

Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck

[*Whose cosmos? Which cosmopolitics? A commentary on Ulrich Beck's peace proposal*]

Bruno Latour[†]

Tradução de Stelio Marras

“Whose cosmos? Which cosmopolitics? A commentary on Ulrich Beck’s peace proposal” in *Common Knowledge*, v. 10, issue 3, Fall 2004, p. 450-462. Tradução francesa: “Quel cosmos? Quelle cosmopolitiques”. In: Jacques LOLIVE e Olivier Soubeyran (orgs.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Colloque de Cerisy, Collection Recherches. Paris: La Découverte, 2007, p. 69-84.

LATOURE, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 68, p. 428-441, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p427-421>

† Institut d'Études Politiques de Paris (*Sciences Po*) e professor visitante da London School of Economics e da Universidade Harvard.

Louvados sejam os artesãos da paz. É sempre mais agradável ler uma proposta de paz (como aquela de Ulrich Beck) do que um apelo à jihad (à maneira de Samuel Huntington). A concepção forte e realista que Beck propõe do cosmopolitismo deve ser levada em consideração. Contudo, uma proposta de paz não faz sentido se não levar em consideração a medida dos conflitos que ela poderá vir a resolver. Uma compreensão parcial e, poderíamos dizer, cômoda, uma indiferença wilsoniana em relação à sua complexidade, só pode atizar a violência das trocas entre as partes. O problema com a solução de Beck é que, se as guerras mundiais engajam o universal e o particular, a paz do mundo deveria ter já surgido há muito tempo. O limite da abordagem de Beck é que suas “cosmopolíticas” não possuem qualquer cosmos e não implicam a política. Eu sou um grande admirador da sociologia de Beck – cujo alcance é único na Europa – e eu já a elogiei em várias oportunidades. O que nós estamos prestes a apresentar aqui é um debate entre amigos que trabalham juntos sobre a questão que continua irresolvida para muitos.

Neste texto, não tenho o propósito de debater sobre a utilidade de uma ciência social cosmopolita que, para além das fronteiras dos Estados-nação, tentaria considerar fenômenos mundiais através de novas ferramentas estatísticas ou novos métodos de investigação. Eu mesmo reconheço que a noção de *sociedade* nunca foi o equivalente daquela do Estado-nação. E isso por dois motivos: o primeiro é que a rede científica, que eu mesmo ajudei a estudar, jamais foi restrita às fronteiras nacionais; assim como nossa concepção do planeta, a ideia da globalidade é em grande parte uma invenção da ciência. O segundo motivo é, como os discípulos de Gabriel Tarde sabem bem, que a ideia de sociedade remete sempre àquela de associação e nunca é limitada apenas aos humanos. Assim, como Alphonse de Candolle, eu sempre gostei de falar de “fitossociologia” ou, como Alfred North Whitehead, de “sociedade estelar”². Além do mais, convém esclarecer que considero sem ironia a expressão “proposta de

2 O primeiro livro que tenta descrever as redes científicas de forma qualitativa foi escrito por um fitossociólogo que adota o ponto de vista do cosmopolitismo (principalmente em termos metodológicos). Cf. CANDOLLE, Alphonse de. (1873). *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, d'après l'opinion des principales académies ou sociétés scientifiques*. Texte revu par Bruno Latour. Paris: Fayard, 1987. (Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française).

paz”. Pelo contrário, para mim é crucial considerar o papel das ciências sociais de um outro modo, um que não se firme a partir de um observador distante escrutinando o mundo de um modo desinteressado. Beck defende a ideia de um intervencionismo que alia o olhar do pesquisador a uma perspectiva mais normativa, o que eu igualmente aprovo falando do novo papel *diplomático* do pesquisador em ciências sociais. O que nos leva a debater é a maneira com que estamos dispostos a levar em consideração as dissidências não só em relação à identidade humana, mas também em relação ao cosmos em que os homens vivem.

Uma anedota histórica, resultante de uma contribuição importante de Eduardo Viveiros de Castro, exemplifica os limites da proposta de paz de Beck³. O principal exemplo que Beck dá é a “controvérsia de Valladolid”, famoso debate que leva os espanhóis a decidir se, sim ou não, os índios possuem uma alma e se eles são suscetíveis a serem salvos. No decorrer desse debate, os índios haviam se confrontado com um problema não menos importante, mesmo que conduzido por teorias e instrumentos experimentais muito diferentes⁴. Sua preocupação, tal como Viveiros de Castro a apresenta, não era saber se os espanhóis tinham uma alma – o que lhes parecia evidente –, mas se os conquistadores tinham um corpo. A teoria dos ameríndios adiantava que todas as entidades dividiam a mesma organização fundamental padrão, ou seja, aquela dos humanos. Uma palmeira, uma pechblenda, uma piranha, um macabeu: cada um possui uma alma, uma linguagem e uma vida em família à imagem do modelo das aldeias ameríndias. Todas as entidades possuem uma alma, e suas almas são todas semelhantes. O que as diferencia provém das dessemelhanças de seus corpos, e, portanto, são os corpos que singularizam as almas: aquela da palmeira, aquela da pechblenda, aquela da piranha, aquela do macabeu. Essas entidades têm todas a mesma cultura, porém elas não compartilham, elas não

3 VIVEIROS DE CASTRO, E. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: ALLIEZ, Eric (Ed.). *Gilles Deleuze – une vie philosophique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 429-462. Ver também: VIVEIROS DE CASTRO, E. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, v. 10.

