

A DESFORRA DE HUME

Renan Springer de Freitas

Alexandre Koyré sugeriu uma vez que a revolução científica do século XVII foi a desforra de Platão. Quero sugerir que o século XX tem assistido a uma desforra bem menos espetacular: a do projeto naturalista de David Hume. Como é sabido, a grande realização de Hume foi ter mostrado que a inferência indutiva não se justifica logicamente. Hume ensinou que não há conexão necessária entre os fenômenos da natureza, isto é, que não há conexão necessária entre, por exemplo, beber água e saciar a sede, ou comer e saciar a fome e, portanto, que o fato de termos tido até hoje a nossa sede saciada pela água e a nossa fome saciada pela comida não nos autoriza a concluir que no futuro isto se repetirá. Se não há conexão necessária entre beber água e saciar a sede, ou entre comer e saciar a fome, então não há qualquer razão especial para alguém acreditar que a água sacia a sede e a comida sacia a fome. Mas, usualmente, as pessoas acreditam nisto. Como isto é possível? Que linha de raciocínio as conduz a tais conclusões? Nenhuma linha de raciocínio, responde Hume. Se as pessoas acreditam que terão a sede saciada pela água e a fome saciada pela comida é simplesmente porque se habituaram a ver uma coisa (ter a sede ou a fome saciada) seguir-se à

outra (beber água ou comer). Esta resposta aponta para um paradoxo colossal: nossa capacidade de raciocinar não nos ajuda a estabelecer uma conexão entre aquilo que já experimentamos (termos sempre tido o apetite saciado por um prato de comida, por exemplo) e aquilo que ainda não experimentamos (a expectativa de ter o apetite saciado pelo próximo prato de comida) mas, não obstante, estamos sempre estabelecendo tal conexão. Embora não haja raciocínio que autorize a inferência de que a água sacia a sede e a comida sacia a fome, não hesitamos em procurar água quando temos sede e em procurar comida quando temos fome. Willard Quine, em seu célebre artigo “Naturalized epistemology”, pronunciou-se a este respeito dizendo que o paradoxo humano é o paradoxo humano.

A tese de Hume de que é vital para as pessoas acreditar naquilo em que nenhum raciocínio ou argumento pode levá-las a acreditar encerra dois convites. O primeiro, a investigar empiricamente como as pessoas vêm a acreditar no que acreditam (ou a inferir o que inferem) em circunstâncias determinadas. O segundo, bem mais ousado, a renunciar a qualquer projeto epistemológico em favor de tal investigação, isto é, a assumir que não

há nada a ser dito a respeito do conhecimento a não ser aquilo que possa vir a resultar de alguma investigação, seja de caráter sociológico, psicológico ou biológico, sobre a formação de hábitos (de associar certas coisas a outras) e de crenças. Estes convites, sobretudo o segundo, constituem aquilo que no parágrafo anterior chamei de “o projeto naturalista de David Hume”.

A filosofia transcendental de Kant teve força para impedir que eles viessem a ser aceitos nos séculos XVIII e XIX. Mas revelou-se impotente no século XX, em razão de ter tido um de seus principais pilares — a idéia de que só é possível perceber as coisas localizando-as no tempo e no espaço da física newtoniana — seriamente abalado com o advento da teoria da relatividade. O colapso do projeto transcendental de Kant abriu espaço para o desenvolvimento de projetos alternativos, e este espaço veio a ser ocupado pelo projeto naturalista de Hume. Até onde consigo perceber, os herdeiros mais importantes do naturalismo de matriz humiana são Dewey, Wittgenstein, Quine (já citado) e, obviamente, Thomas Kuhn. A trajetória do projeto naturalista de Hume é um tema que mereceria um trabalho à parte. Neste artigo concentrar-me-ei naquilo que considero ser a sua culminação. Refiro-me ao pragmatismo wittgensteiniano de Richard Rorty (1994), por ele próprio denominado “behaviorismo epistemológico”, e à “antropologia simétrica”, também de matriz wittgensteiniana, de Bruno Latour (1997).

Bons naturalistas que são, Rorty e Latour não poderiam se furtar a uma radical rejeição da epistemologia. Ambos se concentram justamente na principal realização da “filosofia transcendental”, a saber, aquilo que o próprio Kant chamou de sua “revolução copernicana”: a tese de que o conhecimento não resulta do modo como o mundo se apresenta aos sentidos mas, ao contrário, do modo como a mente humana o “representa” ou o “constitui” ao organizar a experiência sensorial. Rorty rejeita esta tese por considerá-la a mera culminação do projeto epistemológico de Descartes-Locke, o qual, em razão de ser tributário do “princípio platônico”, isto é, da tese de que algumas coisas podem ser conhecidas diretamente e outras não, com seu corolário de que só conta como conheci-

mento o conhecimento daquilo que é diretamente cognoscível (porque só é real aquilo que é diretamente cognoscível), já nasceu fadado ao fracasso. Latour, por sua vez, a rejeita por considerá-la a formulação canônica da visão moderna de que há uma cisão completa entre a natureza e a cultura, ou entre a ciência e a ideologia, visão que, segundo ele, esgotou-se recentemente em decorrência da excessiva proliferação de fenômenos que não podem ser classificados nem como naturais nem como sociais (o buraco na camada de ozônio, por exemplo).

A expressão “behaviorismo epistemológico” refere-se à idéia de que não há nada a ser dito a respeito do conhecimento a não ser aquilo que possa vir a resultar de alguma investigação sócio-histórica sobre os modos pelos quais as pessoas justificam suas crenças — ou sobre os modos pelos quais elas vêm a ser autorizadas a acreditar no que acreditam. De acordo com Rorty, não há muito o que escolher. Ou seguimos o “behaviorismo epistemológico” que, em última análise, remonta aos sofistas (para quem nossas certezas são uma questão de conversação entre as pessoas e não de interação com uma realidade não-humana), ou seguimos o “princípio platônico”. Para a nossa infelicidade, ele continua, os filósofos optaram por este último, e o resultado foi a epistemologia, esta disciplina devotada “à natureza, origem e limites do conhecimento”, como dizem os livros-textos. A idéia de que existe uma coisa chamada “a natureza do conhecimento”, passível de ser estudada por uma metaciência, não faria sentido sem a noção de que conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente, e tal noção é uma invenção do século XVII, mais especificamente, de Descartes e Locke. A contribuição de Descartes está em ter postulado, em conformidade com o princípio platônico de que algumas coisas são diretamente cognoscíveis e outras não, que aquilo a que temos acesso imediato são as “idéias claras e distintas” que Deus colocou em nossas mentes — notadamente, o *cogito*. Ao postular que aquilo a que temos acesso imediato não é outra coisa senão a nossa própria mente, Descartes abriu caminho para a concepção lockiana do conhecimento como representação interna, isto é, para a idéia, inconce-

bível antes do século XVII, de que existe “dentro” de nós um órgão imaterial, “a mente”, em que “se passa” alguma “coisa” (seja uma sensação crua tal como uma dor, ou uma imagem, ou um pensamento, ou uma lembrança, ou um raciocínio etc.) de natureza mental que pode representar alguma outra coisa de natureza física. Descartes, segundo Rorty, abriu caminho para a (equivocada) tese lockiana de que “dentro” de nós existe um órgão no qual “se passa”, por exemplo, a imagem de um relógio capaz de representar acuradamente o próprio relógio.

Se a contribuição de Descartes para o aparecimento da epistemologia está em ter inventado a noção de “a mente” como um espaço interno povoado por representações (e dotado de um “olho interno” que as inspeciona em busca de “algum sinal que testemunhe sua fidelidade” — Rorty, 1994, p. 58) e, nessa medida, como o órgão que faz de cada ser humano um sujeito conhecedor, a contribuição de Locke, conforme sugeri no parágrafo anterior, está em ter procurado estabelecer uma conexão entre este órgão e o mundo externo. Como é sabido, Locke acreditava que se nossas mentes são povoadas por representações (a imagem de um relógio, por exemplo), é apenas porque estas foram ali imprimidas em razão do nosso contato com o mundo. A mente, este espaço interno que Descartes “esculpiu”, só representa a realidade externa porque é como um tablete de cera sobre o qual os objetos materiais deixam suas impressões. Como só podemos ter acesso a esses objetos através dos sentidos, é o conhecimento a que temos acesso através dos nossos sentidos — e não o conhecimento das “idéias claras e distintas”, de procedência divina — que constitui o verdadeiro conhecimento genuíno, a verdadeira base de inferência para qualquer outro conhecimento.

