

capítulo 1  
"Você acredita na realidade?"

Notícias das trincheiras das Guerras na Ciência

"Quero lhe fazer uma pergunta", disse ele, tirando do bolso um pedaço de papel amarfanhado onde rabiscara algumas palavras. Respirou fundo: "Você acredita na realidade?"

"Claro que sim!", respondi, rindo. "Que pergunta! A realidade será acaso alguma coisa em que temos de acreditar?"

Ele me convidara a encontrá-lo para uma conversa particular num local tão esquisito quanto a sua pergunta: à beira do lago próximo do chalé, estranha imitação de *resort* suíço localizado nas montanhas tropicais de Teresópolis, Brasil. Terá de fato a realidade se tornado algo em que as pessoas precisam acreditar, admirei-me, a resposta a uma pergunta séria feita num tom baixo e hesitante? A realidade será como Deus, o tópico de uma confissão a que se chegou após longo e íntimo debate? Haverá na terra pessoas que *não* acreditam na realidade?

Ao perceber que ele ficara aliviado com minha resposta rápida e bem-humorada, admirei-me ainda mais, pois aquele alívio provava claramente que antecipara uma réplica *negativa*, algo como "Não, de jeito nenhum! Acha acaso que sou tão ingênuo assim?" Portanto, não era uma piada: ele de fato estava preocupado e fora sincero na indagação.

"Mais duas perguntas", acrescentou já um tanto descontraído. "Sabemos hoje mais do que antes?"

"Sem dúvida! Mil vezes mais."

"Então a ciência é cumulativa?", continuou ele, meio ansioso como se não quisesse ceder muito depressa.

"Creio que sim", respondi, "embora neste caso eu não seja tão taxativo. É que as ciências se esquecem muito, muito de seu

passado e muito de seus antigos programas de pesquisa. No todo, porém, digamos que sim. Por que me faz semelhantes perguntas? Quem pensa que sou?"

Tive de acomodar rapidamente minhas interpretações para abranger tanto o monstro que ele vira em mim ao fazer aquelas perguntas quanto sua tocante abertura mental ao decidir encontrar-se pessoalmente com semelhante monstro. Deve ter precisado de muita coragem para avistar-se com uma dessas criaturas que, a seu ver, ameaçavam o edifício inteiro da ciência, oriundas daquele campo misterioso chamado "estudos científicos" do qual jamais vira antes um representante em carne e osso, mas que – pelo menos assim lhe haviam ensinado – constituíam outra ameaça à ciência num país, a América, onde a investigação científica jamais se firmara completamente.

Ele era um psicólogo dos mais respeitáveis e fomos ambos convidados pela Wenner-Grenn Foundation para um congresso integrado por dois terços de cientistas e um terço de "estudiosos da ciência". Essa divisão, apreçada pelos organizadores, só por si me desconcertara. Como poderíamos ser atirados *contra* os cientistas? O fato de estudarmos um assunto não significa que o estejamos atacando. Acaso os biólogos se opõem à vida, os astrônomos às estrelas, os imunologistas aos anticorpos? Além disso, eu lecionara durante vinte anos em escolas científicas, escrevera regularmente para periódicos científicos e, juntamente com meus colegas, tinha contratos de pesquisa junto a diversos grupos de cientistas da indústria e da universidade. Não era eu parte da instituição científica francesa? Senti-me um pouco vexado por ter sido excluído tão levemente. Sem dúvida, não passo de um filósofo, mas que diriam meus amigos dos estudos científicos? Muitos deles foram adestrados em ciência e não poucos se orgulham de *estender* a visão científica para a própria ciência. Podiam ser rotulados de membros de outra disciplina e outro subcampo, mas certamente não de "anticientistas" que avançam ao encontro dos cientistas, como se os dois grupos fossem exércitos adversários conferenciando sob uma bandeira de trégua antes de regressar ao campo de batalha!

Eu não conseguia ignorar a estranheza da pergunta feita por aquele homem que considerava um colega – sim, um colega – e que desde então tornou-se meu amigo. Se os estudos científicos

lograram alguma coisa, cuidava eu, seguramente foi *acrescentar* realidade à ciência, não o contrário. Em lugar dos pomposos cientistas dependurados nas paredes dos filósofos de gabinete do passado, nós pintamos personagens vivas, imersas em seus laboratórios, estuantes de paixão, carregadas de instrumentos, ricas em conhecimento prático, estreitamente relacionadas com um meio mais vasto e mais trepidante. Ao invés da pálida e exangue objetividade da ciência, todos nós havíamos demonstrado, a meu ver, que os muitos não-humanos mesclados à nossa vida coletiva graças à prática laboratorial tinham história, flexibilidade, cultura, sangue – em suma, aquelas características que lhes tinham sido negadas pelos humanistas instalados na outra extremidade do *campus*. Com efeito (pensava eu, ingenuamente), os aliados mais fiéis dos cientistas somos nós, os "estudiosos da ciência", que conseguimos ao longo dos anos atrair o interesse dos literatos para a ciência e a tecnologia – leitores convencidos, antes do advento dos estudos científicos, de que "a ciência não pensa", como pontificou um de seus mestres, Heidegger.

A suspeita do psicólogo soou-me bastante injusta, pois ele não parecia compreender que, nesta guerra de guerrilhas travada na terra de ninguém entre as "duas culturas", *nós éramos* os que estavam sendo atacados por militantes, ativistas, sociólogos, filósofos e tecnófobos de todos os naipes, exatamente por causa de nosso interesse pelo funcionamento interno dos fatos científicos. Quem – perguntei-me – ama mais as ciências do que esta minúscula tribo científica que aprendeu a divulgar fatos, máquinas e teorias com todas as suas raízes, vasos sanguíneos, redes, rizomas e gavinhas? Quem acredita mais na objetividade da ciência do que aqueles que insistem na possibilidade de transformá-la em objeto de pesquisa?

Percebi depois que estava errado. O que eu chamava de "acréscimo de realismo à ciência" era de fato considerado, pelos cientistas do congresso, uma ameaça ao apelo da ciência, um modo de reduzir-lhe o grau de verdade e as pretensões à certeza. Por que esse equívoco? Teria eu vivido tanto para afinal ouvir, feita com toda a sinceridade, a incrível pergunta: "Você acredita na realidade?" A distância entre o que eu pensava termos alcançado nos estudos científicos e o que aquela pergunta implicava era tão grande que precisei recuar alguns passos. Daí nasceu o presente livro.

## ■ A estranha invenção de um mundo "exterior"

Não há no mundo uma situação normal em que alguém possa ouvir esta que é a mais estranha das perguntas: "Você acredita na realidade?" Para fazê-la, a pessoa tem de *distanciar-se* a tal ponto da realidade que o medo de *perdê-la* se torne absolutamente plausível – e esse próprio medo possui uma história intelectual que deveria ser ao menos esboçada. Sem essa digressão, jamais conseguiríamos entender a amplitude do equívoco entre meu colega e eu ou avaliar a extraordinária forma do realismo radical que os estudos científicos têm posto a nu.