4 Como Beck pôde sublinhar, não é evidente que os dois personagens principais da controvérsia se encontrem sempre. Ver: PAGDEN, Anthon. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Existe, contudo, uma obra barata em que os dois protagonistas se encontram (e o filme é igualmente ruim): CARRIÈRE, Jean-Claude. *La Controverse de Valladolid*. Paris: Belfont, 1992. O litígio em questão opõe os espanhóis. Essa narrativa se baseia na análise de Claude Lévi-Strauss, que evoca um episódio da história de Oviedo (que supostamente aconteceu pela primeira vez em Porto Rico). A passagem famosa de *Tristes trópicos* revela: “Ao mesmo tempo, aliás, e em uma ilha vizinha (Porto Rico, conforme o depoimento de Oviedo), os Índios trabalhavam na captura dos brancos e em fazê-los apodrecerem por imersão, pois montavam guarda durante semanas em volta dos afogados para saber se eles estavam ou não submetidos à putrefação. Dessa comparação entre as investigações se tiram duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, enquanto os índios tinham antes mais confiança nas ciências naturais; e, no momento em que os brancos proclamavam que os índios eram bestas, os índios se limitavam a suspeitar que os brancos eram deuses. Se ambos ignorantes, o último procedimento era certamente mais digno de homens”. No entanto, como Viveiros de Castro mostrou, partindo da interpretação de Lévi-Strauss, a ideia não era saber se os conquistadores eram deuses, mas simplesmente se tinham corpos.

percebem, elas não vivem na mesma natureza. Os controversistas de Valladolid, por sua parte, estavam longe de imaginar que uma tal abordagem oposta existiria. Obviamente, os índios tinham um corpo como aquele dos europeus, mas eles tinham uma alma semelhante? Cada um desses raciocínios invocava uma verificação experimental, cada uma embasada por suas próprias premissas e seus próprios protocolos: de um lado, para determinar se os índios tinham uma alma, e, de outro lado, para avaliar se os europeus tinham um corpo. A experimentação dos ameríndios era tão científica quanto aquela dos europeus. Os conquistadores aprisionados eram tomados por cobaias, mergulhados em água para ver se, de uma parte, eles se afogavam, e, de outra, se sua carne apodrecia. Essa experiência era tão crucial quanto a polêmica de Valladolid conduzida pelos ibéricos. Se os conquistadores se afogassem e apodrecessem, então a questão estaria resolvida: eles tinham um corpo. Porém, se não se afogassem e nem apodrecessem, então os conquistadores seriam entidades puramente espirituais, sem sombra de dúvida semelhantes aos xamãs. Assim, Claude Lévi-Strauss resume, não sem ironia, essas duas experiências, aquela dos espanhóis em contraste àquela dos ameríndios: “os brancos invocavam as ciências sociais enquanto os índios confiavam antes nas ciências naturais”.

O interesse desse episódio é evidente: em hipótese alguma os protagonistas da controvérsia de Valladolid consideraram, mesmo parcialmente, que o confronto entre os europeus cristãos e os ameríndios animistas pudesse ser considerado diferentemente dos enquadramentos de compreensão do clero cristão do século XVI. Do mesmo modo que os ameríndios não avaliaram os desafios que suscitavam suas querelas, também Beck, em hipótese alguma, aí se põe a questão. Porém, essa questão é apenas um primeiro passo para se considerar a complexidade do problema. Os próprios europeus chegaram a pôr-se de acordo? Não havia (ao menos) duas soluções ao problema levantado em Valladolid? Os índios possuíam ou não uma alma, como os cristãos? Cada posição tinha seus defensores. Beck supõe que existiam apenas duas soluções ao problema colocado em Valladolid no que diz respeito à alma dos índios (eles possuíam uma alma, não possuíam) e descarta os demais problemas ocorridos na América do Sul no que diz respeito aos corpos dos conquistadores (eles tinham um corpo, não tinham). Uma negociação entre europeus e ameríndios poderia ser, no mínimo, *quadripartida*. Bartolomé de Las Casas, o padre dominicano, afirmara que os europeus e os ameríndios eram no fundo semelhantes – e denunciara a crueldade dos cristãos contra “seus irmãos índios”. Porém, qualquer que fosse a resposta e o alcance do sua denúncia, ele não tinha o testemunho do afogamento sistemático de seus confrades espanhóis para determinar cientificamente a natureza exata de sua corporeidade? De que “lado” se colocaria Las Casas depois desse tipo de experiência? Como Viveiros de Castro mostrou de forma convincente, a questão do “outro”, tão central nos trabalhos recentes, foi formalizada com muita sofisticação. Existem mais maneiras de abordar a alteridade do que o mais tolerante dos espíritos possa conceber.

