Essas reações indignadas passavam pela expressão mesma da moralidade, no quadro do modernismo, quando elas quebraram a condição essencial feita pela ética da discussão: ninguém, como diz Habermas, pode ser levado a aplicar os resultados de uma decisão na discussão da qual não participou.

Como nos grandes princípios morais criados para defender o humano contra a objetivação, este excelente princípio se aplica a todos: humanos e não-humanos. Aliás, sua aplicação não é contestada se dissermos que os astrofísicos devem assentar-se

como objetos que se podem dominar à vontade, mas, ao contrário, porque elas descobrem, dia após dia, nos fracassos do laboratório, a recalcitrância dos objetos. Ver o importante argumento de Stengers (ver nota 31 no capítulo 2) e de Despret (1999).

no júri sobre a existência durável dos pulsares. Entretanto, lá também surge a questão para saber se os astrofísicos devem assentar-se aí *sozinhos*. Mais uma vez a colaboração dos conhecimentos aumenta a maneira idônea da lista dos membros do júri. Como detectar aqueles cuja vida vai estar profundamente modificada pelo aparecimento dos pulsares? Nem todos provavelmente usam aventais brancos. Quem são? Onde se escondem? Como reconhecê-los? Como convocá-los? Como fazê-los falar? São estas as questões que agitam a câmara alta e que nenhuma forma de incongruência, nenhum pecado contra o bom senso e as conveniências deve perturbar. É assim que a ecologia política encontra a mais velha intuição democrática e o relógio no seu lugar, na elaboração audaciosa de uma metafísica experimental cujos resultados, por definição, não são ainda conhecidos, e *que devem ser julgados por aqueles que os traduziram em seus próprios termos*.

A câmara alta completou agora sua tarefa: detectou os candidatos à existência, traduziu suas propostas em sua língua, encontrou para cada uma o júri que pode responder por sua qualidade, patrocinando-a. Nos termos de nossa ficção histórica, isso confirma que cada grupo de estrangeiros faz sua entrada solene na cidade, atrás de um agrupamento mais ou menos grande de membros do coletivo com os quais se ligou por amizade ou que se lhes designou como juiz, padrinho, mandante ou fiador. Que não venham objetar, neste ponto, que não existe assembleia real capaz de cumprir as duas funções de perplexidade e de consulta de maneira satisfatória. Não procuramos mais a *satisfação*. Não se trata mais de fazer as coisas bem feitas de uma vez por todas, mas apenas proceder, o melhor possível, à uma das recorrências do coletivo. Neste sentido, todos os coletivos são e serão sempre mal formados. Veremos, no capítulo seguinte, todo o proveito moral, científico e político que se pode extrair da colocação em

movimento do coletivo, posto em aprendizagem pela experiência. Importa-nos apenas, neste momento, que o cortejo possa estar bastante provido para se dirigir à sede do segundo poder, à do poder de ordenamento exercido pela câmara baixa.

A recepção pela câmara baixa

Quanto mais a primeira assembléia é sensível, receptiva e alerta, mais fornece à seguinte as condições essenciais para a cerimônia que se seguirá. Uma vez chegados à segunda, as exigências que se exercem sobre as propostas vão mudar completamente. Quando na câmara alta, sobretudo, não devia causar preocupação a consequência dos novos membros com os que estão dentro do coletivo, a questão da compatibilidade, da articulação das propostas entre si torna-se, então, o dever sagrado. Se a câmara alta se ocupava de levar em conta, “Quantos somos?”, a câmara baixa se pergunta: “Quem somos?”. Este “nós” em geometria muda a cada reiteração. A menos que se tenha de lidar com os coletivos repetidores, que já sabem desde toda a eternidade de que se compõem, mas aqueles, de direita ou de esquerda, que se fundem pela identidade racial, pela natureza das coisas, pelo humanismo, pelo arbítrio do signo, não pertencem ao domínio da ecologia política. Eles destacam todos os do Antigo Regime, visto que dois domínios distintos da realidade ordenam de antemão todos os fatos e todos os valores. Sua metafísica não é experimental, mas identitária. Só nos interessam aqui os coletivos cuja composição vai se modificar a cada reiteração – mesmo se se trata de reinventar para ficar o mesmo.

A câmara baixa se questiona com perguntas novas de precedência, de etiqueta, de polidez, de ordenação. Ainda que ela

não questione os trabalhos da câmara alta, nada mais tem a fazer quanto à precaução, alerta, audácia, risco. As propostas estão aí, falam, têm seu júri, ninguém rejeita sua metafísica, mas o respeito por sua presença não resolve em nada o problema novo: como fazer viver juntos esses seres contraditórios? Como produzir um mundo que lhes seja comum? Nenhum pluralismo pode fazer avançar a questão. A câmara baixa da ecologia política está diante de uma tarefa titânica que nenhuma assembléia já teve para resolver antes dela – exceto a cena mítica dos mitos. Nós a privamos realmente, e voluntariamente, do grande recurso do modernismo que consistia em *eliminar* a maioria dos seres por causa de uma falha de racionalidade ou de uma falta de realidade, para se entender com os que restavam, entre si, quer dizer, entre humanos razoáveis. O risco que impusemos ao coletivo será tanto maior quanto a câmara alta tiver cumprido mais cabalmente sua tarefa. De fato, se as entidades candidatas chegarem sem atraso, bem articuladas, cada uma acompanhada do júri que ela tenha escolhido, a câmara baixa será constantemente solicitada por seres que, *em seus próprios termos*, se farão a pergunta da compatibilidade com o mundo comum. Eles terão ficado, graças ao tratamento da câmara alta, *ainda mais irreduzíveis* a todos os outros e ainda mais incomensuráveis com todos os outros! Quanto mais a câmara alta for fina e alerta, mais será civil e civilizada, mais o relativismo crescerá.⁴⁹ A cada vez que a câmara baixa disser “Nós”, um enorme clamor responderá: “Não nós!”, seguido de muitos: “Eu também não!”.

49 Será necessário recordar que o relativismo é um termo positivo, que tem por contrário absolutismo, e que remete, segundo a palavra forte de Deleuze, não à relatividade da verdade, mas “à verdade da relação”?

É esta a grandeza desta assembléia: tenta obter a integração sem exigir logo a assimilação; corre o risco da unificação após a câmara alta ter percorrido todos os riscos da multiplicidade. À primeira vista, o ordenamento de todos esses irreduzíveis parece tão impossível porque a câmara baixa não tem mais à sua disposição os três antigos procedimentos para produzir um acordo qualquer: importar as leis indiscutíveis da natureza para fazer calar a diversidade dos interesses humanos; limitar a discussão dos *matters of fact*, devolvendo os desacordos, quer às opiniões, quer ao foro íntimo; enfim, conciliar todos os humanos à custa da natureza exterior, desencargo penoso e explorável à vontade. Nada mais pode, daqui para a frente, limitar a ampliação do trabalho se for considerado que ele absorve com toda força as exigências dos metafísicos diversos que trazem o feiticeiro com seus deuses, os genes com seu Darwin, os explorados com suas exigências de sobrevivência, os rios com seus "parlamentos de água", sem nenhuma simplificação possível. Vendo o pavor que aterroriza seus membros, compreende-se melhor a fantástica comodidade que dava aos modernos a criação de uma segunda câmara, à parte, às escondidas, a da natureza, onde, fora de procedimento e entre si, sem a intervenção dos humanos, se podia torcer o pescoço em silêncio, e sem ter que dar os motivos à maioria dos candidatos à existência comum! Decididamente, nossos eleitos não têm mais a escolha da preguiça pois não há mais natureza, não existe mais nenhuma transcendência tão unificada para poupar o coletivo do trabalho da decisão.

Todavia, se eles não se beneficiam mais com as facilidades do modernismo, os representantes também não sofrem mais os seus defeitos. As Entidades que a antiga Constituição tentava em vão hierarquizar sofriam de fato de uma enorme fraqueza: eram formadas ou de essências definitivamente insta-

ladas no mundo, ou de valores ideais sem domicílio fixo. Pior ainda: graças ao trabalho em conjunto dos epistemólogos para a natureza e dos sociólogos para a sociedade, a câmara baixa herdava visitantes muito acomodados, já que os seres naturais eram definidos por sua essência indiscutível e os grupos humanos por seus interesses igualmente indiscutíveis! Apesar da drástica eliminação das entidades a se levar em conta (a maior parte remetida ao estatuto de segurança), a tarefa de ordenamento na Constituição modernista revelava-se tão impossível que disso se era remetido, como com os déspotas preguiçosos dos contos, à seleção pela violência do poder ou pelas duras necessidades dos fatos – o que vem a ser, nós o sabemos, igualmente, *Might e Right* navegando no mesmo barco. A câmara baixa coloca-se diante de um número de propostas bem maior do que no antigo Regime, mas trata-se de proposições* dotadas de hábito* e não mais de essências*, que exigem ocupar sem discussão possível os primeiros lugares do coletivo.

A demografia do coletivo explodiu, certamente, mas *suas margens de manobra aumentaram*. Se ela deve encaixar bem mais candidatos do que a rude metafísica da natureza deixava no chão, e se não delega a ninguém mais a tarefa de ordenamento que deve assumir totalmente, a câmara baixa não lida mais com os humanos dotados de seus indiscutíveis interesses, mas com as associações de humanos e de não-humanos bastante articulados para serem formados de hábitos*, cuja lista e composição *podem variar ligeiramente*. Em outras palavras, poder-se-á discutir, negociar, aparar os ângulos, entender-se, entre entidades diferentes, começar uma lançadeira cuja idéia era impossível no tempo do Antigo Regime, com os seus efeitos que acamparam diante dos sujeitos sem outras relações possíveis senão a guerra civil das contradições dialéticas. Se a câmara alta era ex-

perimental – para ir procurar os candidatos como para encontrar os júris –, a câmara baixa não o é menor, mesmo se as pesquisas a que se entrega tratam da melhor forma de manipular as propostas para estabelecê-las numa hierarquia, antes de procurar em seguida a melhor maneira de fechar as discussões.

A palavra negociação conserva sempre uma conotação pejorativa porque suas combinações se medem a um palmo de uma situação ideal, que possui todas as vantagens seguras – exceto a da existência. Também durante muito tempo, em que se crê delinear no interior uma soma fixa de posições por uma série de compromissos, paira sobre todas as medidas a sombra de uma transcendência que escaparia a todos os compromissos. Ora, a pesquisa sobre a hierarquia das combinações influi justamente sobre as propostas que *não sabem ainda definitivamente a que conjunto comum* pertencem. Apesar das aparências, o apelo a uma transcendência qualquer tornava justamente *impossível* o trabalho de ordenamento, pois estabelecia-se rápido demais – antes da fase seguinte da instituição – o modelo (provisório) do qual seriam medidas as novas combinações. A pesquisa, portanto, não parte de essências obstinadas e interesses casmurros, mas de situações de incerteza dividida entre todos, quanto à natureza da ordem que reúne essas entidades por ordem de importância. A medida comum de seres incomensuráveis não pode ser encontrada de modo algum a não ser pela colaboração dos cientistas, políticos, economistas e moralistas. Mesmo se o modernismo tivesse sempre preferido estabelecer suavemente as prioridades e furtar-se de todas as maneiras possíveis àquilo que chamamos de exigência de publicidade*, não lhe restaria senão complicar a tarefa de compromisso que pretendia resolver, fugindo dela, visto que fazia sempre pesar sobre os negociadores a ameaça de um acordo *vindo de fora*. Se o recurso à imanência, que chamamos de

laicização, produz à primeira vista um monstro horribilíssimo, torna no mínimo o acordo possível, visto que obriga a câmara baixa a encontrar uma solução em seu interior. Devolve ao *demos* aquilo que lhe fora tirado desde a invenção da Caverna.

A pesquisa diz respeito a uma mistura de habilidades de engenheiros, encontrando a inovação engenhosa, de cientistas audaciosos substituindo uma classe de seres por uma outra para desbloquear as relações de força, de entendimentos em câmaras fechadas, de simulações pelo cálculo, de diplomacia fria, de quando em quando, para aquecer esse improvável montão de compromettimentos, um momento de entusiasmo durante o qual as entidades aludidas modificam a base representativa em que fundavam até então seus interesses. Então, acontece o milagre, e o acordo impossível entre incomensuráveis é descoberto – não porque se firmou um bom compromisso, não porque se apelou para um fiador externo, mas porque se trocou a natureza do “nós”, que cada um se havia escolhido para se identificar. Não se julga tal trabalho impuro senão porque se crê que o Antigo Regime fazia melhor quando, na verdade, sua purificação impossível dos fatos e valores resultava apenas numa revoltante confusão. Querendo agir melhor, fez-se sempre pior. Na prática, os entendimentos passados tiveram sempre a forma que lhe dá atualmente a câmara baixa, com esta única mas essencial diferença, de que os compromissos se dão doravante de modo explícito, público e lícito, que são todos revisáveis, todos arquivados e documentados, e que tomam o lugar dos entendimentos subreptícios ou das combinações de corredores. Lucramos, enfim, um “Estado de direito de natureza”.

A experimentação própria do trabalho de hierarquização pela câmara baixa pode apresentar-se, de forma simplificada, como a procura de uma lista de entidades classificadas por or-

dem de importância, da mais amistosa para a mais hostil. A pesquisa sobre a negociação novamente vem exprimir para cada proposta a seguinte declaração: “Eis o cenário do mundo em que estamos prestes a viver, com fulano e sicrano, e para a continuidade do qual estamos prestes a fazer, *contrariamente às nossas posições de partida*, tais ou tais sacrifícios. O que era impossível com as essências e os interesses torna-se possível, senão facilitado, com as propostas e seus costumes, na condição de terem toda a latitude para decidir sobre o mundo comum no qual querem viver. Não se podia negociar com essências; pode-se fazê-lo com as listas de hábitos substituíveis uns aos outros. Qual é o melhor dos mundos? É uma empreitada que não se deve delegar a ninguém, nem a Deus nem a nenhum mestre, e que só a câmara baixa pode cumprir. O Deus de Leibniz desceu do Céu sobre a Terra. O soberano começa a trabalhar para discutir, por experimentação dos mundos possíveis, a melhor das combinações, o *ótimo* que ninguém pode calcular em lugar de outros.

Resta o mais difícil, mais doloroso, mais cruel: de um lado, a rejeição explícita e solene daqueles com os quais não pudemos nos entender, e do outro, a incorporação daqueles que são aceitos nos dispositivos duráveis e irreversíveis, em suma, a instituição das essências, a dos inimigos, a constituição de um interior e de um exterior, a exteriorização dos mundos impossíveis, a expressão das externalidades, enfim, o risco de cometer a injustiça. Esta é a segunda grande tarefa da câmara baixa, sempre efetuada até então vergonhosamente, e que encontra finalmente sua glória.⁵⁰ Na antiga Constituição, nenhuma pesquisa

50 O trabalho de Pierre Legendre (1998), *Leçons I. La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, fez muito por devolver à instituição seu orgulho, sua prestantia (palavra que ele ama), mas ele o quis isolar das habilidades pró-

era necessária, pois as essências não tinham ainda necessidade de uma instituição para existir, e os excluídos não tinham forma de inimigos, mas de seres inexistentes, que nunca haviam pertencido ao mundo real. Assim que escapou aos constrangimentos da pesquisa, da qual reconstituímos a meticolosa obsessão, o modernismo considerou-se infinitamente mais moral que todos os seus predecessores!

O Antigo Regime presenteava-se logo com as essências pela invenção de uma metafísica primeira, à qual ele negava justamente a qualidade de metafísica para chamá-la simplesmente de natureza. Se os humanos podiam, com certeza, descobrir-lhe as leis – mediante uma história das ciências considerada miraculosa –, essas leis não podiam nunca ser objeto de um procedimento explícito. Pelo contrário, afirmava-se que instituição e verdade eram contraditórias!⁵¹ Estranho desabamento das coisas quando se pensa no imenso trabalho de fabricação, artifício, discussão, composição, coordenação, que é necessário cumprir para chegar finalmente a uma certeza qualquer, tratando-se de fatos. Longe de ignorar esse trabalho, a câmara baixa da ecologia política organiza-se, pelo contrário, para instituir as essências. Em vez de opor verdade e instituição, ela tira todo o proveito possí-

prias aos outros corpos profissionais, em particular o dos investigadores científicos e dos sociólogos. Isolada, a instituição se torna em suas mãos, qualquer coisa de cortante, de arbitrária, de vazia, tão esquecida quanto o Ser de Heidegger. Este não é, de nenhum modo, o papel que dou aqui à instituição, graças ao qual somamos, pela minúscula transcendência que ela permite, todos os recintos que os diferentes corpos profissionais descobrem na imanência: no final das contas, sim, a decisão cai e ela é, com efeito, indiscutível, mas não resolve, ela acaba sendo “empiricamente constatada”.

51 Todo o problema da sociologia das ciências, é haver, de início, reaproximado estes dois termos para fazer ressaltar a contradição sob a forma crítica, antes de modificar as relações, da cabeça aos pés, sob uma forma não crítica. Sobre esta *felix culpa* da sociologia, ver Latour (1996a).

vel da sinonímia delas porque pode, enfim, e só ela pode, determinar *as variações dos graus de certezas*, quer dizer, de difusão, de verificação dos fatos.⁵² Ela não vai mais, como no Antigo Regime, ter de povoar o mundo de sábios que o bom povo desconhece, de ignorantes que nada sabem, de descobertas que surgem de improvisto. Em lugar de esperar que os historiadores das ciências venham lembrar os meios necessários ao exercício da verdade, esses meios, essas mediações, essas encarnações, ela os atribui *de roldão*. A câmara baixa irá enfim inscrever no seu orçamento a extensão progressiva das verdades asseguradas, pagando o preço das instituições necessárias a seu estabelecimento.

O modernismo julgava-se dono de uma grande virtude, porque pensava não ter de eliminar violentamente os excluídos do coletivo. Contentava-se hipocritamente em constatar sua radical inexistência sob a forma de ficções, crenças, irracionalidades, frivolidades, mentiras, ideologias, mitos. Vê-se bem nesse ponto a extensão de sua perversão: acreditava-se mais moral, porque não conhecia inimigos de si mesmo, quando desprezava tanto aqueles que excluía, quanto os que considerava destituídos de toda existência real! A acusação de irracionalidade favorecia a rejeição, sem processo, de seres aos limbos, e acreditar este arbi-

52 Uma vez mais o senso comum vai mais longe que o bom senso no reconhecimento destas milhares de etapas intermediárias, nos graus de certeza entre a existência e a inexistência. Pensemos nos mil matizes do realismo com a simples afirmação seguinte: a fumaça dos cigarros acarreta a morte; ou ainda: a velocidade nas estradas é responsável por acidentes mortais. Em que mundo, finalmente, será necessário viver, para que estes enunciados adquiram uma verdade definitiva? Esta noção de grau variável é tanto mais importante quanto nos colocamos, hoje, diante de uma configuração inesperada: a manutenção artificial de controvérsias científicas que tínhamos acreditado encerradas. É o caso dos estudos sobre a periculosidade dos cigarros, sobre o efeito estufa global da atmosfera, sobre o Santo Sudário de Turim, sobre os riscos associados ao lixo nuclear, etc. A presença das disciplinas científicas é, agora, claramente distinta da conclusão dos debates.

trio como mais justo que o procedimento meticuloso do Estado de direito. É preciso uma bela dose de audácia para preferir esta exclusão, fundada sobre a natureza das coisas – sobre as coisas da natureza a um processo explícito, progressivo decidido, de excluir, *no momento*, como *incompatível* com o mundo comum, tais e tais entidades.

A segunda maneira, a da câmara baixa, tem a grande vantagem de ser civil: se cria inimigos, não pretende humilhá-los tirando-lhes a existência, ainda mais sua presença no coletivo.⁵³ Diz-lhes apenas: “nos cenários tratados até aqui, não há lugar para vocês no mundo comum; saiam, vocês tornaram-se nossos inimigos”. Mas não lhes diz, exaltando a sua alta moralidade: “Vocês não existem, vocês perderam para sempre todo direito sobre a ontologia, nunca mais serão contados na construção de um cosmos”, o que o modernismo, todo cheio de virtudes, lhes desferia sem o menor escrúpulo. Excluindo, a câmara baixa treme ao cometer uma injustiça, pois sabe que os inimigos que se

53 É de Schmitt que se deve trazer à luz a importância política essencial do inimigo que não se odeia, mas estendo, claro, o sentido deste termo aos não-humanos, ou, de preferência, às proposições heterogêneas de humanos e de não-humanos. Ver sua célebre definição: “O sentido desta distinção entre amigo e inimigo é expressar o grau extremo de união e de desunião, de associação ou de dissociação; ela pode existir em teoria e na prática, sem, por isto, exigir a aplicação de todas estas distinções morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não será necessariamente mau na ordem da moralidade, ou feio na ordem estética, ele não fará necessariamente o papel de um competidor no nível da economia; poderá, mesmo, na ocasião, parecer vantajoso fazer negócios com ele. Acontece, simplesmente, que ele é o outro, o estrangeiro, e basta, para definir sua natureza, que ele seja, em sua própria existência e em um sentido particularmente forte, este ser outro, estrangeiro, de tal forma que, no limite dos conflitos, estes não poderiam e nem saberiam ser resolvidos nem com um conjunto de normas gerais estabelecidas previamente, ou com a sentença de um terceiro, considerado não interessado e imparcial.” (SCHMITT, 1972 [1963], p. 64-65).

arriscam a colocá-la em perigo amanhã, podem tornar-se seus aliados depois de amanhã.

Já que ela sabe que a câmara alta retomará mais tarde suas decisões como apeló, a câmara baixa pode finalmente aceitar encarregar-se *do questionamento*, a estabilização geral das responsabilidades e das causalidades. Sempre se falou das leis da natureza; foram sempre ironizadas a metáfora legal que misturava indevidamente a natureza indiferente aos humanos e as formas jurídicas da Cidade. Ora, com a câmara baixa da ecologia política, *as leis da natureza encontram, enfim, seu Parlamento*, assembleia pública que as vota, que as registra, que as institui. Sim, após suas deliberações, as entidades encontram-se bem ligadas por causalidades eficientes, e a corrente de responsabilidades fica definitivamente assegurada. O prion é o responsável pela doença da vaca louca; o ministro da Saúde é o responsável pela morte dos que sofreram transfusão; Deus nada tem a ver com o tremor de terra que destruiu Lisboa; a lei da gravidade explica tudo o que se deve saber sobre a queda dos pesos no vácuo; o Estado se apropria do litoral; os elefantes deixam as vacas dos Massai comerem no seu pasto... Conferiram-se as propriedades das propostas que, finalmente, estão dotadas de uma substância da qual elas não são mais que atributos.

Todas essas atribuições, todas essas fixações de elos, todas essas decisões sobre os vínculos, terminam na definição de essências, enfim, de limites fixos. As entidades acham-se dotadas de propriedades indiscutíveis. A partilha entre os seres é, enfim, *de direito e não mais de fato*. Pode-se mesmo ter o luxo de distinguir, se for necessário, os humanos e as coisas, os seres dotados de fala e os objetos mudos, os que merecem proteção e aqueles dos quais nos podemos tornar mestres e possuidores, o domínio do social e o da natureza, sim, tudo aquilo que nos proibimos até

aqui torna-se agora possível, porque sabemos que tais decisões, revisáveis na repetição seguinte, são o resultado de um procedimento explícito que aconteceu, se a câmara baixa executou seu trabalho, formalmente. Podemos mesmo obter, agora, sem risco de confusão, sujeitos e objetos, desde que não se coloquem mais no início da análise, mas no seu fim provisório. *A realidade tem, pois, sua representação.*

Agora, o cortejo entrou na cidade, os estrangeiros foram assimilados, os inimigos reconduzidos às fronteiras, as portas da cidade cerradas atrás dos néscios. Os magistrados podem deixar sair sem risco os supletivos da polícia epistemológica: se eles acrescentam às decisões tomadas o qualificativo de racional e de irracional, não se trata senão de bênçãos ou injúrias, tão supérfluas quanto inofensivas. Assim como a câmara baixa não podia fazer seu trabalho a não ser na condição de a câmara alta ter efetuado o seu, também a câmara alta não poderá retomar amanhã sua vigília escrupulosa a menos que a câmara baixa tenha cumprido suas funções com escrupulo. Se ela eliminou propostas sem razão e integrou outras sem motivação, a câmara alta terá muita dificuldade, na iteração seguinte, para detectar rapidamente os perigos causados pelos excluídos. Terão ficado invisíveis e insignificantes realmente. Ter-se-ão tornado irrecuperáveis. Os vínculos de risco* ter-se-ão transformado em objetos sem riscos. Ter-se-á perdido a oportunidade de tornar-se civilizado.

CONCLUSÃO: A CASA COMUM, O OIKOS

A noite caiu, a procissão terminou, a Cidade foi construída, o coletivo habitado: a ecologia política, enfim, possui suas instituições. Para encerrar este capítulo, recapitulemos os quatro

gêneros de pesquisas que formam as novas competências que nos incumbimos de desenvolver (quadro 4.2).

Quadro 4.2 – Recapitulação das pesquisas necessárias para o funcionamento das duas câmaras do coletivo.

Câmara alta: poder de consideração

Responde à pergunta: quantos somos nós?

Perplexidade

Para responder à exigência de realidade exterior:

- pesquisa sobre a melhor forma de detectar, de tornar visíveis e fazer falar as candidaturas à existência.

Consulta

Para responder à exigência de pertinência:

- pesquisa sobre os melhores meios para constituir o júri capaz de julgar os efeitos de cada proposta sobre os hábitos dos outros.

Câmara baixa: poder de ordenamento

Responde à pergunta: podemos viver em conjunto?

Hierarquia

Para responder à exigência de publicidade:

- pesquisa sobre os cenários contraditórios que permitem pouco a pouco compor uma hierarquia ótima.

Instituição

Para responder à exigência de fechamento:

- pesquisa sobre os meios a pôr em ação para estabilizar o interior e o exterior do coletivo.

Manutenção da separação dos poderes e garantia da qualidade dos procedimentos de exploração:

Poder de acompanhamento (ver capítulo 5 e quadro 5.1)

A antiga Constituição, mesmo se as intenções fossem boas, não podia levar a cabo nenhuma de suas tarefas, pois a sobre-carregavam logo com impossíveis hipotecas. Desejava-se na-

turalmente recolher, tão fielmente quanto possível, a realidade exterior, mas, ao mesmo tempo, impedia-se a exigência de perplexidade de desenvolver-se à vontade, pois, impondo a distinção prematura dos fatos e valores, nunca os candidatos à existência encontravam seu lugar. Como fazer o coletivo ficar perplexo se sabemos de antemão qual é a mobília do mundo comum? Desejava-se, lógico, levar em conta as opiniões diversas para responder à exigência de consulta, mas sem que se desse conta do trabalho enorme que era necessário fornecer para produzir artificialmente os opinantes. Como pretender que se tenham consultado a respeito de um problema aqueles a quem não se deu a ocasião de reformular os termos da questão?