Para a historiografia “canônica” da filosofia, Kant não pode ser posto lado a lado com Locke porque sua “revolução copernicana” significou uma ruptura radical com o empirismo lockiano acima descrito. Rorty, entretanto, objeta que a diferença entre eles não é tão significativa assim. Em um sentido óbvio, Kant foi mesmo um divisor de águas: antes dele, uma inquirição sobre “a natureza e a origem do conhecimento” era uma

busca por representações internas privilegiadas; com ele, passou a ser a busca pelas regras que a mente havia colocado para si mesma — os “princípios do entendimento puro” (Rorty, 1994, p. 167). Não obstante, continua Rorty, Kant manteve-se preso ao quadro de referência cartesiano e, tanto quanto Locke, empenhou-se em resolver o problema de como passar do “espaço interno” para o “espaço externo”; isto é, ambos estavam em busca daquilo que compele a mente a crer tão logo é trazido à sua presença. Locke responde que são as qualidades primárias dos objetos. Kant responde que são os juízos sintéticos *a priori*. As respostas são, evidentemente, diferentes mas a pergunta é a mesma. E é em razão de estar empenhado em dar uma resposta para esta má pergunta, só tornada possível em razão das fantasias de Descartes, que o projeto epistemológico do século XVII, do qual Kant foi apenas a culminação, já nasceu fadado ao fracasso.

Quanto a Latour, este quer se livrar do kantismo por um caminho diferente, a saber, convidando-nos a estudar, empiricamente, como “actantes” determinados vêm a ser conectados uns com os outros de forma a se tornarem segmentos de uma mesma “rede”. Para que tal convite tenha algum interesse é necessário que algo importante emergja dessas “redes”. De acordo com Latour, este “algo importante” é justamente aquilo que a “revolução copernicana” assume como dado: o sujeito que conhece, por um lado, e a “coisa em si”, à qual Kant nos veda o acesso, por outro. Latour se vale do termo “actante” para se opor à idéia kantiana de que a atividade mental “constitui” o objeto do conhecimento. É equivocado supor, ele diz, que uma faculdade humana, “a mente”, está sempre “constituindo” e os objetos inertes, “não-humanos”, estão sempre sendo “constituídos”. Não é privilégio dos seres humanos “constituir” o objeto do conhecimento (seja este objeto uma chave, uma bactéria, as leis que regem o movimento dos planetas ou o próprio comportamento humano). Os objetos também podem “constituir” o sujeito que conhece. Para tomar um exemplo do próprio Latour (1995), não é privilégio de um Pasteur “constituir” o fermento do ácido láctico. Este último pode também “constituir” o primeiro. Na verdade,

não há nem sujeito nem objeto, mas apenas “actantes” em rede.¹ Pasteur, seu microscópio, a bactéria que ele estuda, as placas de Petri que ele utiliza para criar estas bactérias, o fermento do ácido láctico, sua teoria da fermentação, são todos “actantes”, e nenhum deles tem, *a priori*, privilégio na “constituição” do outro. Quem (ou o que) “constitui” e o que (ou quem) é “constituído” depende da maneira como cada “actante” reage ao outro em um estágio específico de formação da “rede”. E para entender como o comportamento de cada “actante” contribui para a estabilização da rede e, por extensão, os fatos (incluindo-se aí as “leis da natureza”) que resultam desta estabilização é irrelevante saber se este “actante” é um “humano” ou um “não-humano”. Abandonemos, portanto, a “revolução copernicana” e concentremo-nos no estudo empírico dessas redes. Ao invés de fazermos, a exemplo de Kant, o objeto girar em torno do sujeito, façamos ambos, objeto e sujeito, girarem em torno das redes.

Discutir o interesse e a pertinência do “behaviorismo epistemológico” envolve discutir se a crítica de Rorty ao projeto de Descartes-Locke-Kant é uma boa crítica e se, de fato, na hipótese de ser mesmo este projeto o fracasso que Rorty afirma ser, qualquer projeto epistemológico concebível — isto é, qualquer esforço no sentido de dizer alguma coisa sobre o conhecimento que seja algo mais do que um relato sobre os hábitos ou sobre as crenças das pessoas — está, de saída, fadado ao fracasso. Quanto à “antropologia simétrica” (ou “comparada”), trata-se de discutir aonde o convite de Latour para estudar como as “redes” se estabelecem pode nos levar — no mínimo, se pode nos levar à conclusão de que tudo o que há para ser dito a respeito do conhecimento é que ele é o resultado da estabilização de certas redes por certas práticas sociais. Discutirei cada ponto separadamente.



Eu não ousaria discutir os méritos de *A filosofia e o espelho da natureza* depois de ter lido um artigo intitulado “Philosophy and the mirror of Rorty”, de Peter Munz (1987). Não obstante, em conexão com o que foi exposto na seção anterior,

ouso sugerir que há ainda lugar para desenvolver as seguintes teses:

a) Admitindo-se que haja mesmo entre Descartes, Locke e Kant a continuidade que Rorty diz haver, e que o projeto epistemológico comum aos três deve mesmo ser rejeitado, a rejeição é merecida em razão do caráter subjetivista e justificacionista deste projeto, ao qual Rorty, não por acaso, não faz qualquer menção, e não em razão de estar este projeto empenhado em “transpor o fosso” (“*bridge the gap*”) entre o sujeito conhecedor e o objeto do conhecimento. Rorty, é importante que se diga, ancora-se em Dewey, em Heidegger e em Wittgenstein — na sua opinião, os três maiores filósofos deste século — para decretar a impossibilidade de tal transposição.

b) Ironicamente, Rorty partilha com o projeto epistemológico do século XVII a referida visão subjetivista e justificacionista do conhecimento. Nos marcos desta visão, o fosso entre o sujeito e o objeto não pode mesmo ser transposto, uma vez que não há mesmo nenhum meio de saber se algo “mental” (digamos, a imagem “interna” de um relógio) representa ou espelha acuradamente algo “não-mental” (o próprio relógio). Mas disto não decorre que devamos desistir de transpor o fosso — que devamos retornar aos sofistas e fazer do conhecimento uma mera questão de conversação. Rorty extraiu da idéia correta de que a mente não espelha a natureza a tese equivocada de que o conhecimento não envolve nenhuma forma de espelhamento.

c) Embora, em princípio, não me pareça haver nada de errado em aceitar o convite de Rorty para discutir como diferentes padrões de justificação de crenças se estabelecem (no fim das contas, o “behaviorismo epistemológico” ou o que Rorty mais tarde chama de “filosofia edificante” é um convite a tal discussão), eu vejo a realização desta tarefa como um consolo muito pobre em relação ao que a epistemologia pode oferecer, uma vez livre do subjetivismo e do justificacionismo cartesiano.

d) Rorty não fez nenhum esforço para mostrar que Descartes, Locke e Kant esgotaram as possibilidades da epistemologia e que, portanto, a rejeição da epistemologia comum aos três nos deixa o “behaviorismo epistemológico” como a única alternativa disponível.

e) O pragmatismo wittgensteiniano de Rorty (e o projeto naturalista de Hume de um modo geral) resulta de uma má compreensão das implicações filosóficas da teoria darwiniana da evolução.

Vou iniciar pelo item “e”, o mais importante, posto que conduz, quase que automaticamente, a todos os outros.