Como podemos ser cosmopolitas quando conduzimos uma negociação em nome de uma ou de duas das quatro (ou mais) partes implicadas em uma controvérsia? É arriscado, e sem dúvida etnocêntrico, assumir que os inimigos se entendem sobre princípios fundamentais (o princípio, neste caso, de que cada homem possui

um corpo)⁵. Nesse sentido, a postura de Beck aparece como etnocêntrica, pois seu cosmopolitismo procede de um internacionalismo filosófico europeu moderado. Beck tira suas noções-chave e suas definições dos estoicos e de Kant. Essas definições (aquela de Beck, de Kant e dos estoicos) são problemáticas: nenhuma desenvolve uma compreensão que ultrapassa a constatação da colocação em perigo das culturas em conflito. Também o cosmos deve ser colocado em jogo. Como a maioria dos sociólogos, Beck sofre de uma cegueira antropológica. Para o sociólogo, a natureza, o mundo, o cosmos está simplesmente lá; e a partir do momento em que os homens compartilham as mesmas características fundamentais, sua visão de mundo é, no fundo, a mesma em todos os lugares. Perversidade, avidez, instintos primários dão crédito ao fato de que não podemos ter – e que só raramente tínhamos – a paz. Quando Beck escreve que Las Casas condenava a continuação das lutas e desejava profundamente o fim delas, ele não percebe que isso pode também exemplificar sua posição. Beck e Las Casas têm um bom fundamento, mas as boas intenções nunca resolveram ou impediram o conflito. Não digo, evidentemente, que o cosmopolitismo de Beck é simplesmente uma versão mais alargada do humanismo habermasiano. O acesso ao debate não é somente voltado para os agentes racionais capazes de conduzir pela razão uma conversação. Beck está disposto a se confrontar com os conflitos mais importantes. No entanto, o que ele não percebe é que, sempre que o cosmopolitismo foi experimentado, de Alexandria às Nações Unidas, tal apenas foi eficaz durante um período de confiança absoluta nas capacidades da razão, e mais ainda da ciência, que determinará com certeza o único cosmos existente na fundação de uma cidade-mundo, na qual todos nós desejamos ser cidadãos. O problema que enfrentamos agora é precisamente o desaparecimento desse “cosmos único”, que chamo de mononaturalismo. Hoje, é impossível herdarmos essa magnífica ideia de cosmopolitismo, pois nos falta o que nossos prestigiosos antepassados possuíam: um cosmos. A partir daí, devemos escolher, na minha opinião, entre cosmopolitismo e cosmopolíticas.

Uma forma de sustentar este argumento é enfrentar a nuance entre a utilização, por Beck, do termo *cosmopolita*, e aquele, por Stengers, nos livros de sua grande obra, *Cosmopolíticas*⁶. Um estoico ou um kantiano chamarão de cosmopolita qualquer pessoa que seja um “cidadão do cosmos” em vez de (ou antes de considerar se ele ou ela é) um cidadão de um Estado em particular, o discípulo de uma religião particular, o membro de uma confraria particular, profissional ou familiar. Stengers destina a

5 Decerto existe realmente uma diferença entre um projeto cosmopolita montado por uma sociedade civil internacional e aquilo a que me refiro aqui. Como foi dito no decorrer do encontro na London School of Economics em fevereiro de 2004, organizado por Ulrich Beck, a diferença reside na importância conferida ao termo *cosmos*. Os “cidadãos do mundo” são cosmopolitas, é verdade; isso não quer dizer, contudo, que eles incluíram todas as problemáticas de uma política referindo-se a esse cosmos. Ver, em especial: TASSIN, Étienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Le Seuil, 2004; e ARCHIBUGI, Daniele (Ed.). *Debating cosmopolitics* (New Left Review Debates). New York: Verso, 2003. Aliás, agradeço aos participantes desse debate por sua perspicácia diante deste enorme *corpus* reflexivo.

6 STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Tome I: La guerre des sciences. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.

utilização do termo *cosmopolíticas* ao questionamento do significado de “pertencer” ou se “perpetuar”.

Essa autora reinventou o termo apresentando-o como um compósito do significado mais forte de cosmos e de política, precisamente porque o sentido habitual do termo cosmopolita suporia certa teoria da ciência que agora se encontra contestada⁷. Segundo ela, a força de um elemento verifica-se por sua capacidade em amenizar os outros elementos. A presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos. Para os estoicos, o cosmopolitismo era uma prova de tolerância: a cosmopolítica, tal como Stengers a define, é um remédio contra o que ela chama da “maldição da tolerância”⁸.

A disparidade entre a compreensão do cosmos por Stengers e por Beck não pode ser maior. Para Beck, o mundo significa a cultura, uma visão global, que se estende para além do horizonte dos Estados-nação. Ele assume o fato de que os desafios da guerra e da paz concernem apenas aos humanos, cada um dotado de uma mesma psicologia, cada um dotado de uma língua traduzível para todas as demais línguas, e cada um possuindo representações contraditórias sobre o que existe. Para Beck, assim como para a maioria dos sociólogos e dos cientistas políticos, as guerras produzem fúria porque os homens defendem culturas e visões diferentes do mundo. Se essas visões do mundo puderem ser reconciliadas ou reconhecidas nas suas divergências, então a paz deverá ser concluída automaticamente. Essa maneira de compreender o cosmos e as cosmopolíticas é redutora, pois limita o número de entidades que podem negociar em volta da mesma mesa. Mas se o cosmos designa tudo que é, ele deve então ser expandido, conforme seu sentido literal, ao conjunto das entidades não humanas que participam nas ações humanas. O sinônimo de William James para cosmos era “pluriverso”, uma invenção temível por sua capacidade de evocar a multiplicidade. O fato de Beck não se pronunciar sobre isso aparece aí como uma marca de incoerência, mesmo que ele coloque a complexidade de um “pluriverso” como fora do político ou, em todo caso, como não afetando a maneira de se alcançar ou não um acordo. A paz, de acordo com o mononaturalismo de Beck, é possível porque nossas contendas (para emprestar o termo escolástico) têm apenas segundas relações com nossas qualidades.