Ocorreu-me que a pergunta de meu colega não era inteiramente nova. Meu compatriota Descartes já a suscitara contra si mesmo ao perquirir como uma mente isolada podia estar *absolutamente*, e não relativamente, segura de um objeto do mundo exterior. Decerto, ele formulou a pergunta de modo a inviabilizar a única resposta razoável, que nós, nos estudos científicos, descobrimos aos poucos três séculos depois: a saber, que estamos *relativamente* seguros de muitos objetos com os quais lidamos cotidianamente na prática laboratorial. Na época de Descartes, esse relativismo\* inflexível, baseado no número de *relações* estabelecidas com o mundo, encontrava-se já no passado, uma vereda outrora transitável invadida pelo matagal. Descartes exigia certeza absoluta por parte de um cérebro extirpado, certeza desnecessária quando o cérebro (ou a mente) estão firmemente ligados ao corpo e o corpo se acha completamente envolvido com sua ecologia normal. Como no romance de Curt Siodmak, *Donovan's Brain* [O cérebro de Donovan], a certeza absoluta é o tipo de fantasia neurótica que apenas uma mente cirurgicamente removida buscaria depois de ter perdido tudo o mais. Como o coração retirado do cadáver de uma jovem recém-falecida em acidente e logo transplantado para o tórax de outra pessoa a milhares de quilômetros de distância, a mente de Descartes exige equipamentos de manutenção artificial da vida para continuar viável. Apenas uma mente colocada na estranha posição de contemplar o mundo *de dentro para fora* e ligada ao exterior unicamente pela tênue conexão do *olhar* se agitaria no medo constante de perder a realidade; apenas

esse observador sem corpo ansiaria por um *kit* de equipamentos de sobrevivência absoluto.

Segundo Descartes, o único caminho pelo qual um cérebro extirpado poderia restabelecer algum contato razoavelmente seguro com o mundo exterior era Deus. Meu amigo psicólogo estava, pois, certo ao formular sua pergunta conforme a fórmula que aprendi na escola dominical: "Você acredita na realidade?" – "*Credo in unum Deum*", ou melhor, "*Credo in unam realitatem*", como minha amiga Donna Haraway salmodiava em Teresópolis! Depois de Descartes, porém, muita gente concluiu que valer-se de Deus para alcançar o mundo era um tanto caro e artificial. Essas pessoas procuravam um atalho. Perguntavam-se se o mundo poderia enviar-nos *diretamente* informação suficiente para gerar uma imagem estável de si mesmo em nossas mentes.

Todavia, ao fazer essa pergunta, os empiristas tomaram o mesmo rumo. Não arriaram caminho. Jamais repuseram o cérebro palpitante em seu corpo exânime. Continuaram a esmiuçar uma mente que se comunicava pelo olhar com o mundo exterior perdido. Simplesmente tentaram adestrá-la para reconhecer esquemas. Deus estava longe, é claro, mas a *tabula rasa* dos empiristas era tão desconexa quanto a mente nos tempos de Descartes. O cérebro extirpado apenas trocou um *kit* de sobrevivência por outro. Bombardeado por um mundo reduzido a estímulos sem sentido, queria-se que extraísse de tais estímulos todo o necessário para restaurar as formas e histórias do mundo. O resultado foi semelhante a um televisor mal conectado e nenhuma tentativa de sintonização conseguiu fazer com que esse precursor da rede neural produzisse mais que um traçado de linhas borradas e pontinhos brancos caindo como neve. Nenhuma forma era reconhecível. Perdera-se a certeza absoluta, tão precárias se revelaram as conexões dos sentidos com um mundo que ia sendo empurrado cada vez mais para fora. Havia estática demais para que se obtivesse uma imagem nítida.

A solução surgiu, mas na forma de uma catástrofe da qual só agora estamos começando a nos desvencilhar. Ao invés de voltar atrás e tomar o outro caminho na encruzilhada esquecida, os filósofos abandonaram até a exigência de certeza absoluta e aferiram-se a uma solução improvisada que preservava ao menos um

pequeno acesso à realidade exterior. Já que a rede neural associativa dos empiristas mostrava-se incapaz de fornecer imagens claras do mundo perdido, isso provava, alegavam eles, que a mente (ainda extirpada) tira *de si mesma* tudo o de que necessita para construir formas e histórias. Tudo, isto é, exceto a realidade. Em lugar das linhas imprecisas do televisor mal-sintonizado, obtivemos a tela nítida, transformando a estática confusa, os pontinhos e as linhas do canal empirista numa imagem sólida, mantida pelas categorias preexistentes do aparato mental. O *a priori* de Kant engendrou esse tipo bizarro de construtivismo, que nem Descartes com seu desvio através de Deus nem Hume com seu atalho para os estímulos associados jamais poderiam imaginar.

Agora, com a emissora de Königsberg, tudo passava a ser governado pela própria mente, surgindo a realidade apenas para dizer que estava ali e não era imaginária! Para o festim da realidade, a mente fornecia o alimento; e as inacessíveis coisas-em-si, a que o mundo fora reduzido, simplesmente vinham declarar: "Estamos mesmo aqui, o que vocês estão comendo não é poeira" – porém, no mais, comportavam-se como convidados lacônicos e estoicos. Se abandonarmos a certeza absoluta, dizia Kant, poderemos pelo menos recuperar a universalidade enquanto permanecermos dentro da esfera restrita da ciência, para a qual o mundo exterior contribui de maneira decisiva, mas ínfima. O restante da busca do absoluto deve repousar na moralidade, outra certeza *a priori* que a mente extirpada retira de sua própria criação. Sob a etiqueta de uma "revolução copernicana"\*, Kant inventou este pesadelo de ficção científica: o mundo exterior gira agora ao redor da mente extirpada, que dita a maioria das leis universais, leis que tirou de si mesma sem a ajuda de ninguém. Um déspota estropiado governa atualmente o mundo da realidade. Supunha-se, e isso causa estranheza, que essa fosse a filosofia mais profunda de todas, pois lograra outrora pôr termo à busca da certeza absoluta e colocá-la sob o estandarte dos "*a prioris* universais", um hábil estratagema que ocultou ainda mais a vereda perdida no matagal.

Mas precisamos realmente engolir esses bocados insípidos de filosofia escolar para compreender a pergunta do psicólogo? Temo que sim, porque de outra forma as inovações dos estudos científicos permanecerão invisíveis. O pior, no entanto, está por vir. Kant

inventou uma espécie de construtivismo em que a mente extirpada elaborava tudo por si mesma, mas não sem certas limitações: o que ela aprende sozinha tem de ser universal e pode ser captado unicamente por contatos experimentais com uma realidade exterior, reduzida ao mínimo, mas ainda assim presente. Para Kant, sempre havia algo a girar em torno do déspota estropiado, um planeta verde à volta desse sol patético. As pessoas não tardaram a aperceber-se de que o "Ego transcendental", como o chamava Kant, era mera ficção, um rastro na areia, uma posição de compromisso num acordo complicado para evitar a perda total do mundo ou o abandono completo da busca da certeza absoluta. Foi logo substituído por um candidato mais razoável, a *sociedade*\*. Em lugar de uma Mente mítica que molda, esculpe, talha e ordena a realidade, vinham os preconceitos, as categorias e os paradigmas de um grupo de pessoas vivendo juntas a determinar as representações de cada uma na comunidade. Essa nova definição, porém, a despeito do emprego do termo "social", tinha apenas uma ligeira semelhança com o realismo a que nós, estudiosos da ciência, nos havíamos ligado e que pretendo esboçar na sequência do livro.