Com a tradição cartesiana-kantiana fora do caminho, Rorty está pronto para expor a concepção de conhecimento que lhe entusiasma, a de Dewey:

Se temos uma concepção deweyana do conhecimento como algo em que estamos justificados em acreditar, então não iremos imaginar que haja injunções duradouras sobre o que podemos contar como conhecimento, uma vez que veremos a “justificação” antes como um fenômeno social do que como uma transação entre o “sujeito conhecedor” e a “realidade”. (Rorty, 1994, p. 24)

A concepção de conhecimento como “aquilo em que estamos justificados em acreditar” é a coluna vertebral da versão wittgensteiniana do pragmatismo que Rorty recomenda, isto é, de seu “behaviorismo epistemológico”. Não obstante, a única razão que Rorty apresenta para recomendar esta concepção é que, aceitando-a, podemos nos furtar a “imaginar que haja injunções duradouras sobre o que podemos contar como conhecimento”. Concordo que sair em busca de tais “injunções duradouras” (“*enduring constraints*”), isto é, “daqueles itens privilegiados do conhecimento” que poderiam ser considerados “a pedra de toque da verdade” (Rorty, 1994, p. 212), não é um caminho promissor. Mas disto não se segue que precisamos recorrer à concepção deweyana do conhecimento que Rorty recomenda. Na verdade, muito antes que Rorty investisse contra o projeto de sair em busca das referidas “injunções duradouras”, sejam elas as “qualidades primárias” de Locke ou os “juízos sintéticos *a priori*” de Kant, Popper, a quem Rorty jamais faz qualquer menção, já o havia demolido com um argumento que, curiosamente, o próprio Rorty veio a expor em seu livro, ao citar a seguinte passagem do livro *Science, perception and reality*, de Wilfred Sellars:

[...] a ciência é racional não porque tenha um *fundamento*, mas porque é um empreendimento autocorretivo que pode colocar *qualquer* afirmação em risco, embora não *todas* de uma só vez. (*apud* Rorty, 1994, p. 185; grifos no original)

Concordo inteiramente com tal afirmação (que Popper aperfeiçoaria substituindo a expressão “colocar qualquer afirmação em risco” pela expressão “submeter qualquer afirmação à crítica”) mas não vejo como conciliar a idéia, a meu ver absolutamente correta, de que a ciência é um empreendimento autocorretivo com a idéia, que Rorty recomenda, de que conhecimento é aquilo em que estamos justificados em acreditar. Penso que se a ciência é um empreendimento autocorretivo é exatamente porque o que há de importante em relação às teorias científicas é o fato de não ser necessário “estarmos justificados em acreditar” nelas. Necessário, em relação a essas teorias, é que sejamos capazes de criticá-las, o que envolve compreender algumas de suas implicações, derivá-lhes algumas conseqüências testáveis, compará-las com outras teorias e explicar por que elas exibem a trajetória que exibem ao longo do tempo. Posto de outra forma, a idéia popperiana, à qual Sellars e Rorty tardiamente chegaram, de que a ciência é um empreendimento autocorretivo demole não só o projeto cartesiano-kantiano contra o qual Rorty se insurge, mas também a idéia por este advogada de que conhecimento tem alguma coisa a ver com crença ou com justificação de crença.

Tal como a entendo, a tese de que a ciência é um empreendimento autocorretivo resulta de uma aplicação do modelo biológico darwiniano a uma teoria do crescimento do conhecimento. Darwin, como é sabido, propôs que as espécies evoluem por meio de mutações cegas em organismos individuais e da retenção daquelas poucas mutações que apresentam algum valor seletivo. Por “valor seletivo” entende-se a capacidade de gerar descendentes em razão de espelhar as regularidades que de fato existem no ambiente. Popper, seguindo esta pista, propôs que o conhecimento avança por meio de conjecturas (o correlato epistemológico de mutações cegas) e refutações (o correlato epistemológico de retenção seletiva).

“Autocorreção”, nesta perspectiva, significa uma progressiva capacidade de gerar problemas novos cujas soluções (isto é, as conjecturas ou teorias) só merecem este nome porque encerram alguma informação verdadeira sobre o mundo. Nesse sentido, teorias espelham, ainda que precariamente, as regularidades que *realmente* se verificam no ambiente. Como, para Rorty, conhecimento não pode ter qualquer relação com espelhamento, ou com encerrar informação verdadeira sobre o mundo (“verdade”, Rorty não cansa de repetir, ancorando-se em Sellars, em Dewey e em Wittgenstein, mesmo “a verdade” de ter tido uma pontada no estômago, é apenas aquilo que nossos pares nos deixam falar sem nos contestar), eu não entendo o que significa “autocorreção” em sua perspectiva.

Não obstante tudo isto, Dewey é conhecido por sua adesão a uma visão darwiniana do conhecimento, e Rorty, quase no fim de seu livro, em uma nota de pé de página, o elogia justamente por ser “suficientemente naturalista para pensar os seres humanos em termos darwinianos” (Rorty, 1994, p. 356). Há, entretanto, um enorme problema aqui: a recomendação de “pensar os seres humanos em termos darwinianos” é incompatível com a recomendação anterior de conceber o conhecimento como “aquilo em que estamos justificados em acreditar” porque a própria noção de justificação, ou, para ser mais preciso, a própria noção deweyana de que uma afirmação ou crença precisa ser justificada para contar como conhecimento é uma noção *pré-darwiniana*, isto é, é uma noção análoga à tese lamarckista de que aprendemos por instrução. Se seguimos a visão instrucionista de Lamarck, somos mesmo levados a ser justificacionistas, isto é, somos mesmo levados a pensar que há uma justificação para, por exemplo, o fato de a girafa ter um pescoço tão comprido. Diremos que isto se justifica porque o ambiente “instruiu” algumas girafas a espichar o pescoço para alcançar as folhas no topo das árvores e esta instrução foi passada às gerações seguintes. Na visão de Darwin, entretanto, o ambiente não “instrui” os organismos mas apenas viabiliza mutações. Estas ocorrem primeiro, em abundância, e sem qualquer justificação. Elas surgem independentemente das características do ambiente que as viabilizarão ou

não. De acordo com esta visão, o pescoço longo é o resultado de uma mutação cega, *injustificável*, e não de um aprendizado por instrução. Darwin diria que as girafas têm o pescoço longo porque aquelas (de uma mesma prole) que tiveram a sorte de nascer com o pescoço comparativamente longo tiveram mais chance de alcançar o topo das árvores e, portanto, foram selecionadas e viveram o suficiente para ter uma prole com as mesmas características. Nos marcos deste raciocínio, pretender justificar o pescoço comprido da girafa, ou, digamos, a corcova de um camelo é tão fora de propósito quanto pretender justificar uma mutação genética e, por extensão, seu correlato epistemológico: as teorias.

Assim, se seguimos Darwin, como Popper o fez, somos levados a ver as teorias como variações ou “mutações” sofridas por algum corpo de conhecimento, muito poucas das quais são seletivamente retidas ao longo do tempo. Em outras palavras, se seguimos Darwin, somos levados a postular que as regularidades que realmente existem no ambiente não instruem os organismos a lidar com ele, mas refutam as informações falsas que estes encerram a seu respeito. E, da mesma forma que tais informações falsas podem estar presentes no formato anatômico de um organismo (um camelo que venha a nascer sem a corcova, por exemplo, estará encerrando uma informação falsa sobre o deserto), elas podem estar presentes nas teorias científicas. Daí que, mesmo admitindo, em acordo com Rorty, que a mente não espelha a natureza, não pode haver conhecimento sem alguma forma de espelhamento. Voltando ao exemplo do camelo, este “espelha” o deserto não no sentido de que se olharmos para um camelo veremos um deserto refletido ali (a única concepção de espelhamento que o pragmatismo admite), mas no sentido de que um camelo encerra, em si, um conjunto enorme de informações *verdadeiras* sobre o deserto tais como, por exemplo, a de que o deserto é árido, sujeito a enormes variações de temperatura, a tempestades de areia etc. Um camelo que venha a nascer sem encerrar tais informações, isto é, um camelo cujas características nos levasse a concluir, por exemplo, que no deserto não tem areia, não viveria o suficiente para deixar descendentes. Este

camelo não seria um “espelho da natureza”. O mesmo raciocínio aplica-se às teorias. Uma teoria que nos levasse a concluir que no deserto não tem areia teria tanta chance de sobreviver quanto um camelo mutante cujas características anatômicas nos conduzissem a esta mesma conclusão — um camelo cujas patas, por exemplo, não espelhassem o caráter movediço do solo do deserto. Mas, uma teoria que nos leve à expectativa de haver no deserto apenas alguns poucos oásis, de a temperatura ser extremamente elevada durante o dia e extremamente baixa durante a noite, de haver tempestades de areia, e de mais uma meia dúzia de coisas verdadeiras sobre o deserto teria tanta chance de sobrevivência quanto esses simpáticos e saudáveis camelos que vemos pela televisão. Tal teoria seria um espelho do deserto, não um espelho tão bom quanto um camelo, admito, mas um espelho ainda assim.

Antes de ir adiante, devo um esclarecimento. O leitor está mais do que justificado em objetar que entende bem o que seja um camelo sobreviver mas não entende o que seja “uma teoria sobreviver”. Devo logo dizer que isto nada tem a ver com haver pessoas convencidas de sua validade. Com o que tem a ver então? Ninguém melhor do que Albert Einstein para responder: tem a ver com ser capaz de indicar o caminho para uma teoria mais abrangente, na qual possa continuar a viver como um caso-limite. Se, por exemplo, a física newtoniana está ainda viva, não é por continuar a ser ensinada aos estudantes secundaristas, ou porque os engenheiros ainda se valem dela para fazer seus cálculos, mas é em razão de ser um caso-limite da física einsteiniana, para a qual ela própria abriu o caminho. Nesta perspectiva, uma teoria pode “estar viva” ainda que ninguém mais acredite nela, e pode “estar morta” ainda que tenha uma legião de adeptos. Feito o esclarecimento, retomo a discussão.