Desejava-se, naturalmente, fugir, por uma democracia pluralista, ao totalitarismo de um único universo, definido rápido demais, mas sem deixar nem à pluralidade dos mundos o tempo de desenvolver-se, nem à unificação do mundo comum os meios de unificar-se. Como denominar pluralismo ao respeito hipócrita por crenças às quais se recusa o estatuto de realidade? Desejava-se, como todo mundo, descobrir o ótimo, mas mascarando como cínico ou sórdido o trabalho metucioso sobre as combinações e os compromissos, que não podia mais, portanto, responder à exigência de publicidade. Como chegar a um acordo, se a ameaça de uma transcendência superior vem humilhar antecipadamente todos os arranjos mesquinhos? Quanto à exigência de fechamento, o Antigo Regime só podia cumpri-la clandestinamente, pois que se obstinava a opor a verdade de um lado e todos os meios reais, materiais, institucionais que permitiam assegurá-la, instalá-la, desenvolvê-la e difundir-la. Fechamento de espírito com respeito ao exterior, do qual se pretendia que fosse o mestre da política; condescendência quanto àqueles que se pretendia consultar; cinismo para com aqueles

dos quais se queria interromper os comprometimentos por combinações mais afastadas ainda do Estado de direito; hipocrisia, enfim, recusando sempre ao realismo os meios de fazer ouvir seus direitos: bela paleta de virtudes para aqueles que gostam de dar a todos os outros coletivos, tratados de irracionais, lições de moral e de razão...

Que caminho percorremos desde o primeiro capítulo! É preciso um esforço para lembrar o tempo em que uma política de duplo foco paralisava todos esses movimentos, todos esses ofícios, todas essas pesquisas. Como os novos hábitos da ecologia política lhe são úteis! Que facilidade nessas formas de vida que não têm senão a aparência da novidade! Não encontramos a evidência que o bom senso da tradição acabou por ocultar? É o Antigo Regime que parece, por contraste, um insulto ao senso comum*, palavra cuja significação agora compreendemos: é o *sentido do comum*, o sentido da procura em comum do mundo. Se o bom senso* define o estado do coletivo tal como é, então o sentido comum propõe ao coletivo a forma que deve ter no futuro próximo.

Quando o modernismo se tiver afastado suficientemente para que se possa fazer um estudo, os historiadores das idéias ficarão ofuscados pela extravagância de sua organização política. Como explicar a nossos netinhos que os grupos de trabalho, convocados de toda parte para construir o edifício da vida pública, receberam todos os talentos, todas as competências, todos os instrumentos, mas que lhes faltava uma única diretiva: o projeto do edifício a construir! Com que estranheza poderíamos dizer a estes obreiros: "O edifício já existe, solidamente construído, mas ninguém o construiu, ele se ergueu, desde toda a eternidade, já edificado, já sólido, e ele se chama natureza; não temos, pois, necessidade de seus serviços", enquanto ordenamos

a outros artesãos que fabriquem, sob o nome de Leviatã, um ser totalmente artificial, mas privando-se de todos os materiais que lhe poderia dar firmeza, durabilidade, forma e justiça? Um já existia e não estava para ser construído, o outro era para construir, mas sobre o vento! Como explicar a nossos descendentes que queríamos fundar a democracia, colocando de um lado a construção e não os materiais, e de outro lado os materiais, mas não a construção? Eles não se espantarão de que a vida pública, como a teoria de Babel do relato público, tenha se desmoronado sobre ela mesma.

Todavia, nenhum vício de forma explica o afundamento, sobre si mesmo, do coletivo que acabamos de descrever. Nem a inveja de Deus, nem o orgulho dos homens, nem a má qualidade dos tijolos ou do cimento teriam causado a dispersão dos povos em uma pluralidade de culturas incomensuráveis. Todas as Repúblicas são mal formadas. Todas são construídas sobre areia. Elas não percebem que se as reconstruímos rapidamente, os excluídos da câmara baixa retornam, na manhã seguinte, para bater às portas da câmara alta, exigindo fazer parte do mundo comum, do *cosmo*, palavra que os Gregos davam, segundo a expressão de Platão, ao coletivo bem formado. Para compreender as competências das duas câmaras, é preciso que abordemos, no momento, a dinâmica de seus arranjos. O *logos*, de fato, não fala nunca com a voz clara: ele busca suas palavras, hesita, balbucia, *corrige-se*.

A EXPLORAÇÃO DOS MUNDOS COMUNS

Por construção, o coletivo se alimenta daquilo que resta fora, que ele ainda não coletou. Mas como qualificar aquilo que o ultrapassa de todos os lados? Ter-se-ia definido recentemente como uma mistura de natureza e de sociedades. A natureza unificava as qualidades primeiras* numa só mobília homogênea; as culturas reagrupavam a diversidade das qualidades segundas* em tantas outras agregações incomensuráveis. Se o universo unificado da natureza não tinha nada a fazer com os humanos, podia, porém, ser pacificada a desunião *das* culturas recorrendo à natureza. Se houvesse uma questão que parecesse regulada, era bem a da pluralidade dos mundos habitados. Ora, nem o mononaturalismo, nem o multiculturalismo podem resumir a situação arriscada em que se encontra colocado, daqui por diante, o coletivo. Unidade demais de um lado, diversidades demais do outro. Essências indiscutíveis demais de um lado, identidades arbitrárias demais do outro. Não temos outra saída senão a de explorar, às apalpadelas, se existe ou não um sucessor para este compromisso tradicional (natureza, culturas), fazendo esta pergunta aparentemente estranha: *quantos* outros coletivos há?

Cercado de essências e de identidades, o coletivo morreria imediatamente (tornar-se-ia uma sociedade*). Ele deve, portanto, dar-se um meio ambiente diverso daquele de uma cultura cercada de uma natureza, tornando-se sensível ao grupo ainda não reunido onde jazem todos aqueles que ele excluiu e que podem apelar para se fazerem presentes de novo. Para bem conduzir a tarefa impossível de compor o mundo comum, o *demos* havia se acostumado a esperar do alto o socorro da Ciência. Por falta de um apelo ao outro mundo, a vida pública, parece, ia desmoronar-se sobre si mesma. Para evitar que as assembleias caíssem constantemente no arbítrio, a contradição, a violência e a dispersão, fizeram-nos crer que devíamos apóia-las, recostá-las sobre sólidos contrafortes que nenhuma mão humana poderia macular. Como imaginar que a impossibilidade de acalmar a vida pública viveria somente do auxílio oferecido pela razão? O medicamento mataria o paciente! Mudando de exterioridade, o coletivo modifica profundamente o tipo de transcendência à cuja sombra a filosofia política sempre aceitou viver. Se há transcendências inumeráveis (a multidão de propostas que batem à porta), não há mais a transcendência unificada capaz de pôr fim a logorréia das assembleias públicas. A política não está mais ameaçada pela espada de Dâmocles: a salvação advinda da razão.

A filosofia política não parou de procurar o tipo de racionalidade que poderia pôr fim às guerras civis: da Cidade de Deus ao contrato social, do contrato social aos “doces laços do comércio”, da economia à ética da discussão, da moral à defesa da natureza, seria necessário sempre que a política pedisse perdão honroso pela falta de sabedoria própria dos humanos ameaçados pela disputa. Mesmo quando pensadores menos obcecados pela transparência, ou mais sagazes raposas quisessem definir um domínio próprio ao político, eles sempre o faziam sobreas-

sumindo a inferioridade nativa desta simples habilidade. Procurando evitar os *diktats* da política epistemológica, eles ainda lhe obedeciam, já que definiam a política como desviada, violenta, limitada, maquiavélica, virtuosa, a seu modo talvez, mas aí! radicalmente incapaz de ceder a esta viva clareza do conhecimento!¹ Jamais, por conseguinte, definia-se a política obtendo a *igualdade de tratamento e, sobretudo, de missão* com a razão. Reconhecer um nicho estreito à *Realpolitik*, ao lado da Ciência e da *Naturpolitik*, não significa sempre fazer trabalhar as ciências e a política no mesmo edifício, não é sempre falar de política da realidade, de política realista, de política real.

Em lugar de reabilitar a política, esta era neutralizada sempre mais. Transfundir Ciência no coletivo seria eliminar mais rapidamente ainda o pouco de sangue que lhe restava.² Inversamente às ameaças da epistemologia (política), o *demos* não sofre de falta, mas de excesso de Ciência. Este resultado não parece paradoxal senão para aqueles que pintam o coletivo com as cores sombrias da sociedade, mergulhada na escuridão das representações. Mas, compreendemos agora, a política não se assemelha mais ao inferno do social do que as ciências à Ciência. Somente esta última pode oferecer o socorro de sua transcendência; a política não pode reduzir-se à única imanência. Os

- 1 Mesmo quando J. G. A. Pocock (1997), *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, em seu clássico e monumental trabalho reabilita Maquiavel e a tradição que ele representa, sempre é para melhor, fazendo descender de Aristóteles, aceitando, por via de consequência, que a habilidade política fica infinitamente distante da epistemologia. Em nenhum momento ele dá mesmo a impressão de estar consciente de que esta forma particular de epistemologia política*, de divisão de trabalho, não vai por si mesma.
- 2 Sobre todas estas metáforas do corpo político, ver a análise do *Górgias*, nos capítulos 7 e 8 de Latour (1999b).

moralistas não se cansam nunca em opor as relações de razão e as relações de força, o argumento indiscutível e o revólver à cabeça, como se se tratasse da única oposição importante que era necessário conservar a qualquer preço sob pena de desaparecer na anarquia. Reconhecemos nesta cenografia impossível da razão contra a força, de *Right* contra *Might*, os antigos princípios de separação dos poderes. Na nova Constituição, a diferença entre relação de força e relação de razão conta bem menos que a distinção entre os inimigos e os apelantes, entre a etapa atual do coletivo e sua retomada no golpe seguinte. Os que foram rejeitados como inimigos pelo argumento que os condena à irracionalidade definitiva, ou pela arma que mata definitivamente, voltaram de toda forma a perseguir o coletivo na próxima etapa. A única diferença que nos importa é doravante esta: a quem são capazes de absorver e de rejeitar? Vocês podem tornar insignificantes os inimigos, vocês podem mesmo recusar definitivamente ouvi-los, vocês não farão mais que adiar o momento de vê-los voltar aumentando os retardatários do coletivo. Se foi para evitar que não lhes pusessem a faca na garganta que vocês inventaram esse imenso teatro da razão e da violência, então se pode seguramente proteger a vocês melhor e mais seguramente contra o arbítrio por uma Constituição que não aceitaria nenhum recurso – e menos ainda o da razão.

“O quê? Vocês queriam que se colocassem no mesmo pedestal a violência e a razão, *Might and Right, Knowledge and Power?*” Sim, no mesmo pedestal, quer dizer, igualmente estranhas às funções da República: tal é a hipótese da ecologia política requalificada neste livro. A luta da razão e da violência, a disputa de Sócrates, o filósofo, e Cálicles, o sofista, a oposição da demonstração e da persuasão, o passo a dois entre realismo e relativismo, tudo isso não nos concerne e não tem mais o objetivo

de reunir a história de nossos vínculos. É uma disputa entre elites para decidir quem torcerá mais depressa o pescoço do *demos*: a aceleração fulminante da lei natural ou a aceleração fulminante da violência. Para passar à nova Constituição, é necessário abandonar o socorro oferecido por esses dois atalhos da vida pública, substituir a Ciência pelas ciências e a sociedade pelo trabalho lento da composição política.³ Elas não se confundem mais do que se combatem, é o que mostramos longamente: se falarmos “das” ciências no plural e “da” política no singular, é justamente porque as funções delas diferem, umas permitindo a manutenção da diversidade dos candidatos à existência e a outra permitindo a retomada ininterrupta da unidade daquilo que as reúne em um único coletivo – a antiga Constituição, para resumir-la numa frase, fazia tudo ao contrário falando *da* Ciência e *dos* interesses políticos.

A política opõe-se, portanto, aos atalhos da violência exatamente tanto quanto aos atalhos da razão. Distinguindo valores e fatos, o Antigo Regime gozava de vantagens de uma dupla transcendência: podia desarraigar-se dos simples *de facto* pela exigência de um *de jure*, e podia sempre apelar, contra as exigências ultrapassadas dos valores e do direito, à dura realidade dos fatos. A nova Constituição não se beneficia dessas transcendên-

3 Apesar de suas pretensões, o discurso contra o poder não revela a presença do poder sob as relações de força: ele participa delas (ver Conclusão). O discurso crítico é todo pleno de epistemologia (política), é o filho adotado em comum por Sócrates e por Cálicles. Sobre a noção de poder, ler, por exemplo, John Law e Gordon Fyfe (1988), *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations*. É toda a diferença entre a sociologia crítica, que utiliza a noção de poder como sua arma principal, e a sociologia *da* crítica, que se interessa pela obsessão dos sociólogos pelo discurso em termos de poder. Além do trabalho fundamental de Boltanski e Thévenot (1991), ver sobre a antropologia do gesto crítico, Latour (1996a).

cias. Ela não pode apelar a nada diferente senão à multiplicidade daquilo que jaz fora dela sem mais unidade do que legitimidade, e que a coloca em perigo porque não estará mais quite. Privados do socorro da transcendência, acreditamos, em primeiro lugar, que vamos nos sufocar por falta de oxigênio; depois percebemos que respiramos mais livremente do que antes: as transcendências multiplicam-se nas propostas exteriores ao coletivo.

Com essas duas câmaras explicitamente convocadas, o coletivo obriga a afrouxar, isto é, a *re-representar* sempre e de novo, em tempo e a contratempo, as dores da composição progressiva do *cosmo*. Em vez de distinguir, como exigia a tradição, o fato e o direito, ele exige dos fatos que se tornem legítimos;⁴ ele distingue doravante os amálgamas dos fatos e dos direitos mal-formados das associações de humanos e de não-humanos obtidos formalmente. Só lhe importa a questão científica, política, moral, econômica e administrativa: essas propostas são bem ou mal articuladas? Formam elas um bom ou mau mundo comum? Não é mais necessário existir na câmara alta, para existir na câmara baixa. Não é mais suficiente ter sido rejeitado pela câmara baixa, para não mais existir na câmara alta. *Na condição de que elas trabalham em circuitos*, as duas assembléias têm por resultado produzir, num dado momento, reuniões provisórias, o que se pode chamar de “estados de fatos de direito”, *de facto de jure*.

4 O que não tem nada que ver, claro, com a legitimação dos fatos estabelecidos – as relações de força – cara à sociologia crítica, que acredita muito em fazer avançar as coisas, retomando o discurso das qualidades primeiras e das qualidades segundas: a violência se torna o poder de explicação causal invisível aos atores, enquanto a *illusio* cobre com seu casaco de significações arbitrárias a nudez das relações de força. A naturalização* se estende novamente, mas desta vez pelo lado “corte” da sociedade* e não mais pelo lado “jardim” da natureza.

“Querem vocês, portanto, confiar toda a moral, toda a verdade, toda a justiça na simples passagem de uma versão do coletivo à versão seguinte? Vocês abandonariam as certezas pela tentativa? A alta transcendência do Verdadeiro e do Bem pela mínima transcendência da hesitação e da retomada? Precisaria ser louco para privar-se do apelo à razão que permite o desvendamento crítico”. Não louco, mas deixaria de ser moderno. Isso calha bem, nós nunca o fomos.

AS DUAS FLECHAS DO TEMPO

Desde o começo desta obra, opusemos as expressões de “modernismo” e “ecologia política”, a ponto de podermos resumir nosso percurso parodiando a pergunta de Hamlet “*To modernise or to ecologise? That’s the question*” (“*Modernizar ou ecologizar? Eis a questão*”). Dar ao adjetivo “moderno”, que se utiliza habitualmente sem pensar, um significado senão pejorativo, pelo menos suspeito, é o que pode surpreender o leitor. Não podíamos explicar a nós mesmos, antes, porque sua definição dependia da estranha concepção que se fazem os modernos da ciência e da política. Acontece que a direção do que é chamada “a flecha do tempo” decorre da relação entre a Ciência e a sociedade.⁵ Os modernos “vão à frente”, dizem eles. Mas com que sinal reconhecer se eles progridem, recuam ou ficam parados? É necessário que alguma referência lhes permita diferenciar o futuro radiante do passado obscuro. Ora, é às *relações clássicas do*

5 Eu resumo nesta seção Latour (1991, 1999b). Sobre todos estes mecanismos de passagem paradoxais da história, ver, claro, o livro inigualável de Charles Péguy (1961), “*Clio Dialogue de l’histoire et de l’âme patienne*”.

objeto e do sujeito que eles vão pedir emprestado este sinal que vai lhes servir de guia: o passado misturava o que o futuro deverá distinguir. No passado, nossos ancestrais confundiam os fatos com os valores, a essência das coisas com as representações que tinham, a dura realidade objetiva com os fantasmas que projetavam sobre ela, as qualidades primeiras e segundas. Amanhã, os modernos acreditam, a distinção se tornará mais viva, poderemos mais claramente arrancar os fatos estabelecidos da própria ganga de desejos e fantasias humanas. Para os modernos, sem a esperança de uma Ciência enfim extirpada do mundo social, não há movimento determinável, nenhum progresso, nenhuma flecha do tempo, e, portanto, não há esperança de salvação. Compreende-se que eles colocam uma energia desesperada para defender o mito da Caverna e que vêem, na confusão das ciências com a política, o crime imperdoável que privaria a história de todo o futuro. Se a Ciência não puder sair do inferno do social, então não há mais emancipação possível – a liberdade não tem mais futuro do que a razão.

É em toda essa maquinaria temporal, esta fábrica de tempo, este relógio, este ponteiro, que a ecologia política deve atacar com todo o conhecimento de causa. Ela deve modificar o mecanismo que gera a diferença entre o passado e o futuro, suspender o tique-taque que ritmava a temporalidade dos modernos. O que não se podia conseguir, no começo deste livro, sem diminuir o senso comum, não oferece agora nenhuma dificuldade. É um jogo de peças soltas para remontar...

Sobre que maquinaria repousava, com efeito, a distinção prometida e esperada dos fatos e dos valores? Nós o sabemos agora: sobre a produção de dois tipos de exterioridades, uma utilizada como reserva e a outra como descarga. A frente de modernização avança inexoravelmente, indo procurar, no exte-

rior do social, um mundo comum indiscutível que lhe servia de reservatório, para substituí-lo pela pululação de opiniões, projeções, representações, fantasmas, que se baniam do mundo real para fazê-los expirar numa vasta descarga, cemitério cheio de arcaísmos e de irracionalidades. “Avançar”, neste regime consistia, portanto, em encher o coletivo de fatos indiscutíveis, as qualidades primeiras, e em eliminar do mundo real as qualidades segundas, para confirmá-las no foro interior, no passado, em todo caso, na insignificância e no inessencial. Essa imensa bomba aspirante e expirante (aspirando os fatos indiscutíveis e expirando as opiniões discutíveis), nós o reconhecemos: é a natureza, transformada em nossa inimiga política.⁶

A máquina de produzir “os tempos modernos” repousa sobre uma naturalização sempre maior, isto é, nós o demonstramos bastante, sobre uma fuga sempre mais rápida dos processos legítimos pelos quais se devem instituir as essências*. Um bombardeamento de objetos, vindos de nenhum lugar e não feitos por mãos de homens, repelem as representações sempre mais longe, no arcaísmo. Extraordinária ambição: modernizar o planeta a ponto de fazer desaparecer todo traço de irracionalidade, substituída pela intocável razão. Curiosamente, a história moderna termina por reunir no (muito mau) filme *Armagedom*: um bólido objetivo, cometa vindo dos confins da galáxia, logo colocará fim a todas as querelas humanas, vitrificando a Terra! O que ela espera como salvação, como libertação final,

6 Recordo que esta expressão “inimigo político” não tem mais o sentido de sub-homem, de “víbora lasciva” ou outro nome de pássaro, mas que se trata, daqui em diante, de um termo de respeito: aquele que põe em perigo o coletivo pode tornar-se amanhã o aliado, e não compromete de forma alguma a moral, a qual “repeca” os excluídos.

é um apocalipse de objetividades, caindo em chuva de fogo sobre o coletivo.⁷ O futuro radiante, os modernos imaginam-no como a eliminação definitiva do humano e do não-humano! O fogo platônico, vindo do Céu das Idéias, ilumina, enfim, a Caverna obscura que desaparece sob seu brilho. Estranho mito de um final da história cataclísmica para um regime político que pretende dar lições de razão e de moralidade aos pobres políticos ignaros...

A ecologia política, quanto a ela, não conhece nem reserva, nem descarga. A bomba aspirante e expirante, ela encontra encravada, entupida, bem enferrujada. Conseqüentemente, não pode mais acionar a diferença entre o racional e o irracional, entre o indiscutível “fato” da natureza e a arcaica “representação”: a ecologia política não poderá, portanto, jamais afastar pouco a pouco o curso do tempo, ao longo de uma linha irreversível que iria de um passado misturado a um futuro clarificado. A ecologia teórica, que inicialmente retomou dos modernos sua concepção da natureza e do tempo, à qual se achava ligada, aí se experimenta seguramente. Ela de início acreditou que, introduzindo o cuidado da natureza em política, iríamos, enfim, dar cabo dos desperdícios, da exploração, da irracionalidade dos humanos. Sob o manto de uma mudança revolucionária, não se tratava mais, todavia, de acelerar os tempos modernos: a natureza ditava suas leis à história mais imperiosamente ainda do que o passado. Mais ainda, a historicidade mesma desaparecia, con-

7 Poderíamos interrogar-nos sobre a ligação entre os crimes e os cataclismos deste século finalmente terminado, e sobre esta concepção suicida e apocalíptica. No fundo, os modernos desejam sempre seu próprio desaparecimento, o desaparecimento de seu próprio *oikos*, sempre. Não é a natureza que eles querem. É a eles. (Ver sobre este assunto o capítulo VI de Jonas, sobre a utopia, 1990).

fundida com o movimento da natureza. Decididamente, não; a ecologia política não pode mais fazer funcionar o relógio dos modernos, tão revolucionários como se pretendem esses últimos, já que ela escolheu não mais construir sua vida pública em torno da distinção dos fatos e dos valores, único caminho capaz de cavar uma diferença realmente durável, irreversível, progressista, entre o ontem e o amanhã.

Deve a ecologia política, para tanto, renunciar a mergulhar na história? Deve abandonar o movimento em direção ao futuro? Existe ainda para ela a flecha do tempo? Por falta de ser moderna, deve ela resignar-se ao marca-passo dos pós-modernos, ou, pior ainda, deverá aceitar, recuando no caminho do progresso, o rótulo de “reacionária”? Certamente não, pois se ela não conhece a reserva nem a descarga do Antigo Regime, possui outras transcendências: uma exterioridade construída segundo um procedimento bem formado, que produz excluídos provisórios e postulantes. Portanto, ela é bem capaz de montar uma diferença entre o passado e o futuro, mas esta diferença ela a obtém *pela abertura entre duas iterações sucessivas* e não mais pela antiga distinção dos fatos e dos valores: “Ontem, poderia dizer, não levamos em conta senão algumas propostas; amanhã tomaremos outras e, se tudo correr bem, mais; ontem, dávamos muita importância a entidades cujo peso amanhã irá diminuir; no passado, não podíamos compor um mundo comum senão com alguns elementos; no futuro, poderemos absorver o choque de um número maior de seres até aqui incomensurável; ontem, não podíamos formar um cosmo e encontrávamo-nos rodeados de *aliens* que ninguém havia formado – a antiga reserva – e que ninguém podia integrar – a antiga descarga; amanhã, formaremos um cosmo um pouco menos disforme”.

Mudamos de futuro ao mesmo tempo em que mudamos de exterior, e este exterior nós o modificamos porque as instituições políticas inscritas na Constituição sofreram reviravolta. Assim como os modernos passavam sempre do confuso ao claro, do misto ao simples, do arcaico ao objetivo, e que subiam, portanto, a escada do progresso, nós vamos progredir também, mas descendo sempre por um caminho que não é o da decadência: iremos sempre do misto a outro mais misto, do complicado ao mais complicado, do explicado ao implicado. Não esperamos mais do futuro que nos emancipe dos vínculos, mas que nos ligue, pelo contrário, com os nós mais apertados a multidões mais numerosas de *aliens* que se tornaram membros integrantes do coletivo em vias de formação. “Amanhã, proclamavam os modernos, seremos mais independentes”. “Amanhã, murmuram os que chamaríamos de não-modernos, nós estaremos mais realizados”. Mark Twain afirmava não haver nada mais certo do que a morte e os impostos; é preciso acrescentar doravante outra certeza: amanhã o coletivo será mais complicado que hoje. Será necessário, com efeito, nos envolvermos mais intimamente ainda com a existência de uma multidão ainda maior de seres humanos e não-humanos, cujas exigências serão ainda mais incensuráveis do que as do passado, e que nos será necessário, entretanto, tornarmo-nos capazes de nos abrigar numa casa comum. Não esperamos mais nenhuma chuva de fogo que viria colocar-nos, todos, de acordo, matando-nos a todos à força de objetividade. Nossa história não tem fim. O fim da história é a flecha dos modernos, que só a pressupõe. Porque ao tornar-se pouco a pouco um *cosmo*, não tem fim; não há, portanto, para a ecologia política nenhum Apocalipse a temer: ela volta à casa, ao *oikos*, aos seres ordinários, à existência banal.

A ecologia política não se contenta em pôr fim à história dos modernos, ela suprime a mais estranha aberração, oferecendo-lhe retrospectivamente uma outra explicação diferente de seu destino. De fato, os modernos têm obsessão pelo tempo, nunca tiveram sorte com ele, porque tinham necessidade, para fazer funcionar sua vasta maquinaria, de colocar o mundo dos fatos indiscutíveis fora da história. Nunca encontraram o meio, por exemplo, de instituir uma história das ciências que fosse pelo menos digna de crença: deviam contentar-se, sob este nome, com uma história dos humanos descobrindo a indiscutível e intemporal natureza.⁸ Os modernos eram, portanto, tomados por um dilema que eles rejeitaram do exterior, como todo o resto, mas que terminou, como todo o resto, por surpreendê-los: iam de antemão com a esperança de levar em conta cada vez menos propostas, quando haviam colocado em movimento, no decorrer de alguns séculos, a mais formidável máquina de alcançar o maior número possível de entidades – culturas, nações, fatos, ciências, pessoas, artes, animais, indústrias –, um imenso Cafarnaum que eles não cessavam de mobilizar ou de destruir, no mesmo momento em que afirmavam querer simplificar, depu-

8 Está aí o sentido do passado composto na expressão “nós nunca fomos modernos”. Não se trata de uma ilusão a mais, mas de uma interpretação ativa da história do Oeste, cujo efeito performativo foi formidável, mas que perde pouco a pouco sua eficácia e obriga, então, a uma reinterpretção do passado – fenômeno, à sua vez, muito banal. No momento mesmo em que Descartes, sozinho em seu quarto aquecido, enuncia o seu “*ego cogito*”, percebemos agora, a comunidade científica finalmente se põe a trabalhar em conjunto. O que é moderno? O *cogito* solitário? O trabalho em comum dos operadores da prova? Ou a estranha relação entre a invenção do *cogito*, no mesmo instante em que se inventa a comunidade científica? A descoberta retrospectiva, pela nova história das ciências, de inúmeras ligações entre as ciências e a vida pública, e entre estas ligações e sua *denegação*, oferece a prova mais espetacular de que nós nunca fomos modernos.

rar, naturalizar, excluir. Eles se desembaraçavam do resto do mundo, no mesmo instante em que carregavam o mundo, tal como Atlas, nos seus largos ombros; pretendiam externalizar tudo, ao mesmo tempo em que internalizavam a Terra inteira. Imperialistas, afirmavam não depender de ninguém; em dívida com o universo inteiro, achavam-se quites com toda ligação; implicados em tudo, impregnados de tudo, queriam lavar as mãos de toda responsabilidade.