Em primeiro lugar, a substituição do Ego despótico pela "sociedade" sagrada não refez os passos dos filósofos: ao contrário, distanciou *ainda mais* a visão do indivíduo, agora uma "mundivisão", do mundo exterior já definitivamente perdido. Entre ambos, a sociedade interpôs filtros: sua parafernália de tendências, teorias, culturas, tradições e pontos de vista tornou-se uma vidraça opaca. Nada do mundo conseguia atravessar essa barreira de intermediários e alcançar a mente individual. As pessoas ficaram trancadas não apenas dentro da prisão de suas próprias categorias, como também dentro de seus próprios grupos sociais. Em segundo lugar, esta "sociedade" era, ela mesma, apenas uma série de mentes extirpadas – inúmeras, é certo, mas cada qual na figura do mais estranho dos animais: uma mente isolada contemplando o mundo exterior. Quanto progresso! Se os prisioneiros já não estavam recolhidos às suas celas, continuavam confinados ao mesmo dormitório, à mesma mentalidade coletiva. Em terceiro lugar, a próxima mudança – de um só Ego para culturas múltiplas – comprometia o que Kant propôs de melhor, ou seja, a universalidade das categorias *a priori*, a única certeza absoluta substitutiva que conseguiu re-

ter. Já nem todos estavam trancafiados no mesmo calabouço: agora surgira *muitas* prisões – incomensuráveis, desconexas. A mente não apenas se desvinculara do mundo como cada mente coletiva e cada cultura se isolaram umas das outras: mais e mais progresso numa filosofia sonhada, ao que parece, por carcereiros.

Existia, no entanto, uma quarta razão, ainda mais impressionante, ainda mais deplorável, que fez dessa passagem para a "sociedade" uma catástrofe na esteira da revolução kantiana. As pretensões ao conhecimento por parte daquelas pobres mentes, prisioneiras em suas longas fileiras de cubas de laboratório, tornaram-se parte de uma história ainda mais bizarra e associaram-se a um medo ainda mais antigo, *o medo da tirania da massa*. Se a voz de meu amigo tremeu quando ele me perguntou "Você acredita na realidade?", não foi apenas porque temia a perda de todos os vínculos com o mundo exterior, mas, principalmente, porque receava que eu respondesse: "A realidade depende daquilo que a massa considera certo em determinada época". É a ressonância desses dois medos, a *perda* de um acesso certo à realidade e a *invasão* da massa, que tornou a pergunta ao mesmo tempo tão injusta e tão séria.

Mas, antes de destrinçar essa segunda ameaça, terminemos com a primeira. Infelizmente, a triste história não acaba aqui. Por mais incrível que pareça, é possível avançar ainda mais na senda errada, pensando sempre que uma solução mais radical resolverá os problemas acumulados graças à antiga decisão. Uma das soluções – ou melhor, outro estratagema engenhoso – é ficarmos tão satisfeitos com a perda da certeza absoluta e os *a priori* universais que abandoná-los se torne coisa prazerosa. Todo defeito da velha posição passa a ser sua melhor qualidade. Sim, nós perdemos o mundo. Sim, ficaremos para sempre prisioneiros da linguagem. Não, jamais recuperaremos a certeza. Não, nunca superaremos nossas tendências. Sim, estaremos eternamente aferrados à nossa perspectiva egoísta. Bravo! Bis! Os prisioneiros já amordaçam até mesmo aqueles que lhes pedem para olhar pela janela de suas celas; vão "desconstruir", como dizem – ou seja, destruir em câmara lenta – quem quer que lhes lembre um tempo durante o qual eram livres e sua linguagem tinha conexão com o mundo.

Quem não escutará os gritos de desespero que ecoam lá no fundo, zelosamente reprimidos, meticulosamente negados, nes-

se clamor paradoxal por uma alegre, jubilosa e livre construção de narrativas e histórias por parte de criaturas acorrentadas para todo o sempre? Mas ainda que *existissem* pessoas capazes de dizer tais coisas com ânimo leve e contente (para mim, sua existência é tão incerta quanto a do monstro do Lago Ness, ou, no caso, tão incerta quanto a do mundo real seria para essas criaturas míticas), como evitar a constatação de que não avançamos um milímetro depois de Descartes? De que a mente continua em sua cuba, excizada do resto, desvinculada e a contemplar (agora com olhar cego) o mundo (agora imerso em trevas) por meio da parede de vidro? Tais pessoas podem rir gostosamente, ao invés de tremer de medo, mas continuam a descer as curvas espiraladas do mesmo inferno. No final deste capítulo encontraremos novamente esses prisioneiros exultantes.

Em nosso século, porém, uma segunda solução foi proposta e ocupou diversos espíritos brilhantes. Ela consiste em retirar apenas *parte* da mente da cuba e em seguida fazer a coisa óbvia, a saber, oferecer-lhe um novo corpo e colocar o agregado outra vez em relação com um mundo que já não é um espetáculo a ser contemplado, mas uma extensão viva, auto-evidente e não-reflexa de nós mesmos. Em aparência, o progresso é imenso e a descida ao reino da danação se interrompe, pois já não dispomos de uma mente em contato com o mundo exterior e sim de um mundo vivo ao qual se ligou um corpo semiconsciente e intencional.

Infelizmente, para ser bem-sucedida, essa operação de emergência precisa fatar a mente em pedaços ainda menores. O mundo real, conhecido pela ciência, fica todo entregue a si mesmo. A fenomenologia trata apenas do mundo-para-uma-consciência-humana. Ela nos dirá muita coisa sobre como não nos distanciamos jamais daquilo que vemos, como não vislumbramos nunca um espetáculo distante, como estamos sempre imersos na rica e vívida textura do mundo – mas ai!, esse conhecimento de nada servirá para a percepção real das coisas, pois não poderemos fugir ao enfoque limitado da intencionalidade humana. Ao invés de investigar as maneiras de passar de um ponto de vista a outro, ficaremos eternamente presos ao ponto de vista dos homens. Ouviremos muitas frases sobre o mundo dinâmico real, carnal e pré-reflexivo, mas isso não bastará para cobrir o barulho da segunda fileira de portas da prisão, baten-

do e se fechando ainda mais hermeticamente às nossas costas. Em que pese a todas as suas pretensões de vencer a distância entre sujeito e objeto – como se tal distinção fosse algo que pudesse ser vencido, como se não houvesse sido ideado para *não* ser vencido! –, a fenomenologia nos deixa às voltas com a mais impressionante separação dessa triste história: de um lado, um mundo da ciência relegado inteiramente a si mesmo, completamente frio e absolutamente inumano; de outro, um rico mundo dinâmico de instâncias intencionais inteiramente limitado aos humanos e absolutamente divorciado do que as coisas são em e para si mesmas. Agora, uma curta pausa na descida, antes de nos abismarmos ainda mais.