Se se admite que o conhecimento envolve alguma forma de espelhamento, e que isto só pode ser compreendido com a ajuda de Darwin, então, “pensar os seres humanos em termos darwinianos” envolve, sobretudo, e exatamente ao contrário do que Rorty sugere, admitir que o fosso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento

pode ser transposto.² Se, não obstante, Rorty nega tão enfaticamente a possibilidade de tal transposição é porque, uma vez tendo ele associado conhecimento a justificação de crença, nada mais lhe restou a discutir a não ser se a justificação é um “fenômeno social” ou uma “transação entre o sujeito conhecedor e a realidade”. Como, obviamente, a justificação é um fenômeno social, porque envolve sobretudo obter o assentimento dos nossos pares, então o caminho ficou livre para o seu “behaviorismo epistemológico”: se a justificação não é uma “transação entre o sujeito conhecedor e a realidade”, e se a justificação é o que importa, então esqueçamos a “transação entre o sujeito conhecedor e a realidade”. Rorty fez bem em ignorar Popper, e teria feito melhor se tivesse também ignorado Darwin, porque o que ambos nos convidam a dizer é exatamente o oposto: se a justificação não é uma “transação entre o sujeito conhecedor e a realidade”, e se o que importa é tal “transação”, então esqueçamos a justificação — ou, se não der para esquecer, que a tomemos pelo o que é: um frustrante prêmio de consolação.

Mas, como tornar tratável a “transação entre o sujeito conhecedor e a realidade” sem nos envolver com os problemas comuns a Descartes, Locke e Kant, os quais, bem ou mal, Rorty apontou? Popper tem um palpite: substituindo-se a concepção subjetivista de conhecimento comum a esses três autores (e, diga-se de passagem, comum a Rorty também), segundo a qual conhecimento é aquilo que as pessoas sabem ou supõem saber — Maria sabe que está com dor de dente, Pedro sabe que o fêmur é o maior osso do corpo humano, Galileu sabe que a Terra gira em torno do Sol, Darwin sabe que o homem e o macaco têm um ancestral comum —, por uma concepção objetivista do conhecimento, segundo a qual não importa Pedro, Maria, Galileu ou Darwin mas, sim, a trajetória exibida, ao longo do tempo, pelas informações encerradas em proposições tais como “estar com dor de dente”, “o fêmur é o maior osso do corpo humano”, “a Terra gira em torno do Sol” ou “o homem e o macaco têm um ancestral comum” (Popper, 1992).

Para desenvolver essa idéia de que uma visão objetivista do conhecimento pode nos aju-

dar a transpor o fosso que Rorty decretou intransponível, vou retomar uma tese crucial de Rorty, a de que a epistemologia tomou o caminho errado ao se incomodar com a pergunta do cético epistemológico, qual seja: como saber se nossas representações internas são acuradas? Esta, há de se admitir, é mesmo uma má pergunta. A questão, entretanto, está em saber por que esta é uma má pergunta. De acordo com Rorty, é porque encerra o pressuposto de que existe algo como “a mente”, que “representa” a realidade de forma mais ou menos “acurada”, e, em decorrência, que nossas crenças resultam de um “confronto” com a realidade, e não de uma “conversação” com nossos pares. Na visão de Popper, em contraste, esta é uma má pergunta porque, em razão de encerrar uma visão subjetivista do conhecimento, remete à discussão, irrelevante, sobre se as nossas crenças derivam da “conversação” com os nossos pares ou de nosso “confronto” com o mundo. Popper, como sugeri acima, pensa que há coisa mais importante a fazer em relação a afirmações como “estar com dor de dente”, “o fêmur é o maior osso do corpo humano”, “a Terra gira em torno do Sol” etc. do que discutir como pessoas determinadas vêm a ser autorizadas a acreditar em tudo isto em circunstâncias determinadas. Retorno a este ponto oportunamente.

Por ora devo dizer que a preocupação humana em discutir se as nossas crenças decorrem das nossas faculdades cognoscitivas ou da nossa vivência social é tão central para Rorty que, em última análise, aquilo que ele considera ser o principal defeito do “princípio platônico” e, como corolário, de todo o projeto epistemológico do século XVII que o resgatou é ter suposto que nossas crenças decorrem das nossas faculdades cognoscitivas. Em outras palavras, se, para Rorty, a tradição cartesiana-kantiana fracassou é sobretudo por ter sido incapaz de explicar corretamente a origem das nossas crenças. A passagem abaixo mostra isto com excepcional clareza:

Estar marcado pelo caráter especial da verdade matemática é tão parte do “pensar filosoficamente” que é difícil livrar-se da força do Princípio Platônico. Se, entretanto, pensamos na “certeza

racional” como uma questão mais de vitória na argumentação que de relação com um objeto conhecido, devemos olhar antes na direção de nossos interlocutores do que na de nossas faculdades para a explicação do fenômeno. Se pensamos em nossa certeza sobre o Teorema Pitagórico como nossa confiança, baseados em experiência com argumentações sobre tais assuntos, que ninguém irá encontrar uma objeção às premissas das quais o inferimos, então não devemos procurar explicá-lo pela relação da razão com a triangulidade. Nossa certeza será antes uma questão de conversação entre pessoas que uma questão de interação com uma realidade não humana. (Rorty, 1994, p. 163)

Nota-se, de imediato, a estreiteza das opções que Rorty oferece: ou olhamos para as nossas faculdades, ou olhamos para os nossos interlocutores. Rorty não vislumbra uma terceira possibilidade: a de olharmos para a trajetória que os produtos do nosso pensamento, isto é, nossas conjecturas exibem, procurando entender por que eles exibem a trajetória que exibem. Nesse sentido, o exemplo do Teorema de Pitágoras vem a calhar. Enquanto Rorty está preocupado em saber o que nos dá o direito de acreditar que este teorema é verdadeiro, um autor como, digamos, Whitehead (1953, pp. 42-43) empenhou-se em mostrar o que foi feito do pensamento de Pitágoras ao longo do tempo. Isto o levou a traçar uma linha direta de Pitágoras a Einstein. Einstein, ele explica, é tributário da idéia pitagórica de que a forma da figura é uma entidade matemática impura, pois tal idéia é fundamental para a tese de que fatos físicos tais como a gravitação devem ser reconstruídos como revelações de peculiaridades locais de propriedades espaço-temporais.

Se insistirmos, como o faz Rorty, em vincular a pergunta “como transpor o fosso entre nós e o Teorema de Pitágoras?” à pergunta “o que determina (ou o que autoriza) a nossa crença neste teorema?” vamos inevitavelmente descobrir que a nossa crença é determinada por uma forma peculiar de conversação entre nós e nossos mestres e colegas e, em decorrência, chegar à conclusão de que o fosso é intransponível. Mas, se vincularmos

essa mesma pergunta à pergunta que a concepção objetivista de Popper nos convidaria a fazer, qual seja, como é possível haver um vínculo entre o referido teorema e um conjunto enorme de proposições formuladas posteriormente, dentre elas a proposição einsteiniana de que a gravitação deve ser reconstruída como uma revelação de peculiaridades locais de propriedades espaço-temporais, então poderemos ter alguma esperança de estar transpondo o fosso entre nós e o Teorema de Pitágoras. Isto nos traz de volta a um ponto que anteriormente só pude mencionar. Rorty tem razão quando diz que a mente não espelha o mundo. Mas isto não significa que o conhecimento não envolva alguma forma de espelhamento. Se a mente não espelha o mundo, os produtos objetivos da mente podem fazê-lo. Se a mente de Pitágoras não espelha o mundo (ela apenas produz conjecturas em abundância, como qualquer outra mente), o pensamento pitagórico, este célebre habitante do mundo 3 popperiano, o faz, na medida em que abre caminho para um pensamento mais abrangente no qual pode viver como um caso particular.