Quando, iguais a Deus, os modernos se tornam, enfim, coextensivos da Criação, é este o momento que eles escolheram para cair no mais completo isolacionismo e de se serem saídos da história! Não é de admirar que o relógio deles tenha parado no mesmo momento em que seu bicameralismo* se desmoronava, esmagado sob o peso de todos os que eles tinham recrutado, pretendendo não levá-los em consideração* nem oferecer-lhes um mundo comum*. Não podemos, ao mesmo tempo, misturarmo-nos ao mundo e deitá-lo fora, guardá-lo ou despejá-lo. Se fosse preciso tirar uma lição do mito de Frankenstein, seria justamente o contrário daquela de Victor, o autor infeliz desse monstro celeberrimo. No momento em que assume a culpa chorando lágrimas de crocodilo por ter feito o papel de aprendiz de feiticeiro a torto e a direito, ele dissimula, sob este pecado venial, o pecado mortal do qual sua criatura o acusa e com razão: ter fugido do laboratório, abandonando-a a si mesma, sob pretexto de que, como todas as inovações, ela nascera monstruosa.⁹ Ninguém se pode passar por Deus, e deixar de enviar depois seu filho único para tentar recuperar o grande trabalho tão mal conduzido de sua Criação decaída...

9 Sobre a reinterpretação do mito e sua ilustração, ver Latour (1992).

À ecologia política faz melhor do que levar adiante a sucessão do modernismo, ela o *desinventa*. Vê, retrospectivamente, neste movimento contraditório de ligação e desligamento uma história bem mais interessante do que a de uma frente de modernização, avançando inexoravelmente desde as trevas do arcaísmo até às clarezas da objetividade – e muito mais rica, seguramente, do que a antinarrativa dos antimodernos que re lêem esta história segundo o declive, igualmente inexorável, de uma decadência que nos teria distanciado, sempre mais, de uma matriz feliz por nos ter lançado na frieza de um mundo gelado pelo cálculo. Os modernos fazem sempre o contrário do que dizem: *é isto que os salva!* Nenhuma coisa* que não seja uma assembléia. Nem um único dos fatos indiscutíveis que não seja o resultado de uma discussão meticulosa no coração mesmo do coletivo. Nenhum objeto sem risco* que não arraste atrás de si um longo leque de conseqüências inesperadas que venham apressar o coletivo obrigando-o a se retomar. Nenhuma única inovação que não redesenhe de fio a pavio a cosmopolítica*, obrigando cada um a recompor a vida pública. Os modernos, em sua curta história, nunca souberam distinguir os fatos e os valores, as coisas e as assembléias. Nenhuma vez conseguiram tornar insignificante e irreal o que acreditaram poder excluir seriamente e sem processo. Eles se consideraram irreversíveis sem conseguir nada para irreversibilizar. Tudo isso permanece atrás deles, ao redor deles, diante deles, neles, como credores que batem à porta, exigindo apenas que se retorne, sobre bases novas e explicitamente, o trabalho de exclusão e inclusão. No mesmo momento em que lastimam viver num mundo indiferente à sua ansiedade, habitam sempre esta República* onde muito ordinariamente nasceram.

A ecologia política, portanto, não condena a experiência moderna, não a anula, não a revoluciona: ela a cerca, a envolve, a ultrapassa, a encaixa num procedimento que lhe dá, enfim, sentido. Digamos as coisas em termos morais: ela perdoa. Com bondade compadecida, ela reconhece que não houve talvez condição de fazer melhor; aceita, sob certas condições, passar a esponja. Apesar do assombroso fardo de culpabilidade que gostam de carregar sobre si mesmos, os modernos não cometeram ainda o pecado mortal de Victor Frankenstein. Eles cometeriam um, todavia, se remetessem para mais tarde esta reinterpretção de sua experiência, que lhes oferece a ecologia política, e se, vendo-se cercados por uma tal multidão de *aliens*, eles se aproximassem, prolongando ainda a maneira modernista de se serem contemporâneos do mundo; se cressem viver numa sociedade rodeada de uma natureza; se se imaginassem, enfim, capazes de modernizar o planeta à força de objetividade. Até aqui ingênuos, ou mesmo inocentes, eles se arriscariam a ser surpreendidos pelo provérbio: *perseverare diabolicum est*.

A TRAJETÓRIA DE APRENDIZAGEM

Em nossa aljava não temos só uma flecha do tempo, mas duas: a primeira, modernista, vai em direção ao desligamento; a segunda, não moderna, em direção à religação. A primeira priva-nos pouco a pouco de todo ingrediente para construir nosso coletivo, já que as essências fundadas na natureza são cada vez mais indiscutíveis e as identidades fundadas sobre o arbítrio cada vez menos discutíveis. A segunda flecha do tempo, ao inverso, multiplica pouco a pouco as transcendências às quais o coletivo pode apelar para retomar em tempo, segundo o que

queria dizer, rearticulando as propostas, oferecendo-lhes outros hábitos*. A ecologia política não vai beber na mesma história que a do progresso moderno.¹⁰ A essa nova temporalidade, que multiplica os aliados potenciais, poderemos confiar tesouros que seria loucura confiar à historicidade antiga. Outrora, devia-se desconfiar sempre da história, uma vez que as coisas importantes (mundo comum, qualidades primeiras) escapavam à temporalidade. Se havia uma história humana cheia de ruídos e furor, desenvolvia-se sempre, por contraste, com uma *não-história* silenciosa, cheia de promessas de paz, que tardavam sempre a manifestar-se por causa da infinita distância que as separavam deste baixo mundo.

A partir do momento em que se aceita diferenciar o passado do futuro, não mais pelo desligamento, mas pela religação, a ecologia política põe-se a aproveitar diferentemente da passagem do tempo. De modo contrário às outras formas de historicidade que a precederam, ela pode confiar as questões que não pôde resolver hoje, *na retomada, amanhã, do processo de composição*. O que ela ignora no tempo *t*, ela não pode pretender que se trate de coisas inexistentes, irracionais e completamente ultrapassadas, mas somente de excluídos provisórios a caminho da chamada, os quais encontrará *de toda forma na estrada em t + 1*, visto que não estará mais quite com eles. Em outras palavras, ela não usa mais nenhum dos três rótulos que os modernos sempre usaram até aqui, para qualificar seu desenvolvimento: a luta contra o arcaísmo, à frente de modernização, a utopia de um fu-

10 Eu falo aqui da historicidade de grau dois, que integra, como o fizemos aqui, a produção do conhecimento, e não a historicidade de grau um, que, no fundo, não é senão o quadro mais animado dos fenômenos da natureza, previamente fixados (ver capítulos 4 e 5 de LATOUR, 1999).

turo radioso. Ela propõe consagrar-se a *uma triagem meticulosa dos mundos possíveis*, sempre a recomençar.¹¹ A irreversibilidade mudou de direção: não está mais no mundo abolido, mas no futuro a retomar.

Conservemos das ciências o nome de *experiência**, para qualificar o movimento pelo qual um coletivo qualquer passa assim de um estado passado a um estado futuro, do bom senso ao senso comum. A vida pública esforçou-se até aqui por imitar a Ciência e esperar a salvação da razão: por que não tentaria ela imitar um pouco as ciências*, tomando-lhes emprestada a experimentação, sem contestar sua maior invenção? Com efeito, a etimologia atesta que a experiência consiste em “passar através” de uma prova e em “sair de” para tirar delas as lições.¹² Oferece, portanto, um intermédio entre o saber e a ignorância. Define-se, não pelo conhecimento de que dispõe no começo, mas pela qualidade da *trajetória de aprendizagem**, que permitiu passar por intermédio de uma prova e de ficar sabendo um pouco mais. A experiência, todo pesquisador digno deste nome sabe bem, é difícil, incerta, arriscada, e não permite nunca recorrer a testemunhas confiáveis* em qualquer tipo de catálogo. Ela pode errar; é difícil de se reproduzir; depende dos instrumentos. Uma expe-

riência ruim-não é aquela que falha, mas aquela da qual não se tira nenhuma lição para preparar a experiência seguinte. Uma experiência boa não é a que oferece um saber definitivo, mas a que permite redesenhar o *caminho de provas* pelo qual vai ser necessário passar, de maneira que a iteração seguinte não se cumpra em vão.

Para empregar cientemente as noções de experimentação e de trajetória de aprendizagem, é-nos necessário, sem dúvida, tirá-las dos laboratórios e partilhá-las com o grupo dos que, humanos e não-humanos, se encontram engajados. Até aqui, no regime modernista, experimentava-se, mas somente entre cientistas; todos os outros, freqüentemente, malgrado eles mesmos, tornavam-se participantes de um empreendimento que não tinham os meios de julgar. Diremos, então, que é o coletivo no seu todo que se define daqui por diante, como uma experimentação coletiva. Experimentação de quê? Dos vínculos e dos desvínculos que lhe permitirão, a um dado momento, encontrar os candidatos à existência comum, e decidir se podem situar-se no interior do coletivo ou se devem, com um processo bem formado, tornar-se inimigos provisórios. É o conjunto do coletivo que fará a si a pergunta para saber se pode coabitar com tal ou qual, e a que preço; quem investigará sobre as provas, permitindo-lhe decidir se teve ou não razão de operar esta adição ou subtração. As deliberações do coletivo não devem mais ser suspensas ou abreviadas por um conhecimento definitivo, já que a natureza não dá mais direito que seja contrário ao exercício da vida pública. O coletivo não pretende saber, mas deve experimentar de maneira que possa aprender na prova. Toda sua capacidade normativa depende, doravante, da diferença que poderá registrar entre t_0 e $t+1$, confiando sua sorte à pequena transcendência das realidades exteriores.

11 A acusação de historicismo só pareceu condenável no Antigo Regime, em contraste com as certezas evidentes que sempre poderíamos opor ao mundo da Caverna. Não se trata mais, aqui, de tudo confiar à simples contingência, mas de modificar o sentido desta palavra por instituições adequadas. A “contingência” se torna o resultado de uma distribuição política, sobre o que pode ser ou não ser, o que deve ser ou não ser.

12 Eu não retomo a distinção entre experiência do bom senso e experimentação científica (neste ponto, ver LICOPPE, 1996), pois o senso comum*, levado cada vez mais às guerras de ciências, tem a necessidade, daqui em diante, da experimentação, como também da experiência. Ver a bela citação de Beck, nota 16 do capítulo 3.

Dir-se-á que se trata de uma norma bem frágil e que não se pode confiar toda a qualificação da história a uma diferença tão fraca, a um simples *delta* de aprendizagem. Mas em relação a que padrão se julgaria a fragilidade desta norma? Se for pelo contraste com o saber definitivo, fornecido pelo conhecimento objetivo da natureza das coisas, por si, a simples experiência coletiva parecerá muito pequena. É o que Sócrates repetia insistentemente na ágora de Atenas. Nós nos demos conta de que este padrão, tão útil quanto pudesse ser, jamais poderia tornar-se comensurável às tarefas do coletivo. É necessário compor o mundo comum em verdadeira grandeza, em tempo real, sem conhecimento das causas e das conseqüências, no meio da ágora, e com todos os que são partes a serem retomadas. A vida pública, já o demonstramos, não pode desdobrar-se senão na condição de retirar-lhe toda ameaça de salvação, toda esperança de simplificação fulminante. Comparada à clareza cega do Céu das Idéias, a noção de experiência obtida parece talvez obscura, mas comparada à escuridão total que reina no inferno da Caverna, a curva da aprendizagem oferece uma certa luminosidade, a única de que dispúnhamos, a única de que temos necessidade para andar às apalpadelas, às cegas, em companhia de deficientes visuais.

Torna-se mais fácil qualificar a dinâmica do coletivo se aceitarmos julgá-la na medida da experimentação coletiva, antes que aquela, em princípio melhor, mas na prática inaplicável, do Antigo Regime.

Nós reencontramos primeiramente a questão própria da ecologia, superficial ou profunda, científica ou política, erudita ou popular, que está na origem deste livro. Como o assinalamos muitas vezes, não temos mais a definir, de uma vez por todas, os elos que regulariam as relações dos humanos e das coisas. Não temos mais que substituir pelos elos pretensamente “políticos” e

“antropocêntricos” uma ordem das coisas, uma hierarquia natural que classificasse as entidades por ordem de importância desde a maior – Gaia, a Terra Mãe – até a menor – o humano aquecido até ficar branco pelo seu *ubris*. Podemos, pelo contrário, tirar vantagem da descoberta fundamental do movimento ecológico: ninguém sabe o que pode um meio ambiente; ninguém pode, de antemão, definir o que seja o humano desligado do que o faz ser.¹³ Nenhum poder toma da natureza o direito de decidir a importância relativa e a hierarquia respectiva das entidades que compõem, a um dado momento, o mundo comum. Mas o que ninguém sabe, todos podem experimentar, sob a condição de aceitar passar pelo caminho das provas, respeitando os processos que evitam justamente os atalhos.

Pela mesma razão, podemos falar, outra vez, de moral, sem ficarmos paralisados pela questão dos fundamentos. Em nome de que seria necessário preferir, no Mercantour, o lobo às ovelhas? Em nome de que princípio seria necessário proibir à ovelha Dolly de se fotocopiar em milhares de clones? Que dever nos obriga a reservar a água de Drôme aos peixes, em lugar das irrigações de milho, subvencionadas pela Europa? Não podemos vacilar entre o direito irrefragável dos humanos – prolongados ou não por suas gerações futuras – e o direito indiscutível de as “coisas mesmas” gozarem da existência. A questão provém do

13 Lovelock, inventor da hipótese Gaia, evita, aliás, fazer disso uma totalidade já constituída. Seus livros desenvolvem a composição progressiva das ligações entre disciplinas científicas, encarregadas cada uma de um canto do planeta, descobrindo pouco a pouco, com surpresa, que eles podem se definir entre si (LOVELOCK, James. *The Ages of Gaia. A Biography of our Living Earth*. New York: Bantam Books, 1988; LOVELOCK, J. E. *Gaia A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979). Enfatizando, podemos dizer que a Gaia de Lovelock é todo o oposto da natureza, e que ela se parece mais com um Parlamento das disciplinas.

fato de saber se temos ou não reunido, nas nossas tramas, a totalidade destes seres – ovelhas, camponeses, lobos, trutas, subvenções e meandros. Se for sim, então é preciso experimentar a compatibilidade de todas essas proposições descobrindo, por uma outra prova, como o grupo vai resistir se for rejeitado um único de seus membros, do exterior. O que seria, por exemplo, do Mercantour sem o lobo? O que é um peixe sem água? O que é um produtor de milho sem mercado garantido? Se nos faltam, pelo contrário, entidades, então precisamos começar o trabalho de coleta. A moral mudou de direção: ela não obriga a definir os fundamentos, mas a retomar a composição, passando o mais rapidamente possível, à iteração seguinte. Os fundamentos não estão atrás de nós, debaixo de nós, por cima de nós, mas *adiante*: cabe ao nosso futuro conquistá-los, colocando o coletivo em estado de alerta para registrar, o mais rapidamente possível, o apelo dos excluídos que *moral nenhuma autoriza a excluir definitivamente*. Toda experiência produz excluídos que será necessário, um dia ou outro, pagar. Não estaremos nunca quites. Haveria pecado na suspensão da curva de aprendizagem, deveras, aí compreendido em nome de princípios morais inatingíveis que definiriam o humano, uma vez por todas, e fora de procedimento.¹⁴ O humanismo também deve tornar-se experimental.

Confiando à experimentação o cuidado de encontrar seu caminho, fazendo da moral um caminho de provas, o coletivo sai igualmente de uma dificuldade, que poderia paralisá-lo, como

14 As distinções entre procedimentos morais, substanciais e consequenciais ficam menos importantes se consideramos o coletivo em sua dinâmica experimental. Para ver isto mais de perto, as diferentes escolas de filosofia moral opõem-se menos quando designam um ou outro dos segmentos sucessivos desta curva de aprendizagem, esforçando-se por qualificar sua virtude.

paralisou a ecologia teórica freada bruscamente e sem mediação com a obrigação de “levar tudo em conta”. Parece, com efeito, que passando do modernismo para a ecologia política, se passe do direito imprescritível de ignorar o maior número de seres à necessidade de não excluir nenhum. A complexidade, a “total conectividade”, o ecossistema global, a catolicidade que quer tudo abarcar, é o que parece acompanhar sempre a criação de um pensamento ecológico, persuadido de que, com razão, no final das contas, tudo se resolve. Comparado a esse fim magnífico, cada coletivo parece acanhado, ignaro, fechado. Ora, a “pequena transcendência” da experimentação não promete levar tudo em conta, mas excluir, assegurando-se de que os excluídos poderão colocá-la em perigo no golpe seguinte. Não se lhe pede, portanto, avaliar de uma só feita o pluriverso, mas assegurar que ela proceda bem de um estado n para um estado $n + 1$, que leve em conta o maior número de seres ou que, pelo menos, não se perca no caminho. A ordem e a beleza que o grego associa à palavra *cosmo* não definem, portanto, a totalidade, mas a curva de aprendizagem. Por definição, todos os coletivos, como a criatura de Frankenstein, nascem disformes; todos parecem, aos olhos dos outros, bárbaros: *só o traçado da experiência lhes dá uma forma civil*. A totalidade provisória e composta das regras não se confunde à toa com a totalidade obtida em câmara ou em laboratório, sob o nome de “natureza totalizante” e “infinitamente complexa”. Gaia não é a Terra Mãe, ancestral divina da qual descenderia nosso coletivo, mas na melhor hipótese, nossa longínqua sobrinha bisneta que só um coletivo civilizado poderá gerar formalmente.

Comparando os estados relativos do mesmo coletivo a dois momentos sucessivos, chega-se então a qualificar sua *virtude* sem recorrer, entretanto, nem ao saber definido, nem à transcendência moral, e sem querer açambarcar tudo de um golpe.

Com a noção de trajetória de aprendizagem, resolve-se, dito de outra forma, *um problema de escala*. Se é possível sempre, no laboratório, trabalhar sobre um modelo reduzido, é preciso sempre, uma vez obtido, coletar o coletivo em real grandeza, sem poder esperar, sem poder repetir, sem poder reduzir, sem poder acumular o conhecimento das causas e das conseqüências de nossas ações.¹⁵ Não há redução possível do coletivo, é por isso que nada substitui a experiência que se deve efetuar sempre sem certezas. Ora, a experimentação coletiva traça um caminho intermediário entre o modelo reduzido e a escala um, e permite desdobrar no tempo a passagem de um a outro. Porém, numa condição: que se guarde registro do caminho feito. É preciso que um mecanismo novo se mantenha apto a registrar, a cada instante, as respostas sucessivas dadas à questão agora reaberta do número de coletivo, comparando sem cessar o que se pôde absorver e o que ficou de fora.

O TERCEIRO PODER E A QUESTÃO DO ESTADO

Para que aceitemos renunciar às facilidades do modernismo, na esperança de uma salvação pela Ciência, para que laicizemos, enfim, a vida pública, confiando-a à “pequena transcendência” da experiência coletiva, para que encarreguemos a história de nos dar, em conta-gotas, as luzes que a natureza não poderia mais nos dar, precisamos de uma garantia que sirva de absoluto provisório. É o que chamamos o *poder de acompanhamento**, poder

¹⁵ Que não haja modelo reduzido do coletivo, aí está a origem do principal mal-entendido entre Sócrates e *demos*, no *Górgias*.

processual que nada deve permitir confundir com o de consideração* e o de ordenamento*. Poder-se-ia chamá-lo poder de *governar*, se fosse aceito designar com esta expressão o abandono de toda maestria. A arte de governar não é a arbitragem necessária da razão ou o necessário arbítrio da soberania, mas aquilo a que se é obrigado recorrer, quando não se é beneficiado por nenhum atalho. Quando se compõe paulatinamente o mundo comum, indo de uma prova à outra pelo caminho invisível de uma dolorosa trajetória de aprendizagem, há a necessidade deste terceiro poder que não possui os atributos do poder, mas os da fraqueza. Aceitamos ter governantes quando não há modelo reduzido possível, e quando seja necessário, no entanto, reduzir todas as apostas num modelo simplificado; quando não há maestria possível e que forem precisos, entretanto, mestres.

Uma prova não serve senão na condição de sair, de documentar seus resultados, de preparar para ela o protocolo da iteração seguinte, de assegurar que se desenhou um novo caminho crítico, que permite aprender mais, no golpe seguinte. No modernismo, sabemos, não existia nunca verdadeiro *retorno de experiência*, pois que o passado estava deveras excluído e qualificado de vão arcaísmo, de irracionalidade ultrapassada, de subjetividade que precisava desaparecer para deixar lugar aos objetos indiscutíveis do mundo comum, o único que temos necessidade de conhecer.¹⁶ A metafísica da natureza* impedia a exploração

¹⁶ Podemos justamente medir o desaparecimento progressivo do modernismo como interpretação de si mesmo, pela proliferação de simpósios, instituições, procedimentos, encarregados do retorno da experiência. É com a voga do procedimentalismo, de uma parte, e a generalização do princípio de precaução (GODARD, [1997], *Le Principe de précaution dans les affaires humaines*) (ou de simples vigilância), as melhores indicações da presença entre nós desta nova Constituição, da qual eu só faço passar em negrito as linhas pontilhadas.

lenta da metafísica experimental*. As conseqüências inesperadas proliferavam, todavia, e surpreendiam sempre, pois que elas não tinham, com os objetos sem risco* que as acionava, nenhuma relação razoável. Podiam-se, portanto, iniciar as tentativas sobre as ruínas dos ensaios precedentes, sem nunca falar nem de ensaios, nem de tentativas, nem de ruínas: a cada vez, a modernização batia para sempre, indiscutivelmente, definitivamente, irreversivelmente – liberada para reparar, mais tarde, seus malfeitos por uma objetividade nova, esta também definitiva. Não se chegava nunca, no quadro estreito do modernismo, a aproveitar da experiência, às apalpadelas: Alternavam-se, violentamente, o saber absoluto e as catástrofes imprevistas, sem conseguir ligar à história seus fatos enigmáticos, que é preciso decodificar às cegas. Curiosamente, com pessoas assim obcecadas pela história, o tempo para os modernos passava em vão. Bombardeados por ciências e técnicas, eles nunca se tornariam mais sábios, já que não chegariam jamais a ler, nestes fatos, a exploração meticulosa de seus próprios coletivos de humanos e não-humanos.

Se a experiência histórica, que nos esforçamos por decifrar, não somente desmantelou o antigo quadro da natureza com seu duplo poder científico e político, mas também propôs mil instituições e procedimentos, que não esperam senão um olhar novo para saltar aos olhos, armados dos pés à cabeça, não acontece o mesmo para o poder de acompanhamento*, ainda inextricavelmente confundido com a questão do Estado. Logo, este vem misturar poderes que seria necessário distinguir: açambarcado pela política do Antigo Regime, ela mesma confundida com a Ciência, assemelha-se aos poderes de direito divino, antes que os constituintes do século 18 não comecem a distribuí-los em funções separadas. O que é de um Estado liberado da louca ambição de se substituir à política, às ciências, à economia e à moral, e que

se dedicasse exclusivamente a fornecer a segurança que os poderes das ações de consideração* e de ordenamento* se cumprissem formalmente*? O que é de um Estado que não visaria nem ao coletivo, nem ao mundo comum, nem ao fim da história? O que é de um Estado que não se acreditasse dotado de um poder de “Ciência divina?” Um Estado, enfim, capaz de governar?

Confessemos-lo de imediato, não contamos, para destacar este poder de acompanhamento, com os mesmos recursos dos outros dois poderes definidos no capítulo 4. Não podemos, neste instante, senão opor o Estado das *ciências políticas* ao Estado das *políticas científicas**. Não estamos fazendo jogo de palavras: a própria expressão “ciências políticas” exprime uma nova paralisia da vida pública pela Ciência, uma nova injeção de curare para tetanizar o corpo político. A todas as disciplinas que aspiram abreviar a lenta composição coletiva, sob pretexto de remediar seus defeitos, às ciências políticas acrescentam uma camada suplementar: à força de estudos rigorosos e objetivos, chegaríamos, enfim, a purificar a vida pública do que lhe resta de movimento. Ela não teria mais que compor provisoriamente o coletivo: saber-se-ia, enfim, de que é feito o mundo social, que paixões e interesses o movem. Disporíamos de um modelo reduzido. Inversamente, a expressão “políticas científicas”, menos conhecida, refaz ao inverso o caminho das ciências políticas e afrouxa pouco a pouco o nó que estas não faziam senão apertar sempre mais. Falava-se de políticas científicas nos círculos, até aqui restritos, cada vez que era necessário decidir sobre pesquisas a interromper, a prolongar ou a iniciar; cada vez que se devia decidir sobre a esterilidade e a fecundidade dos protocolos de experiências.¹⁷ Generali-

17 Ver, por exemplo, Michel Callon (1994), “Is Science a Public Good. Fifth Mullins Lecture, Virginia Polytechnic Institute, 23 March 1993”; Michel

lenta da metafísica experimental*. As conseqüências inesperadas proliferavam, todavia, e surpreendiam sempre, pois que elas não tinham, com os objetos sem risco* que as acionava, nenhuma relação razoável. Podiam-se, portanto, iniciar as tentativas sobre as ruínas dos ensaios precedentes, sem nunca falar nem de ensaios, nem de tentativas, nem de ruínas: a cada vez, a modernização batia para sempre, indiscutivelmente, definitivamente, irreversivelmente – liberada para reparar, mais tarde, seus malfeitos por uma objetividade nova, esta também definitiva. Não se chegava nunca, no quadro estreito do modernismo, a aproveitar da experiência, às apalpadelas. Alternavam-se, violentamente, o saber absoluto e as catástrofes imprevisas, sem conseguir ligar à história seus fatos enigmáticos, que é preciso decodificar às cegas. Curiosamente, com pessoas assim obcecadas pela história, o tempo para os modernos passava em vão. Bombardeados por ciências e técnicas, eles nunca se tornariam mais sábios, já que não chegariam jamais a ler, nestes fatos, a exploração meticulosa de seus próprios coletivos de humanos e não-humanos.