Por que não escolher a solução oposta e esquecer de vez a mente extirpada? Por que não permitir que o "mundo exterior" invada a cena, quebre o frasco, derrame o líquido borbulhante e transforme a mente num cérebro, numa máquina de nervos instalada dentro de um animal darwiniano que luta pela vida? Isso não resolveria todos os problemas, revertendo a fatal espiral descendente? Em lugar do "mundo da vida" dos fenomenologistas, por que não estudar a adaptação dos seres humanos, como fizeram os naturalistas com outros aspectos da "vida"? Se a ciência pode invadir todos os campos, decerto é capaz de pôr termo à persistente falácia cartesiana e transformar a mente numa parte flexível da natureza. Isso sem dúvida agradaria ao meu amigo, o psicólogo – ou não? Não, porque os ingredientes que constituem essa "natureza"\* hegemônica e abrangente, que ora inclui a espécie humana, são os *mesmos* que constituíam o espetáculo de um mundo visto de dentro por um cérebro extirpado. Desumana, reducionista, causal, legal, certa, objetiva, fria, unânime, absoluta – nenhuma dessas palavras pertence à natureza *como tal*, mas à natureza vista pelo prisma deformado da cuba de vidro!

Se existe algo de inatingível, é o sonho de encarar a natureza como uma unidade homogênea, a fim de unificar as visões diferentes que dela tem a ciência! Isso exigiria que ignorássemos inúmeras controvérsias, muita história, muitos negócios inacabados, muitos desfechos suspensos. Caso a fenomenologia abandonasse a ciência a seu próprio destino, limitando-a à intenção humana, o movimento contrário, que estuda os homens como "fenômenos naturais", seria ainda pior: abandonaria a rica e controversa história humana da

ciência – em troca de quê? De uma ortodoxia mediana de uns poucos neurofilósofos? De um cego processo darwiniano que limitaria a atividade da mente a uma luta pela sobrevivência a fim de "enquadrar-se" numa realidade cuja verdadeira natureza nos escapará para sempre? Não, não, certamente poderemos fazer melhor; poderemos deter a queda e refazer nossos passos, preservando tanto a história do envolvimento dos homens na construção dos fatos científicos quanto o envolvimento das ciências na feitura da história humana.

Infelizmente, não somos capazes disso – ainda. Somos impedidos de regressar às encruzilhadas perdidas e tomar o outro caminho pelo fantasma perigoso que já mencionei. É o medo do governo da massa que nos detém, o mesmo medo que fez a voz de meu amigo tremer e hesitar.

### ■ O medo do governo da massa

Como eu disse, dois medos inspiravam a estranha pergunta de meu amigo. O primeiro – o medo de um cérebro extirpado que perdeu o contato com o mundo exterior – tem história mais curta que o segundo, originário do seguinte truísmo: se a razão não governar, a força prevalecerá. Tão grande é essa ameaça que todo expediente político passa a ser usado com impunidade contra aqueles que tendem a advogar a força em detrimento da razão. Mas de onde provém essa curiosa oposição entre o campo da razão e o campo da força? De um antigo e venerável debate, que sem dúvida ocorre em muitos lugares, mas é apresentado com mais clareza e efeito no *Górgias* de Platão. Nesse diálogo, que examinarei em pormenor nos capítulos 7 e 8, Sócrates, o verdadeiro cientista, enfrenta Cálicles, um daqueles monstros que precisam ser entrevistados para expor seus absurdos agora não às margens de um lago brasileiro, mas na ágora de Atenas. Sócrates diz a Cálicles: "Deixaste de notar *quanto poder a igualdade geométrica exerce entre deuses e homens*. Semelhante negligência da geometria induziu-te a supor que o homem deveria tentar obter uma cota *desproporcional* de coisas" (508a).<sup>1</sup>

1. Utilizo a tradução recente de Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Cálicles é um mestre da desproporção, não resta dúvida. "Penso", proclama ele numa antevisão do darwinismo social, "que basta observar a natureza para concluir que mais vale ter uma cota maior... O homem superior deve dominar o inferior e possuir mais que ele" (483c-d). O Poder faz o Direito, admite Cálicles francamente. Mas – e veremos isso ao final do livro – há um pequeno problema. Como ambos os protagonistas estão prontos a admitir, existem pelo menos dois tipos de Poder: o de Cálicles e o da massa ateniense. "Que mais pensas que tenho estado a dizer?", pergunta Cálicles. "A lei são as declarações proferidas em uma assembléia de escravos e várias outras formas de rebotalho humano, que poderiam ser completamente *desconsiderados não fosse o fato de possuírem força física*" (489c). Portanto, a questão não é a mera oposição de força e razão, Poder e Direito, mas o Poder do patricio solitário contra a força superior da massa. De que modo as energias combinadas do povo de Atenas poderiam ser suprimidas? "Então é assim que pensas?", ironiza Sócrates. "Uma única pessoa astuta pode ser *superior a dez mil papalvos*? Nesse caso, o poder político deveria ser dela e os outros se lhe submeteriam. Convém a quem detém o poder político possuir mais que seus súditos" (490a). Quando Cálicles se refere à força bruta, entende uma força moral herdada, superior à de dez mil matamouros.

Contudo, Sócrates está certo ao fazer de Cálicles alvo de sua ironia? Que tipo de desproporção o próprio Sócrates põe em cena? Que tipo de poder tenta ele manejar? O Poder que Sócrates defende é o *poder da razão*, "o poder da igualdade geométrica", a força que "governa os deuses e os homens" – a qual ele conhece, mas Cálicles e a massa ignoram. Como veremos, há ainda outro probleminha aqui, pois existem duas forças da razão, uma dirigida contra Cálicles, o adversário ideal, e outra dirigida lateralmente, com vistas a reverter o equilíbrio de poder entre Sócrates e todos os outros atenienses. Sócrates persegue também uma força capaz de anular a dos "dez mil papalvos". Também ele quer a cota maior. Seu êxito em reverter o equilíbrio de forças é tão extraordinário que afirma, no final do *Górgias*, ser "o único estadista de verdade em Atenas", o único a deter a maior das cotas, uma eternidade de glória que lhe será concedida por Radamanto, Éaco e Minos, os magistrados do Inferno! Ridiculariza todos os políti-

cos atenienses famosos, inclusive Péricles; ele só, equipado com "o poder da igualdade geométrica", governará os cidadãos até depois de morto. Eis aí um dos primeiros entre os muitos na longa história literária dos cientistas malucos.

"Como se sua história precipitada da filosofia moderna não bastasse", dirá talvez o leitor, "você ainda nos arrasta de volta para os gregos apenas para explicar a pergunta que um psicólogo lhe fez no Brasil?" Creio que ambas as digressões foram necessárias porque só agora podemos atar os dois fios (*threads*), as duas ameaças (*threats*), para explicar as inquietações de meu amigo. Só depois delas minha posição será esclarecida, espero eu.