Se esta é a paz, preciso dizer que prefiro a guerra. Por guerra quero dizer um conflito em que não se pode ter uma arbitragem reconhecida, um conflito no qual o que está em jogo é precisamente constituído pelo comum de um mundo comum a

7 Para Stengers, como para mim, imaginar uma ordem política está sempre ligado a certa definição de ciência. O estudo de ciências traz de fato sua parte na análise. Ver o trabalho amplamente reconhecido de: SHAPIN, S. & SHAFFER, S. *Leviathan and Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985. O principal erro das formas de cosmopolitismo, no que toca ao legal e ao humanitário, é negligenciar totalmente a teoria da ciência, que é contudo necessária à criação pacífica de um cosmos.

8 STENGERS, Isabelle. Pour en finir avec la tolerance. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome 7. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.

ser construído. Como isso já foi bem definido por Carl Schmitt, qualquer conflito, do menos problemático ao mais violento, supervisionado por um árbitro não é uma guerra, mas o que ele chama de “operação de polícia”. Se existe apenas um cosmos, sempre unificado, uma natureza que serve de referência para todos os litígios, então não se pode ter aí, por definição, uma guerra, mas apenas operações de polícia. Assim, conforme essa definição, os ocidentais não se percebem como estando em um campo de batalha contra um inimigo e à espera de uma vitória incerta, mas simplesmente contra pessoas irracionais que deveriam ser corrigidas⁹. Como aliás já sustentei, os ocidentais até agora não estavam preocupados com uma pedagogia do conflito. Porém, as coisas acabaram mudando, e nossas guerras são hoje guerras mundializadas, porque agora a constituição do cosmos é que está em jogo. Nada mais está do lado de fora, nada mais está excluído da mesa das discussões. Os ameríndios, é bom lembrar, não se regozijaram quando seu partido – defendido por europeus convencidos de sua humanidade – triunfou em Valladolid. No entanto, os índios um pouco ingratos receberam o dom de um espírito que permite seu batismo ao mesmo tempo que sua salvação. Por que essa dupla gratificação, de paz e de vida eterna, os desagradou? Os europeus consideraram que sua cosmopolítica era a mais natural possível, no sentido em que a natureza é uma maneira a mais abreviada para a solução política que permite a construção de uma paz comum¹⁰. Os fundamentos que a natureza oferece são colocados como exteriores ao processo – eles desviavam 99% dos desafios, e desse resultado podia apenas advir uma outra fase do conflito. O político permanecerá duvidoso enquanto (no dizer de John Tresch) não for tratado como “cosmogramas”¹¹. É sempre mais difícil decidir entre as opiniões do que se diferenciar a partir das coisas – principalmente a respeito do mundo que habitamos. É certo que os oponentes, ao invés de conceder suas opiniões, vão começar reivindicando uma maneira diferente de habitar o mundo.

Um mundo comum não é uma coisa que podemos reconhecer como estando lá desde sempre (o qual não tínhamos até então compreendido). Um mundo comum, se é possível ter um, é algo a construir, a defender juntos com unhas e dentes. O etnocentrismo dos sociólogos nunca fica tão patente do que quando eles tratam do mundo eliminando qualquer ameaça de multiplicidade graças a um cosmopolitismo confortável¹². No caso dos artigos de Beck, o sintoma revelador provém de suas notas

9 Esse ponto é desenvolvido principalmente em: LATOUR, Bruno. *War of the worlds: what about Peace?*. Chicago: Prickly Press Pamphlet, University of Chicago Press, 2002. A posição de Beck no artigo que discuto é tanto mais estranha à medida em que ele não se cansa de mostrar por que as ciências e a tecnologia não podem ser um apoio contínuo à uma razão política íntegra. Por razões desconhecidas, parece ter esquecido suas próprias lições.

10 LATOUR, Bruno. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Trad. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

11 TRESCH, John. *Mechanical romanticism: engineers of the artificial paradise*. Ph.D. dissertation, Department of History and Philosophy of Science. Cambridge: University of Cambridge, 2001.

12 Para se opor ao etnocentrismo, Viveiros de Castro lançou o termo monstruoso *multinaturalismo*. A diferença entre essa palavra e o multiculturalismo reside no fato de que a verdade e a realidade são sempre concebidas com base no passado e jamais no futuro.