Se a experiência histórica, que nos esforçamos por decifrar, não somente desmantelou o antigo quadro da natureza com seu duplo poder científico e político, mas também propôs mil instituições e procedimentos, que não esperam senão um olhar novo para saltar aos olhos, armados dos pés à cabeça, não acontece o mesmo para o poder de acompanhamento*, ainda inextricavelmente confundido com a questão do Estado. Logo, este vem misturar poderes que seria necessário distinguir: açambarcado pela política do Antigo Regime, ela mesma confundida com a Ciência, assemelha-se aos poderes de direito divino, antes que os constituintes do século 18 não comecem a distribuí-los em funções separadas. O que é de um Estado liberado da louca ambição de se substituir à política, às ciências, à economia e à moral, e que

se dedicasse exclusivamente a fornecer a segurança que os poderes das ações de consideração* e de ordenamento* se cumprissem formalmente*? O que é de um Estado que não visaria nem ao coletivo, nem ao mundo comum, nem ao fim da história? O que é de um Estado que não se acreditasse dotado de um poder de “Ciência divina?” Um Estado, enfim, capaz de governar?

Confessemos-lo de imediato, não contamos, para destacar este poder de acompanhamento, com os mesmos recursos dos outros dois poderes definidos no capítulo 4. Não podemos, neste instante, senão opor o Estado das *ciências políticas* ao Estado das *políticas científicas**. Não estamos fazendo jogo de palavras: a própria expressão “ciências políticas” exprime uma nova paralisia da vida pública pela Ciência, uma nova injeção de curare para tetanizar o corpo político. A todas as disciplinas que aspiram abreviar a lenta composição coletiva, sob pretexto de remediar seus defeitos, às ciências políticas acrescentam uma camada suplementar: à força de estudos rigorosos e objetivos, chegaríamos, enfim, a purificar a vida pública do que lhe resta de movimento. Ela não teria mais que compor provisoriamente o coletivo: saber-se-ia, enfim, de que é feito o mundo social, que paixões e interesses o movem. Disporíamos de um modelo reduzido. Inversamente, a expressão “políticas científicas”, menos conhecida, refaz ao inverso o caminho das ciências políticas e afrouxa pouco a pouco o nó que estas não faziam senão apertar sempre mais. Falava-se de políticas científicas nos círculos, até aqui restritos, cada vez que era necessário decidir sobre pesquisas a interromper, a prolongar ou a iniciar; cada vez que se devia decidir sobre a esterilidade e a fecundidade dos protocolos de experiências.¹⁷ Generali-

17 Ver, por exemplo, Michel Callon (1994), “Is Science a Public Good. Fifth Mullins Lecture, Virginia Polytechnic Institute, 23 March 1993”; Michel

zando, esta expressão pode então realçar o contraste que nos interessa: não precisamos de ciências políticas mas de políticas científicas, isto é, de uma função que permita *qualificar a fecundidade relativa* das experiências coletivas, sem que logo seja monopolizada pelos cientistas e nem políticos.¹⁸

Pode parecer estranho definir o poder de acompanhamento como aquele que deve ficar independente, ao mesmo tempo, dos políticos e dos cientistas.¹⁹ O Estado não é a instância, por excelência, do político? Não seria melhor que seu peso fosse embebido de ciências? Não, porque o regime político não sabia distinguir a produção política do sustentáculo perigoso que lhe oferecia a Ciência trazendo-lhe numa bandeja uma natureza ou uma sociedade *já* totalizada. Desejava-se chamar política à agitação dos escravos da Caverna, definindo seu mun-

Callon, Philippe Laredo e Philippe Mustar (dir.) (1995), *La Gestion stratégique de la recherche et de la technologie*.

- 18 É necessário reunir aqui os trabalhos de pessoas como Lakatos sobre a relativa fecundidade dos programas de pesquisa (LAKATOS, 1994), e de autores como Habermas, sobre a qualidade dos procedimentos de consulta (HABERMAS, 1992, *De l'éthique de la discussion*). Se esta aproximação parecer estranha, é somente por causa dos limites da antiga Constituição: Lakatos faz todos os esforços possíveis para pôr o julgamento das ciências ao abrigo da política humana (para ele arbitrária); Habermas não cessa de pôr o julgamento humano ao abrigo dos não-humanos (confundidos com a razão instrumental). Contudo, para alcançar o fim, cada um tem necessidade daquilo que o outro conserva ao abrigo em sua trincheira... A política científica da Associação francesa dos miopatas, estudada por Callon e seus colegas, parece-me o exemplo mais notável desta nova conjunção da moral com as coisas, em uma política científica original.
- 19 Não me preocupo aqui com a falsa disputa entre o Estado e o mercado, que supõe uma concepção abandonada pela economia como infra-estrutura (ver capítulo 4). Para o Estado liberal da tradição que pretende livrar os mercados do controle minucioso do poder público, oponho aqui o Estado livre de qualquer outra preocupação, senão a de governar, desde que seja desintoxicado da autoridade e não espere mais qualquer transcendência.

do pelo choque dos interesses, identidades e paixões. Nada prova que o Estado do Leviatã possa passar intacto de um regime a outro regime. Ele se comprometeu demais, sob o nome de "tecnocracia", com as piores misturas de ciências e políticas, chegando a abreviar ao mesmo tempo o trabalho das ciências e o da política, monopolizando todos os poderes e todas as competências sem chegar a distingui-los, mergulhando a arbitragem e o arbítrio no mesmo esquecimento das formas. Não é o Estado que sonhou uma "política enfim científica", monstro em nome do qual se cometeram, neste século, tantos crimes?

Uma coisa é segura: o coletivo não é o Estado, e a forma muito particular de governo que procuramos alojar não encontrará no antigo Leviatã escritórios bem equipados, a ocupar sem trabalho.²⁰ Com efeito, a política torna-se, à vista de nossa Constituição, tão desconhecida quanto às ciências: aliás, nem a política, nem as ciências são mais poderes, mas sim os conhecimentos postos em ação, de maneira nova, para conter o conjunto do coletivo e pô-lo em movimento. Não há poderes reconhecidos, junto ao esboço do capítulo precedente, a não ser o de conside-

- 20 Este é o ponto essencial do magnífico argumento de John Dewey contra todas as definições totalitárias ou mesmo simplesmente totalizantes do Estado, que ele chama, também ele, experimental: "O Estado sempre deve ser redescoberto" (DEWEY, 1927, p. 34). Por quê? Porque justamente nada pode estar já totalizado, e sobretudo pelo Estado: "Mas uma comunidade que forma um *todo* supõe uma organização de todos seus elementos por um princípio de integração. Ora, é precisamente o que procuramos. Por que existiria uma unidade regrada, da qual a natureza incluiria a totalidade?" (minha tradução) (p. 38). Sim, o Estado se ocupa do público, mas o público é justamente aquele *do qual não se conhece o modo de totalização*. Se o conhecêssemos, se pudéssemos dirigir as ações, não teríamos necessidade, de acordo com Dewey, de governantes. Quando o governo entra em cena, é porque todo controle falhou. O Estado mínimo de Dewey não tem, então, nada a ver com o Estado liberal, simples apêndice da "esfera" econômica.

ração* e de ordenamento*, aos quais *todos os corpos de trabalho* participam, segundo sua vocação. Ora, é do princípio mesmo da separação dos poderes* que é de se desconfiar como da peste das invasões de uma função sobre as outras, pois cada uma, ainda que necessária, aspira à hegemonia. Nós também temos necessidade de nossos *cheques e balanços*. Uma simples revisão do capítulo 4 (ver quadro 4.1), mostra-nos que nenhum dos conhecimentos necessários à ativação do coletivo e nenhum dos dois poderes de consideração e de ordenamento, poderia se interessar com a qualidade da curva de aprendizagem e contentar-se *exclusivamente com ela*.

Abandonada a si mesma, a câmara alta, sobretudo se está alerta, levará em conta tudo o que passa a seu alcance, sem se preocupar de modo algum com as capacidades da outra câmara de hierarquizar os candidatos apresentados. A câmara baixa, por si mesma, fará seu trabalho de hierarquia* e instituição*, simplificando-se a vida pela rejeição, o melhor possível, do maior número de seres reduzidos à inexistência. Como, aliás, assegurar entre essas duas instâncias uma estrita separação dos poderes? A câmara baixa será sempre tentada a impedir a câmara alta de tornar-se perplexa*, objetivando as duras necessidades do mundo comum; e a primeira assembléia afogará sem piedade as instituições* da segunda, fazendo-lhe ver que sua ordem estabelecida não faz justiça aos mundos incomensuráveis dos novos que chegam. Quem garantirá a qualidade das pesquisas, das quais levantamos a lista (ver quadro 4.2), e que são necessárias às duas câmaras? Quem arquivará paulatinamente os resultados? Os políticos, os moralistas, os cientistas, os economistas podem percorrer, em todos os sentidos, as diferentes instâncias; nada nos garante que se contentarão com *um único ciclo*, aquele que volta a interromper a "coleção" do coletivo e a tornar definitiva a exclusão, fi-

xos os limites do coletivo, natural a repartição do interior e do exterior. Seria necessário, então, dispor de um *poder processual forte*, do qual participariam, como nos outros dois, os políticos, os cientistas, os economistas e os moralistas, mas que se ligaria unicamente à retomada do trabalho de coleta, assim como ao julgamento sobre a qualidade da aprendizagem – o que volta a acrescentar uma sétima tarefa às seis funções do capítulo 4.

Para exercer este novo poder, temos necessidade de uma nova técnica, que não apresentamos no capítulo precedente e que se pode chamar de *administração**. Ao Estado de direito de natureza, é necessário um Estado e um direito. A filosofia política não tinha previsto uma administração do céu, do clima, do mar, dos vírus, dos animais selvagens. Ela acreditou poder limitar-se aos sujeitos e a seu direito de propriedade, ocupando-se a Ciência do resto. Tudo muda com o fim do modernismo, pois o coletivo pode ter como ambição reunir o pluriuniverso. Nada que possa, nesse traço, espantar as "outras" culturas, que se caracterizavam justamente por uma administração meticulosa do *cosmo*. Os Ocidentais não fazem, neste sentido, senão chegar ao quinhão comum ao qual haviam acreditado, durante algum tempo, poder escapar. Esta competência nova volta a poder estabelecer, graças aos elos frágeis das escrituras e dos relatórios, o que chamamos, em inglês da América, um caminho de papel, *a paper trail*.

Os burocratas sofrem de um desprezo quase tão geral quanto os políticos. Entretanto, não se imagina como passar sem eles para a elaboração de uma vida pública, que se desenrolaria, enfim, formalmente, pela excelente razão, de que são eles os *mes- tres da forma*. Enquanto se pensava, com a antiga Constituição, que existia uma sociedade numa natureza; a manutenção obstinada das formas se arriscava a passar por uma atividade supérflua, no mesmo título que as demoras do Estado de direito num

Estado policial. Cada um podia, imediatamente e sem esforço, reencontrar as categorias evidentes do bom senso: o humano, a natureza, a economia, o social. A partir do momento em que se passa para uma metafísica experimental*, na qual o coletivo se define não mais por uma natureza, mas por uma experimentação, será necessário dispor não mais de uma cenarização global, mas de um *protocolo* de experiência (tarefa nº 6). Será preciso guardar registro das provas, registrar seus resultados, arquivá-los e conservá-los. Como bem se sabe, a administração assegura a continuidade da vida pública. Esta continuidade torna-se ainda mais indispensável quando for necessário conservar o conjunto das hipóteses, propostas aceitas e rejeitadas, que vão pouco a pouco compor o mundo comum.

Encontrar-se-á esta competência, por exemplo, na função de perplexidade (tarefa nº 1): como detectar fenômenos novos no limite extremo da sensibilidade dos instrumentos, sem uma acumulação metódica de dados, por um tão longo período? Ninguém tem a capacidade de conservar o registro senão os administradores. Como proceder à limpeza das ordens de grandeza (nº 3) se não se arquivou o conjunto de escolhas já feitas, e conservou-se preciosamente o engajamento mais ou menos solene das partes? Como tornar irreversíveis as decisões tomadas (nº 4) sem a multiplicação dos procedimentos – votos, firmas, assembléias de consensos – que permitem estabilizar provisoriamente o coletivo? Como assegurar a boa forma da consulta (nº 2) sem uma verificação obstinada dos títulos que permitem às diferentes partes interessadas participar? Qual será a eficácia da ética da discussão sem o acompanhamento atento das formas burocráticas? Os administradores terão o encargo da distinção de todas as funções (nº 5) e o da coordenação dos corpos de trabalho, coordenação que elas vão poder assegurar na condição de

evitar passar das formas ao conteúdo. Todos os outros trabalhos são substanciais, só o registro é, senão processualista, pelo menos processual.

Uma vez acrescida esta técnica de administração àquelas que desdobramos no capítulo precedente, torna-se possível definir mais precisamente a curva de aprendizagem sobre a qual repousa doravante a boa articulação do coletivo, solicitando aos diferentes ofícios para colaborarem na mesma função. Os cientistas sabem bem qualificar a trajetória, já que a chamam de *frente de pesquisa*. Mais que todos os outros, são sensíveis à diferença entre a Ciência fria e adquirida, de uma parte, e a pesquisa quente, arriscada, dinâmica, competitiva, da outra. Seu faro nos servirá para sentir em que via governar o coletivo, sob a condição de ajudarmos o faro notável dos políticos a detectar em toda situação a reviravolta das relações de forças. Eles também sabem reconhecer a sutil diferença entre estatística e dinâmica, encontrando nas circunstâncias a ocasião de fazê-los mudar. Sabem modificar, assim, a base do “nós”, do qual têm o encargo de representar, por seu constante percurso. Mas o coletivo achar-se-á ainda mais alerta se puder contar com o nariz infalível dos economistas para qualificar a saúde de uma curva de aprendizagem. Eles multiplicaram os instrumentos – taxas de lucro, balanço, grandes equilíbrios, aparelhagens estatísticas, especulações – que permitem designar a dinâmica instável, à qual confiaram todos os seus tesouros. Os moralistas ficaram parados, visto que sabem bem que a qualificação moral julga-se sempre quanto a um movimento, uma intenção, uma direção, um esforço, e não somente quanto aos atos ou o simples respeito do formalismo. Da curva de aprendizagem, poderemos, portanto, dizer, reunindo os saberes dos diferentes corpos de trabalho, que ela extrai sua virtude de ser ao mesmo tempo um programa de pesquisa fecun-

da, de uma cultura política dinâmica, de uma economia próspera, de uma moralidade escrupulosa e inquieta, um processo bem documentado.

O bom governo não é aquele que oferece à política o privilégio insensato de definir o mundo comum em lugar de todos aqueles que ela representa, mas o poder de acompanhamento (quadro 5.1), que explora os conhecimentos mistos dos administradores, cientistas, políticos, economistas e moralistas, para escolher o caminho sem caminho que vá de um coletivo menos articulado ao estado seguinte, melhor articulado.

Parece que a ecologia política, procurando alojar-se à vontade, tende a este resultado surpreendente: assim como nos foi necessário livrar as ciências da Ciência e o coletivo do social, também precisamos de um Estado que não fique paralisado pela política, pela Ciência e, sem dúvida, pela economia. Ao Estado liberal opõe-se o Estado *liberado* de todas as formas de naturalização. Será necessário que um novo poder, forte, mas limitado somente quanto à arte de governar, venha a impedir todos os poderes, todas as competências parciais, de interromper a exploração da curva de aprendizagem, ou de ditar por antecipação os resultados. Todas as virtudes científicas, morais, administrativas, políticas, econômicas, devem convergir para conservar intacto este poder de acompanhamento de que está investido, não de uma vontade geral produzida pelo contrato social, não de um destino de recapitulação total próximo do Espírito absoluto, mas de um simples e muito modesto *pacto de aprendizagem**, único capaz de pesquisar o que propõem as associações de humanos e de não-humanos, e que ultrapassa de modo imprevisível as ações dominadas por cada um deles. Se os homens necessitam de governo, não é porque lhes falta virtude, mas porque não dominam suas ações comuns – e seus governos menos ain-

da. Não há saber do bem público que não deva, ele também, ser o objeto de uma experimentação meticulosa. O Estado assegura a comparação entre os estados de coisas n e $n + 1$.

Quadro 5.1 – Complemento do quadro 4.1, este quadro recapitula a contribuição dos diferentes conhecimentos do capítulo 4, na tarefa de acompanhamento, para qualificar de acordo com a virtude da curva de aprendizagem.

TAREFA Nº 7: PODER DE ACOMPANHAMENTO

Contribuição dos administradores: acompanhamento do protocolo de experiência, vencimentos, provas.

Contribuição das ciências: detecção de uma frente de pesquisa.

Contribuição dos políticos: escolhas das ocasiões que permitem a inversão das relações de forças.

Contribuição dos economistas: equilíbrio instável que assegura o movimento.

Contribuição dos moralistas: qualidade das intenções e das direções.

Se esta definição parece fraca demais aos que crêem dever herdar de Luís XIV, de Rousseau, de Danton, de Hegel, de Bismark ou de Lenine, que se lembrem da importância dada a este frágil invólucro que distingue o interior do exterior do coletivo. Se for verdade que o Estado tem o monopólio da definição do inimigo*, o poder de acompanhamento pode herdar esta pesada tarefa, na condição de que a palavra “inimigo”, como vimos acima, muda de sentido. Não se trata mais de designar com este termo os vizinhos humanos reunindo tropas ao longo de uma fronteira. Não se trata mais de enfraquecer, por esta palavra, seres tão inassimiláveis que se teria o direito de lhes negar até a existência, eliminando-os seriamente como ir-

racionais. Não, o inimigo, humano ou não-humano, é o que se rejeita, mas que virá amanhã pôr em risco o coletivo; o inimigo é o aliado de amanhã.²¹ Mais do que guerras estrangeiras e guerras civis do passado, existem guerras internas que aprisionam associações de humanos e não-humanos, cujo número e ameaça eram até aqui desconhecidos.²² O Estado não se ocupa mais apenas de preparar a guerra estrangeira e de impedir a guerra civil, ele deve vigiar continuamente esta outra guerra, que não tem ainda nome, embora sempre tenha causado raiva, pela qual um coletivo em vias de exploração se opõe a tudo o que o ameaça de colocar em causa, de condenar à morte, e com o qual ele deve, entretanto, *compor*.

Segundo a força do poder de acompanhamento, o mesmo coletivo vai achar-se integrado nos dois regimes bem diferentes: ou vai se definir como uma fortaleza sitiada por bárbaros; ou

21 Embora Karl Schmitt ofereça a vantagem de recusar a "neutralização" do político pelo econômico ou pelo técnico, bem como distinguir o inimigo do criminoso, ele comete o erro de esquecer totalmente os não-humanos e confundir a política com apenas uma das funções (aquela de instituição* da exterioridade), da qual participa a habilidade política. Para torná-la utilizável, por uma manipulação genética arriscada, tive de misturar "o inimigo" de Schmitt ao "sentido do perigo" de Hans Jonas: entendemos, então, sem dificuldade, que o exterior não é uma natureza, mas uma alteridade, capaz de colocar-nos entre o mal e a morte, e que a "decisão" não ocupa o coletivo senão por um sétimo de seu tempo...

22 Eu vejo na disputa atual, em torno dos organismos geneticamente modificados, o primeiro exemplo destas guerras intestinas (ao mesmo tempo técnicas, econômicas, jurídicas, organizacionais, geopolíticas, em suma, mundiais e totais, a seu modo), pois o apelo às ciências não pode pacificar, em hipótese alguma, a discussão, fazendo-a fotografar de perto um mundo comum. Até mesmo o episódio da vaca louca é, deste ponto de vista, menos "inovador", pois ainda se pode imaginar retroativamente que "teria sido possível" prever os perigos, graças às ciências e às técnicas. Com as OGM, as ciências e as técnicas participam claramente do combate, como uma fonte suplementar de incerteza.

como um coletivo cercado de excluídos a caminho do apelo. No primeiro caso, os inimigos terão caído na insignificância, na inarticulação, serão transformados, no sentido etimológico, em *bárbaros*, de inteligíveis algaravias; no segundo caso, os inimigos serão combatidos como futuros aliados e serão capazes de perturbar todo o coletivo pela única idéia de sua exclusão provisória. Não existe outro bárbaro que creia ter encontrado definitivamente as palavras para se definir. O *logos* não é a palavra clara e distinta que se oporia às flatulências dos outros, mas o embaraço da palavra* que retoma seu fôlego, que recomeça, *dito diferentemente*, que procura as palavras na prova.

Se chamarmos de bárbaros, segundo a definição forte de Lévi-Strauss, os que se crêem cercados de bárbaros, podemos inversamente chamar *civilizados* aqueles cujo coletivo está rodeado de inimigos*. Contaminação de barbárie num caso, contaminação de *civilização** no outro; o bárbaro vê em tudo bárbaros, o civilizado vê civilizados por tudo. Segundo as duas figuras, o perigo terá mudado de sentido: quando os bárbaros (exteriores) ameaçam os bárbaros (interiores) de destruição; os civilizados (exteriores) ameaçam os civilizados (interiores) em *novas exigências**. Poder-se-ia então dizer do poder de acompanhamento que ele "defende a civilização" na condição de não mais definir a esta, como no modernismo, com uma posição de escala do progresso – não há mais escala, nem progresso –, mas com a *civilidade* pela qual um coletivo se inquieta por aqueles que, todavia, ele rejeitou explicitamente. O Estado defende a independência no exterior e a autonomia no interior. A civilidade na acolhida dos *aliens*, não é uma maneira bastante precisa de conservar do antigo Estado o essencial de sua vocação, uma vez liberado de suas pretensões para tornar-se o único agente racional da história, o único totalizador?

O EXERCÍCIO DA DIPLOMACIA

O coletivo avança às cegas; ele tateia; registra a presença de entidades novas que ele não sabe logo se são inimigas ou amigas, se têm vocação para partilhar o mesmo mundo ou se lhe escaparão para sempre. Na falta de previsão, *ele deve governar*. Com sua bengala branca à mão, toma as medidas da mobília do universo que o rodeia e que o ameaça. Se ele não sabe com quantos obstáculos deve contar, não sabe também em quantos objetos seguros pode apoiar-se. Como o Pequeno Polegar, não pode guardar o rastro de suas caminhadas; não espera nenhuma salvação senão a do registro dos protocolos que se acumulam atrás dele. Caminhem se vocês quiserem, mas conservem sempre as mais estritas e obsessivas impressões. O Estado de direito depende desta inscrição frágil das provas. Nenhuma outra luz virá ainda socorrê-los. Felizmente, aqueles de quem vocês descobriram a diferença estão mergulhados na mesma escuridão que vocês. Eles mesmos não têm certeza absoluta se pertencem ao mesmo mundo. Também avançam tateando. Não possuem ainda as essências com limites fixos, e menos ainda identidades definitivas, mas somente hábitos e propriedades. Tenham certeza, eles têm tanto medo quanto vocês! Uma vez reaberta a questão do número dos coletivos, o Outro vai mudar de forma. Como a historicidade, de imediato, e a exterioridade antes, a alteridade mudou: ela também *se alterou*.

Enquanto o coletivo chega a extrair ensinamentos daquilo que rejeitou para fora dele, pode-se definir como civilizado: pode mudar de inimigos, mas não tem o direito de multiplicá-los a cada iteração. Desde o momento em que ele se creia rodeado de entidades insignificantes que o ameaçam de destruição,

tornar-se-á bárbaro. Uma sociedade cercada de uma natureza a ser dominada, uma sociedade que se crê quites com tudo o que não leva em conta, uma sociedade que se julga logo como universal, uma sociedade que faz um só corpo com a natureza, são exemplos de coletivos bárbaros.²³ Neste sentido, compreender-se-á sem esforço, os modernos nunca testemunharam tão alto nível de civilização, pois que eles se tiveram sempre como os que se arrancaram da barbárie passada; que resistiram à volta do arcaísmo; que deviam levar o progresso aos que não o tinham... Passando do modernismo para a ecologia política, podemos dizer que os modernos *fecham o parêntese* que os tinha colocado à parte dos outros, há algum tempo. Ou melhor, após a prova de fogo do modernismo, entramos numa época nova em que nenhum coletivo pode mais, sem outra forma de processo, utilizar o rótulo de "bárbaro" para qualificar o que rejeita. Não vamos, para tanto, comprazer-nos no multiculturalismo, abstendo-nos de todo julgamento de valor, mas reiniciar a conversar como no

23 Entre "a globalização" e "a exceção cultural", os franceses têm dificuldades particulares para sair do modernismo, pois eles construíram, sob o nome de República, uma máquina que só funciona na condição de não fazer as duas perguntas que formam o fundo da ecologia política: o que é uma ciência? o que é pertencer? Não há mal nenhum, claro, em se pensar como universal, e eu sou orgulhoso herdeiro desta ambição. O erro é não imaginar os caminhos progressivos que permitem retomar, pé a pé, ponto a ponto, esta fabricação do universal – a começar por este híbrido estranho: uma nação do universal... O crime é acreditar que este universal já estaria lá, no passado, em alguma espécie de nascimento, naturalmente, *etnicamente*, agora que ele jaz no futuro, para renegociar inteiramente ponto por ponto: liberdade, igualdade, fraternidade. Realmente, o impiedoso é confiar a uma definição impossível da Ciência universal a tarefa de integrar os sessenta milhões de franceses, sem mesmo tentar outra. A "grande nação" se tornará apaixonante para viver, desde o dia em que compreender que todas as suas ambições são justas, mas será necessário que devolva os meios de atingi-las, fazendo da razão o que está à sua frente e não atrás. Não nascemos universais, tornamo-nos.

começo das grandes descobertas. É preciso que o coletivo represente a cena primitiva da colonização, porém aquele que desembarca ao encontro dos civilizados é, desta vez, ele mesmo, um civilizado. Após séculos de mal-entendidos, retomam-se os “primeiros contatos”.

O singular da palavra “coletivo” não quer dizer que exista um só, dissemos muitas vezes, mas que tem por função reunir uma coleção qualquer para que se torne capaz de dizer “nós”.²⁴ A disciplina antropológica serviu de mestre de cerimônia para ensinar aos modernos a entrarem em contato com os outros. Contudo, as regras de seu protocolo escondem uma falta de tato, o que a ecologia política deve primeiro remediar. A antropologia física, de fato, define “a” natureza universal do homem apoiando-se na Ciência, enquanto a antropologia cultural registra a variedade “das” culturas. Cientificismo obstinado, de um lado; respeito condescendente, do outro. Do ponto de vista da nova Constituição, não se pode imaginar pior, pois aqueles que definem a unidade não fazem o objeto de nenhum contra-poder, uma vez que as culturas não podem aceder a nenhuma outra realidade que a das “representações sociais”. Se ela quiser tornar-se civil, a antropologia não pode mais se permitir reencontrar os que a rodeiam, fazendo-lhes a pergunta tradicional do modernismo: “Graças à natureza, eu sei de antemão, sem precisar ouvir quem

24 Em seu artigo tão importante para este livro, Eduardo Viveiros de Castro (1998), “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien”, mostra a que ponto a etnografia errou ao espalhar o rumor segundo o qual os outros povos sempre se designariam por uma expressão etnocêntrica, que queria dizer “os homens” ou os “verdadeiros homens”. Trata-se, pelo menos no caso da Amazônia, de um erro de tradução que toma a primeira pessoa do plural – nós – pelo nome próprio do povo. O mesmo problema se põe para o uso da primeira pessoa do plural na designação do coletivo. Não há povo de “nós”, pelo menos ainda não.

vocês são; mas digam-me mesmo assim o que pensam do mundo e de vocês, o que seria muito interessante compará-lo às versões, igualmente fictícias, de seus vizinhos”.²⁵ Saber de antemão o que são as entidades a levar em consideração, ou levá-las em consideração, sem a exigência de realidade que nelas reside, são dois erros, o primeiro contra a perplexidade*, o segundo contra a consulta*, que nós sabemos agora eliminar. Não, decididamente, nem o monoculturalismo saberia fazer utilmente a pergunta do número.²⁶ Se a antropologia aí se encontrasse, tornar-se-ia bárbara mesmo. Ela mudaria de papel tornando-se *experimental**.