Por que, em primeiro lugar, precisamos da idéia de um *mundo exterior* visto do desconfortável ponto de observação de um cérebro extirpado? Isso me intrigou desde que me iniciiei nos estudos científicos, há quase 25 anos. Por que há de ser tão importante manter essa embaraçosa posição, a despeito de todas as câibras que ela infligiu aos filósofos, ao invés de fazer o óbvio: retrazar nossos passos, repor as moitas que escondiam a encruzilhada perdida e tomar decididamente o outro caminho, o caminho esquecido? E por que gravar essa mente solitária com a tarefa impossível de descobrir certeza absoluta ao invés de conectá-la a circuitos que lhe forneceriam todas as certezas relativas de que ela necessita para conhecer e agir? Por que gritar, pelos dois cantos da boca, estas duas ordens contraditórias: "Fique inteiramente desconectado!" e "Encontre provas de que está conectado!?" Quem desataria esse duplo nó impossível? Não admira que tantos filósofos estejam metidos em asilos. A fim de justificar essa tortura auto-infligida e maníaca, teríamos de perseguir um objetivo mais ameno, e esse de fato tem sido o caso. Eis o ponto em que os dois fios se ligam: é para evitar a multidão desumana que temos de confiar em outro recurso não-humano, o objeto objetivo intocado por mão de homem.

A fim de evitar o perigo do governo da massa, que torna tudo vil, monstruoso e desumano, precisamos depender de algo que não tem origem humana, nenhum traço de humanidade, algo que está puro, cego e friamente fora da Cidade. A idéia de um mundo completamente *exterior*, acalentada pelos episte-

mologistas, é a única maneira (segundo os moralistas) de não cair nas garras do governo da massa. *Só a inumanidade subjugará a inumanidade.* Mas como imaginar um mundo exterior? Alguém já viu acaso essa curiosidade bizarra? Sem problemas. Transformaremos o mundo num espetáculo a ser visto *de dentro*.

Para obter esse contraste, imaginaremos um cérebro extirpado totalmente desprendido do mundo e capaz de acessá-lo apenas mediante um conduto estreito e artificial. Esse liame mínimo, acreditam os psicólogos, basta para manter o mundo lá fora e a mente informada, desde que mais tarde consigamos apetrechar-nos com alguns meios absolutos de trazer a certeza de volta – façanha nada insignificante, como se vê. Entretanto, dessa maneira, atingiremos nosso alvo maior: *manter as multidões à distância.* É porque desejamos afastar a massa irascível que precisamos de um mundo totalmente exterior – embora acessível! –, e é com vistas a esse objetivo impossível que chegamos à invenção extraordinária de um cérebro extirpado, isolado de tudo o mais, lutando pela verdade absoluta sem, infelizmente, alcançá-la. Como se pode ver na figura 1.1, *epistemologia, moralidade, política e psicologia vão de par, no mesmo acordo\**.

Esse é o argumento do livro. E também o motivo de a realidade dos estudos científicos ser tão difícil de localizar. Por trás da fria pergunta epistemológica – podem nossas representações captar com alguma certeza os traços estáveis do mundo exterior? –, jaz uma segunda e mais candente ansiedade: podemos achar um modo de afastar o povo? Em contrapartida, por trás de qualquer definição do "social" existe a mesma preocupação: ainda conseguiremos utilizar a realidade objetiva para calar as inúmeras bocas da multidão?

A pergunta de meu amigo, à beira do lago, sob o teto do chalé que nos preservava do sol tropical do meio-dia naquele inverno austral, tornou-se clara finalmente: "Você acredita na realidade?" significa "Você aceitará essa instituição da epistemologia, moralidade, política e psicologia?" – à qual a pronta e zombeteira resposta é, naturalmente: "Não! Claro que não! Quem pensa que sou? Como eu iria acreditar que a realidade é a resposta a um problema de crença, apresentado por um cérebro extir-

pado, com medo de perder contato com o mundo exterior porque tem mais medo ainda de ser invadido por um mundo social estigmatizado como não-humano?"

A realidade é um objeto de crença apenas para aqueles que iniciaram essa impossível cascata de arranjos, sempre deparando com uma solução pior e mais radical. Que ponham ordem em sua própria casa e assumam a responsabilidade por seus próprios pecados. Minha trajetória sempre foi diferente. "Que os mortos enterrem seus mortos" e, por favor, ouçam por um instante aquilo que temos a dizer, ao invés de tentar calar-nos colocando em nossos lábios as palavras que Platão, há tantos séculos, colocou nos lábios de Sócrates e Cálicles a fim de manter o povo silencioso.

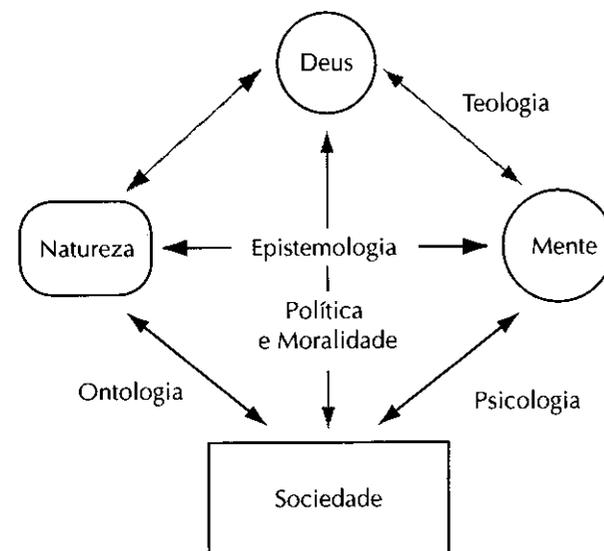


Figura 1.1 O acordo modernista. Para os estudos científicos, não há sentido em falar independentemente de epistemologia, ontologia, psicologia e política – para não mencionar a teologia. Em suma, "fora", "natureza"; "dentro", mente; "embaixo", o social; "em cima", Deus. Não dizemos que essas esferas estão isoladas umas das outras, mas que todas pertencem ao mesmo arranjo, o qual pode ser substituído por muitos outros.

Os estudos científicos, a meu ver, fizeram duas descobertas relacionadas que tardaram a surgir em virtude do poder do arranjo que acabo de expor – e de alguns outros motivos que explicarei mais tarde. Essa descoberta conjunta é que *nem o objeto nem o social* apresentam o caráter *inumano* que o espetáculo melodramático de Sócrates e Cálicles exigiam. Quando dizemos que não existe um mundo exterior, não negamos sua existência; ao contrário, recusamo-nos a conceder-lhe a existência a-histórica, isolada, inumana, fria e objetiva que lhe foi atribuída *apenas* para combater a multidão. Quando afirmamos que a ciência é social, a palavra "social" não tem para nós o estigma do "rebotalho humano", da "massa ingovernável" que Sócrates e Cálicles apressavam-se a invocar para justificar a busca de uma força capaz de reverter o poder de "dez mil papalvos".