de rodapé, indecorosas no que diz respeito à religião. Tem havido motivos históricos – como Olivier Christin mostrou, com respeito à guerra do século XVI na Europa – para sequestrar a religião quando as propostas de paz são apresentadas¹³. Porém, não é certo que o que era justo há quatro séculos e meio seja uma forma diplomática e respeitosa de tratar nossas guerras de religião mais recentes. Quando os homens de boa vontade se reúnem no Clube Habermas, com seus cigarros, para estabelecer um armistício para tal ou tal conflito, deixando seus deuses nos cabides da entrada, eu duvido que aí se alcance o ponto mais alto para a paz. Há Versalhes que geram Munique, as quais incitam o Apocalipse. Como Beck pensa que a religião possa ser negligenciada? Mais uma vez, não há cosmos no seu cosmopolitismo: parece não suspeitar do fato de que os homens sempre se consideraram menos importantes do que a vasta população de divindades ou entidades mais ou menos transcendentais que lhes dão a vida. Para muitas pessoas, em muitos lugares, durante séculos, os homens possuem “proprietários”, para retomar os termos de Tobie Nathan¹⁴; e esses proprietários exercem ascendência sobre os homens a todo custo. Beck parece acreditar em um coiné da Unesco, um Esperanto sociológico, que se esconde atrás das imperfeições persistentes, sejam sociais, sejam psicológicas, em nossas representações. Os homens de boa vontade, dir-se-ia, devem reconhecer que os deuses não são mais do que representações. Seria confortável considerar as coisas assim; contudo, como Tobie Nathan¹⁵ mostra em sua contribuição no seu simpósio, não são os homens que estão em guerra, mas os deuses. Ou, no mínimo, poderíamos admitir a possibilidade de que inimigos possam estar separados por consideráveis desacordos. Os fundamentos da paz, como Stengers sublinha, não devem ser procurados entre os homens de boa vontade, que se desfaçam dos seus deuses (suas inclinações secretas), mas do lado dos homens incuráveis tomados de intenções supra e sub-humanas. Esses fundamentos, que acessamos com facilidade, apresentam verdadeiramente um grave perigo. Stengers poderia também acrescentar: quanto mais a definição de um acordo é laboriosa, melhor é a sua qualidade (donde sua audácia na expressão “maldição da tolerância”). Mesmo Cromwell, afinal, quando ele apoiava os atos mais horrorosos de iconoclasmo, tinha muitos escrúpulos para dizer (em uma frase que Stengers não se cansa de mencionar): “Eu vos imploro, meus irmãos, pela compaixão do Cristo, considerai que podeis estar errados!”. Onde, para Beck, podemos então encontrar um lugar para um apelo tão trágico? Suas cosmopolíticas são muito cosmopolitas para tratar do horror da nossa época.

O problema é proveniente do fato de que Beck considera somente a dimensão mais clássica da pacificação – o vaivém entre o particular e o universal. Considerar a paz sob esse ângulo pertence à tradição estoica; o que mostra Beck em uma recente apresentação em que desenvolve um compromisso interessante entre as formas triviais de universalismos existentes e a multidão de formas de relativismo e de multiculturalismo. No entanto, essas concepções clássicas e estoicas não reúnem o conjunto das condições de paz: as implicações que aí concorrem não são

13 CHRISTIN, O. *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au 16^e siècle*. Paris: Le Seuil, 1997.

14 NATHAN, Tobie. The phasmid and the twig. *Common Knowledge*, 2004, v. 10, issue 3, p. 518-531. (N. T.).

15 Ibidem. (N. T.).

essencialmente determinadas pelas potencialidades e pelos limites dessa relação entre universalismo e particularismo. É possível explorar outra dimensão, uma que se interesse pela dinâmica criada entre o pensamento naturalista e o pensamento construtivista. Se é verdade que o sentido tradicional das cosmopolíticas foi construído a partir de certa definição da ciência, é interessante ver como ele evoluiu quando esta última se transformou. Os adeptos do cosmopolitismo podem sempre esperar ver o dia em que os cidadãos do mundo reconhecerão que habitam o mesmo mundo. No entanto, a corrente das cosmopolíticas foi construída em torno de uma tarefa central: ver como este “mesmo mundo” pode progressivamente se constituir.

Diante de um dado “cosmograma”, os estoicos se perguntam se ele expressa mais a emancipação ou a sujeição (nível de implicações nas escalas locais ou universais). No entanto, uma questão mais importante e mais polêmica nos é colocada: “Como vocês diferenciam as maneiras de habitar o mundo que emancipam daquelas que sujeitam?”. Para os estoicos, destacar-se do mundo é sinônimo de emancipação (e, portanto, a vinculação ao mundo significaria dependência). Por definição, um cidadão do cosmos é livre; um egípcio, um grego ou um judeu, porque são ligados às suas terras e a seus conhecimentos próprios, são “assujeitados”. Na tradição estoica, ser egípcio, grego ou judeu é uma ignomínia. “A Humanidade” foi uma imensa e feliz descoberta, e o foi a cada vez que era necessário (notadamente após a Segunda Guerra Mundial). Além disso, se todos os membros das Nações Unidas se sentissem satisfeitos de pertencer “somente à comunidade humana”, se a linguagem comum utilizada na Unesco fosse suficiente para abranger todos os habitantes do planeta, a paz teria sempre reinado. Porém, essa paz não existe, o que revela o mal-estar dessa definição humanista de homem liberto com base em nossa concepção do que seja um acordo.

De um lado, estamos em uma situação em que a paz não poderá ser implementada se os diplomatas se desfizerem de seus deuses, costumes e das contradições próprias de seus cosmos. De outro lado, confrontar uma plêiade de deuses e tradições não facilita a implementação de um acordo¹⁶. Além disso, a copresença de todas essas identidades e culturas (com suas próprias contradições) não permite a integração de novos membros nesses processos diplomáticos. As comunidades estabelecidas têm razão em acreditar que elas bem representam seus interesses e não podem compreender por que as demais se recusam a juntar-se a elas. É daí a necessidade, em um processo de paz, de não nos separar daquilo que nos fundamenta (por exemplo, nossas crenças). Essa dimensão requer um outro protocolo, outras investigações, para responder a uma outra questão: quais elementos tornam possível a distinção entre os vínculos que emancipam e aqueles que sujeitam? Fazer esse trabalho exige, em primeiro lugar, superar o pensamento naturalista, o fundamento da crença de um