Assim, se tomamos o Teorema de Pitágoras como exemplo, três perguntas bem diferentes podem ser feitas. A do cético: como saber se este teorema é verdadeiro? A do pragmatista: como explicar a crença das pessoas em seu caráter verdadeiro? A de Popper: o que torna possível uma continuidade entre este teorema e todo um conjunto de proposições formuladas posteriormente? Rorty anunciou a morte da epistemologia porque a identificou com um esforço no sentido de responder à primeira pergunta. Mas, desde a publicação de *A lógica da pesquisa científica*, cuja versão original apareceu, salvo engano, em 1934, a epistemologia não precisa ser identificada com tal esforço. Uma vez livre do justificacionismo e do subjetivismo, ela pode se ocupar da terceira pergunta. Ela pode se perguntar, como Popper o faz, bom leitor (e interlocutor) de Einstein que é, como uma teoria vem a abrir caminho para teorias mais abrangentes dentro das quais pode viver como um caso particular. E, caso o empenho em responder tal pergunta venha a se frustrar, a pergunta naturalista dos pragmatistas (como as pessoas justificam

suas crenças?) está sempre à mão. Podemos sempre nos empenhar em respondê-la, sem que por isto tenhamos de pensar que não há mais nada a fazer — da mesma forma que um cego pode recorrer a uma bengala sem que por isto tenha de pensar que não existe o sentido da visão.

A bem da verdade, Rorty não se descuidou de perguntas referentes à trajetória de idéias ou teorias. Afinal, boa parte de seu livro é um esforço no sentido de explicar como o “princípio platônico” veio a culminar na “revolução copernicana” de Kant — ou mesmo no “consenso neokantiano” do século XIX. Por outro lado, posto que o que há de comum a Platão e a Kant é a crença na existência de fundamentos últimos de validação do conhecimento, isto é, na existência de entidades particularmente “talhadas” para um conhecimento de primeira mão, passível de ser tomado como premissa a partir da qual o conhecimento de outras entidades pode ser inferido, e sem a qual este conhecimento posterior pode ser considerado sem fundamento, Rorty, bom pragmatista que é, empenhou-se em explicar a origem desta crença. Em ambos os casos, quero argumentar, o resultado foi um darwinismo mutilado — ou mesmo um pré-darwinismo.

A visão darwiniana, conforme já mencionei e é amplamente sabido, postula a existência de dois mecanismos evolucionários complementares: a mutação, que é acidental, e a retenção seletiva de determinadas mutações. No darwinismo de Rorty, entretanto, só há lugar para os acidentes. Como, por exemplo, o “princípio platônico” veio a culminar no neokantismo? Por uma acumulação de erros, responde Rorty. O “princípio platônico” é, em si, um erro, ao qual posteriormente se somou outro erro, a “invenção” de “a mente” por Descartes, que posteriormente se juntou a mais um erro, o de Locke (que equivocadamente supôs ser possível haver uma conexão entre “a mente” e o mundo externo), que, por sua vez, conduziu a mais um erro, o de Kant, que equivocadamente supôs ser possível “transpor o fosso” entre a mente e o mundo, postulando a existência de conceitos capazes de organizar, *a priori*, a nossa intuição sensorial. Finalmente, o neokantismo do século XIX deu a este erro uma nova feição ao buscar na linguagem, em substituição aos conceitos abstratos

que povoam a mente humana, a conexão entre o sujeito conhecedor e o mundo. Nesse sentido, o neokantismo é “o produto final de um desejo original de substituir *confrontação* por *conversação* como o determinante de nossa crença” (Rorty, p. 169; grifos no original).

Como pôde tantos erros serem acumulados sem que nada se viesse a aprender com eles (nos marcos de uma visão darwiniana isto seria inconcebível!), e por que foram esses erros, e não quaisquer outros (o naturalismo humiano, por exemplo), que, digamos assim, “fizeram a história” da filosofia moderna? Se bem entendi o argumento de Rorty, sua resposta seria a seguinte: os erros acima puderam não só prosperar como, também, “fazer” a história da filosofia moderna porque estão enraizados em uma certa metáfora para falar sobre o conhecimento, uma metáfora grega que equivocadamente associa conhecer a perceber visualmente, a metáfora ocular (ou perceptual) que, não obstante ser imprópria (uma metáfora apropriada seria aquela que associasse conhecer a justificar crenças junto aos pares, e não a perceber visualmente), conta com o aval da cultura ocidental. Existe, em princípio, um leque variado de metáforas para falar sobre o conhecimento (podemos, por exemplo, associar conhecer a “esmagar algo com os pés” ou a alternativas ainda mais interessantes, que o leitor de Rorty pode achar na página 51 de seu livro), mas, para o nosso azar, “a imaginação dos fundadores do pensamento ocidental” veio a ser “capturada” pela referida metáfora ocular ou perceptual. Posto que a “mente ocidental” veio a ser dominada por esta metáfora infeliz, qualquer noção filosófica que nela esteja enraizada é, não importa quão imprópria, uma seríssima candidata à posição de noção filosófica dominante. Ora, não há nada tão enraizado na metáfora ocular quanto a idéia de “olho da mente” de Descartes, ou a distinção, vital para a “revolução copernicana” de Kant, entre intuições e conceitos. Portanto, são estas as noções que fizeram a história da filosofia moderna.

Ao oferecer esta resposta Rorty acaba por responder, por implicação, à pergunta que todo bom pragmatista tem a obrigação de se empenhar em responder: o que dá aos filósofos modernos o

direito de acreditar na existência de fundamentos últimos de validação do conhecimento, isto é, de algum conhecimento que esteja acima de qualquer necessidade de justificação? Resposta: o fato de terem tido suas “imaginações capturadas” pela metáfora ocular. Na medida em que os ocidentais se habituaram a tomar a percepção visual como um modelo para falar sobre (ou mesmo para conceber) o conhecimento, eles passaram a pensar que, da mesma forma que não é possível duvidar daquilo que o olho do corpo vê, também não é possível duvidar daquilo que o “olho interno” vê (das sensações cruas aos axiomas da geometria) e, portanto, que a verdade daquilo que o olho vê (seja o olho propriamente dito ou o “olho interno”) se impõe de forma tão absoluta que nenhuma justificação adicional se faz necessária.

Podemos agora compreender por que o esforço de Rorty para explicar, por um lado, como o “princípio platônico” culminou na “revolução copernicana” e, por outro, a crença dos filósofos modernos na idéia de fundamentos últimos do conhecimento é o resultado de um darwinismo mutilado, isto é, de um darwinismo que enfoca os acidentes mas desconhece o mais importante: o processo seletivo que retém alguns desses acidentes. Para Rorty, tanto a sucessão de erros que culminou em Kant quanto a crença dos filósofos modernos na existência de fundamentos do conhecimento decorrem exclusivamente de um acidente, qual seja: o fato de terem os ocidentais optado, “sem qualquer razão especial”, por uma maneira peculiar de falar sobre o conhecimento — a metáfora ocular. Se a discussão de Rorty sobre a metáfora ocular fosse informada por uma visão genuinamente darwiniana do conhecimento ele não teria apontado nesta metáfora os efeitos danosos que apontou, nem a teria visto como um mero acidente.

De acordo com Rorty, são dois os efeitos danosos da metáfora ocular. O primeiro é o de nos levar a supor que nossas crenças derivam do fato de termos sido trazidos diretamente à presença do objeto da crença — “a figura geométrica que prova um teorema”, por exemplo, como ele diz na página 169. O segundo é o de nos levar a crer que somos capazes de apreender universais, isto é, que da

mesma forma que o olho humano registra a presença de entidades singulares tais como este ou aquele sapo, a mente humana registra aquilo que seria próprio de “o sapo”. Quero argumentar que a metáfora ocular é inocente em relação à primeira acusação e que embora talvez seja mesmo “culpada” em relação à segunda, não há nada nem de acidental nem de danoso em relação a isso. Vejamos cada acusação por vez. No que concerne à primeira, o próprio exemplo de Rorty é a prova da inocência da metáfora ocular: ao contrário do que ele afirma, figuras geométricas *não* provam teoremas. Quem pensa que uma figura geométrica prova um teorema não é uma vítima da metáfora ocular, é um ignorante em matemática. Se recorremos a uma figura geométrica para demonstrar um teorema é por uma limitação cognitiva (que um computador, por exemplo, não tem), perfeitamente explicável em termos evolucionários, e não porque somos subservientes à (segundo Rorty, arbitrária) prescrição cultural de que não podemos duvidar do caráter verdadeiro daquilo que é imediatamente trazido à nossa presença. Em outras palavras, se recorremos à visão para compensar nossa incapacidade de abstrair além de um certo ponto — nossa incapacidade, por exemplo, de entender o que seja um triângulo retângulo sem “sermos trazidos à presença” da figura de um triângulo retângulo — não é porque a “mente ocidental” veio a ser “dominada” por uma metáfora infeliz, como sugere o darwinismo mutilado de Rorty, mas porque o papel da visão na evolução humana é fundamental, como explica, por exemplo, Jacob Bronowski em seu livro *As origens do conhecimento e da imaginação*. De acordo com Bronowski (1997), somos, sim, cativos da metáfora do olho interno não por um acidente, mas pela razão muito simples de que nossas atividades intelectuais são enormemente condicionadas àquilo que o olho humano pode e àquilo que o olho humano não pode fazer. Nessa perspectiva, o efeito importante de sermos “trazidos frente a frente a um determinado objeto” não é, como sugere Rorty, o de acreditar neste objeto mas, sim, o de nos tornarmos capazes de criar imagens na mente, isto é, de *imaginar* (o próprio uso deste verbo mostra quanto cativos somos da metáfora