Nenhuma dessas duas formas monstruosas de inumanidade – a massa "embaixo", o mundo objetivo "fora" – nos interessa muito. Portanto, não precisamos de uma mente ou cérebro extirpado, desse despoja aleijado que teme constantemente perder ou o "acesso" ao mundo ou sua "força superior" contra o povo. Não ansiamos nem pela certeza absoluta de um contato com o mundo nem pela certeza absoluta de uma força transcendente contra a massa ingovernável. Não sentimos *falta* de certeza porque nunca quisemos *dominar* o povo. Para nós, não existe uma inumanidade a ser subjugada por outra inumanidade. Humanos e não-humanos nos bastam. Não precisamos de um mundo social para romper a realidade objetiva, nem de uma realidade objetiva para calar a multidão. É muito simples, embora possa parecer inacreditável nestes tempos de guerras na ciência: nós *não* estamos em guerra.

Tão logo nos recusamos a meter as disciplinas científicas nessa discussão sobre quem deve dominar o povo, a encruzilhada perdida é reencontrada e já não há dificuldade em percorrer o caminho negligenciado. O realismo volta com toda a força, como espero demonstrar nos próximos capítulos, que parecerão marcos ao longo da rota para um "realismo mais realista". Minha tese, neste livro, recapitula o ritmo "dois passos à frente, um passo atrás" no qual os estudos científicos avançaram ao longo dessa vereda há tanto tempo esquecida.

Começamos quando, pela primeira vez, falamos sobre *prática*\* científica e oferecemos assim um relato mais realista da ciência em ação, alicerçando-a firmemente em laboratórios, experimentos e grupos de colegas, como faço nos capítulos 2 e 3. Os fatos, conforme descobrimos, foram sem dúvida alguma fabricados. Depois o realismo fluiu novamente quando, ao invés de falar em objetos e objetividade, começamos a falar de *não-humanos*\*, socializados pelo laboratório e com os quais os cientistas e engenheiros entraram a trocar propriedades. No capítulo 4, veremos como Pasteur fez seus micróbios enquanto os micróbios "faziam seu Pasteur". O capítulo 6 apresenta um tratamento mais geral de humanos e não-humanos misturando-se e formando constantemente entidades coletivas mutáveis. Enquanto os objetos se tornavam frios, a-sociais e distantes por razões políticas, descobrimos que os não-humanos estavam ali mesmo, quentes, fáceis de convocar e aliciar, acrescentando mais e mais realidade às muitas lutas em que cientistas e engenheiros se metiam.

Mas o realismo tornou-se ainda mais abundante quando os não-humanos começaram a ter uma *história* também, sendo-lhes facultada a multiplicidade de interpretações, a flexibilidade e a complexidade até então reservadas aos humanos (ver capítulo 5). Graças a uma série de revoluções\* anticopernicanas, a fantasia assustadora de Kant começou a perder lentamente seu predomínio insinuante sobre a filosofia da ciência. Instaurou-se de novo um claro senso segundo o qual podíamos dizer que as palavras faziam *referência* ao mundo e que a ciência apreendia as coisas-em-si (ver capítulos 2 e 4). Finalmente a ingenuidade estava de volta, ingenuidade apropriada àqueles que jamais haviam entendido como o mundo podia estar "do lado de fora". Precisamos ainda fornecer uma alternativa real a essa fatídica distinção entre construção e realidade; e eu procuro fazê-lo aqui, com a noção de "fatische". Como veremos no capítulo 9, "fatische" é uma combinação das palavras "fato" e "fetiche", em que o trabalho de fabricação foi duas vezes acrescentado, ocultando os efeitos gêmeos da crença e do conhecimento.

Em lugar dos três pólos – uma realidade "fora", uma mente "dentro" e uma multidão "embaixo" –, chegamos por fim a um senso que chamo de *coletivo*\*. Conforme demonstra a expli-

cação do *Górgias* nos capítulos 7 e 8, Sócrates definiu muito bem esse coletivo antes de entrar em choque com Cálicles: "A opinião do especialista é que a cooperação, o amor, a ordem, a disciplina e a justiça *ligam* o céu e a terra, os deuses e os homens. Por isso chamam o universo de *todo orgânico*, meu caro, e não de *barafunda* ou *desordem*" (507e-508a).

Sim, vivemos num mundo híbrido feito ao mesmo tempo de deuses, pessoas, estrelas, elétrons, usinas nucleares e mercados; cabe a nós transformá-lo em "desordem" ou em "todo orgânico", num *cosmos* como reza o texto grego, realizando aquilo a que Isabelle Stengers dá o bonito nome de cosmopolítica\* (Stengers, 1996). Não havendo já uma mente extirpada observando o mundo exterior, a procura da certeza absoluta faz-se menos urgente e, portanto, desaparece a dificuldade de retomarmos contato com o relativismo, as relações, a relatividade em que as ciências sempre medraram. Tendo a esfera social se livrado dos estigmas que lhe apuseram aqueles que desejam silenciar a massa, tornou-se fácil reconhecer o caráter humano da prática científica, sua história vívida, suas muitas conexões com o resto do coletivo. O realismo volta como sangue através dos inúmeros vasos agora religados pelas mãos habilidosas dos cirurgiões – já não há necessidade de um equipamento de sobrevivência. Depois de palmilhar esse caminho, ninguém pensaria sequer em fazer a pergunta bizarra: "Você acredita na realidade?" – pelo menos, não para nós!

### ❖ A originalidade dos estudos científicos

Não obstante, meu amigo psicólogo poderia fazer outra pergunta, esta mais séria: "Então por que, a despeito de tudo aquilo que você diz que seu campo realizou, eu me senti *tentado* a fazer-lhe perguntas idiotas, *como se* alguma houvesse que valesse a pena? Por que, depois de todas essas filosofias por cujos meandros você me conduziu, ainda duvido do realismo radical que você defende? Não posso evitar a sensação desagradável de que uma guerra científica está em curso. Afinal de contas, você é amigo ou inimigo da ciência?"

Três fenômenos diferentes explicam, ao menos para mim, por que a novidade dos "estudos científicos" não pode ser tão fa-

cilmente registrada. O primeiro é que estamos postados, como eu disse, na terra de ninguém entre as duas culturas, mais ou menos como o terreno entre as linhas Siegfried e Maginot, onde soldados franceses e alemães plantavam couves e nabos durante a "guerra de mentirinha" de 1940. Os cientistas estão sempre a arengar sobre a necessidade de "lançar uma ponte entre as duas culturas", mas quando os leigos começam de fato a construir essa ponte, eles recuam horrorizados e tentam impor a maior das censuras à livre expressão desde Sócrates: só cientistas podem falar de ciência!

Suponhamos que esse lema fosse generalizado: só políticos poderiam falar de política, só empresários poderiam falar de negócios, ou pior ainda: só ratos poderiam falar de ratos, rãs de rãs, elétrons de elétrons! Isso implica, por definição, o risco de equívocos ao longo do espaço aberto entre espécies diferentes. Se os cientistas desejam mesmo lançar uma ponte entre as duas culturas, têm de acostumar-se a um bocado de barulho e, sem dúvida, a mais que uma pontinha de absurdo. Afinal de contas, humanistas e literatos não levam tanto a sério as tolices proferidas pela equipe de cientistas que constrói a ponte a partir da outra margem. De maneira mais séria, estreitar o abismo não significa estender os *resultados* inequívocos da ciência a fim de impedir que o "rebotinho humano" se comporte irracionalmente. Tal tentativa poderia, na melhor das hipóteses, ser chamada de pedagogia; na pior, de propaganda. Isso é inaceitável para a cosmopolítica, que exige do coletivo a socialização, em seu seio, dos humanos, os não-humanos e os deuses. Preencher o abismo entre as duas culturas não quer dizer apoiar os sonhos de Sócrates e Platão de um controle absoluto.