16 Segundo Philippe Descola, essa atitude se liga a todos os animistas – ao contrário dos totemistas, naturalistas e analogistas. (Eu emprego aqui o vocabulário desenvolvido em: DESCOLA, Philippe. *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Ed). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, p. 82-102. Segundo Viveiros de Castro, os índios da Amazônia também fazem parte do processo de globalização no sentido em que eles “nos” incluíram nas “suas” cosmologias. Mas nos seus sistemas cosmopolíticos não temos o lugar que “nós” pensamos ter; essa concepção difere assim da ideia que admite que “nós” agimos no “global” e eles no “local”.

mundo natural único – um pensamento proveniente da ciência, ou melhor, de uma definição errônea das ciências naturais ocidentais que nega a ideia do pluriverso. A influência universal do naturalismo era, para os modernos, a voz régia que conduzia à paz. E, contudo, o pensamento naturalista era também a base sobre a qual o Ocidente praticou sua “guerra psicológica”. O Ocidente moderno adverte o resto do mundo: nós todos vivemos conforme as mesmas leis biológicas e físicas e temos a mesma constituição biológica, social e psicológica. Isso vocês não compreenderam porque estão presos nos seus paradigmas culturais que nós ultrapassamos graças à ciência. Porém, a ciência não é nossa propriedade, ela pertence a toda a humanidade! Façam parte desta experiência e, juntos, seremos um só. O problema com esta “diplomacia” não é, digo a vocês, que o argumento está errado¹⁷. Os argumentos são justos, mas colocam a carroça antes dos bois; eles começam onde deveriam terminar. É possível – de um ponto de vista ocidental (mais precisamente, borgonhês) – que em um futuro distante vivamos em um mundo comum, como sugere o pensamento naturalista. Porém, comportar-se como se este mundo já existisse, e que não seria preciso qualquer negociação para realizá-lo, é a maneira mais efetiva de criar conflitos.

Ficou demonstrado recentemente por Philippe Descola – e isso em todas suas dimensões – que as hipóteses dos naturalistas não mais convêm para muitos¹⁸. Além do mais, e malgrado sua reputação de ideologia pós-modernista, o construtivismo aparece mais apropriado desde que distingamos o que resulta da emancipação e o que resulta da sujeição. Falar de pensamento construtivista é muito delicado¹⁹. Porém, podemos editar alguns princípios que reagrupam as diferentes correntes dessa ideologia:

- As realidades às quais se vinculam os seres humanos dependem de uma série de mediações.
- Elas são compostas de elementos heterogêneos e constroem suas próprias histórias.
- A significação desses elementos e do número de mediações necessárias à sua construção fundamenta o valor dessas realidades (quanto mais mediações, mais perceptível torna-se o real).

17 Existe uma grande diferença entre “as ciências” compreendidas como a proliferação de entidades que regem a coletividade e as “Ciências” como um método destinado a eliminar qualidades secundárias em prol das qualidades primeiras. Cada uma dessas concepções necessita de processos políticos diferentes. Para saber mais sobre essa distinção, ver: LATOUR, Bruno. *Pandora’s Hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. Contrariamente ao que os naturalistas acreditam, nas ciências poucas coisas autorizam os cientistas a serem eliminativistas. Esse ponto é bem desenvolvido na sua brilhante obra: STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Gallimard, 2002.

18 DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986.

19 Essa temática encontra-se amplamente desenvolvida em: LATOUR, Bruno. *The promises of constructivism*. In: DON, Ihde; SELINGER, Evan (Ed.). *Chasing technoscience: matrix for materiality*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 27-46.

- Nossas realidades correspondem a interpretações muito diferentes que devem ser consideradas com precaução.
- Se uma realidade adquire importância (no espaço e no tempo), o conjunto das mediações que a sustenta deve ser atualizado.
- As realidades são falíveis e necessitam, portanto, ser vistas e revistas continuamente.

O trabalho científico é o que ilustra por excelência, como pude mostrar em várias ocasiões, o construtivismo²⁰. Nas ciências, o grau de objetividade e de certeza é diretamente proporcional ao conhecimento do artifício, da estratificação, da heterogeneidade, da multiplicidade e da complexidade dos processos de mediações. Essa ideia pode parecer drástica, mas não é menos evidente: em um laboratório, ter acesso à verdade nua não é pensável. Um micróbio seria visível sem a mediação do microscópio? Encontramos microscópios na natureza? Não são, portanto, produções humanas? Quando um cientista questiona outro cientista, não é para saber se novos dados (novos fatos) foram produzidos ou não. A questão é “como você demonstrou que X é assim?” – e a ênfase recai sobre o “como”, por meio do qual é revelado o processo de mediação. No curso dessas trocas, as divergências aparecem não sobre o fato e a produção, mas na veracidade dos fatos. As coisas são diferentes quando os cientistas encaram o *vulgum pecus*: eles então retomam os raciocínios dos epistemólogos e se juntam a filósofos sobre as estratégias pedagógicas a serem adotadas, campo de reflexão no qual os relativistas Vermelhos devem lutar contra os Facas Brancas do realismo.