ocular) aquilo que *não* pode ser literalmente trazido à nossa presença. Em última análise, o livro de Bronowski mostra que Rorty rejeita a metáfora ocular por imputar-lhe uma culpa que ela não tem. Rorty a rejeita por pensar que ela nos induz ao erro de supor que a percepção responde diretamente pelas nossas crenças. Mas não é este o efeito desta metáfora. Seu efeito não é nos levar a acreditar em “idéias claras e distintas”, à Descartes, ou em “qualidades primárias”, à Locke, ou em verdades necessárias, à Kant, mas, sim, o de estabelecer um nexos entre a nossa capacidade de perceber visualmente e a nossa capacidade de imaginar aquilo que não é possível perceber visualmente. Em resumo, a metáfora ocular nos ajuda a entender que o que há de importante em relação à percepção visual não é, como sugere Rorty, o fato de ela nos conduzir a algum tipo de crença equivocada mas, sim, o de viabilizar a nossa imaginação.

O segundo crime da metáfora ocular é, segundo Rorty, o de não subscrever o nominalismo sellarsiano que ele recomenda, isto é, o de nos levar a supor que quando temos, por exemplo, uma sensação dolorosa “reconhecemos” uma certa entidade singular, “a dor”, à qual nosso “olho interno” foi previamente “apresentado” (algo análogo a reconhecer alguém que nos foi previamente apresentado), ao invés de nos levar a supor, como o nominalismo de Sellars nos convidaria a fazer, que a dor não é mais que um nome ao qual as pessoas recorrem, sem que seus pares as contestem, para descrever um estado particular de sensação dolorosa. Penso que esta acusação a metáfora ocular pode assumir sem qualquer sentimento de culpa. Após o advento da teoria da evolução por seleção natural é difícil entender que alguém possa pensar que seja obra do acaso, ou da ignorância dos gregos, a suposição de que existe algo além deste ou daquele sapo, ou desta ou daquela sensação dolorosa. A menos que a idéia de evolução por seleção natural seja insustentável, não há nada de errado em postular que conhecer envolve “reconhecer” em entidades singulares particulares um universal “previamente conhecido”, pois o referido “reconhecimento” é um mecanismo seletivo fundamental. Em outras palavras, Darwin mostrou que Platão não estava tão enganado quanto Rorty supõe: conhecer

envolve mesmo “reconhecer” algo a que fomos previamente “apresentados”. Uma galinha “conhece” um grão de milho na medida em que é capaz de “reconhecer” em um grão de milho uma instância do universal “o milho”. Uma galinha incapaz de tal “reconhecimento” comeria, se tanto, o primeiro grão de milho. Ela não comeria o segundo, pois não teria como “saber” que o segundo é, também, um grão de milho. Ela então morreria de fome. Assim, uma galinha que não apreende o universal “o milho” não é selecionada para a procriação. Eu não sei se a metáfora ocular é de alguma forma responsável pela nossa suposição de que somos capazes de apreender universais, mas, se for, isto não é algo do que ela precisa se envergonhar. Se Rorty a condena por isto é apenas porque, apesar de elogiar o (alegado) naturalismo darwiniano de Dewey, raciocina como se Darwin jamais tivesse existido. A maior evidência de que, para Rorty, Darwin nunca existiu está em sua recomendação de que os filósofos devam se “limitar a apontar estados de coisas particulares” (Rorty, 1994, p. 51), ao invés de apontar as regularidades a que estão sujeitos estes estados particulares. Ele recomenda que nos limitemos, por exemplo, a falar de pessoas sentindo dor, ou de pessoas tendo crenças, ao invés de falar da dor e de crenças. Isto remete diretamente à “antropologia simétrica” de Bruno Latour.



Não sei se Latour já leu Rorty, mas ele segue à risca o conselho de que devemos nos “limitar a apontar estados de coisas particulares”. Para ele não existe o vácuo, um de seus temas favoritos, mas apenas Boyle, Hobbes, a bomba de vácuo e outros “actantes” “falando” sobre o vácuo (no modelo semiótico de Latour cada “actante” “fala” à sua maneira mas, não obstante, “fala” — Latour, para a alegria de Rorty, parece não ser cativo da metáfora ocular mas, talvez, do que pudesse ser denominado “a metáfora oral”), não existe o fermento do ácido láctico, mas apenas Pasteur e outros “actantes” “falando” sobre o fermento do ácido láctico, e não existe o buraco na camada de ozônio, mas apenas cientistas e outros “actantes” “falando” sobre o buraco na camada de ozônio.

A “antropologia simétrica”, assim chamada por recomendar que o antropólogo estude não só as culturas mas também “as naturezas” (no plural),³ é, segundo o próprio Latour, uma generalização do chamado “princípio da simetria”, de David Bloor. Este “princípio” é a mais pura expressão do naturalismo humiano. Bloor está preocupado em saber se o que determina nossas crenças são as nossas faculdades cognoscitivas ou a nossa vivência social. Sua resposta, evidentemente, é a de que é a nossa vivência social. Assim, há pessoas, como é o meu caso e, suponho, também o do leitor, que acreditam que o homem chegou à Lua. Há outras que não acreditam nisto. Diante deste exemplo, o “princípio da simetria” prescreve: “não suponha que a crença na chegada do homem à Lua seja o resultado da nossa capacidade de raciocinar e que a descrença, o erro, seja o resultado de certas formas de inserção na vida social. Tanto a crença quanto a descrença resultam de formas determinadas de convívio social. Estude, portanto, estas formas de convívio. Em resumo, procure a explicação para a crença no mesmo lugar em que você procuraria a explicação para a descrença, a saber, naquilo em que as pessoas se habituaram a acreditar (ou a não acreditar) em razão de viverem nas sociedades em que vivem.”

Para Latour, este “princípio” não é de todo satisfatório porque não é “simétrico” o suficiente. Ele parte da distinção entre natureza e cultura (ou sociedade) e concede à segunda um injustificável privilégio sobre a primeira. Em outras palavras, Bloor rejeita a idéia de que existe uma realidade “lá fora” (“*out-there*”) que explica nossas crenças mas aceita a idéia de que existe uma cultura “lá fora” capaz de fazê-lo. Vamos corrigir isto, propõe Latour. Não existe nem uma natureza nem uma cultura “lá fora” nos conduzindo a acreditar no que quer que seja. A própria dicotomia natureza/cultura é uma invenção dos modernos — uma invenção, diga-se de passagem, com os dias contados. O que existe, sempre existiu, e sempre existirá, em qualquer lugar, são “actantes” em rede,⁴ exercendo certos efeitos uns sobre os outros, e tanto a natureza (isto é, tudo aquilo que é considerado “natural”), quanto a cultura (isto é, tudo aquilo que é considerado “cultural”), quanto a separação (ou

a não separação) entre elas são o resultado da maneira peculiar pela qual certas redes são traçadas em certas circunstâncias. Tudo o que temos a fazer é, então, estudar essas redes empiricamente.

Mas, aonde o convite de Latour para “estudar empiricamente” as redes pode nos levar? Receio dizer que a nada muito importante, e nada melhor do que os próprios exemplos de Latour para mostrar isto. Na página 9 de *Jamais fomos modernos* Latour informa que seu amigo Mackenzie “desdobrou toda a Marinha americana e mesmo os deputados para falar dos giroscópios”; seu outro amigo, Callon, “mobilizou a EDF e a Renault, assim como grandes temas da política energética francesa, para compreender as trocas de íons na ponta de um eletrodo”; outro amigo, Hughes, “reconstruiu toda a América em torno do fio incandescente da lâmpada de Edison”. Na página seguinte ele explica aonde seus caros amigos chegaram. Mackenzie: “a organização da Marinha americana será profundamente modificada pela aliança feita entre seus escritórios e suas bombas”. Callon: “A EDF e a Renault se tornarão irreconhecíveis de acordo com sua decisão de investirem na pilha de combustível ou no motor a explosão”. Hughes: “A América não será a mesma antes e depois da eletricidade”.