25 Eu mesmo senti, na Universidade de Chicago, a fraqueza de uma tal formulação, quando tive de enfrentar simultaneamente a cólera dos “sokalistas”, que exigiam que eu considerasse a cosmologia como absoluta e não relativamente diferente “das” cosmologias indígenas, e a diversão de Marshall Sahlins e de seus estudantes, que exigiam que eu respeitasse a diversidade “das” cosmologias indígenas, sem exigir mais que elas se enfrentassem na exigência de unidade da realidade, imposta pelo princípio de simetria, e que teria consistido em explicar “a” cosmologia dos físicos nos mesmos termos que aqueles dos indígenas. Todos concordaram em evitar minha maneira de colocar o debate: os primeiros, para manter a unidade da natureza; os segundos, para manter a multiplicidade das cosmologias. Para os primeiros eu era um antropólogo relativista; para os segundos, eu dei muito às ciências exigindo que se falasse novamente sobre a realidade. Os naturalistas estavam indignados porque eu falo de multiplicidade; os culturalistas, porque eu ainda falo, deste há muito tempo, da unidade. Só a indignação era a mesma, ainda que ela levasse àquilo que agradava ao outro campo, sobre seu objeto transferencial. Cada um batia o punho sobre a mesa cada vez mais forte que o outro campo, o que dava às conversações um belo efeito de bateria! Eu nunca havia sentido a este ponto a distribuição das funções entre naturalistas e culturalistas. Se, graças à guerra das ciências, conhece-se agora o efeito, sobre um cosmologista, da explicação culturalista em termos de cosmologia, “entre outras”, não sabemos, no meu conhecimento, qual efeito isto faz a uma “cultura”, privada de acesso privilegiado à realidade, em ser respeitada como uma cultura “entre outras”.

26 Eu havia tentado, em minha investigação sobre os modernos, tornar a antropologia “simétrica”, para permitir-lhe absorver não mais a natureza e as culturas, mas o que eu chamei à época de as “naturezas-culturas”, tornadas comparáveis, em outro aspecto, com o da antiga natureza universal. A ex-

Desde que introduzimos a palavra multinaturalismo*, a antropologia se obriga a complicar a solução modernista do problema político de composição de um mundo comum. A palavra lembra que nenhum coletivo pode pretender reunir sem se dar os meios complexos de verificar, junto aos humanos e não-humanos que ela unifica, o que dizem disso a seu modo. Por falar em unidade, não basta prever para todos os excluídos um lugar reservado, por mais confortável que seja: é necessário que os excluídos próprios tenham desenhado esse lugar, segundo suas próprias categorias.²⁷ Nem o ecumenismo, nem a catolicidade, nem a social-democracia, nem a economia política, nem a *Naturpolitik* saberiam definir para os outros, e em seu lugar, a posição que retorna a eles. Felizmente, apesar dos temores dos que querem sempre nos fazer retroceder à idade da Caverna, o mul-

pressão estava desajeitada e a tentativa ingênua, posto que, mesmo pondo em boa simetria os artefatos, eles permanecem artefatos. Os antropólogos, com raras exceções, conservaram a organização bipolar de sua disciplina – ver, porém, Eduardo Viveiros de Castro (a publicar), *The Worlds as Affect and Perspective: Nature and Culture in Amerindian Cosmologies*. Ainda mais danoso, como o notou numerosas vezes Marshall Sahlins (1993), “Good-bye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History”; a noção de cultura ela mesma mudou, depois que foi reapropriada pelas outras como uma forma muito particular de política, o que Appadurai chama de “a globalização das diferenças” (APPADURAI, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*).

27 Os não-humanos, lembremos, são sempre melhor tratados que os humanos, como tenho mostrado, segundo Stengers, no capítulo 2. Com efeito, sua recalcitrância não questiona. Ninguém imaginaria falar deles sem lhes fazer falar, de acordo com os mecanismos complexos, em que o intérprete às vezes arrisca sua vida. Ora, do lado dos humanos, estes mecanismos, estes equipamentos, permanecem raros. Donde o acento dado nesta seção às reuniões entre “culturas”. São elas que é necessário civilizar. Os encontros com os não-humanos, uma vez a epistemologia (política) posta fora da situação de prejudicar, apresentam menos problemas, comparativamente. Com as coisas, permanecemos sempre corteses!

ticulturalismo não consagra a vitória do multiculturalismo, mas a sua derrota, pois este último não fazia senão servir de contraponto ao mononaturalismo. Os relativistas absolutos, se é que existem, não saberiam acolher os *aliens* de maneira civil, porque não reagiriam a essas novidades senão por um insensível dar-de-ombros: nada mais, a seus olhos, poderia fazer diferença.

Com a ecologia política, entra-se na verdade em outro mundo, aquele que não tem mais por ingredientes uma natureza e culturas, que não pode mais, então, simplificar a questão do número de coletivos, unificando-a pela natureza, nem complicá-la, aceitando uma multiplicidade inevitável e definitiva de culturas incomensuráveis. Entramos num mundo composto de realidades insistentes, em que as proposições* dotadas de hábitos não aceitam mais fazer calar as instituições encarregadas de acolhê-las, nem serem acolhidas ficando mudas sobre a realidade de suas exigências. O exterior não é mais tão forte para reduzir ao silêncio o mundo social, nem tão fraco para se deixar reduzir à insignificância. No sentido novo que demos a esta palavra, as entidades excluídas exigem que o coletivo se apresente e se represente no seu apelo, isto é, arrisque de novo a sorte de todas as suas instâncias representativas. Não é a indiferença que visa ao coletivo civilizado: o exterior *faz toda a diferença* e o coletivo torna-se tão mais civilizado quanto aprende a se tornar sensível a estes contrastes. “Nada do que é humano me é estranho”, diz o sábio latino; dizemos melhor: “Nada do que me é estranho é inumano”.²⁸

28 Havia no antigo tema modernista da “neutralidade” da Ciência uma forma profunda de descortesia em relação aos não-humanos, incapazes, se dizia, de fazer uma diferença, e limitados ao estúpido estar-lá do inanimismo*. Ver BLOOR, 1998.

Que trabalho vai permitir percorrer as fronteiras fazendo de maneira civilizada a pergunta do número de coletivos a reunir? Se devemos desconfiar um pouco da antropologia clássica, porque aceitaria muito depressa a unidade como a multiplicidade — porque ela não aceitaria a multiplicidade senão à base de unidade —, devemos resignar-nos a não entrar em relação senão sob a forma da ignorância, da conquista ou da guerra? Precisamos acrescentar à antropologia as competências de um corpo de trabalho, bem mais antigo, o do *diplomata*²⁹, que possa completar o poder de acompanhamento³⁰ definido na sessão anterior, servindo-lhe de esclarecedor e de intérprete.²⁹ Com efeito, contrariamente aos mediadores que se apóiam sempre numa posição superior e desinteressada, o diplomata sempre participa de uma das partes do conflito. Mas, sobretudo, o diplomata tem sobre a antropologia uma vantagem, para nós decisiva: traidor potencial em todos os campos, não sabe antecipadamente sob que forma aqueles a quem eles se dirigem vão formular as exigências que podem provocar a guerra ou a paz. Ele não abre as conversações respeitando hipocritamente as representações, porque já saberia que seriam falsas, não mais que se ele tivesse de antemão um possível entendimento, se apenas se chegasse a falar do mundo comum, sempre presente, o da natureza, o do bom senso, o dos fatos, o do acordo dos espíritos e do *common knowledge*.

Em nenhum momento, o diplomata utiliza a noção de um mundo comum de referência, pois é para construir este mundo comum que ele enfrenta todos os perigos; em nenhum momento tampouco, ele respeita com desprezo as “simples for-

29 Eu tomo emprestados a expressão e o argumento de Stengers (1997). Ver um belo exercício em Sybille de Pury (1998), *Traité du malentendu. Théorie et pratique de la médiation interculturelle*.

mulações”, porque cada uma, por mais impalpável que seja, pode deter a chave do acordo que não era garantida anteriormente. Ele aceita, justamente, segundo esta bela palavra diplomacia, “iniciar uma conversa” e “fazer representações”. O diplomata nunca fala de racional e de irracional. Diferentemente dito, a divisão das essências³⁰ e dos hábitos³⁰ depende das conversações. Também nunca, e esta é a grandeza da sua missão, ele se conformará ao incomensurável, isto é, com a guerra. Há mais sabedoria na figura aviltada do diplomata do que na função respeitada do antropólogo modernista, porque este não respeita senão porque despreza, enquanto aquele, se ele não despreza, *tampouco não respeita*.³⁰ Ele engole todas as cobras. Chamamo-lo falso e hipócrita, quando ele se indigna ao contrário e se desespera por não saber descobrir *para cada situação* o que devemos conservar e o que rejeitar na elaboração do mundo comum, na triagem do melhor dos mundos possível.

Como trabalha o diplomata ecologista? Qual é o segredo daquele que aceita procurar a linguagem da casa comum, aquele de quem devemos dizer, segundo a etimologia de *oikos-logos*, que “fala dos seres”, *que articula o coletivo*? Não esqueçamos que ele nunca começa os debates por ordem obrigatória imposta pela antiga Constituição, pois que compreendeu que esta condi-

30 É por esta razão que Isabelle Stengers propunha “terminar com a tolerância” — há na tolerância alguma coisa com efeito intolerável (STENGERS, 1997), se ela for obtida à custa de um abandono de toda exigência de realidade. É este o efeito danoso da noção tão modernista de convicção: os modernos acreditam que os outros acreditam (LATOURET, 1996a). Nenhuma tolerância é pior que aquela do multiculturalismo. A abertura de espírito de um Hegel, fazendo por ele mesmo o trabalho diplomático de síntese, não saberia passar por uma virtude, pois ele faz tudo só, em seu escritório. É bastante fácil de entender com eles, quando se fala de longe, com respeito, localizando-os em algum lugar, como um episódio sobrepujado da história do Espírito absoluto!

ção prévia tinha feito falhar, até aqui, todos os reinícios de conversa: “Nós nos entenderemos tanto mais rapidamente sobre o mundo comum, sobre a natureza, quanto mais vocês tiverem deixado no vestiário todas as velharias irracionais que só nos dividem e que só nos remetem à subjetividade ou ao arbítrio social”³¹. Não, ele deve agora procurar a diferença entre dois elementos distintos: *as exigências essenciais* de um lado, a *metafísica experimental* que as exprime, do outro. Na figura 5.1, que retoma a inversão a 90° da figura 3.1, nós retomamos a distinção entre os dois pares de oposições.

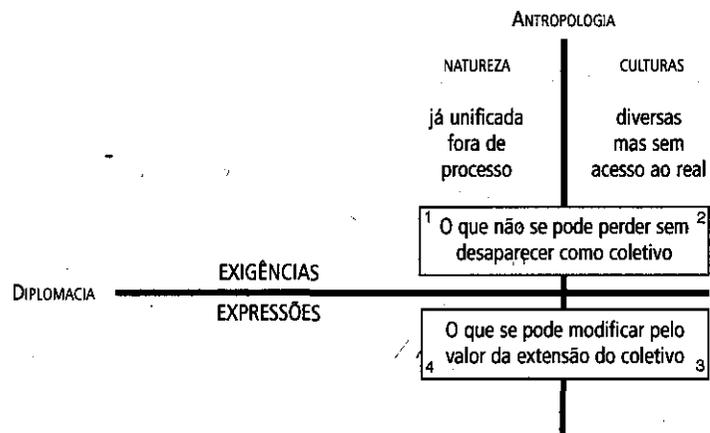


Figura 5.1 – Enquanto a antropologia classifica o que encontra na natureza e nas culturas, a diplomacia deve efetuar uma triagem entre o acessório e o essencial.

31 Sobre a história deste arranjo em torno dos *matters of fact*, leia-se Shapin e Schaffer (1993) e Shapin (1994). Depois que o século 17 inventou por um fim às guerras civis, trazendo a paz sobre os fatos de laboratório, constatados pelos *gentlemen*, o século 21 reabre a questão, descobrindo com algum horror que os fatos de laboratório podem ao mesmo tempo ser reais e questionáveis. Quanto aos *gentlemen*... (Ver Conclusão).

Os dois pares de oposição não criam da mesma forma os mundos possíveis. Ainda que a cultura nunca oferecesse senão um ponto de vista particular sobre a natureza comum, e só pudesse fornecer esclarecimento sobre a própria particularidade, todo coletivo *pode participar da confecção do fundo comum das exigências essenciais*. Em outras palavras, com o antigo princípio de triagem, o essencial era sempre conhecido: com o novo, o essencial *está ainda por vir*.³² Quanto às expressões, não se trata mais, com a nova pedra de toque, de representações todas igualmente respeitáveis e todas igualmente falsas, de visões do mundo, de elaborações simbólicas, mas de um desenraizamento doloroso, de uma mudança dilacerante, para conhecer o preço que um coletivo estará pronto a pagar para aceitar que outros entrem na casa comum, em vias de construção. Fora da prova diplomática, nenhum coletivo fará diferença entre o essencial e o supérfluo: fará a guerra por tudo, pois que tudo lhe parecerá *igualmente* necessário. É lentamente, para início da conversa, que um coletivo aceitará se retomar, diferenciando, segundo outros princípios, o essencial do supérfluo. Este trabalho extenuante, ele não o abordará senão *na única condição de que o outro aceite se entregar à mesma triagem*. Como estamos longe da tran-

32 Ver o admirável trabalho de diplomacia de Marshall Sahlins (1995), *How “Natives” Think. About Captain Cook, for example*, batendo-se com um de seus objetores, que pretende identificar os havaianos responsáveis pela morte do Capitão Cook, graças ao “bom senso” universal, confundido com a opinião dos britânicos sobre Deus. Ver também o enorme esforço de Viveiros de Castro, que se tornou o porta-voz da filosofia dos ameríndios da Amazônia, para medir a dificuldade do empreendimento de justiça: se os ameríndios concordassem em definir um mundo comum, seria necessário mudar de metafísica. Além deles, foi por seu intermédio que aprendi o uso da palavra “multinaturalismo”, pois seu coletivo supõe uma cultura humana comum a todos os seres humanos e não-humanos, e de naturezas diferentes segundo os corpos (Eduardo Viveiros de Castro, a publicar, obra citada).

qüila distinção, sempre pronta, da natureza das coisas e das representações que os humanos se fazem... O que parecia de bom senso não tinha senso comum.

Desta diplomacia demos um exemplo quando, no capítulo 3, tentamos extrair as exigências essenciais que estavam presas na diferença dos fatos e dos valores. Em seguida, voltamos à mesa de negociação com uma espécie de *deal*: se prometemos lhes oferecer proteção às suas exigências essenciais de melhores garantias, aceitariam vocês modificar a metafísica da natureza*, que parece, por um instante, a mais apta a protegê-los; ainda que ela provenha da Caverna, que nos impede, a nós, de existir? Estariam vocês prontos a esta privação se, por tal preço, pudessem fazer entrar os não-humanos e o *demos* no coletivo em vias de expansão? Nada prova que o diplomata venha a ter sucesso (nada prova, aliás, que nós tenhamos vencido – cabe ao leitor julgar). Esta incerteza faz da diplomacia um trabalho mais arriscado que o do antropólogo, pois que este sabe sempre de antemão onde se encontra o inessencial essencial (a natureza) e onde se encontra o essencial inessencial (as representações), quando o diplomata, por pouco que sua língua se bifurque, for apedrejado pelos dois campos...

Entretanto, o diplomata tem na sua manga um trunfo do qual o antropólogo modernista fora privado: ele aceita ter diante de si os coletivos, que se encontram, quanto à exata partilha das exigências e expressões, na mesma incerteza que aquele em nome de quem trata. Nem o que manda, nem o que aceita acolher, sabem exatamente por que combatem – nem mesmo se combatem. Se a metafísica não é experimental, nada há a negociar, pois que as exigências* estão sempre presentes, e as identidades, tão fortemente reprimidas, são injustificáveis. Mas não pretendendo mais falar em nome da natureza, não aceitando mais a diferença polida do multiculturalismo, o diplomata que

toma a continuação do antropólogo se dá oportunidades de sucesso, proibidas a seus antecessores. Há contaminação de civilização, como há contaminação de barbárie. Pela primeira vez, os outros coletivos – quantos? ninguém sabe ainda – encontram um representante civilizado que lhes pergunta quais são seus hábitos e suas propriedades.³³ Minimiza-se sempre o que pode ter de horripilante, para um coletivo determinado, a obrigação de bifurcar violentamente a fim de se cortarem em duas metades, uma ao mesmo tempo racional e comum, a outra irracional e particular. Como falar a língua do *logos* se, como os Índigenas diziam dos Brancos, os modernos têm a língua bifurcada? Pouco importa com que respeito se contorna esta irracionalidade que se enfeita com o nome de cultura; pouco importa o número de museus que se lhe consagram; pouco importa mesmo que uma estrutura comum permita, por uma série de transformações, passar de uma irracionalidade a outra, de sorte que termine, graças à ciência do antropólogo, por assemelhar-se a um sucedâneo de razão. Não resta nada menos do que se privou o coletivo advindo de todo contato com a essência mesma dos fenô-

33 Depois de havê-la reencontrado na África, sem a compreender, há cerca de trinta anos, foi no gabinete de Tobie Nathan que reconheci, da minha parte, a diferença entre atender um paciente sob os auspícios da antropologia e sob aqueles da diplomacia arriscada (NATHAN, 1994, *L'Influence qui guérit*). Naturalmente, aqueles que exclamam, como um célebre psicanalista parisiense: "Sem inconsciente universal não há mais República francesa", acusam Nathan de culturalismo – como os "sokalistas" acusam-me, a mim, de construtivismo social. Vê-se, por todas estas incompreensões, a reação do modernismo, incapaz de imaginar um sucessor à oposição natureza/culturas. Se você deseja que o encontro se faça em uma nova base, que esses aos quais você se dirige participem da base comum das exigências essenciais, que os não-humanos façam uma diferença que não seja apenas de fato, você necessariamente será um traidor. Sim, o diplomata é um traidor, mas ele pode ter sucesso lá onde os fiéis falham, porque só ele duvida que seus concidadãos já tenham conseguido descobrir suas metas reais de guerra.

menos.³⁴ Tudo o que é essencial pertence ao visitante que lhe dá a lição; o nativo não é rico senão por sua diferença.

Sabemos nós, na verdade, o que se passaria se, em lugar desse encontro modernista, entrássemos em contato com o modo da diplomacia ecológica? Podemos imaginar o poder do bálsamo que cairia então sobre as chagas abertas pelos encontros, sob os auspícios da natureza? A virtude do diplomata, o que fazia dele “uma merda dentro da meia de seda”, é que ele impõe *aos seus próprios mandantes* esta dúvida fundamental sobre suas próprias exigências. “No fundo, diz-lhes, vocês não sabiam a que se referiam antes que eu fizesse desviar a negociação. Este tesouro que vocês acabam de descobrir, a que estavam tão ligados, vocês estariam prontos, talvez, a alojá-lo numa outra metafísica se lucrassem por aumentar a casa comum. Estariam vocês prontos a abrigar aqueles que vocês tomavam por inimigos, mas

34 O estruturalismo, como as sínteses solitárias de Hegel, tinham o inconveniente de estabelecer o mundo comum e suas leis de composição (simetria, inversão, semelhança, oposição, condensação, etc.), sem levar em conta aqueles cujas culturas se unificaram e cujas opiniões eram supostamente tão vagas quanto as qualidades segundas* para a metafísica da natureza. Depois de ter reconhecido, ao mesmo tempo, a importância desta distinção entre objetivo e subjetivo, bem como a impossibilidade de aplicá-los, Lévi-Strauss não viu outra solução senão inventar um novo *inconsciente*, o inconsciente estrutural que “nos põe em coincidência com formas de atividade que são, por sua vez, *nossos e outros*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens de todos os tempos” (MAUSS, [1950], p. XXI, *Sociologie et anthropologie*. Introdução de Claude Lévi-Strauss).

Tudo se inverte, como me aconteceu no museu de antropologia de Vancouver, se nos debruçamos sobre uma vitrina dentro da qual uma grande caixa cinza *esconde* as máscaras cerimoniais de uma nação indígena, em vez de expô-las ao olhar do visitante ocidental (*La Recherche*, n. 316, p. 82, janv.1999). Sobre a caixa estava escrito: “matériel culturalmente sensível!” Eis aí a advertência que será necessário escrever, doravante, sobre todas as questões de cosmopolítica, desacelerando a velocidade das atordoantes sínteses dos estruturalistas. O inconsciente não é mais suficiente para estabelecer o contato com os outros, evitando-os.

que acabam de lhes ensinar o que vocês mais amam no mundo?” Puséramos a carroça antes dos bois. Não, com efeito, não nos referimos tanto à natureza: definamos, antes, aquilo a que nos referimos e narremos depois esse tesouro com uma palavra que nos seja querida. “Lá onde estiver vosso tesouro, lá estará também vosso coração” (Lc 12, 34).

Dizendo em outras palavras, o diplomata está encarregado daquilo que o velho Kant chamava “o reino dos fins”. A crise ecológica, lembramos muitas vezes, apresenta-se antes de tudo como uma revolta generalizada dos meios. Nem nada, nem ninguém quer aceitar servir como simples meio para o exercício de uma vontade qualquer, tida como fim último. A menor minhoca, o menor roedor, o menor dos rios, a mais longínqua das estrelas, a mais simples das máquinas automáticas exige ser tomada também como um fim, com a mesma razão que o mendigo Lázaro à porta do mau rico. À primeira vista, esta proliferação de fins parece insustentável; contra ele, o modernismo investe. Depois, uma vez fechado o parêntese modernista, uma pergunta que durante vários séculos permaneceu suspensa sem solução, se coloca: sob que auspícios temos que nos unir agora que não há mais natureza para fazer o trabalho em nosso lugar, discretamente, fora da assembléia representativa?

O diplomata não é exatamente um quarto poder. Ele está somente encarregado de deixar pendente a questão do número de coletivo, questão que, sem ele, todo o mundo tenderia a simplificar um pouco. Explorador, pesquisador, testador, ele tem sobre os outros poderes a vantagem de não saber com certeza de que se compõe o coletivo que o envia. Mais manhoso que moralista, menos processual que administrador, menos voluntário que político, mais encurvado que o cientista, mais desapegado que o explorador de mercados, o diplomata não minimiza de modo al-

gum a dificuldade que existe em conhecer os termos nos quais cada uma das partes visa descrever seus “fins de guerra”. Sua única presença é suficiente, todavia, para modificar profundamente o *perigo* ao qual faz face um coletivo, em busca do número daqueles com quem será preciso compor. O inimigo exterior aterroriza com razão os que acham que se lhes tira o que define sua essência: os bárbaros amedrontam os bárbaros. Mas o inimigo que o diplomata acompanha não põe o coletivo em perigo, da mesma maneira, porque ele é portador de uma oferta de paz que vai muito além do simples compromisso: “Graças a vocês vamos compreender a diferença entre nossas exigências essenciais e suas expressões provisórias”.³⁵ Enfim, saberemos o que queremos e qual será esse “nós” que se diz dotado de vontade. O diplomata lembra que *ninguém pode invocar a unidade do coletivo que não se preste a esse trabalho de negociação*. À imitação do terceiro Mandamento contra a blasfêmia, acrescentemos às tábuas da Lei: “Não invocarás em vão a unidade do coletivo”.

CONCLUSÃO: GUERRA E PAZ DAS CIÊNCIAS

Teremos concluído a questão do número de coletivos? Não! Certamente, porque a história não tem fim e não tem outro sentido senão o que se descobre por uma experimentação, da

qual ninguém pode saltar as etapas nem prever os resultados. Fizemos melhor do que resolvê-la, nós a *deixamos aberta*, deixando de lado a questão do número de coletivos, da qual dependem a guerra e a paz. Compreende-se sem esforço: se todos os excluídos deixados de fora avançassem em seguida, de maneira civilizada, para a República*, desejando participar do mesmo mundo comum sem formular exigências contraditórias, não haveria estado de guerra. Com um único mundo, os conflitos seriam sempre superficiais, parciais, localizados. Tudo muda, pelo contrário, se uma das multiplicidades exige a destruição de um coletivo determinado, sua incorporação forçada ou sua capitulação. É o fim do estado de paz. Ora, graças à ecologia política, percebemos, pouco a pouco, que *jamais deixamos o estado de guerra*, este estado de natureza do qual Hobbes pensava que o Leviatã nos tinha extraído, quando nós não o temos jamais abandonado, pois que não fizemos senão passar de uma *Naturpolitik* a outra.³⁶ A violência pacificadora da Ciência define um único mundo comum, sem nos dar os meios, os intérpretes, as histórias, as redes, os fóruns, as agoras, os parlamentos, os instrumentos, para compô-lo progressivamente. O poder de dizer o racional e o irracional se exercia até agora sem contra-poder.

Deus sabe que a história não foi mesquinha em conflitos. A essas guerras, as ciências e as técnicas contribuíram cada vez mais, alargando a escala, a amplitude, a virulência, a violência, a

35 Calunia-se o diplomata fazendo dele um *marchand* de tapetes. Se tomamos, por exemplo, o debate entre os creacionistas americanos e os evolucionistas, não se vai decidir de pronto por uma estimativa mal elaborada, entre um mundo criado há 6.000 anos e uma Terra formada há 6 bilhões de anos, para concordar, por exemplo, em 2 bilhões de anos! Isso não satisfaria a ninguém. O diplomata vai muito mais longe; ele exige que se jogue no tapete o que é um Deus e o que é uma Terra. Está aí toda a vantagem de uma metafísica experimental no choque frontal de uma metafísica da natureza* em luta com as “tradições”.

36 Esta é, aliás, a razão pela qual o Leviatã, “este Deus mortal para o qual devemos obediência sob o Deus imortal”, parece tão monstruoso. Ele não representa a política mais do que a natureza representa as ciências. Tal é o erro que eu havia cometido, no livro sobre os Modernos, ao tentar pôr em simetria o artefato da Ciência e o da Política. É, aliás, por isto, que eu abandonei depois o princípio de simetria, substituído por um igual respeito pelas ciências e pelas políticas.

logística dessas batalhas. Desta oferta de serviços dos engenheiros e cientistas, entendeu-se, durante longo tempo, que ela fosse apenas um desvio da missão da Ciência, apenas uma diversão desastrada de um projeto que fosse o do conhecimento, apenas uma aplicação prática pura e sempre desinteressada. A um dado momento – pensava-se – já que os objetos científicos criam o consenso e a harmonia, a Ciência terminará por se estender bastante para que os conflitos não sejam mais do que más lembranças. O racional das qualidades primeiras* terminará por tornar o lugar do irracional das qualidades segundas*. Isso levará tempo, mas um dia ou outro entraremos na terra onde correm os átomos e as partículas – ou então, será o desespero da humanidade. A vitória da paz se encontra na esquina da rua.