O exemplo das ciências nos esclarece sobre o fato de que o construído e o real não são termos opostos; a verdadeira questão é fazer a distinção entre uma construção boa e uma ruim. Se esses dois termos são válidos para as ciências, às quais os epistemólogos deram um papel tão particular e transcendental, então eles podem certamente aplicar-se às realidades equívocas das cosmopolíticas. Ainda mais porque uma tal distinção nunca pôde ser fundamentada independentemente das paixões de uma época. Essa constatação joga um papel na procura da paz. Se um construtivista espanhol tivesse desembarcado na foz do Amazonas (onde, recordemos, os ameríndios afogavam os espanhóis para ver se tinham corpos), poderia ter havido uma conversa inesperada com os eclesiásticos de Valladolid: “Ah, é assim que vocês constroem suas problemáticas? Que horror. Deixem-me mostrar-lhes uma outra forma de formular suas questões e verificá-las”. Certamente,

20 Em *Common Knowledge*, sustentei as variações dessa tese com base em quatro artigos e dois diálogos. LATOUR, Bruno. On technical mediation – philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge* 3:2 (Fall 1994), p. 29-64; LATOUR, Bruno. The “pédofil” of Boa Vista: a photo-philosophical montage. *Common Knowledge* 4:1 (Spring 1995), p. 144-87; LATOUR, Bruno. Do scientific objects have a history?: Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid. *Common Knowledge* 5:1 (Spring 1996), p. 76-91; LATOUR, Bruno. Trains of thought: Piaget, formalism, and the fifth dimension. *Common Knowledge* 6:3 (Winter 1997), p. 170-191; LATOUR, Bruno; POWERS, Richard. Two writers face one Turing test: a dialogue in honor of HAL. *Common Knowledge* 7:1 (Spring 1998), p. 177-191; LATOUR, Bruno. The science wars – a dialogue. *Common Knowledge* 8:1 (Winter 2002), p. 71-79.

esse encontro pacífico é fictício, mas por outras razões além daquelas consideradas por um naturalista. Esse encontro não poderia acontecer como eu descrevi devido às posições fundamentalistas das partes implicadas.

O fundamentalismo está bem longe de nossa concepção do construtivismo. Um fundamentalista – quer seja na ciência, na política ou na religião – revisaria a lista que ofereci acima reagindo com indignação sobre cada ponto:

- As realidades nas quais se vinculam os seres humanos não são mediadas.
- Elas são uma (e não compostas de elementos heterogêneos) e pertencem apenas a uma história.
- A significação desses elementos e do número de mediações deve ser minimizada em prol de uma realidade integral (quanto menos mediações, mais compreensível será o real).
- Nossas realidades não se compõem de interpretações.
- Elas são, por natureza, universais (no espaço e no tempo), e é um absurdo pensar que elas necessitam de um substrato próprio.
- As realidades são construções confiáveis, e não exigem ser revisadas.

Essas reações estão presentes tanto nas páginas do *Wall Street Journal* quanto nas evocações do fundo das adegas do Paquistão ou no discurso dos ativistas dos direitos humanos. Qualquer pessoa cujo discurso retoma esses *a priori* essencialistas tende ao fundamentalismo. A experiência comum nas ciências, nas artes, no amor e na religião nos ensina que “quanto mais uma ideia é construída com atenção, mais ela estará próxima do real e do duradouro”. Mas o receio permanente de idolatrar nossas produções humanas não nos permitiu tirar essa conclusão. Adotar uma postura construtivista exige reexaminar toda a história dos iconoclastas e das críticas²¹.

Ironia da história, os fundamentalismos produzidos por – nós – ocidentais são até o presente momento o que nós divulgamos melhor. Como Peter Sloterdijk²² sublinha, os ocidentais sustentaram a mundialização desde que os outros se acusassem atrasados. Assim, os ecologistas fundamentalistas ocidentais, que reivindicam uma natureza selvagem não negociável, são hoje confrontados com os mesmos tipos de argumentações fundamentalistas apoiando o Alcorão e a Shari’a. Quando os fundamentalistas reproduzem suas ideias, nenhuma negociação é possível porque nada pode se prestar à discussão: essas guerras psicológicas movimentam o mundo em todas as escalas. No entanto (e de acordo com as declarações do presidente Bush), o processo atual de confrontação de uma cultura moderna com uma cultura dita arcaica não se enquadra nessa inspiração. Os supostos inimigos da mundialização são eles próprios modernos ao extremo, no sentido em que eles utilizam os instrumentos

21 Cf. LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Ed.). *Iconoclash: beyond the image wars in science, religion, and art*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

22 SLOTERDIJK, Peter. *Ni le soleil ni la mort: jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*. Paris: Pauvert, 2003. (N. T.).

conceituais fomentados pelas ideias fundamentalistas ocidentais²³. Nesse caso, minha contestação tem como objetivo o fato de que Beck não coloque sua proposta de paz na perspectiva dos contextos de emergência das correntes fundamentalistas ocidentais. Nossa ideologia naturalista falhou: era um projeto de guerra maquiado em projeto de paz, e aqueles contra quem era dirigido não se deixam mais enredar-se nisso. O naturalismo, como qualquer ideologia fundamentalista, limita-se a ser prejudicial em todo processo de construção. Mesmo que frequentemente esteja ligado a esse *corpus* de ideologias, o pensamento construtivista não pode – e até mesmo se opõe a – desconstruir dessa forma. O construtivismo é a atitude daqueles que agem sendo capazes de falar dos processos bons e ruins de construção. Ele lhes permite comparar suas conquistas com aquelas dos outros para melhorar os processos por vir. Contudo, tal troca diplomática é inerente a um estado de guerra prévio. E quando essa guerra é declarada, temos que procurar as bases firmes para reconstruir a paz: ali onde o naturalismo falha, por que não tentar com o construtivismo?