Talvez esses não sejam bons exemplos. Vejamos então o estudo que o próprio Latour considera a base da sua “antropologia simétrica”, um livro de Steven Shapin e Simon Schaffer, de 1985, intitulado *Leviathan and the air-pump*. Esse livro procura mostrar como, na segunda metade do século XVII, os cavalheiros da Royal Society de Londres vieram a se convencer de que é possível existir um espaço sem ar — o vácuo. Alguém que nunca tenha lido Quine ou Bloor diria que Boyle, o inventor da bomba de vácuo, convidou esses cavalheiros a testemunhar o funcionamento de sua bomba e, ao mostrar que a bomba funciona, os convenceu. Como Shapin e Schaffer leram Quine e Bloor, eles argumentam que não é bem assim. Obter o assentimento desses cavalheiros, eles dizem, envolveu muito mais do que convidá-los a testemunhar o funcionamento de uma bomba — no caso, a testemunhar um pássaro morrendo asfixiado em um recipiente transparente da bomba, cujo ar foi succionado. Para que os referidos cavalheiros se

convencessem foi necessário que viessem a abandonar certas convenções e a aderir a outras. Eles tiveram de deixar de “jogar o jogo” do racionalismo cartesiano, segundo o qual só conta como conhecimento aquilo que pode ser deduzido de axiomas cuja validade está acima de qualquer dúvida, e passar a jogar outro jogo, o da ciência experimental, cujas convenções reservam para o experimento a tão aspirada condição de fonte segura do conhecimento. Os autores mostram, então, como tal passagem se deu.

Embora eu não tenha objeção a nada disto, penso que o referido livro é um tiro na água. Os autores fizeram um esforço fora do comum para mostrar como o vácuo veio a ser aceito como um fato experimental bem estabelecido (um “*matter of fact*”) — isto é, para mostrar que a aceitação do vácuo como um fato incontestável não foi e nem poderia ser uma mera questão de render-se às evidências, mesmo porque a própria noção de que alguma coisa conta como uma evidência de alguma outra coisa é, em si, contingente a circunstâncias sociais determinadas — mas não discutiram se a ciência depende de fatos experimentais bem estabelecidos. Eles simplesmente supuseram que depende e, nisto, erraram completamente. A ciência não depende de fatos experimentais (bem ou mal estabelecidos), mas de problemas e de teorias. Nada melhor do que recorrer a Alexandre Koyré para ilustrar isto. Suponhamos que algum historiador quisesse mostrar como as pessoas vieram a se convencer de que há mesmo manchas no Sol (algo inconcebível até o século XVII, porque, até então, aceitar que o Sol tem manchas seria duvidar da perfeição divina). Ele certamente iria descobrir que a aceitação de que há manchas no Sol não foi uma mera questão de olhar para o Sol através do telescópio de Galileu mas foi, sobretudo, uma questão de aderir a certas convenções em detrimento de outras. Este historiador poderia escrever um livro inteiro mostrando como tal processo se deu, isto é, mostrando como o uso do telescópio se generalizou (da mesma forma que Shapin e Schaffer se empenharam em mostrar como o uso da bomba de vácuo se generalizou) e como a comunidade científica veio, no fim das contas, a aceitar que o telescópio é uma fonte confiável de conhecimento

e, por extensão, que há mesmo manchas no Sol. Entretanto, tudo isto não seria mais que uma curiosidade se o autor não discutisse em que a feição que a ciência moderna veio a assumir dependeu da aceitação do telescópio como uma fonte “autorizada” de conhecimento e do “fato bem estabelecido” de que há mesmo manchas no Sol. Ao contrário deste hipotético historiador, cuja hipotética obra bem poderia ser a fonte de inspiração do citado livro de Shapin e Schaffer (estes dois, a exemplo do nosso hipotético historiador, jamais discutiram em que a feição que a ciência moderna assumiu dependeu da aceitação da bomba de vácuo como fonte autorizada de conhecimento e/ou do “fato bem estabelecido” de que o vácuo existe), Koyré empenhou-se em fazer tal discussão. Em sua obra monumental ele mostrou que a marca da revolução científica do século XVII não é, como usualmente se supõe, o telescópio de Galileu, que mostrou as manchas do Sol e os anéis de Saturno,⁵ mas, sim, a lei da inércia, cuja formulação jamais dependeu de qualquer *matter of fact*, de qualquer fato experimental bem ou mal estabelecido, mas, sim, da substituição, operada por Galileu, do espaço concreto de Aristóteles pelo espaço abstrato da geometria euclidiana.⁶ A obra de Koyré, na medida em que mostra que a ciência não depende de *matters of facts*, esvazia a hipotética discussão do referido hipotético historiador sobre como os cientistas vieram a acreditar na existência de manchas no Sol e, por implicação, a discussão de Shapin e Schaffer sobre como a comunidade científica veio a acreditar na existência do vácuo ou vem a acreditar na existência de *matters of facts* de um modo geral. Apesar de fazerem barulho com afirmações do tipo “soluções para o problema do conhecimento são soluções para o problema da ordem social”,⁷ estes autores, ao fim e ao cabo, não foram além da tese, trivialmente correta, de que crer não é uma mera questão de ver, de que nossas crenças estão sempre atreladas à adesão a certas convenções.

Mas Latour (1997, p. 30) vê no livro desses autores “um exemplo marcante da fecundidade dos novos estudos sobre a ciência”. Ele louva esses seus “dois amigos” (como tem amigos, o nosso amigo Latour!) por terem deixado “os confins da história intelectual” e passado “do mundo das

opiniões e da argumentação para o da prática e das redes” (*idem*, p. 26). Tão louvável passagem os tornou capazes de responder à pergunta que Latour considera crucial:

[...] se é verdade que a ciência não está fundada sobre idéias, mas sim sobre uma prática, se ela não está do lado de fora, mas sim do lado de dentro do recipiente transparente da bomba de ar, se ela tem lugar no interior do espaço privado da comunidade experimental, então como ela poderia estender-se “por toda a parte”, a ponto de tornar-se tão universal quanto as “leis de Boyle”? (Latour, 1997, p. 30)

Para pergunta tão brilhante, uma resposta igualmente brilhante:

Bem, ela não se torna universal, ao menos não à maneira dos epistemólogos! Sua rede se estende e se estabiliza. A brilhante demonstração deste fato está em um capítulo que é [...] um exemplo marcante da fecundidade dos novos estudos sobre a ciência. Ao seguirem a reprodução de cada protótipo da bomba de ar através da Europa e a transformação de um equipamento custoso, pouco confiável e atravacante em uma caixa-preta de baixo custo, que aos poucos se torna um equipamento comum em todos os laboratórios, os autores trazem a aplicação universal de uma lei física de volta a uma rede de práticas padronizadas. Evidentemente, a interpretação da elasticidade do ar dada por Boyle se propaga, mas se propaga exatamente com a mesma velocidade que a comunidade dos experimentadores e seus equipamentos se desenvolvem. Nenhuma ciência pode sair da rede de sua prática. O peso do ar certamente continua a ser um universal, mas um universal em rede. (Latour, 1997, p. 30)