Sobrevém então, sob a pena dos jornalistas, a expressão curiosa de “guerras das ciências”. Ela não designa, no começo, senão um minúsculo assunto não maior que um nódulo na pele: certos pensadores “pós-modernos” queriam, parece, estender o multiculturalismo à Ciência, negando à natureza sua unidade, ao projeto de conhecimento seu desinteresse, às leis científicas sua indiscutível necessidade. Contra esta ameaça, certos cientistas, certos epistemológicos se mobilizam. Querem erradicar o que tomam por um câncer que vai invadir todo o corpo universitário e metastasear logo, junto a infelizes estudantes, sem defesa. Depois, por uma mutação súbita, percebe-se que a expressão “guerra das ciências” possui um sentido de premonição e torna-se o sistema de um mal muito mais terrível.³⁷ Não somente as

37 Este é o tema deste pequeno *Tractatus scientifico-politicus* que eu havia escrito em pleno fim da guerra fria, sublinhando o paralelismo entre as guerras de religião e as guerras de ciência (LATOURE, 1984). Eu não via, à época, outras soluções além da distinção da força e do poder para sair da oposição, já obsoleta, entre as relações de razão e as relações de força. Eu pen-

ciências não são mais suficientes para assegurar a paz, como também a Ciência torna a paz impossível, visto que coloca no início e fora da história aquilo que devia estar no fim. Enquanto se combatia nas batalhas liliputianas o “pós-modernismo”, uma Grande Guerra já havia começado, somando-se a todas as outras, nas quais as ciências não eram mais, como recentemente, uma força adicional, por maior que ela fosse, mas a tática e a estratégia, tanto quanto a logística. Ao monstro do multiculturalismo se acrescenta o espectro hediondo do multinaturalismo. A guerra das ciências tornou-se guerra dos mundos.

Abandonando o monoculturalismo, a ecologia política não promete a paz. Ela começa somente a compreender quais as guerras que ela deve declarar e os inimigos que deve aprender a designar. Ela descobre enfim os perigos que constituiriam uma ameaça de pacificação pior do que o mal: objetos indiscutíveis de um lado, sujeitos entrincheirados nas identidades injustificáveis do outro. Perdendo os socorros dos simplificadores, ela encontra a fonte essencial de paz, à qual não tinha nunca o direito de recorrer, porque se tinham militarizado os não-humanos sob o uniforme dos objetos: as coisas*, essas assembléias parciais capazes de criar o acordo na condição de serem tomadas pelas proposições* convocadas formalmente por uma República*, enfim estendida pelos não-humanos. Perdemos a simplificação da natureza, mas não nos desfizemos da complicação que ela introduzia, simplificando rápido demais a solução. Nenhuma facilidade, mas nenhuma impossibilidade de princípios. Nenhuma transcendência, mas nenhuma prisão da imanência

sava que o princípio de simetria generalizada permitiria erradicar isto. Eu não havia ainda compreendido, na ocasião, o trabalho propriamente constituinte do modernismo, para tornar impossível uma tal superação.

também. Nada mais que o ordinário trabalho da política. Sempre se quis, até então, salvar-se do inumano pelo apelo à Ciência; salvar-se da Ciência pelo apelo ao humano; resta explorar a outra solução: salvar-se da Ciência e do inumano pelo apelo às ciências e às propostas de humanos e de não-humanos, reunidos, enfim, formalmente.

Realmente não temos sorte. No mesmo momento em que se desmoronava o totalitarismo, a globalização começava. “Total” e “global” não são dois sinônimos do mundo comum? Entretanto, malgrado suas ambições, nem a política *científica* do totalitarismo, nem a economia *política* da globalização permitem descobrir as boas instituições, visto que não fizeram senão reduzir o número das partes credoras. Nada menos científico que o totalitarismo; nada menos universalizável que a globalização e suas “bobagens globalizantes”. Parece que se quer sempre passar de um mundo unificado a um outro, abreviando cada vez os meios práticos de obter esta unidade. Se não saímos ainda do estado de natureza, se a guerra de “todos os todos” contra “todos os todos” atinge violência extrema, temos pelo menos a esperança de poder, enfim, penetrar no Estado de direito, do qual as formas tradicionais da política não dão idéia nenhuma. O coletivo está ainda por vir.

Felizmente, perdendo o mononaturalismo, o coletivo se livra no mesmo instante do multiculturalismo. Até aqui, o pluralismo não tinha senão uma tolerância muito fácil, pois não fazia reagir suas amplitudes a não ser alimentando-se do fundo comum incontestado. Perdendo a natureza, perde-se também a forma fragmentada, dispersa, irremediável, que ela dava por contraste a todas as multiplicidades. Os modernos, livres desse formidável etnocentrismo da natureza inanimada, podem novamente entrar em contato com os Outros e se beneficiar de sua

contribuição à elaboração dos mundos comuns, pois os Outros (e não são mais culturas) não utilizaram nunca a natureza para fazer sua política. O universal não está nem atrás, nem por cima, nem por baixo, mas na frente. Não sabemos a que se assemelhará o *diverso*, se ele não se destacar mais sobre o fundo prematuramente unificado da natureza. O relativismo desapareceria com o absolutismo. Restaria o relacionismo, o mundo comum a fazer. Para empenhar suas perigosas conversações, o *logos* não tem outro socorro senão recorrer aos frágeis parlamentares.

CONCLUSÃO

QUE FAZER? ECOLOGIA POLÍTICA!

Para oferecer à ecologia política um lugar legítimo, bastaria fazer entrar as ciências na democracia.

Durante todo este livro dediquei-me a propor esta solução, empregando termos fora de moda: palavra, discussão, Constituição, Parlamento, câmara, *logos* e *demos*. Eu bem sei que não fiz senão exprimir um ponto de vista particular, não somente europeu, mas francês, talvez mesmo social-democrata, ou pior ainda, logocêntrico... Mas, onde já se viu um diplomata que não leve os estigmas do campo que ele representa? Quem não se reveste da capa dos interesses poderosos que ele escolheu para servir, e, portanto, trair? Se devemos apelar aos parlamentares, é justamente porque não existe em nenhuma parte o ponto de vista de Sirius, de onde os juízes poderiam distribuir os prejuízos entre as partes. Estou eu, por isso, limitado ao meu ponto de vista, fechado no estreito cárcere das minhas representações sociais? *Isto depende da perseverança*. Os diplomatas não se beneficiam, é verdade, dos privilégios oferecidos pelo Céu das Idéias,

mas eles não são mais prisioneiros da Caverna obscura. Eles começam a tomar voz lá onde estão e com as palavras que herdaram. É com estas fórmulas que eles se apresentam àqueles que não têm fórmulas melhores, mais definitivas, e que falam, eles também, dos estreitos confins onde nasceram. As primeiras palavras, para um diplomata, não contam, mas somente as seguintes: a primeira malha do mundo comum que estes frágeis vocábulos vão permitir tricotar. Tudo é negociável, aí compreendidas as palavras de negociação e de diplomacia, de ciências e de democracia, simples bandeiras brancas agitadas na frente de batalha para suspender as hostilidades.

Se, por vezes, choquei o bom senso*, é porque desejei reencontrar o sentido comum*, o senso do comum. Aqueles que falam da natureza como de uma unidade já constituída, que permitiria rejeitar, nas representações sociais, tudo o que chama à desunião, *exercem um poder régio*, o mais importante de todos, uma potência superior a todos os mantos de púrpura e a todos os cetros dourados das autoridades civis ou militares. Não lhes peço nada além do que esta minúscula concessão: uma vez que vós vos haveis dado o poder de definir o que nos uniu e o que nos desuniu, o racional e o irracional, mostrai-nos também as provas de vossa ilegitimidade, os traços de vossa eleição, as motivações de vossas escolhas, as instituições que vos permitam exercer estas funções, o *cursus honorum* mediante o qual vós haveis podido caminhar. A partir do momento em que vós aceitais redefinir a vida pública como composição progressiva do mundo comum*, vós não podereis mais exercer este poder ao abrigo das "leis indiscutíveis da natureza". Para as leis é preciso um Parlamento. "Nada de realidade sem representação". Ninguém vos pede para abandonar todo o poder, mas simplesmente para exercê-lo *como um poder*, com todas as suas precauções, suas lentidões, seus proce-

dimentos, e, sobretudo, seus contra-poderes. Se é verdade que o poder absoluto corrompe absolutamente, então aquele que permitia definir, sob os auspícios da natureza, o mundo comum, vos corrompia mais que qualquer outro. Não, é hora de vós libertar deste absolutismo, alçando-vos à dignidade de representantes, dos quais cada um deve aprender a duvidar?

As guerras de ciência nos levam, hoje, à situação das guerras de religião, que forçaram nossos predecessores, no século 17, a inventar o duplo poder da política e da Ciência, rejeitando a fé no foro interior. Se cada leitor da Bíblia, em contato direto com seu Deus, pudesse vir a alterar a ordem estabelecida, em nome de sua própria interpretação, isto seria o fim da vida pública. Não haveria mais o mundo comum. Eis por que nossos ancestrais tiveram de laicizar a política e relativizar a religião, que se tornou simples convicção privada. Será preciso operar a mesma neutralização, agora que cada um se pode levantar contra a autoridade pública, com sua própria interpretação da natureza, em nome de um contato direto com os fatos? Pode-se laicizar as ciências como se laicizou a religião, e fazer do conhecimento exato uma opinião, certamente respeitável, mas privada? Devemos imaginar um Estado que não assegurasse nada além da liberdade de exercer livremente os cultos eruditos *sem sustentar nenhum*? Assim formulada, a solução parece aberrante, pois chegou-se a laicizar a moral e a religião, unicamente graças a esta garantia de uma unidade já feita, que a Ciência apresentava numa bandeja. Agnóstica em matéria de religião, como de Ciência, a República laica seria esvaziada de qualquer substância. Em questão de mundo comum, ela repousaria sobre o mais desinteressante e o mais arbitrário dos pequenos denominadores: o rei-eu.

Eu quis explorar uma outra solução: em vez de diminuir as exigências que levam à constituição dos fatos, reenviando-os

à esfera privada, por que não, ao contrário, *alongar a lista* destas exigências? A solução do século 17, a invenção simultânea das *matters of fact* indiscutíveis e da discussão interminável, não ofereceria, finalmente, garantias suficientes para a construção da ordem pública, do *cosmos*. Perder-se-iam as duas funções mais importantes, a capacidade de discutir o mundo comum, e a de chegar a um acordo, fechando a discussão – o poder de consideração*, e o de ordenamento*. Ainda que algum pontífice não pudesse mais dizer: “*Scientia locuta est, causa judica est*”, a perda de autoridade se acharia compensada ao cêntuplo pela possibilidade de explorar em comum o que é um *bom* fato, o que é um membro *legítimo* do coletivo. Se for preciso menos Ciência*, será preciso contar muito mais com as ciências*; se for preciso menos fatos indiscutíveis, será preciso muito mais pesquisa; se for preciso menos qualidades primeiras*, será preciso muito mais experimentação coletiva* sobre o essencial e o acessório. Ainda aí eu não peço senão uma minúscula concessão: que se entenda a questão da democracia aos não-humanos. Mas, no fundo, não é o que os sábios sempre quiseram defender tão apaixonadamente? Terem a garantia absoluta de que os fatos não são construídos pelas simples paixões humanas. Eles acreditaram, bem depressa, alcançar este fim pelo atalho das *matters of fact*, colocados de imediato fora de qualquer discussão pública. Não se pode obter, é verdade, mais dolorosamente, mais laboriosamente, garantias bem superiores, se os humanos não forem os únicos a elaborar sua República*, sua *coisa* comum?

Não pretendo que a política, uma vez traduzida em ecologia, seja mais fácil. Ao contrário, ela se tornará mais difícil, exigente, procedimental, quer dizer, procedimentalista, sim, tateante. Jamais se viu a instalação de um Estado de direito simplificar a vida daqueles que estavam habituados às facilidades do Estado

policial. Do mesmo modo, imaginar um “Estado de direito de natureza”, um *due process* para a descoberta do mundo comum, não vai facilitar a vida daqueles que pretendiam remeter à inexistência do irracional todas as proposições cujas fisionomias não lhes pertenceria. Será preciso que eles argumentem e que se componham, sem saltar nenhuma das etapas que percorremos nos capítulos precedentes. Mas, como vimos muitas vezes, ao perder a natureza, a vida pública perde também a causa principal de sua paralisia. Libertada das transcendências tão benéficas quanto inaplicáveis, a política respira mais livremente. Ela não vive mais à sombra desta espada de Dâmocles: a ameaça de uma salvação vinda de fora. É preciso que se entenda.

A hipótese que desenvolvi é normativa ou descritiva? Eu fiz como se a nova Constituição descrevesse um estado de coisas já no lugar, ao qual não faltasse, por vezes, senão certos termos adequados, para saltar aos olhos dos mais prevenidos. Era o único meio de chegar ao senso comum. A diferença entre o descritivo e o normativo depende, ademais, da distinção entre fatos e valores: eu não poderia, pois, servir-me disso sem contradição. Há, na “simples descrição”, uma forma muito potente de normatividade: o que *é* define o mundo comum e, portanto, tudo o que *deve ser* – não tendo o resto outra existência que aquela inessencial das qualidades segundas. Nada de mais antropocêntrico que o inanimismo* da natureza. Contra a norma dissimulada na política das *matters of fact*, era preciso ser, pois, mais normativo ainda. De resto, nada de menos utópico que um argumento que não visa a outra coisa senão acabar com esta utopia, esta escatologia modernista que sempre espera sua salvação de uma objetividade vinda de fora. É ao *topos*, ao *oikos* que a ecologia política convida a retornar. Nós reentramos à casa para habitar a morada comum, sem pretendermos ser radicalmente diferentes dos

outros. De qualquer modo, chegando muito mais tarde que a vanguarda, um pouco mais depressa que a coruja de Minerva, os trabalhadores intelectuais não podem jamais fazer melhor senão ajudar outros intelectuais, seus leitores, a reunir aquilo que desde algum tempo o *demos* já fez entrar no estado das coisas.

Objetar-se-á que se trata forçosamente de uma utopia, uma vez que as relações de forças sempre virão romper o Estado de direito e impor, contra o delicado procedimento aqui explicado, a brutalidade sem comentários dos poderes estabelecidos. Eu não me servi, é verdade, dos recursos oferecidos pelo discurso crítico. Eu não revelei senão um só poder, aquele da natureza*. Eu tinha, para isso, uma forte razão: a sociedade* ocupa no discurso crítico a mesma função que a natureza no discurso dos naturalizadores. *Societas sive natura*. Afirmar que sob as relações legítimas existem forças invisíveis aos atores, que não poderiam ser distinguidas senão pelos especialistas das ciências sociais, significa utilizar para a Caverna o mesmo mecanismo que para a metafísica da natureza*: existiriam qualidades primeiras – a sociedade e suas relações de forças – que formariam a decoração essencial do mundo social, e das qualidades segundas tão intensamente vividas quanto mentirosas, que cobririam com seu manto estas forças invisíveis que não se saberia ver sem perder interesse. Se é preciso rejeitar as ciências naturais, pois fazem uso desta dicotomia, será preciso rejeitar mais vivamente ainda as ciências sociais quando elas a aplicam ao coletivo, concebido como sociedade*. Se for preciso, com as ciências naturais, compor progressivamente o mundo comum, guardemo-nos de utilizar a sociedade para explicar o comportamento dos atores. Como a natureza, e pela mesma razão, a sociedade se encontra no fim da experimentação coletiva, não no início, não toda pronta, não ainda lá. O discurso crítico participa da extensão das

relações de forças, ele não os descreve, ele os desvela menos ainda. Não é bom senão para tentar tomar o poder – sem jamais vir a exercê-lo, pois ele se engana, mesmo à força.

As ciências sociais, economia, sociologia, antropologia, história, geografia, têm um papel muito mais útil que o de definir, em lugar dos atores e muitas vezes contra eles, as forças que os manipulam sem seu conhecimento. Os atores não sabem o que fazem, os sociólogos *menos ainda*. O que manipula os atores é desconhecido *de todos*, inclusive dos pesquisadores em ciências sociais. É por essa razão que existe uma República, um mundo comum ainda por vir: nós ignoramos as conseqüências coletivas de nossas ações. Somos enredados por vínculos de risco, cujas causas e conseqüências provisórias devem ser objeto de uma constante *re-apresentação*. A última das coisas de que temos necessidade é que o mundo por vir nos coloque em nosso lugar. Mas para indagar sobre o que nos une, podemos contar com as ciências humanas oferecendo aos atores versões múltiplas e *rapidamente revistas*, que nos permitam compreender a experiência coletiva para a qual somos todos arrastados. Todas as -logias, -grafias, -nomias, tornam-se então indispensáveis, prestam-se a propor constantemente ao coletivo novas versões do que poderia ser, guardando-se o traço das singularidades. Com as ciências sociais o coletivo pode, enfim, *recuperar-se*. Se espíritos bem simples são capazes de se tornar sábios, exatos e meticulosos, graças ao equipamento de seus laboratórios, imagine-se no que simples cidadãos se poderiam tornar, se eles se beneficiassem, para pensar o coletivo, do equipamento das ciências sociais. A ecologia política marca a idade de ouro das ciências sociais, libertadas, enfim, do modernismo.

Posso conservar a expressão ecologia política para designar esta espécie de estado de guerra. Estou consciente de que o

liame com os partidos “verdes” permanece bem forte, visto que não fiz senão criticar o uso da natureza, mostrando que ela paralisava o combate dos “écólogos”. Como preservar o mesmo termo *ecologia política* para designar a *Naturpolitik*, dos ecologistas que pretendem fazer entrar a natureza na política, e para designar uma vida pública que deve desintoxicar-se da natureza? Não há, aí, um abuso do termo? Se me permito faltar ao respeito à filosofia política da ecologia, é porque ela muito pouco utilizou, até aqui, dos recursos conjuntos da filosofia das ciências e da antropologia comparada, que ambas, como vimos no capítulo 1, obrigam a não mais conservar a natureza. Eu não cessei, em contraposição, de fazer justiça à prática abundante daqueles que descobrem, atrás de cada humano, associações proliferantes de não-humanos, e cujas conseqüências desordenadas tornam impossível a antiga divisão entre natureza e sociedade. *Que outro termo além daquele de ecologia permitiria acolher os não-humanos em política?* Talvez me perdoarão de haver subvertido a sabedoria da ecologia, se fosse para levantar algumas de suas contradições mais flagrantes. Falar da natureza sem rever a democracia das ciências não teria grande sentido. Entretanto, assegurar-se de que os humanos não fazem mais sua política sem os não-humanos, não é o que os movimentos “verdes” sempre procuraram por detrás da fórmula mal orientada de uma “proteção” ou de uma “conservação da natureza”?

Resta uma questão delicada: a ecologia política deve herdar as divisões políticas clássicas? Os partidos que o reclamam, como se constatou muitas vezes, penam em distinguir a sua esquerda de sua direita. Mas esquerda e direita dependem da Assembléia que reúne os parlamentares, da organização das fileiras, da forma do anfiteatro, da posição do presidente, do palanque onde se coloca o *speaker*. A ecologia política não busca esco-

lher um lugar no interior da antiga Constituição, mas em convocar o coletivo em uma outra assembléia, uma outra arena, um outro fórum. Esquerda e direita não saberiam mais, portanto, recapitular suas divisões. Nenhum pacote bem amarrado permite mais opor as forças do Progresso e aquelas da Reação, como se existisse uma só frente de modernização, que faria marchar no mesmo passo as Luzes, a laicização, a liberação dos costumes, o mercado, o universal. As divisões no interior dos partidos são, além disso, já há muito tempo superiores àquilo que os reuniu.

Que fazer da esquerda e da direita se o progresso consiste em passar, como vimos, do intrincado ao mais intrincado, de uma mistura dos fatos e dos valores a uma mistura ainda mais inextricável? Se a liberdade consiste em se encontrar não livre de um número maior de seres, mas apegado a um número sempre maior de proposições contraditórias? Se a fraternidade reside não em uma frente de civilização que fizesse retornar os outros à barbárie, mas com a obrigação de construir, com todos os outros, um só mundo comum? Se a igualdade exige tomar a responsabilidade dos não-humanos, sem saber de início o que realça do simples meio e o que pertence ao reino dos fins? Se a República* se torna uma forma ao mesmo tempo muito antiga e muito nova de Parlamento das coisas?

Para a escolha dos mundos possíveis, a diferença esquerda/direita parece bem desastrada. Impensável ao mesmo tempo de entender, ultrapassando esta oposição por um poder unânime, visto que a natureza não está mais aí para nos unir sem combate. Eu não me inquieto muito com esta dificuldade. Uma vez organizada com seus próprios móveis, a ecologia política saberá, muito depressa, reconhecer as novas clivagens, os novos inimigos, às novas frentes. Será a melhor oportunidade, então, de lhes atribuir etiquetas. A maior parte já se encontra aí, sob

nossos olhos. Surpreendentes aos olhos do Antigo Regime, estes reagrupamentos parecerão banais para o novo. Não nos precipitemos, em todo caso, para herdar as antigas divisões.

Fora disso, não há verdadeiramente outras soluções a não ser a ecologia política? No fundo, que quereis vós? Podereis verdadeiramente dizer, sem enrubescer, ainda crendo nisso, que o futuro do planeta consiste em ver fundir todas as diferenças culturais, esperando que elas sejam pouco a pouco substituídas por uma única natureza, conhecida pela Ciência universal? Se vós não tiverdes esta audácia, então sejais francos: tereis vós a certeza de admitir ao inverso, que vos resignais a que as culturas, ainda que inessenciais, se tornem também mundos incomensuráveis, sobrepostos misteriosamente a uma natureza ao mesmo tempo essencial e desnudada de sentido? E se vós não mais perseguis este fim, se o mononaturalismo, junto ao multiculturalismo, vos parece uma impostura, se verdadeiramente não ousais mais serdes modernos, se verdadeiramente a antiga forma de futuro não tem mais futuro, então não será preciso reconsiderar os termos veneráveis da democracia? Por que não tentar pôr fim ao estado de natureza, ao estado de guerra das ciências? Que risco corremos em tentar uma política sem a natureza? O mundo é jovem, as ciências recentes, a história apenas começou; quanto à ecologia, mal ela se inicia: por que deveríamos terminar de explorar as instituições da vida pública?

GLOSSÁRIO

Acompanhamento (poder de acompanhamento): um dos três poderes do coletivo (juntamente com o poder de levar em consideração* e o poder de organização*); procura o caminho de prova que permite à experiência coletiva explorar a questão dos mundos comuns; é procedimental e não substantivo, sob a condição de não supor supremacia, é então sinônimo da arte de governar.

Administração: um dos cinco saberes analisados neste livro, cuja contribuição é indispensável às funções da nova Constituição*; o que permite documentar a experimentação coletiva, assegurando o respeito às formas.

Ambiente: a preocupação que se pode ter aparece quando desaparece o ambiente, como o que é externo ao comportamento humano; é o conjunto exteriorizado* do que não se pode mais exatamente nem rejeitar para o exterior como descarga, nem conservar como reserva.

Antigo Regime: usa-se esta expressão voluntariamente simplista (e a mais polêmica de Caverna*) para avivar o contras-

te entre o bicameralismo* da natureza e da sociedade, e o da nova Constituição*, que permite um Estado de direito. Da mesma forma que a Revolução Francesa reconsiderou a legitimidade do poder aristocrático de direito divino, a ecologia política questiona o poder aristocrático da "Ciência" divina.

Antropologia experimental: a capacidade do antropólogo de conhecer as outras culturas dependeu durante muito tempo da certeza dada pelo mononaturalismo*; chama-se de experimental a antropologia que faz contato com as outras, rejeitando ao mesmo tempo o mononaturalismo e o multiculturalismo (ver também Diplomacia*).

Articulação: o que une entre si as proposições*; considerando-se que os enunciados* são verdadeiros ou falsos, diz-se que as proposições são bem ou mal articuladas; as conotações da palavra (em anatomia, em direito, em retórica, em lingüística, em ortofonia) cobrem bem a gama de sentidos que se busca juntar, e que não insistem mais na distinção entre o mundo e o que dizemos, mas nos modos pelos quais o discurso *toma conta* do mundo (ver também Logos*).

Associação: estende e modifica o sentido das palavras social e sociedade*, que são sempre prisioneiras da divisão entre o mundo dos objetos e o dos sujeitos; em vez da distinção entre os sujeitos e os objetos, falar-se-á de associações entre os humanos e não-humanos; o termo recupera, assim, ao mesmo tempo, as antigas ciências naturais e as antigas ciências sociais.

Atuante, ator: atuante é um termo de semiótica que diz respeito aos humanos e aos não-humanos; é ator quem se transforma em outro num ensaio; somente podem denominar-se atores aqueles que o são; sua competência se deduz de seus de-

sempenhos; a ação, por sua vez, é sempre registrada durante um ensaio e por um protocolo de experiência, elementar ou não.

Bem comum: a questão do bem comum (*common good, good life*) se limita normalmente à questão moral, deixando de lado a questão do mundo comum*, que define os estados de fato; o Bem e a Verdade permanecem então separados; fundem-se aqui as duas expressões para falar do bom mundo comum ou *cosmo**.

Bicameralismo: expressão de ciência política para descrever os sistemas representativos com duas câmaras (Assembléia e Senado, Câmara dos Comuns e Câmaras dos Lordes); busca-se aqui o sentido de descrever a repartição de poderes entre a natureza* (concebida como um poder representativo) e a política*. A este bicameralismo "ruim" se segue um bicameralismo "bom", que distingue dois poderes representativos: o de consideração, a câmara alta, e o de organização, a câmara baixa.

Bom senso, por oposição a senso comum: conjunto de termos opostos para substituir o discurso crítico e a operação de revelação; o bom senso representa o passado da coletividade, enquanto o senso comum (o senso do comum, ou da busca do comum) representa seu futuro. Se se pode permitir violentar um pouco o bom senso por argumentos ousados, deve-se sempre verificar que há, afinal, uma união ao senso comum.

Câmara alta, câmara baixa: ver Bicameralismo*.

Caverna: expressão derivada da mitologia platônica na República, e que serve de resumo para designar o bicameralismo* da antiga Constituição, com sua separação entre o Céu das Idéias de uma parte, e o inferno do social por outro lado (ver também Antigo Regime).

Cenarização: uma das sete funções que a nova Constituição* deve preencher e que volta a definir a fronteira entre o interior e o exterior; mas, em vez de partir de uma unidade já formada (natureza* ou sociedade*), os diferentes métodos (das ciências, das políticas, da administração, etc.) propõem cenários de unificação, que são todos provisórios, e que a retomada do coletivo bem depressa tornará obsoletas.