Mas de onde se origina o próprio debate sobre as duas culturas? Numa divisão de trabalho entre os dois lados do *campus*. Um deles considera as ciências acuradas somente depois que se livraram de todas as contaminações da subjetividade, política ou paixão. O outro, mais disseminado, só dá valor à humanidade, moralidade, subjetividade ou direitos se estes foram protegidos de quaisquer contatos com a ciência, a tecnologia e a objetividade. Nós, da área de estudos científicos, combatemos ao mesmo tempo essas duas purgações, essas duas purificações – o que nos torna traidores de um e outro lado. Dizemos aos cientistas que,

*quanto mais ligada uma ciência estiver com o resto do coletivo, melhor será, mais precisa, mais verificável, mais sólida* (ver capítulo 3) – e isso contraria todos os reflexos condicionados dos epistemologistas. Quando lhes afirmamos que o mundo social é bom para a saúde da ciência, parece que os advertimos de que a plebe de Cálicles está vindo para saquear seus laboratórios.

Ao outro partido, o dos humanistas, dizemos que *quanto mais não-humanos partilharem a existência com os humanos, mais humano será um coletivo* – e isso também contraria as crenças dos que foram induzidos a cultivar durante anos de adestramento. Quando tentamos chamar sua atenção para fatos sólidos e mecanismos robustos, quando sustentamos que os objetos são bons para a saúde dos sujeitos (pois não apresentam nenhuma das características inumanas que tanto temem), eles gritam que o guante da objetividade está transformando almas frágeis e quebradiças em máquinas reificadas. Nós, entretanto, continuamos indo de um partido a outro, insistindo repetidamente que há tanto uma história social das coisas quanto uma história "coisificada" dos humanos; e que nem o "social" nem o "mundo objetivo" desempenham o papel a eles atribuído por Sócrates e Cálicles em seu grotesco melodrama.

Se algo acontece – e aqui talvez sejamos com acerto acusados de uma ligeira falta de simetria –, é isto: os "estudiosos de ciência" combatem *muito mais* os humanistas que tentam inventar um mundo purgado de não-humanos do que nós combatemos os epistemologistas que tentam purificar as ciências de toda contaminação pelo social. Por quê? Porque os cientistas gastam apenas uma parcela de seu tempo purificando as ciências e, com franqueza, não ligam a mínima para os filósofos que acorrem em seu socorro, ao passo que os humanistas só o que fazem, com a máxima seriedade, é tentar livrar os sujeitos humanos dos perigos da objetificação e da reificação. Os bons cientistas só travam guerras de ciência em seu tempo livre, quando se aposentam ou quando precisam de muito dinheiro; os outros, porém, vivem armados dia e noite, chegando mesmo a aliciar o concurso de fornecedores de verbas. Eis por que ficamos tão furiosos ante a suspeita de nossos colegas cientistas. Eles já não parecem mais capazes de distinguir amigos de inimigos. Alguns perseguem o sonho e vão de uma ciência autônoma e isolada, à maneira de Sócrates, enquan-

to nós assinalamos os verdadeiros meios de que necessitam para reaplicar os fatos às realidades sem as quais a existência das ciências não pode sustentar-se. Quem, pela primeira vez, nos ofereceu esse tesouro de conhecimentos? Os próprios cientistas!

Essa cegueira me parece tanto mais estranha quanto, nos últimos vinte anos, inúmeras disciplinas científicas vieram juntar-se a nós, atulhando a estreita faixa da terra de ninguém entre as duas linhas. Essa é a segunda razão pela qual os "estudos científicos" são tão polêmicos. Por engano, foram envolvidos em outra disputa, esta *dentro* das próprias ciências. De um lado estão as "disciplinas de guerra fria", por assim dizer, que ainda parecem semelhantes à Ciência do passado, autônoma e distanciada do coletivo; de outro, postam-se esquisitas mixórdias de política, ciência, tecnologia, mercados, valores, ética e fatos que não podem facilmente ser abrangidos pela palavra Ciência, com C maiúsculo.

Se há alguma plausibilidade na afirmativa de que a cosmologia não tem a mínima conexão com a sociedade – embora até isso seja errado, conforme Platão se lembra de nos advertir –, é difícil dizer o mesmo da neuropsicologia, sociobiologia, primatologia, ciências da computação, *marketing*, ciências do solo, criptologia, mapeamento do genoma ou da vaga lógica, para nomear apenas algumas dessas zonas ativas, dessas "barafundas", como Sócrates lhes chamaria. Por um lado, temos um modelo que ainda aplica o velho lema: quanto menos desvinculada uma ciência, melhor; por outro, existem diversas disciplinas de *status* incerto, que tentam aplicar sem sucesso o modelo antigo e não se acham ainda preparadas para apregoar algo parecido com o que vimos dizendo: "Acalmem-se, descontraíam-se, quanto mais vinculada uma ciência, melhor. Fazer parte de um coletivo não irá privá-los dos não-humanos que vocês socializam tão bem. Irá privá-los, isso sim, do tipo de objetividade polêmica cuja única serventia é funcionar como arma numa guerra política *contra* a política".

Em palavras ainda mais incisivas, os estudos científicos tornaram-se reféns da grande passagem de Ciência para aquilo que poderíamos chamar de Pesquisa (ou Ciência N° 2, como a chamei no capítulo 8). Se a Ciência possui certeza, frieza, distanciamento, objetividade, isenção e necessidade, a Pesquisa parece apresentar todas as características opostas: ela é incerta, aberta, às

voltas com problemas insignificantes como dinheiro, instrumentos e *know-how*, incapaz de distinguir até agora o quente do frio, o subjetivo do objetivo, o humano do não-humano. Se a Ciência prospera agindo como se fosse desvinculada do coletivo, a Pesquisa é vista antes como uma *experimentação coletiva* daquilo que humanos e não-humanos, juntos, podem suportar. A mim me parece que o segundo modelo é mais inteligente que o primeiro. Já não precisamos escolher entre Direito e Poder porque outro partido ingressou na disputa, o "coletivo"; já não temos de decidir entre Ciência e Anticiência, pois também aqui aparece um terceiro partido: o *mesmo* terceiro partido, o coletivo.