Para Latour, o que há de importante em relação a uma teoria é o fato de ela se propagar! Eu pensei que fosse o fato de ela abrir caminho para uma teoria mais abrangente, como Einstein sugeriu, ou a sua continuidade ou descontinuidade com outras teorias, como Popper ou Bachelard (ou mesmo Canguilhem) sugeriram, e que nada disto

tivesse qualquer relação com o fato de uma teoria se propagar ou não. Mas, pode-se objetar, se estou dizendo isto não é apenas por não ter seguido a recomendação de Latour de deixar “os confins da história intelectual”? Sim, é só por isto. Penso que a “história intelectual”, se entendida não como “o mundo das opiniões e da argumentação”, como sugere Latour, mas como algo similar ao que Koyré faz, isto é, como discussão da emergência e do impacto de problemas e de teorias, é muito mais fecunda do que qualquer coisa que já tenha sido proposta ou feita por Latour e seus caros amigos. Para ilustrar isto, vou deixar Koyré um pouco de lado e recorrer ao exemplo da teoria da fagocitose de Metchnikoff. Esta teoria, formulada no início deste século, e jamais levada muito a sério, levantou o problema que se tornou central para a imunologia moderna: o de como o organismo monta a defesa imunológica.⁸ Não sei como isto pode ser entendido à margem de alguma “história intelectual”, como também não sei que relevância pode ter saber como esta teoria “se propagou” para entender o que interessa, a saber, quão responsável ela é pela feição que a imunologia moderna veio a assumir. Curiosamente, na conclusão do citado *Leviathan and the air-pump* os próprios Shapin e Schaffer (1985, p. 341) afirmam ser “muito improvável” não haver uma continuidade entre as “intervensões” de Boyle e a ciência do século XX, e sugerem que isto ainda precisa ser “plenamente explorado”. Sem se dar conta, estes autores acabaram por mencionar o que interessa: o caráter moderno da ciência de Boyle! E se eles não puderam fazer mais do que apenas *mencionar*, não é por não estarem preocupados com este assunto, mas é em razão de terem feito aquilo que Latour considera tão louvável: deixar “os confins da história intelectual” e passar ao “mundo da prática e das redes”. Eu não sei se “jamais fomos modernos”, mas receio que, se levarmos a sério o naturalismo de Latour, que se traduz na recomendação de que não há mais nada a fazer a não ser estudar “o mundo da prática e das redes”, jamais seremos capazes de ir muito longe, jamais seremos capazes, por exemplo, de “explorar” esta mencionada continuidade entre Boyle e a ciência do século XX.

☆☆☆

Quero encerrar esta discussão sugerindo que Rorty atirou no que viu e acertou no que não viu. Ele tem razão ao propor que sejamos “suficientemente naturalistas para pensar os seres humanos em termos darwinianos”. O naturalismo a que Darwin nos conduz não é, entretanto, o naturalismo humiano que culminou no “behaviorismo epistemológico” e na “antropologia simétrica”. Se entendermos as implicações filosóficas da teoria da evolução por seleção natural veremos que, ao contrário do que sugere Quine, a quem fiz referência nos parágrafos iniciais deste artigo, Hume não levantou nenhum paradoxo importante e, portanto, que não temos por que nos alinhar a seu projeto naturalista. Hume só pôde propor que é vital para o ser humano estar sempre acreditando naquilo em que não há qualquer razão para acreditar e, a partir daí, nos convidar a desenvolver seu projeto naturalista porque tinha uma visão pré-darwiniana do conhecimento: ele supunha ser possível o conhecimento de particularidades (“este copo d’água saciou a minha sede”) sem o prévio conhecimento, *hipotético*, de leis universais (“a água sacia a sede”). A proposta de Rorty de que devemos nos limitar a apontar estados de coisas particulares, e a de Latour de que não há nada no mundo a não ser as maneiras particulares pelas quais certas entidades singulares se encadeiam umas às outras em circunstâncias particulares, ambas tão amplamente aceitas nos dias atuais, são, em minha opinião, apenas um triste legado desta visão pré-darwiniana do conhecimento subjacente ao projeto naturalista de Hume.

NOTAS

- 1 Na verdade, a expressão “actantes em rede” é uma redundância porque “actantes” só são “actantes” se estiverem conectados uns aos outros em alguma rede. Portanto, sempre que se ler “actantes” deve-se entender “actantes em rede”.
- 2 O livro *Behind the mirror*, de Konrad Lorenz (1973), é inteiramente dedicado a este ponto. Rorty simplesmente o ignorou. Lorenz procura corrigir Kant mostrando como os “óculos” dos nossos modos de pensamento e de percepção, tais como a causalidade, a substância, a

qualidade, o tempo e o espaço, não são o resultado dos devaneios de Kant (como, diga-se de passagem, Latour também supõe) mas, sim, funções de uma organização neurossensorial que evoluiu filogeneticamente. A implicação crucial desta descoberta é a de que o conhecimento envolve uma relação entre o sujeito conhecedor e o objeto da percepção (e não apenas uma relação entre conhecedores, como sugere Rorty), porque ambos partilham o mesmo tipo de realidade.

- 3 Na página 94 de *Jamais fomos modernos* Latour afirma que o antropólogo “não precisa mais limitar-se às culturas, já que as naturezas tornam-se igualmente passíveis de estudo”. Nesta mesma página ele explica o que seja estudar “as naturezas”. Por exemplo: J. Needham “transitou da física chinesa à física inglesa”; um certo Hutchins transitou dos navegadores trobriandeses aos navegantes da US Navy; a dupla Rogoff e Lave transitou dos calculadores do oeste da África aos matemáticos da Califórnia; ele próprio, Latour, dos técnicos da Costa do Marfim aos prêmios Nobel de La Jolla, e Michel Serres transitou dos sacrifícios ao deus Baal à explosão do ônibus espacial Challenger. Convenhamos que Latour tem uma idéia um tanto idiossincrática do que seja “natureza”. Eu nunca soube que este termo pudesse se referir a coisas como os “técnicos da Costa do Marfim”, ou o “sacrifício ao deus Baal”, ou a “física chinesa” (ou, se preferir, a “inglesa”). Latour, diga-se de passagem, foi sábio o suficiente para se limitar a citar quem “transitou” de uma “física” à outra (J. Needham), sem se arriscar a explicar o que é “física chinesa”, ou “física inglesa”, ou “transitar” de uma para a outra.
- 4 Apesar do caráter redundante da expressão “actantes em rede”, ao qual fiz referência na nota 1, julguei conveniente mantê-la aqui.
- 5 Esta é a visão, por exemplo, de Cohen (1963).
- 6 Veja, por exemplo, a coletânea organizada por Alexandre Koyré (1991), *Estudos de história do pensamento científico*.
- 7 Tal afirmação, que se acha na página 332 do citado *Leviathan and the air-pump*, e é feita com outras palavras ao longo de todo o livro, é puro barulho, porque tudo o que os autores mostram é que Hobbes, ao polemizar com Boyle sobre a existência do vácuo (Hobbes não aceitava a tese de Boyle de que o vácuo existe), vinculou a resposta para a pergunta “pode existir um espaço sem ar?” à resposta para a pergunta “é possível haver ordem social fora de um sistema de compulsão absoluta?”. Para Hobbes, não era possível responder uma pergunta sem, ao mesmo tempo, responder a outra. Que Hobbes tenha estabelecido tal vínculo não é mais que uma curiosidade histórica. Mas Shapin e Schaffer tomaram o fato de Hobbes, em sua polêmica com Boyle, ter estabelecido um vínculo entre o “problema do conhecimento” e o “problema da ordem” como a prova cabal de que este vínculo necessariamente tem de existir.
- 8 Veja, a respeito, os artigos de Alfred Tauber (1990 e 1991).

BIBLIOGRAFIA

- BRONOWSKI, Jacob. (1997), *As origens do conhecimento e da imaginação*. 2ª ed., Brasília, Ed. da UnB. Publicado originalmente em 1978 pela Universidade de Yale.
- COHEN, I.B. (1963 [1956]), “A imaginação da natureza”, in L. White Jr. (org.), *As fronteiras do conhecimento*, Rio de Janeiro/São Paulo, Fundo de Cultura.
- KOYRÉ, Alexandre. (1991), *Estudos de história do pensamento científico*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- LATOUR, Bruno. (1995), “Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico”. *Manguinhos*, Rio de Janeiro, Fundação Osvaldo Cruz, 2(1): 7-26.
- _____. (1997 [1991]), *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34.
- LORENZ, Konrad. (1973), *Behind the mirror*. Londres, Harcourt Brace Jovanovich.
- MUNZ, Peter. (1987), “Philosophy and the mirror of Rorty”, in G. Radnitzky e W.W. Bartley, III (eds.), *Evolutionary epistemology, rationality, and the sociology of knowledge*, Illinois, Open Court, pp. 345-398.
- POPPER, Karl. (1992 [1972]), *Objective knowledge. An evolutionary approach*. Oxford, Clarendon Press.
- RORTY, Richard. (1994 [1979]), *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- SHAPIN, Steven e SCHAFFER, Simon. (1985), *Leviathan and the air-pump*. Princeton, Princeton University Press.
- TAUBER, Alfred. (1990), “Metchnikoff, the modern immunologist”. *Journal of Leukocyte Biology*, 47: 561-567.
- _____. (1991), “The immunological self: a century perspective”. *Perspectives in Biology and Medicine*, 5(1): 74-86.
- WHITEHEAD, N. (1953), *A ciência e o mundo moderno*. Lisboa, Ulisseia.