Ciência: por oposição às ciências: opomos a Ciência, definida como a politização das ciências pela epistemologia (política), para tornar impotente a vida pública, fazendo pesar sobre ela a ameaça de uma salvação por uma natureza* já unificada, e as ciências, no plural e em minúsculo, definidas como um dos cinco métodos essenciais do coletivo à procura de proposições*, com as quais deve constituir o mundo comum, encarregado da manutenção da pluralidade das realidades externas.

Civilização: designa o coletivo* que não é mais rodeado de uma natureza e de outras culturas, mas que é capaz de contrair de um modo civil a experiência na composição progressiva de um mundo comum*.

Coisa: usa-se aqui seu sentido etimológico, que sempre nos remete a um negócio dentro de uma assembléia, na qual tem lugar uma discussão que exige um julgamento levado a cabo em comum, em contraste com objeto*. A etimologia do nome compreende, portanto, a indicação do coletivo* (*res, thing, ding*) que se tenta juntar aqui (*ver também República**).

Coletivo: distingue-se em primeiro lugar de sociedade*, termo que nos remete a uma má distribuição de poderes; acumula em seguida os antigos poderes da natureza e da sociedade num só lugar antes de se diferenciar novamente em poderes vá-

rios (consideração*, organização*, acompanhamento*). Embora empregado no singular, o termo não nos remete a uma unidade já feita, mas a um procedimento para *coligar* as associações de humanos e de não-humanos.

Composição progressiva do mundo comum: expressão que substitui a definição clássica da política como jogo de interesses e de poderes: o mundo comum não é estabelecido imediatamente (ao contrário da natureza* ou da sociedade*), mas deve ser colecionado pouco a pouco para consolidar um trabalho diplomático*, o que é comum às diferentes proposições*. *Compor* se opõe sempre a atalho, abreviação, arbitrariedade (*ver também Formas**).

Consideração (poder de consideração): um dos três poderes do coletivo (aquele chamado de câmara alta), que obriga a se propor à pergunta: com quantas proposições novas* devemos constituir o coletivo?

Constituição: o termo emprestado do direito e das ciências políticas recebe aqui uma acepção metafísica maior ao remeter à distribuição de seres entre os humanos e não-humanos, os objetos e os sujeitos e ao gênero de poder, de capacidade de palavra, de mandato, de vontade, que eles recebem. Ao contrário do termo "cultura", Constituição nos remete às coisas e também às pessoas; ao contrário daquele de "estrutura", ele assinala o caráter voluntário, explícito, escrito, desta repartição. Para dramatizar as oposições, em oposição à "antiga" Constituição moderna* e à "nova" Constituição da ecologia política, como o Antigo Regime* à República (*ver também Metafísica experimental**).

Consulta: uma das duas funções essenciais do poder de consideração*: responde à questão de saber quais são as provas

aplicáveis ao julgamento da existência, da importância, da vontade de uma proposição*; se aplica bem aos não-humanos como aos humanos; não tem o sentido usual de resposta a uma questão já formulada, mas de participação na reformulação do problema por pesquisas de testemunhos confiáveis*.

Cosmo, cosmopolítica: leva-se em conta aqui o sentido grego de arranjo, de harmonia, ao mesmo tempo que aquele, mais tradicional, de mundo. É então um sinônimo do bom mundo comum*, o que Isabelle Stengers chama *cosmopolítica* (não no sentido multinacional, mas no sentido metafísico de política do cosmo). Poder-se-ia designar como seu antônimo a palavra *cacosmos*, embora Platão, no *Górgias*, prefira *acosmos*.

Demos: termo grego que designa aqui a assembléia livre da dupla pressão que exerce sobre seus debates a salvação pela Ciência*, como também as fulminantes demonstrações da força.

Diplomacia: meio que permite sair da situação de guerra enquanto procura a experiência do coletivo* sobre o mundo comum*, por modificação de suas exigências essenciais; o diplomata segue o caminho do antropólogo no encontro com as culturas.

Ecologia militante: de modo um pouco artificial, opõe-se aqui a prática militante da ecologia à filosofia oficial de pensadores da ecologia, aqueles da *Naturpolitik** que continuam usando a natureza como modo de organização pública, sem perceber que esta unidade prematura pode paralisar seu movimento de composição*.

Ecologia política: o termo não faz diferença entre ecologia científica e ecologia política; ele é construído sobre o modelo de (mas em oposição à) "economia* política". Designa-se as-

sim, por oposição à "má" filosofia da ecologia, a compreensão das crises ecológicas que não utiliza mais toda a natureza para dar conta das tarefas a realizar. Serve de termo tampão para designar o que acontece ao modernismo de acordo com a alternativa: modernizar ou ecologizar.

Economia, economizador: em oposição à economia política como economia do político (abreviação do Estado de Direito), e a economia como formadora de experientes e elaboradora de uma linguagem comum que permite a padronização bem como o cálculo dos *optima*. A economia liberta da política (como a epistemologia*), torna-se, então, uma técnica (pela mesma razão que a política ou as ciências de laboratório), e não a infra-estrutura das sociedades.

Embaraço de fala: designa não a fala, mas a dificuldade de falar, ou mesmo articular* o mundo comum, para evitar que se tornem palavras logocêntricas (*logos**, *consulta**, *porta-voz**) para a expressão fácil de um sentido que não teria necessidade de nenhuma mediação particular para se manifestar de um modo transparente.

Enunciado: por oposição às proposições*, o enunciado é um elemento da linguagem humana que tenta, então, por uma operação de referência verificar sua adequação ante o mundo dos objetos. É o que produz o coletivo interrompido na exploração do mundo comum.

Epistemologia, epistemologia (política), epistemologia política: chama-se epistemologia, no sentido próprio do termo, o estudo das ciências e de seus procedimentos (como a sociologia, a história ou a antropologia das ciências, mas com outros instrumentos além dela); por oposição chamar-se-á epistemologia (po-

lítica) (ou, mais maliciosamente, epistemologia policial) o desvio das teorias do conhecimento para dar razão à política, mas sem respeitar os procedimentos de coordenação, nem das ciências, nem das políticas (trata-se de fazer política ao abrigo de toda política, daí os parênteses); em resumo, chamar-se-á epistemologia política (sem parênteses) à análise da distribuição *explícita* dos poderes entre ciências e políticas no quadro da Constituição*.

Essência: termo de metafísica que recebe aqui um sentido político; não o começo do processo de composição*, de articulação* (reserva-se para isto o termo hábito*), mas sua conclusão provisória; há muitas essências, mas que são adquiridas pela instituição* ao início de um processo explícito que lhes dá durabilidade e indiscutibilidade enquanto se prendem os atributos à sua substância. Para relembrar esta história concreta, usa-se a expressão essência de limites fixos.

Estado: única das instâncias do coletivo em vias de exploração; o que permite o exercício do poder de acompanhamento*; o que tem o monopólio da designação do inimigo*; o que é sede da arte de governar; o que garante a qualidade da experiência coletiva*.

Exigência: termo que toma o lugar da antiga divisão entre necessidade e liberdade; cada uma das funções do coletivo define uma exigência: de realidade externa para perplexidade*; de pertinência para consulta*; de publicidade para hierarquia*; de fechamento para instituição*. A expressão *exigências essenciais*, tomada do vocabulário da padronização, permite partilhar hábitos* e essências* provisórias das proposições*.

Experiência coletiva: a partir do momento em que não se pode mais definir uma natureza e as culturas, o coletivo deve

explorar a questão do número de entidades a levar em consideração e integrar por uma procura cujo protocolo é definido pelo poder de acompanhamento*. Retoma-se, da palavra experimentação, tal como usada nas ciências, o fato de que ela é instrumentalizada, rara, difícil de reproduzir, sempre contestada e que se apresenta como uma prova custosa, cujo resultado deve ser decifrado.

Exteriorização, externalização: os economistas usam a expressão externalidades para designar o que não pode ser levado em conta, mas que desempenha um papel importante (negativo ou positivo) nos cálculos; dá-se-lhe aqui um sentido mais geral e mais político para substituir a noção usual de natureza exterior ao mundo social; isso não é um dado, mas o resultado de um procedimento explícito de colocar no exterior (o que a pessoa decidiu não levar em conta ou o que põe em perigo o coletivo) (*ver também* Inimigo*).

Formas (formalmente): a expressão emprestada do direito e da administração quer sublinhar, por contraste, o caráter indevido, sub-reptício, dos arranjos habituais do Antigo Regime. Ao contrário da distinção entre natureza e sociedade, fatos e valores, os poderes de representação do coletivo* obrigam a proceder lentamente, segundo formas (*due process*), enquanto oferece à produção do mundo comum o equivalente a um estado de direito. Une-se em uma só fórmula a distinção entre *de facto* e *de jure*.

Hábito: propriedades das proposições* antes que as operações do coletivo não as tenham instituído de modo duradouro como essências*; é o único meio pelo qual as tarefas de elaboração do mundo comum são possíveis, sem chocar-se de

imediatamente contra a natureza indiscutível e as indiscutíveis identidades e interesses.

Hierarquia: uma das duas funções essenciais do poder de organização*; trata-se de organizar as proposições, através de definições heterogêneas e incomensuráveis, em uma só ordem homogênea e segundo uma só relação de ordem; tarefa evidentemente impossível, que será necessário reconduzir à colocação seguinte.

Humanos e não-humanos: para marcar bem a diferença entre as relações civis no interior do coletivo e as relações militarizadas mantidas pelos objetos* e pelos sujeitos*, usa-se esta expressão, sinônima de proposições* ou de associações*. Não tem nenhuma outra significação além da negativa: ela recorda somente que não se fala *jámais* nem dos sujeitos nem dos objetos do bicameralismo* antigo.

Inanimismo: neologismo formado sobre "animismo" para recordar o antropocentrismo de uma metafísica que supõe objetos "indiferentes" para o destino dos humanos, o que autoriza, na realidade, a reformar de imediato os humanos, ao distinguir as qualidades primeiras* (essenciais) e as qualidades segundas* (superficiais).

Inimigo: designa-se primeiramente por esta palavra, o exterior do coletivo que não tem, como a natureza*, o papel passivo determinado, mas o papel ativo do que foi posto no exterior (*ver Exteriorização**), do que pode pôr em perigo de morte o interior do coletivo, e, em resumo, do que pode voltar à fase seguinte para pedir que se faça de sócio e aliado. O inimigo não é exatamente o que é definitivamente estranho, imoral, irracional ou inexistente.

Instituição: um das duas exigências do poder de organização*, que permite responder à exigência de fechamento e de preparar a retomada do coletivo à repetição seguinte; a palavra tem freqüentemente um sentido pejorativo na literatura das ciências humanas, por oposição à espontânea, real, individual, criativa, etc.; é considerada positivamente aqui como uma das formas da razão. Usa-se também a expressão *instituição conceitual* como sinônimo de forma de vida.

Internalização (Interiorização): *ver Exteriorização**.

Logos: termo grego multiforme para o qual se dá aqui o sentido de articulação*; designa todos os embaraços de fala*, que estão no centro da coisa pública; sinônimo de tradução, não se define pela clareza, nem mesmo por uma atenção particular à linguagem, mas pela dificuldade de acompanhar o movimento do coletivo engajado na composição progressiva do mundo comum*.

Matters of fact: os ingredientes indiscutíveis da sensação ou da experimentação; mantém-se o termo em inglês para fazer apreciável a peculiaridade política da distinção, imposta pela antiga Constituição, entre o questionável (teoria, opinião, interpretação, valores) e o inquestionável (dados dos sentidos, os *data*).

Metafísica experimental: a tradição define a metafísica como o que vem antes ou abaixo da física, supondo então uma distribuição prévia entre qualidades primeiras* e qualidades segundas*, o que resolve prontamente o problema do mundo comum*, objeto deste trabalho. Para evitar esta solução prematura, chama-se metafísica experimental a procura do que compõe o mundo comum, e se reserva a expressão voluntariamente pa-

radoxal de *metafísica da natureza* para a solução tradicional que dava um papel político à natureza.

Moderno: não designa um período mas uma forma de passagem do tempo; modo para interpretar um jogo de situações, tentando dele extrair a distinção entre fatos e valores, estados do mundo e representações, racional e irracional, Ciência* e sociedade*, qualidades primeiras* e qualidades segundas*, de maneira a traçar entre o passado e o futuro uma diferença radical que permita exteriorizar* definitivamente o que não se levou em conta. É *pós-moderno* o que suspende esta passagem sem substituí-la. É *não-moderno* ou *ecológico* o que substitui a passagem do tempo moderno pela retomada em conta do que havia sido externalizado*.

Mononaturalismo, multiculturalismo, multinaturalismo: para insistir no caráter político da unificação indevida do coletivo sob a forma de "a" natureza, soma-se o prefixo "mono", que permite fazer com que se tire desde logo a nova relação da solução mantida com o *multiculturalismo* (expressão anglo-saxônica então existente em ciências políticas): sobre fundo de natureza prematuramente unificada, separam-se as culturas incommensuráveis, prematuramente fragmentadas. Para designar a impossibilidade da solução tradicional, junta-se a naturalismo, de um modo um tanto provocante, o prefixo *multi*.

Moralista: um dos cinco corpos de profissão chamados a participar em funções do coletivo, definidas pela nova Constituição*; não se define nem por apego aos valores, nem por respeito a procedimentos, mas por uma atenção às falhas de composição* do coletivo, a tudo o que ele exteriorizou*, recusando a toda proposição a função de meio, enquanto lhe oferece preservá-la como fim.

Mundo comum (igualmente bom mundo comum, cosmo*, melhor dos mundos): a expressão designa o resultado provisório da *unificação* progressiva das realidades exteriores (para as quais reserva-se a expressão *pluriverso**); o mundo, no singular, não é exatamente o que é determinado, mas o que é necessário: obter formalmente.

Não-humano: *ver* Humanos.

Natureza: entendida aqui não como as realidades múltiplas (*ver Pluriverso**), mas como um processo injustificado de unificação da vida pública e de distribuição das capacidades de palavra e de representação, de modo a tornar impossíveis a assembleia política e a convocação do coletivo em uma República*. Luta-se aqui contra três formas de natureza, a natureza "fria e dura" das qualidades primeiras, a natureza "quente e verde" da *Naturpolitik**, e enfim a natureza "vermelha e sangrenta" da economia política*. *Naturalizar* não quer simplesmente dizer que se estende indevidamente o reino da Ciência a outros domínios, mas que se paralisa a política. Pode-se então naturalizar a partir da sociedade*, da moral*, etc. Uma vez reunido o coletivo, não há mais razão, em represália, para privar-se das expressões de bom senso e de utilizar *natural* como o que vai de si ou que é sócio pleno do coletivo.

Naturpolitik: no modelo de *Realpolitik*, designa-se assim este desvio da ecologia política que pretende, por oposição à ecologia militante, renovar a vida pública mantendo intacta esta idéia de natureza*, inventada para envenená-la.

Objeto por oposição a sujeito: opõe-se aqui o par objeto-sujeito às associações de humanos e de não-humanos. O objeto e a objetividade, como também o sujeito e a subjetividade, são

termos polêmicos, inventados para abreviar a política, uma vez colocada a natureza* no lugar; não se pode usá-los, então, como cidadãos do coletivo*, que só pode reconhecer sua versão civil: as associações* de humanos e não-humanos.

Objetos sem risco (ou modernos) por oposição a **vínculos de risco** (ou desordenados): expressão inventada para recordar que as crises ecológicas não são sobre um tipo de seres (por exemplo a natureza, os ecossistemas) mas sobre o modo de fabricar todos os seres: as conseqüências inesperadas, como também o modo de produção e os fabricantes permanecem ligados aos apegos arriscados, no momento em que eles aparecem destacados dos objetos*, propriamente ditos.

Ordenamento (poder de ordenamento): um dos três poderes de representação do coletivo (chamado de câmara baixa), responde à pergunta: podemos nós formar um mundo comum?

Pacto de aprendizagem: expressão utilizada para substituir a de contrato social, que ligaria os humanos entre si, de modo total, para formar uma sociedade; o pacto de aprendizagem não supõe nada mais que a ignorância comum dos governantes e dos governados em situação de experimentação coletiva*.

Perplexidade: uma das sete tarefas pela qual o coletivo se faz atento e sensível à presença, fora dele, das várias proposições que podem querer fazer parte do mesmo mundo comum*.

Pluriverso: como a palavra *uni-verso* tem o mesmo defeito que aquele de natureza* (a unificação que se faz sem as formas* apropriadas, sem o *due process*), designar-se-á por esta expressão as proposições* candidatas à existência comum, antes do processo de unificação no mundo comum*.

Política: entende-se, aqui, em três sentidos, que se distinguem por intermédio de perifrases: a) na sua acepção usual, designa a luta e os compromissos dos interesses e das paixões humanas diante das preocupações dos não-humanos; utiliza-se ainda a expressão políticas da Caverna*; b) no sentido próprio, designa a composição progressiva do mundo comum* e todas as competências exercidas pelo coletivo; c) no sentido restrito, chama-se política somente a um dos cinco alicerces necessários à Constituição, e que permite a representação fiel pela ativação, sempre a retomar, da relação um/todos.

Política científica: por oposição a ciências políticas, designa a pesquisa, ao longo da experimentação coletiva*, dos programas férteis de pesquisa, que permitem a melhor articulação*; reservada há pouco tempo a alguns burocratas da ciência, faz parte, ainda, do equipamento de base dos cidadãos.

Porta-voz: expressão usada, de início, para mostrar a relação profunda dos representantes dos humanos (no sentido político) e dos representantes dos não-humanos (no sentido epistemológico). Serve, em seguida, para designar todos os embarços de fala* que explicam a dinâmica do coletivo. O porta-voz é exatamente aquele que não permite responder com certeza à pergunta: "quem fala?" (*ver também* Testemunho confiável*).

Proposição: no sentido usual em filosofia da linguagem, significa um enunciado* que pode ser verdadeiro ou falso; usa-se aqui em um sentido metafísico para designar, não um ser do mundo ou uma forma lingüística, mas uma associação de humanos e de não-humanos, antes que ela se torne um membro afastado do coletivo inteiro, uma essência* instituída. Em vez de ser verdadeira ou falsa, ela é bem ou mal articulada. Ao contrá-

rio dos enunciados, as proposições insistem na dinâmica do coletivo, à procura da boa articulação, do bom cosmo*. Para evitar repetições, às vezes dizemos entidades ou coisas*.

Qualidades primeiras por oposição a *qualidades* segundas: expressão tradicional em filosofia para distinguir o material de que o mundo é feito (partículas, átomos, genes, neurônios, etc.), por oposição às representações* (cores, sons, sentimentos, etc.); as qualidades primeiras são invisíveis, mas reais e jamais vividas subjetivamente; as qualidades segundas são vividas subjetivamente, visíveis, mas não-essenciais. Longe de ser uma divisão evidente, é a operação de epistemologia (política)*, por excelência, que desfez a metafísica experimental* e que proibiu a nova Constituição*.

Representação: entende-se em dois sentidos radicalmente diferentes e sempre distintos pelo contexto: a) no sentido negativo de representação social, significa um dos dois poderes da epistemologia (política) que proíbe toda vida pública, porquanto os sujeitos ou as culturas não têm acesso senão às qualidades segundas* e jamais à essência*; b) no sentido positivo, designa a dinâmica do coletivo que representa, quer dizer, apresenta de novo as questões do mundo comum e experimenta sem cessar a fidelidade da retomada.

República: não designa a assembléia de humanos entre eles, nem a universalidade do humano, separado de todas as ligações arcaicas tradicionais, mas pelo contrário, retornando à etimologia da coisa* pública, o coletivo*, em seu esforço para sair para a pesquisa experimental do que a unifica; é o coletivo recolhido formalmente* e fiel à ordem da Constituição*.

Senso comum: *ver* Bom senso*.

Separação de poderes: expressão tradicional de direito e de filosofia política, usada habitualmente para designar a diferença entre o legislativo e o executivo (e, às vezes, o judiciário); usa-se, então: a) em sentido negativo, para designar a distinção da natureza* e da sociedade* (o que permite ver esta última como um elemento da antiga Constituição e não como um dado); b) em sentido positivo, para designar a distinção indispensável entre o poder de consideração* e o de organização*, sobre a qual se ocupa ciosamente o poder de acompanhamento*. Sua manutenção é uma das sete tarefas da Constituição*.

Sociedade, social: chama-se sociedade ou mundo social à metade da velha Constituição* que deve unificar os sujeitos separados dos objetos, e sempre submissa à ameaça da unificação pela natureza; é um todo já constituído que explica as condutas humanas e permite, então, abreviar o papel político da composição; faz o mesmo papel paralisante que a natureza*, e pelas mesmas razões. O adjetivo "social" (em *inferno do social*, ou representação* social, ou construtivismo social) é, então, sempre pejorativo, pois designa o esforço sem esperança dos prisioneiros da Caverna* para articular a realidade sem ter os meios.

Sujeito: *ver* Objeto.

Testemunho confiável: designa as situações capazes de provar a fidelidade das representações, sabendo-se que a distribuição entre o que fala e o que não fala não é mais definitiva, e que não há senão porta-vozes* dos quais se duvida, de embarços de fala*.

Trajatória de aprendizagem: expressão retomada da psicologia e empregada aqui para designar a situação de um coletivo privado da antiga solução recentemente dada à questão da

sua exterioridade (uma natureza/as culturas), e obrigado a retomar a experiência sem outra garantia senão a qualidade da sua aprendizagem. Seu acompanhamento é o objeto da sétima tarefa da Constituição*.

Vínculos de risco: *ver* Objetos sem risco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOT, Pascal. *Histoire de l'écologie*. Paris: PUF, 1988. (La Politique éclatée)

AKRICH, Madeleine (Dir.). *Des machines et des hommes*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990. Número especial de *Techniques et Culture*.

_____; BERG, Mark. *Theorizing Bodies*. (Em preparo).

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ASHMORE, Malcolm; EDWARDS, Derek; POTTER, Jonathan. The Bottom Line: the Rhetoric of Reality Demonstrations. *Configurations*, v. 1, p. 1-14, 1994.

BARATAY, Éric; HARDOUIN-FUGIER, Élisabeth. *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVI^e-XIX^e)*. Paris: La Découverte, 1998.

BARBIER, Rémi. *Une cité de l'écologie*. EHESS, mémoire de DEA, 1992.

BARNES, Barry; SHAPIN, Steven (Dir.). *Natural Order. Historical Studies in Scientific Culture*. London: Sage, 1979.

BECK, Ulrich. *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992.

_____. *Ecological Politics in an Age of Risk*. Cambridge: Polity Press, 1995.

_____. *The Reinvention of Politics Rethinking Modernity in the Global Social Order*. London: Polity Press, 1997.

_____; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Reflexive Modernization*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

BERG, Marc; MOL, Anne-Marie. *Differences in Medicine. Unraveling Practices. Techniques and Bodies*. Durham: Duke University Press, 1998.

BIAGIOLI, Mario. *Galileo Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*. Chicago: Chicago University Press, 1993.

BIJKER, Wiebe; LAW, John (Dir.). *Shaping Technology-Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

BLOOR, David. Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 30, n. 1, p. 81-112, 1998.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BOOKCHIN, Murray. *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*. New York: Black Rose Books, 1996.

BOTKIN, Daniel B. *Discordant Harmonies. A New Ecology for the 20th Century*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

BOURG, Dominique. *Les Sentiments de la nature*. Paris: La Découverte, 1993.

BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey. *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*. Paris: Flammarion, 1996.

CADORET, A. (Dir.). *Protection de la nature. Histoire et idéologie*. Paris: L'Harmattan, 1985.

CALLON, Michel. Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc. *L'Année sociologique*, p. 169-208, 1986.

_____. (Dir.). *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris: La Découverte, 1989.

_____. Techno-economic Networks and Irreversibility. *Sociological Review Monograph*. Sous la direction de John Law. London: Routledge Sociological Review Monograph, p. 132-164, 1992.

_____. Is Science a Public Good. Fifth Mullins Lecture, Virginia Polytechnic Institute, 23 Mar. 1993. *Science, Technology and Human Value*, v. 4, p. 395-424, 1994.

_____. Representing Nature, Representing Culture. *Center for Social Theory and Technology*, University of Keele, 24 Mar. 1995.

_____. *The Laws of the Market*. Oxford: Blackwell, 1998.

CALLON, Michel; LAREDO, Philippe; MUSTAR, Philippe (Dir.). *La Gestion stratégique de la recherche et de la technologie*. Paris: Économica, 1995.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality. In: *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro*

and Macro Sociologies. Edited by Karin Knorr and Aron Cicourel. London: Routledge, 1981. p. 277-303.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. *Les Scientifiques et leurs alliés*. Paris: Pandore, 1985.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. Don't throw the Baby out with the Bath School! A reply to Collins and Yearley. In: *Science as Practice and Culture*. Sous la direction de Andrew Pickering. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 343-368.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. "Tu ne calculeras pas" ou comment symétriser le don et le capital. *Nouvelle revue du Mauss*, v. 9, p. 45-70, 1997.

CALLON, Michel; RIP, Arie. Forums hybrides et négociations des normes socio-techniques dans le domaine de l'environnement. *Environnement, Science et Politique, Cahiers du Germès*, p. 227-238, 1991.

CANGHUILHEM, Georges. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1977.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *The Worlds as Affect and Perspective: Nature and Culture in Amerindian Cosmologies*. A publicar.

_____. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Sous la direction de Éric Alliez. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998. p. 429-462.

CASSIN, Barbara. *L'Effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

CHARVOLIN, Florian. *L'Invention de l'environnement en France (1960/1971). Les pratiques documentaires d'agrégation à l'origine*

du ministère de la Protection de la Nature et de l'Environnement. Paris: École nationale supérieure des mines de Paris, 1993.

CHASE, Alston. *Playing God in Yellowstone. The Destruction of America's First National Park*. New York: Harcourt Brace, 1987.

CHATEAURAYNAUD, Francis et al. *Alertes et prophéties. Les risques collectifs entre vigilance, controverse et critique. Rapport de fin de contrat*. Paris: Programmes Risques collectifs et Situations de crise du CNRS, 1999. 2 v.

COCHOY, Franck. *Une histoire du marketing. Discipliner l'économie de marché*. Paris: La Découverte, 1999.

COLLINS, Harry; KUSCH, Martin. *The Shape of Actions. What Human and Machines can Do*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

COLLINS, Harry; YEARLEY, Steven. Epistemological Chicken. In: *Science as Practice and Culture*. Sous la direction de Andrew Pickering. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 301-326.

CRONON, William. *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*. New York: Norton, 1991.

_____. (Dir.). *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. New York: Norton, 1996.

CUSSINS, Charis. Les Cycles de la conception: les techniques de normalisation dans un centre de traitement de la stérilité. *Technique et Culture*, v. 25/26, p. 307-338, 1995.

_____. Des éléphants dans le magasin de la science. *La Recherche*, v. 303, p. 53-56, 1997.

DAGOGNET, François. *Nature*. Paris: Vrin, 1990.

DASTON, Lorraine. The Nature of Nature in Early Modern Europe. *Configurations*, v. 2, p. 149-172, 1998.