A Pesquisa é a zona para a qual são arrastados humanos e não-humanos, onde ao longo das idades foi feito o mais extraordinário dos experimentos coletivos para distinguir, em tempo real, o "cosmo" da "desordem" sem que ninguém, cientista ou "estudioso de ciência", pudesse saber de antemão qual seria a resposta provisória. Talvez, afinal de contas, os estudos de ciência sejam Anticiência. Mas, neste caso, eles são *a favor* da Pesquisa e no futuro, quando o espírito da época firmar-se na opinião pública, estarão no mesmo campo juntamente com todos os cientistas ativos, deixando no outro apenas alguns físicos resmungões de guerra fria, ainda desejosos de ajudar Sócrates a calar a boca dos "dez mil papalvos" com uma verdade inquestionável e absoluta, surgida não se sabe de onde. O oposto de relativismo, convém lembrar, é absolutismo (Bloor [1976], 1991).

Estou sendo um pouco astuto, bem o sei – pois há uma terceira razão que torna difícil acreditar que os estudos científicos tenham tantos benefícios assim a oferecer. Por uma infeliz coincidência, ou talvez em virtude de um caso estranho de mimetismo darwiniano na ecologia das ciências sociais ou ainda – quem sabe? – devido a uma contaminação mútua, os estudos científicos ostentam uma semelhança superficial com aqueles prisioneiros encerrados em suas células que deixamos, páginas atrás, empreendendo uma lenta descida de Kant para o inferno – a sorrir delambidamente durante todo o trajeto, pois afirmam não preocupar-se mais com a capacidade da linguagem de referir-se à realidade. Quando falamos de híbridos e mixórdias, meditações, práticas, redes, relativismo, relações, respostas provisórias, conexões parciais, huma-

nos e não-humanos, "desordens" – pode parecer que nós também seguimos o mesmo caminho, numa fuga apressada da verdade e da razão, fragmentando em pedaços ainda menores as categorias que mantêm a mente humana afastada para sempre da presença da realidade. No entanto – não há por que escondê-lo –, assim como grassa uma luta no seio das disciplinas científicas entre o modelo da Ciência e o modelo da Pesquisa, outra luta se desenrola nas ciências sociais e humanidades entre dois modelos opostos: o que se pode chamar, frouxamente, de pós-moderno\* e o que chamei de não-moderno\*. Tudo aquilo que o primeiro invoca como justificação para mais ausência, mais desmascaramento, mais negação e mais desconstrução, o segundo acolhe como prova de presença, desenvolvimento, afirmação e construção.

A causa das mudanças radicais, bem como das semelhanças ocasionais, não é difícil de perceber. O pós-modernismo, como o nome indica, descende da série de acordos que definiram a modernidade. Herdou dela a busca da verdade absoluta, empreendida pela mente extirpada, o debate entre Poder e Direito, a distinção radical entre ciência e política, o construtivismo de Kant e a urgência crítica que o acompanha; entretanto, *deixou* de acreditar na possibilidade de conduzir a bom termo esse programa implausível. Em seu desapontamento, revela algum senso comum, o que deve contar em seu favor. Mas não fez o caminho da modernidade rumo às diversas bifurcações que iniciaram esse processo impossível. Sente a mesma nostalgia que o modernismo, exceto pelo fato de assumir, como traços positivos, os esmagadores fracassos do projeto racionalista. Daí sua apologia de Cálicles e dos sofistas, seu júbilo ante a realidade virtual, seu desmascaramento das "narrativas 'mestras'", sua afirmação de que é bom aferrar-se ao próprio ponto de vista, sua ênfase exagerada na reflexibilidade, seus insanos esforços para redigir textos que não encerrem o risco da presença.

Os estudos científicos, tal qual os vejo, assumiram uma tarefa não-moderna bem diferente. Para nós, a modernidade jamais constituiu a ordem do dia. Nunca nos faltaram a realidade e a moralidade. A luta pró ou contra a verdade absoluta, pró ou contra os múltiplos pontos de vista, pró ou contra a construção social, pró ou contra a presença jamais foi importante. O empenho

em desmascarar, expor e evitar compromisso debilita a tarefa que sempre pareceu mais relevante para o coletivo das pessoas, coisas e deuses, a saber, a tarefa de extrair o "cosmo" de uma "desordem". Visamos a uma *política de coisas*, não à disputa já superada para saber se as palavras se referem ou não ao mundo. É claro que se referem! O leitor poderia também perguntar-me se acredito em mamãe e na torta de maçã ou, no caso, na realidade!

Ainda duvida, amigo? Ainda não está certo de que sejamos peixes ou aves, amigos ou inimigos? Devo confessar que é necessário mais que um pequeno ato de fé para aceitar essa descrição de nosso trabalho, feita em semelhantes moldes, mas já que você fez sua pergunta de mente aberta, acho que merece uma resposta igualmente franca. Sem dúvida, é um pouco difícil nos situarmos entre as duas culturas, no centro da passagem histórica de Ciência para Pesquisa, em meio às categorias do pós-moderno e do não-moderno. Espero que você esteja convencido, pelo menos, de que não existe nenhuma ofuscação deliberada em nossa postura, mas que ser fiel ao próprio trabalho científico, nestes tempos conturbados, é tremendamente difícil. A meu ver, seu trabalho e o de muitos de seus colegas, bem como seus esforços para estabelecer fatos, foram seqüestrados pela cansativa e antiga disputa sobre como controlar melhor as pessoas. Acreditamos que as ciências merecem mais que esse seqüestro pela Ciência.

Contrariamente ao que deva ter pensado quando me convidou para essa conversa particular, longe de sermos aqueles que limitaram a ciência à "mera construção social" pela massa convulsa, inventada para satisfazer a sede de poder de Cálicles e Sócrates, nós, da área de estudos científicos, talvez sejamos *os primeiros a descobrir um modo de libertar as ciências da política* – a política da razão, esse velho acordo entre epistemologia, moralidade, psicologia e teologia. Talvez sejamos os primeiros a libertar os não-humanos da política de objetividade e os humanos, da política de subjetificação. As próprias disciplinas, os fatos e artefatos com suas bonitas raízes, suas delicadas articulações, suas inúmeras gavinhas e suas frágeis redes ainda estão, pela maior parte, à espera de investigação e descrição. Procuro fazer o melhor que posso, nas páginas seguintes, para destrinçar alguns deles. Longe do estrondo das guerras nas ciências, das quais nem eu nem você gostaria-

mos de participar (bem, talvez eu gostasse de disparar uns tiros!), fatos e artefatos podem inspirar muitas outras conversas, bem menos belicosas, mais produtivas e, decerto, mais amistosas.

Tenho de admitir que estou sendo astucioso outra vez. Ao abrir a caixa-preta dos fatos científicos, não ignorávamos que abríamos a caixa de Pandora. Era impossível evitá-lo. Ela esteve hermeticamente fechada enquanto permaneceu na terra de ninguém das duas culturas, oculta no meio das couves e nabos, placidamente ignorada pelos humanistas, que tentam combater os perigos da objetificação, e pelos epistemologistas, que procuram anular os males trazidos pela massa rebelde. Agora que ela foi aberta, espalhando pragas e maldições, pecados e doenças, só há uma coisa a fazer: mergulhar na caixa quase vazia, para resgatar aquilo que, segundo a lenda venerável, ficou lá no fundo – sim, *a esperança*. A profundidade é demasiada para mim; não quer ajudar-me na tarefa? Não quer dar-me uma mãozinha?