Por último, a incompreensão que alimento em relação à análise de Beck pode resultar em diferentes interpretações que nós temos do balanço da situação atual. A “*first modernization*”, para utilizar sua expressão favorita, veio com certa definição de cosmopolitismo, que se vincula à ideia de que o mundo inteiro pode ser pensado através disso que Peter Sloterdijk chamou de “*metaphysical Globe*” (imaginado por Mercator, Galileu, Descartes, Leibniz e, obviamente, Hegel)²⁴. O problema resulta do fato de que essa concepção surgiu no momento em que o mundo mal começava a se tornar global. O Globo ao qual Hegel pôde associar todos os eventos societários era puramente conceitual, daí sua perfeição. Simplesmente, o planeta se dirige hoje, de modo inelutável, para um processo de globalização – o qual, contudo, nada tem de “global”, nem de “*metaphysical Globe*”, em que cada povo pode encontrar seu lugar e sua função. Assim, essas duas filosofias do cosmopolitismo são deficientes. No momento em que precisamos do *Global*, elas desabam no coração do Atlântico, sem poder se levantar. Assim, conforme minha análise, uma outra definição de cosmopolíticas pode ser considerada: aquela que não se ligue ao ideal de uma Esfera comum resultante da “*first modernity*”. Seria um erro trágico continuar a trabalhar pela paz com base nessa concepção inoperante de cosmopolitismo. E se Ulrich Beck se recusa a ser o Hegel de Munique, é porque ele sabe o quanto o parlamento, no qual um mundo comum poderia ser criado, deveria ser constituído a partir de muitos desvios.

23 Minha hipótese de que o fundamentalismo islâmico é uma forma de modernidade faz eco em outros trabalhos, como, por exemplo, ABOU EL FADL, K. *Speaking in God's name*. Oxford: Oneworld Publications, 2001; e TODD, Emmanuel. *Après l'empire, essai sur la décomposition du système américain*. Paris: Gallimard, 2002.

24 Existe uma ligação direta entre os trabalhos de Beck sobre o cosmopolitismo e aqueles do grande filósofo alemão Peter Sloterdijk. Mas nessa “esferologia” tardia, a reflexão de Beck é diferente daquela do filósofo sobre a compreensão dos termos “*air conditioning*” e “*life support*”. Nos seus três livros que questionam os fundamentos das esferas, Sloterdijk mostra o como e o porquê de o *Global* ter existido no passado, mas que hoje não pode mais se produzir como tal. Para uma visão panorâmica de seus trabalhos, ver: SLOTERDIJK, Peter, op. cit.

SOBRE O AUTOR

BRUNO LATOUR é professor emérito associado ao Medialab e ao Programa de Artes Políticas de Paris (Sciencis Po).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOU EL FADL, K. *Speaking in God's name*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- ARCHIBUGI, Daniele (Ed.). *Debating cosmopolitics* (New Left Review Debates). New York: Verso, 2003.
- CANDOLLE, Alphonse de. (1873). *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, d'après l'opinion des principales académies ou sociétés scientifiques*. Texte revu par Bruno Latour. Paris: Fayard, 1987. (Corpus des Oeuvres De Philosophie En Langue Française).
- CARRIÈRE, Jean-Claude. *La controverse de Valladolid*. Paris: Belfont, 1992.
- CHRISTIN, O. *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au 16^e siècle*. Paris: Le Seuil, 1997.
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- _____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Ed.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, p. 82-102.
- LATOUR, Bruno. On technical mediation – philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge* 3:2 (Fall 1994), p. 29-64.
- _____. *Pandora's Hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- _____. The “pédofil” of Boa Vista: a photo-philosophical montage. *Common Knowledge* 4:1 (Spring 1995), p. 144-87.
- _____. Do scientific objects have a history?: Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid. *Common Knowledge* 5:1 (Spring 1996), p. 76-91.
- _____. Trains of thought: Piaget, formalism, and the fifth dimension. *Common Knowledge* 6:3 (Winter 1997), p. 170-191.
- _____. *War of the worlds: what about Peace?*. Chicago: Prickly Press Pamphlet, University of Chicago Press, 2002.
- _____. The science wars – a dialogue. *Common Knowledge* 8:1 (Winter 2002), p. 71-79.
- _____. The promises of constructivism. In: DON, Ihde; SELINGER, Evan (Ed.). *Chasing technoscience: matrix for materiality*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 27-46.
- _____. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Trad. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- LATOUR, Bruno; POWERS, Richard. Two writers face one Turing test: a dialogue in honor of HAL. *Common Knowledge* 7:1 (Spring 1998), p. 177-191.
- LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Ed.). *Iconoclasm: beyond the image wars in science, religion, and art*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 82-83.

- PAGDEN, Anthon. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SHAPIN, S. & SHAFFER, S. *Leviathan and Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- SLOTERDIJK, Peter. *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*. Paris: Pauvert, 2003.
- STENGENS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Tome 1: La guerre des sciences. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.
- _____. *Cosmopolitiques*. Tome 7: Pour en finir avec la tolerance. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.
- _____. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Gallimard, 2002.
- TASSIN, Étienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Le Seuil, 2004.
- TODD, Emmanuel. *Après l'empire, essai sur la décomposition du système américain*. Paris: Gallimard, 2002.
- TRESCH, John. *Mechanical romanticism: engineers of the artificial paradise*. Ph.D. dissertation, Department of History and Philosophy of Science. Cambridge: University of Cambridge, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: ALLIEZ, Eric (Ed.). *Gilles Deleuze – une vie philosophique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 429-462.
- _____. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge*, v. 10, issue 3, Fall 2004.