_____; PARK, Katharine. *Wonders and the Order of Nature*. Cambridge, MA: Zone Books, 1999.

DEAR, Peter. *The Literary Structure of Scientific Arguments*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

DELÉAGE, Jean-Paul. *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*. Paris: La Découverte, 1991.

DESCOLA, Philippe. *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

_____. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. In: DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gisli (Dir.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

_____; PALSSON, Gisli (Dir.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 1996.

DESPRET, Vinciane. *Naissance d'une théorie éthologique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

_____. *Ces émotions qui nous fabriquent: Ethnopsychologie de l'authenticité*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

DEWEY, John. *The Public and Its Problems*. Athens: Ohio University Press, 1927, 1954.

DROUIN, Jean-Marc. *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*. Préface de Michel Serres. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

EDER, Klaus. *The Social Construction of Nature*. London: Sage, 1996.

EHRlich, Paul R.; EHRlich, Anne H. *Betrayal of Science and Reason. How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future*. Washington, DC: Island Press, 1997.

FERRY, Luc. *Le Nouvel Ordre écologique (l'arbre, l'animal et l'homme)*. Paris: Grasset, 1992.

FOX-KELLER, Evelyn. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

_____. *Le Rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

GALISON, Peter. *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

GODARD, Olivier. Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité: analyse de la catégorie de patrimoine naturel. *Revue économique*, v. 2, p. 215-242, 1990.

GODARD, Olivier (Dir.). *Le Principe de précaution dans les affaires humaines*. Paris: Éditions de l'INRA et de la MSH, 1997.

GOLLEY, Frank Benjamin. *A History of the Ecosystem Concept in Ecology: More than the Sum of the Parts*. New Haven: Yale University Press, 1993.

GOMART, Émilie. *Surprised by Methadone*. 1999. Thèse (Docteur)-École des Mines, Paris, 1999.

GOULD, Stephen-Jay. *La Vie est belle*. Paris: Seuil, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. London: Polity Press, 1990.

- _____. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992.
- _____. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- HACKING, Ian. *Concevoir et expérimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*. Paris: Christian Bourgois, 1989.
- HARAWAY, Donna J. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. London: Routledge and Kegan Paul, 1989.
- _____. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Chapman and Hall, 1991.
- HAUDRICOURT, André-George. *La Technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.
- HERMITTE, Marie-Angèle. *Le Sang et le droit. Essai sur la transfusion sanguine*. Paris: Seuil, 1996.
- HUTCHINS, Edwin. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- IRWIN, Alan; WYNNE, Brian (Dir.). *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- JASANOFF, Sheila. Science, Politics, and the Renegotiation of Expertise at EPA. *Osiris*, v. 7, p. 195-217, 1992.
- _____. *Science at the Bar: Law, Science and Technology in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

- JEANNERET, Yves. *L'Affaire Sokal ou la querelle des impostures*. Paris: PUF, 1998.
- JONAS, Hans. *Le Principe responsabilité*. Paris: Cerf, 1990.
- JONES, Carrie; GALISON, Peter (Dir.). *Picturing Science, Producing Art*. London: Routledge, 1998.
- JULLIEN, François. *La Propension des choses*. Paris: Seuil, 1992. (Coll. Travaux)
- _____. *Traité de l'efficacité*. Paris: Grasset, 1997.
- JURDANT, Baudoin (Dir.). *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris: La Découverte, 1998.
- KNORR-CETINA, Karin. *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- KOYRÉ, Alexandre. *Du Monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 1962.
- LAFAYE, Claudette; THÉVENOT, Laurent. Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature. *Revue française de Sociologie*, v. 4, p. 495-524, 1993.
- LAKATOS, Imre. *Histoire et méthodologie des sciences. Programmes de recherche et reconstruction rationnelle*. Paris: PUF, 1994.
- LAPOUJADE, David. *Williams James. Empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF, 1997.
- LARRÈRE, Catherine. *Les Philosophies de l'environnement*. Paris: PUF, 1997.
- _____; LARRÈRE, Raphaël. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris: Aubier, 1997.

LASCOUMES, Pierre. *Éco-pouvoir. Environnements et politiques*. Paris: La Découverte, 1994.

_____.; LE BOURHIS, Jean-Pierre. *L'Environnement ou l'administration des possibles*. Paris: L'Harmattan, 1997.

LASCOUMES, Pierre; CALLON, Michel; BARTHE, Yannick (Dir.). *Information, consultation, expérimentation: les activités et les formes d'organisation au sein des forums hybrides*. Paris: CNRS, 1997. Actes du séminaire Programmes Risques collectifs et Situations de crise.

LASH, Scott; SZERSZYNSKI, Bronislaw; WYNNE, Brian (Dir.). *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*. London: Sage, 1996.

LATOUR, Bruno. *Les Microbes, guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris: A.-M. Métailié, 1984. (Coll. Pandore).

_____. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.

_____. *Aramis, ou l'amour des techniques*. Paris: La Découverte, 1992.

_____. Arrachement ou attachement? *Écologie politique*, p. 15-26, 1993. (Compte rendu du livre de Luc Ferry).

_____. *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*. Paris: Folio/Essais, Gallimard, 1995a. (rééd.)

_____. Moderniser ou écologiser. À la recherche de la septième Cité. *Écologie politique*, v. 13, p. 5-27, 1995b.

_____. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1996a.

_____. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris: Seuil, 1996b. (Coll. Points Poche).

_____. Socrates' and Callicles' Settlement or the Invention of the Impossible Body Politic. *Configurations*, v. 2, p. 189-240, 1997.

_____. For Bloor and beyond – a Response to David Bloor's "Anti-Latour". *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 1, p. 113-129, 1999a.

_____. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999b.

_____.; HERMANT, Émilie. *Paris, ville invisible*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.

LATOUR, Bruno; LEMONNIER, Pierre (Dir.). *De la préhistoire aux missiles balistiques – L'intelligence sociale des techniques*. Paris: La Découverte, 1994.

LATOUR, Bruno; SCHWARTZ, Cécile; CHARVOLIN, Florian. Crises des environnements: défis aux sciences humaines. *Futur antérieur*, v. 6, p. 28-56, 1991.

LAUDON, Anne; NOIVILLE, Christine. *Le Principe de précaution, le droit de l'environnement et l'Organisation mondiale du commerce*. Paris: Rapport remis au ministère de l'Environnement, nov. 1998.

LAW, John. On Power And Its Tactics: A View From The Sociology Of Science. *The Sociological Review*, p. 1-38, 1986.

_____.; FYFE, Gordon (Dir.). *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations*. London: Routledge, 1988.

LEGENDRE, Pierre. *Leçons I. La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*. Paris: Fayard, 1998.

LÉPINAY, Vincent. *Sociologie de la controverse des deux Cambridge. Circulation et manipulation d'un formalisme en économie mathématique*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, mémoire de DEA, 1999.

LICOPPE, Christian. *La Formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*. Paris: La Découverte, 1996.

LLYOD, G. E. R. Cognition et culture: Science grecque et science chinoise. *Annales HSS*, v. 6, p. 1185-1200, 1996.

LOVELOCK, James. *The Ages of Gaia. A Biography of our Living Earth*. New York: Bentam Books, 1988.

_____. *Gaia A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

LYNCH, Mike; WOOLGAR, Steve (Dir.). *Representation in Scientific Practice*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

MACKENZIE, Don. *Knowing Machines: Essays on Technical Change*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

MACNAGHTEN, Phil; URRY, John. *Contested Natures*. London: Sage, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Introduction de Claude Lévi-Strauss. Paris: PUF, 1950.

MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. London: Wildwood House, 1980.

_____. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. London: Routledge, 1992.

MILLER, Peter. The Factory as Laboratory. *Science in Context*, v. 3, p. 469-496, 1994.

MOSCOVICI, Serge. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris: Flammarion, 1977 [1968].

NAESS, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: outline of an ecophilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

NATHAN, Tobie. *L'Influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob, 1994.

PÉGUY, Charles. *Clio Dialogue de l'histoire et de l'âme païenn*. Paris: Gallimard, 1961. (Coll. La Pléiade). Œuvres en prose.

PESTRE, Dominique. Pour une histoire sociale et culturelle des sciences, Nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques. *Annales (Histoire, Sciences sociales)*, p. 487-522, mai/juin 1995.

PICKERING, Andrew; STEPHANIDES, Adam. Constructing Quaternions: On the Analysis of Conceptual Practice. In: *Science as Practice and Culture*. Sous la direction de Andrew Pickering. Chicago: Chicago University Press, 1992. p. 139-165.

POCOCK, J. G. A. *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Paris: PUF, 1997.

POLANYI, Karl. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 1983 [1945].

POPPER, Karl. *La Société ouverte et ses ennemis*. Paris: Seuil, 1979.

POULOT, Dominique. *Musée, nation, patrimoine. 1789-1815*. Paris: Gallimard, 1997.

POWER, Michael (Dir.). *Accounting and Science: National Inquiry and Commercial Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PURY, Sybille de. *Traité du malentendu. Théorie et pratique de la médiation interculturelle*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.

RÉMY, Élizabeth. Comment dépasser l'alternative risque réel/risque perçu. L'exemple de la controverse sur les champs électromagnétiques. *Annales des mines*, p. 27-34, 1997.

RHEINBERGER, Hans-Jorg. *Toward a History of Epistemic Things. Synthetizing Proteins in the Test Tube*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

ROBERTSON, George et al. (Dir.). *Future natural. Nature/Science/Culture*. London: Routledge, 1996.

ROGER, Alain; GUÉRY, François (Dir.). *Maîtres et protecteurs de la nature*. Le Creusot: Champ Vallon, 1991. Diffusion La Découverte.

ROGERS, Richard; MARRES, Noortje. Landscaping Climate Change: Mapping Science & Technology Debates on the World Wide Web. *Public Understanding of Science*, 1999. A publicar.

ROQUEPLO, Philippe. *Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*. Paris: Économica, 1993.

ROSENTAL, Claude. *L'Émergence d'un théorème logique. Une approche sociologique des pratiques contemporaines de démonstration*. 1996. Thèse de sociologie. École nationale supérieure des mines, Paris, 1996.

ROTHENBERG, David; NAESS, Arne. *Is it Painful to Think? Conversations with Arne Naess*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

ROTMAN, Bryan. *Ad Infinitum. The Ghost in Turing Machine. Taking God out of Mathematics and Putting the Body Back In*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

SAHLINS, Marshall. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History*, v. 1, p. 1-25, 1993.

_____. *How « Natives » Think. About Captain Cook, for example*. Chicago: Chicago University Press, 1995.

SCHAFFER, Simon. Forgers and Authors in the Baroque Economy. Paper presented at the Meeting «What is an Author?», Harvard University, Mar. 1997.

SCHIEBINGER, Londa. *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*. New York: Beacon Press, 1995.

SCHMITT, Carl. *La Notion de politique suivi de Théorie du partisan*. Paris: Calmann-Lévy, 1972 [1963].

SERRES, Michel. *Statues*. Paris: François Bourin, 1987.

_____. *Le Contrat naturel*. Paris: François Bourin, 1990.

SHAPIN, Steven. Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen Through the Externalism Debate. *History of Science*, v. 30, p. 334-369, 1992.

_____. *A Social History of Truth: Gentility, Civility and Science in XVII Century England*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

_____. *La Révolution scientifique*. Paris: Flammarion, 1998.

_____; SCHAFFER, Simon. *Leviathan and the AirPump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon. *Le Léviathan et la pompe à air – Hobbes et Boyle entre science et politique*. Paris: La Découverte, 1993.

SIMMEL, Gorg. *Philosophie de l'argent*. Paris: PUF, [1900] 1987.

SMITH, Crosbie; WISE, Norton. *Energy and Empire. A Biographical Study of Lord Kelvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SÓPER, Kate. *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996. t. 1: La Guerre des sciences.

_____. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte Les Empêcheurs de penser en rond, 1997. t. 7: Pour en finir avec la tolérance.

_____. La guerre des sciences: et la paix? In: *Impostures scientifiques: Les malentendus de l'affaire Sokal*. Sous la direction de Baudouin Jurdant. Paris: La Découverte, 1998. p. 268-292.

STONE, Christopher D. Should Trees Have Standing? Revisited: How Far Will Law and Morals. *Southern California Law Review*, 1985.

_____. *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper and Row, 1987.

STRATHERN, Marylin. *After Nature. English Kinship in the Late 20th Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

STRUM, Shirley; FEDIGAN, Linda (Dir.). *Primate Encounters*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

SUCHMAN, Lucy. *Plans and Situated Actions. The Problem of Human Machine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

TARDE, Gabriel. *Psychologie économique*. Paris: Félix Alcan, 1902.

_____. *Monadologie et sociologie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999. (rééd.)

THÉVENOT, Laurent. Essai sur les objets usuels. Propriétés, fonctions, usages. *Raison pratique – Les objets dans l'action*, v. 4, p. 85-114, 1993.

_____. Stratégies, intérêts et justifications à propos d'une comparaison France États Unis de conflits d'aménagement. *Techniques, territoires et sociétés*, p. 127-150, 1996.

THOMAS, Nicholas. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

THOMAS, Yan. Res, chose et patrimoine (Note sur le rapport sujetobjet en droit romain). *Archives de philosophie du droit*, p. 413-426, 1980.

TROMM, Danny. *La Production politique du paysage. Éléments pour une interprétation des pratiques ordinaires de patrimonialisation de la nature en Allemagne et en France*. 1996. Thèse (Doctorat)-Institut d'études politiques de Paris, Paris, 1996.

VINCK, Dominique. *La Sociologie des sciences*. Paris: Armand Colin, 1995.

WALDRON, Arthur. *The Great Wall of China. From History to Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WALZER, Michael. *Critique et sens commun*. Paris: La Découverte, 1990.

WEART, Spencer R. *La Grande Aventure des atomistes français: les savants au pouvoir*. Paris: Fayard, 1980. Tradução do inglês.

WESTERN, David. *In the Dust of Kilimandjaro*. New York: Shearwater/Island Press, 1997.

_____; WRIGHT, Michael; STRUM, Shirley (Dir.). *Natural Connections. Perspectives in Communitybased Conservation*. Washington, DC: Island Press, 1994.

WHITEHEAD, Alfred North. *Le Concept de nature*. Paris: Vrin, 1998 [1920].

_____; *Procès et réalité. Essai de cosmologie*. Paris: Gallimard, 1995.

YEARLEY, Steven. *The Green Case: a Sociology of Environmental issue. Argument and Politics*. London: Harper and Collins, 1991.

ZIMMERMAN, Michael E. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*. Berkeley: California University Press, 1994.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

RESUMO DO ASSUNTO (PARA O LEITOR APRESSADO)

Os números de página são aqueles do livro e os asteriscos remetem aos termos definidos no glossário.

INTRODUÇÃO: Este livro é uma obra de *filosofia política da natureza* ou, ainda, de epistemologia política. Ele propõe a questão de saber *o que fazer da ecologia política* (p. 11). Para responder a esta questão, não basta falar da natureza e da política, mas também da ciência. Ora, é aí que o sapato aperta: o ecologismo não pode ser a simples entrada da natureza nem política, pois é de uma certa concepção da ciência que depende não somente a idéia de natureza, mas também, por contraste, a idéia de política. É preciso, pois, retomar os três conceitos ao mesmo tempo: *polis*, *logos* e *physis*.

CAPÍTULO 1: *Por que a ecologia política não saberia conservar a natureza?* (p. 25). Porque a natureza não é um domínio particular da realidade, mas o resultado de uma divisão política, de uma Constituição* que separa o que é objetivo e indiscutível, daquilo que é subjetivo e discutível. Para fazer ecologia política,

é preciso, pois, *de início sair da Caverna** (p. 36), distinguindo-se a Ciência* do trabalho prático das ciências*. Esta distinção nos permite operar uma outra, entre a filosofia oficial do ecologismo, de uma parte, e sua prática abundante, de outra. Então, quando se assimila à ecologia questões da natureza, ela vai ocupar-se, na prática, de imbróglios de ciências, de moral, de direito e de política. Por conseguinte, o ecologismo não trata de *crises da natureza, mas de crises da objetividade* (p. 39). Se a natureza* é uma maneira particular de totalizar os membros que dividem o mesmo mundo comum em lugar e espaço da política, compreende-se sem dificuldade por que o ecologismo marca o fim da natureza (p. 54) em política, e por que não se pode religar à tradição o termo natureza, inventada para reduzir a vida pública a um *croupion*. Certamente, a idéia de que o sentimento ocidental da natureza é uma representação* social, historicamente situada, tornou-se um lugar comum. Não podemos, todavia, satisfazer-nos com isto sem manter a política da Caverna, porque isto voltaria a distanciar-se ainda mais da realidade das coisas, elas mesmas deixadas intactas nas mãos da Ciência.

Para dar seu lugar à ecologia política, é preciso, pois, *evitar o obstáculo das representações da natureza* (p. 65) e aceitar o risco da metafísica. Felizmente, podemos beneficiar-nos, para esta tarefa, do *frágil socorro da antropologia comparada* (p. 79). Com efeito, nenhuma cultura, à parte aquela do Ocidente, tem utilizado a natureza para organizar sua vida política. As sociedades tradicionais não vivem em harmonia com a natureza, elas a ignoram. Graças à sociologia das ciências, à prática do ecologismo, à antropologia, pode-se, pois, compreender que a natureza não é senão uma das duas câmaras de um coletivo*, instituído para paralisar a democracia. A questão-chave da ecologia políti-

ca está, atualmente, proposta: pode-se encontrar *um sucessor para o coletivo em duas câmaras* (p. 91) – natureza e sociedade*?

CAPÍTULO 2: Uma vez a natureza posta de lado, fica a questão de saber *como reunir o coletivo* (p. 107), herdeiro da antiga natureza e da antiga sociedade. Não se podem simplesmente reunir os objetos* e os sujeitos*, pois a divisão entre natureza e sociedade não foi feita para ser ultrapassada. A fim de sair destas *dificuldades para convocar o coletivo* (p. 113), é preciso considerar que este é composto de humanos e de não-humanos, capazes de se assentarem como cidadãos, com a condição de proceder a divisões de capacidades. A primeira divisão consiste em redistribuir a palavra entre os humanos e os não-humanos, *aprendendo a duvidar de todos os porta-vozes* (p. 121), tanto daqueles que representam os humanos, como os que representam os não-humanos. A segunda divisão consiste em redistribuir a capacidade de agir como ator social, considerando somente as *associações de humanos e não-humanos* (p. 134). É a estes, aqui, e não à natureza que a ecologia deve ter o que fazer. Isto não quer dizer, entretanto, que os cidadãos do coletivo pertençam à linguagem ou ao social, pois que, por uma *terceira divisão*, os atores se definiriam também *pela realidade e pela recalcitrância* (p. 144). O conjunto das três divisões permite definir o coletivo como composto de proposições*. Para convocar o coletivo, não vamos mais, pois, nos interessar pela natureza e pela sociedade, mas somente pela condição de saber se as proposições que a compõem *são mais, ou melhor, articuladas* (p. 151). O coletivo, enfim convocado, permite uma *volta à paz civil* (p. 158), redefinindo a política como composição progressiva de um bom mundo comum*.

CAPÍTULO 3: Não reencontramos nós, com o coletivo, a mesma confusão que com a noção abandonada de natureza, a saber, uma unificação prematura? É para evitar este risco que se vai pesquisar *uma nova separação dos poderes* (p. 163), que permita rediferenciar o coletivo. É impossível, com certeza, retomar a antiga separação, aquela entre *atos e valores, que não têm senão inconvenientes* (p. 168), mesmo se ela parecer indispensável à ordem pública. Falar de “atos” significa ligar, ao mesmo tempo, de um lado, aquilo que torna perplexo, e o que é absolutamente seguro, de outro; falar de “valor” leva a misturar uma moral impotente diante dos fatos estabelecidos e uma hierarquia de prioridades que não tem mais o direito de eliminar nenhum fato. Isto é paralisar, de uma vez, as ciências e a moral.

Introduz-se ordem nestas associações, se se distingue dois outros *poderes: o de consideração e o de ordenamento* (p. 179). Dos fatos, o primeiro poder vai guardar dos fatos a exigência de perplexidade*, e dos valores, a exigência de reflexão*. O segundo vai recuperar dos valores a exigência de hierarquia*, e dos fatos, a exigência de instituição*. Vamos ter, pois, em lugar da impossível distinção de fatos e de valores, *dois poderes de representação do coletivo* (p. 189), ao mesmo tempo distintos e complementares. Agora que a distinção fato/valor parecia tranquilizadora, ela não permite mais *manter as garantias essenciais* (p. 199), que a nova Constituição exige, inventando para as proposições um Estado de direito. O coletivo não se pensa mais como uma sociedade em uma natureza, pois ele cria *uma nova exterioridade* (p. 206), definida como o conjunto do que ele excluiu pelo poder de ordenamento, e que obriga o poder de levar em consideração a retomar seu trabalho. A dinâmica da composição progressiva do mundo comum difere, pois, tanto da política dos humanos, quanto da natureza da antiga Constituição.

CAPÍTULO 4: Torna-se, todavia, possível definir *as competências do coletivo* (p. 217), sob a condição de evitar, de início, *a contestação dos dois “écopos”* (p. 221), que faria confundir a ecologia política com a economia política. Se a economia se apresenta como o resumo do coletivo, ela usurpa as funções da ecologia política e paralisa, ao mesmo tempo, a ciência, a moral e a política, impondo uma terceira forma de naturalização. Mas, uma vez esvaziada de suas pretensões políticas, ela se torna um dos corpos de trabalho indispensáveis às funções da nova Constituição, e pelo qual cada um traz, por intermédio de suas habilidades, *sua contribuição ao equipamento das câmaras* (p. 232). *A contribuição das ciências* (p. 233) vai ser muito mais importante que a da Ciência*, pois vai contribuir para todas as funções de uma vez só: perplexidade*, reflexão*, hierarquia* e instituição*, às quais é preciso acrescentar a manutenção da separação de poderes* e a cenarização de conjunto*. A grande diferença é que *a contribuição dos políticos* (p. 242) vai trazer-lhes seis tarefas, permitindo, assim, uma sinergia impossível anteriormente, quando a Ciência se ocupava da natureza e a política, dos interesses. Estas funções se tornarão tanto mais realizáveis, quanto *a contribuição dos economistas* (p. 252), depois *a dos moralistas* (p. 259), aí se irão juntar, definindo *um canteiro de obras* (p. 268) comum, que toma o lugar do impraticável corpo político do passado.

Graças a esta nova organização, a dinâmica do coletivo torna-se clara. Ela repousa sobre *o trabalho das duas câmaras* (p. 272), das quais uma, a câmara alta, representa o poder de levar em consideração*, e a outra, a câmara baixa, representa o poder de ordenamento*. *A recepção pela câmara alta* (p. 275) nada tem a ver com a antiga separação entre natureza e sociedade: ela repousa sobre duas pesquisas, a primeira para satisfazer à exigência de perplexidade e a outra, à exigência de consul-

ta. Se esta primeira assembléia desempenhou bem seu trabalho, ela torna a *recepção pela câmara baixa* (p. 284) muito mais difícil, posto que cada proposição se torna incomensurável para o mundo comum já coletado. É lá, entretanto, que deve começar a pesquisa sobre as hierarquias* compatíveis entre elas e sobre a designação comum do inimigo*, cuja exclusão vai encontrar-se instituída pela câmara baixa durante um processo explícito. Esta sucessão de etapas permite definir *uma casa comum* (p. 295), um Estado de direito, no acolhimento de propostas, que torna, enfim, as ciências compatíveis com a democracia.

CAPÍTULO 5: Um coletivo cuja dinâmica acaba de ser assim redefinida não se encontra mais diante da alternativa seguinte: *uma natureza e várias culturas*. Dever-se-á, pois, reabrir a questão do nome de coletivos, *explorando os mundos comuns* (p. 301). Mas, não se pode começar esta exploração senão abandonando a definição de progresso. Não existe, com efeito, uma, *mas duas flechas do tempo* (p. 307), a primeira, modernista*, que vai em direção a uma separação sempre maior da objetividade e da subjetividade, e a outra, não moderna, que vai em direção a vínculos cada vez mais enredados. É somente a segunda que permite definir o coletivo por *sua trajetória de aprendizagem* (p. 316). Sob condição de juntar aos dois poderes precedentes um *terceiro poder de acompanhamento*, que repousa a *questão do Estado* (p. 324). O Estado da ecologia política está ainda por inventar, pois não repousa mais sobre qualquer transcendência, mas sobre a qualidade de acompanhamento da experiência coletiva. É desta qualidade, a arte de governar sem dominar, que depende a *civilização**, capaz de pôr fim ao estado de guerra. Mas, para permitir a paz, ainda é preciso beneficiar-se do *exercício da diplomacia* (p. 338). O diplomata retoma con-

tato com os outros, mas sem usar mais a separação entre o mononaturalismo* e o multiculturalismo*. Do sucesso da diplomacia dependem *a guerra e a paz das ciências* (p. 352).

CONCLUSÃO:

Uma vez que a política foi sempre feita sob os auspícios da natureza, jamais nos retiramos do estado de natureza, e o Leviatã espera ainda ser construído.

A ecologia política da primeira maneira acreditou inovar colocando a natureza na política, quando, então, não fez senão agravar a paralisia da política causada pela antiga natureza.

Para dar novo sentido à ecologia política, é preciso abandonar a Ciência pelas ciências, concebidas como socialização dos não-humanos, e abandonar a política da Caverna pela política definida para composição progressiva do bom mundo comum*.

As instituições, permitindo esta ecologia política, existem todas já pontilhadas na realidade presente, ainda que devamos redefinir as posições da esquerda e da direita.

À célebre questão "Que fazer?", não há senão uma resposta: "*Ecologia política!*" (p. 359), com a condição de se modificar o sentido da palavra, atribuindo-lhe a *metafísica experimental**, conforme as suas ambições.

Sobre o Livro

<i>Formato</i>	14x21 cm
<i>Tipologia</i>	Minion Regular (texto) ITC Century Light (títulos)
<i>Papel</i>	Reciclato 70g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250g/m ² (capa)
<i>Impressão</i>	Sob demanda
<i>Acabamento</i>	Costurado e colado
<i>Tiragem</i>	1.000

Equipe de Realização

<i>Coordenação Executiva</i>	Luzia Bianchi
<i>Produção Gráfica</i>	Renato Valderramas
<i>Edição de Texto</i>	Renata Vieira e Villas Bôas
<i>Assistentes de Edição de Texto</i>	Beatriz Rodrigues de Lima Fernanda Godoy Tarcinalli Valéria Biondo
<i>Parecer Técnico</i>	Márcia Helena Mendes Ferraz
<i>Revisão</i>	Beatriz Rodrigues de Lima Maria Helena Ribeiro da Cunha
<i>Projeto Gráfico</i>	Equipe EDUSC
<i>Criação da Capa</i>	Renato Valderramas
<i>Catálogo e Referências Bibliográficas</i>	Eliane de Jesus Charret
<i>Diagramação</i>	Carolina de Freitas Roveda Marcelo Andrini Tainara Ricaldes dos Santos Pereira

Impressão e Acabamento



Gráfica Bandeirantes S/A