

Por uma Diplomacia Discursiva da Técnica

For a Discursive Diplomacy of Technique

*Patricia Rilliane Gomes da Silva¹ 

*Ana Tázia Patrício de Melo Cardoso² 

*Alexsandro Galeno Araújo³ 

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a técnica moderna como um modo de existência que acontece em rede na coalizão entre natureza (objeto), conhecimento (sujeito) e política (discurso), pontuando-a como dimensão crucial dos desafios civilizatórios da sociedade global. Sob a perspectiva da ontologia relacional da Teoria Ator-Rede, fazemos a seguinte indagação: como modificar a forma de mediação entre sujeito/objeto a fim de encarar os desafios civilizatórios de nossa época? Dessa forma, defendemos que, dadas as nossas condições sociotécnicas, se realmente desejamos civilizar o planeta, é no exercício de aprender a conversar que precisamos concentrar esforços de pesquisa, como um desafio especialmente dado às ciências humanas.

Palavras-chave: modernidade; ontologia; modos de existência; teoria ator-rede; técnica.

Abstract

The objective of this article is to analyze modern technique as a mode of existence that occurs in a network in the coalition between nature (object), knowledge (subject) and politics (discourse), highlighting it as a crucial dimension of the civilizing challenges of global society. From the perspective of the relational ontology of the actor-network theory, we ask the following question: how shall we modify the form of mediation between subject/object in order to face the civilizational challenges of our time? In this way, we argue that, given our socio-technical conditions, if we really want to civilize the planet, it is on the exercise of learning to talk that we need to concentrate research efforts, as a challenge especially given to the human sciences.

Keywords: modernity; ontology; modes of existence; actor-network theory; technique.

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS, Natal/RN, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1345-5536>.

² Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS, Natal, RN, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1089-3426>.

³ Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Instituto Humanitas de Estudo Integrados, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS, Natal/RN, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5103-0339>.

Introdução

Para Bruno Latour (1994), as sociedades diferem apenas pelo tamanho, e todas as sociedades misturam da mesma forma entidades humanas e não humanas. De acordo com essa visão, os povos modernos só se diferenciam dos povos não modernos pela sua dimensão, na medida em que fazem circular muito mais objetos no processo de recomposição do laço social. Com base nisso, a ontologia relacional da Teoria Ator-Rede destaca a técnica moderna a partir de invenções capazes de ampliar ou mediar as relações em dimensões globais e, ao mesmo tempo, reunir o social. À vista disso, o objetivo deste artigo é analisar tal processo (a técnica moderna) como um modo de existência que acontece em rede, na coalizão entre natureza (objeto), conhecimento (sujeito) e política (discurso), pontuando-o como dimensão crucial dos desafios civilizatórios da sociedade global.

Para compreender a técnica como um modo de existência, importa, primeiro, compreender a analogia entre o social e a logística das redes. Esta última é constituída por um processo de articulação entre formas e maneiras de acontecer que circula e que faz circular, e tanto o que circula quanto o que faz circular conformam tipos de rede. A Teoria Ator-Rede atribui a mesma lógica à sociedade, tomando esta como resultado da articulação entre tipos de redes diferentes (objeto, sujeito e discurso), que fazem circular os modos de existência ou de alteração da realidade, sendo um desses modos de existência a técnica (Latour, 2019a). Nessa perspectiva, o ser humano é definido como um permutador ou recombinaador de morfismos, sendo a linguagem a instância mediadora desse trabalho que vai garantindo, passo a passo, que essas combinações e formas continuem a existir mais um pouco, como se fosse uma corrida de obstáculos (Latour, 1994).

Tal “corrida de obstáculos” são as chamadas redes sociotécnicas, isto é, a heterogeneidade dos dispositivos materiais, de maneira que, conforme enfatiza Latour (1994), um número maior de objetos requer um número maior de sujeitos; e mais subjetividade, por sua vez, requer mais objetividade. Essa compreensão mobiliza o nosso problema: como podemos modificar a forma de mediação entre sujeito/objeto, a fim de encarar os desafios civilizatórios de nossa época? A proposta metodológica deste artigo é de natureza ensaística, e consiste em abordar a técnica por meio do seu modo de acontecer enquanto natureza, enquanto conhecimento e enquanto política, para evidenciar que tais classificações demasiadamente modernas borram o humano, separando-o do seu ser.

Para tanto, é preciso, antes, ter noção do abismo que os modernos são capazes de escavar entre as suas práticas e os seus relatos sobre essas mesmas práticas; ademais, o problema para capturar a ampliação vertiginosa dos elementos requeridos para a manutenção dos dispositivos tecnológicos é que, “quanto mais se estudam os dispositivos técnicos, mais se consideram todos os seus elementos e menor é a possibilidade de uniformizá-los em um todo coerente” (Latour, 2019a, p. 179). É necessário começar pela compreensão sobre como a trama sociotécnica dos modernos passou a ser tratada como se seu tecido inteiriço fosse dividido entre fatos, poder e discurso, ou melhor, sobre como a modernidade foi inventada. Em sua obra intitulada *Jamais fomos modernos*, Latour (1994) defende que a palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes, as quais, para manterem-se eficazes, devem ser mantidas distintas.

O primeiro conjunto de práticas consiste na mediação, no fato de que a realidade é instaurada pela mistura entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura; o segundo conjunto de práticas corresponde ao *modus operandi* do pensamento: trata-se do exercício de escolher entre fatos e fetiches, de purificar a teoria da prática oficiosa das redes e garantir a preocupação apaixonada para manter tal separação, a partir da criação de duas zonas ontológicas: os humanos e os não humanos. Em síntese, tem-se o trabalho de mediação, de um lado, e o de purificação, do outro. Contudo, para compreender o germe da eficiência notável da técnica dos modernos, é preciso ressaltar qual o laço existente entre essas duas práticas (Latour, 1994).

Por meio do segundo conjunto de práticas, o pensamento moderno estabelece uma ruptura entre aqueles que acreditam em objetos encantados ou fabricados, classificando tal atitude como da ordem dos estados mentais e ilusões, e aqueles que não acreditam mais nisso, porque lidam com objetos reais, desvelados pelos conhecimentos acerca do mundo natural, e, logo, não seriam movidos pelas ilusões de suas crenças, mas, sim, pela racionalidade, pela ciência e pelos fatos. O pensamento moderno é, então, uma ruptura tão grosseira entre a vida teórica e a vida prática que estabelece dois polos que, em tese, não se misturam e representam fontes explicativas da realidade: natureza e sociedade. A eficiência dessa separação possui um caráter análogo a uma constituição, dado que oferece garantias caras aos modernos.

Na prática, os modernos são os povos que mais mobilizaram objetos para recompor suas sociedades. Porém, na teoria, a sociedade é representada pelo poder político, por meio do qual as pessoas falam a uma só voz, sendo apenas elas que constroem a sociedade, enquanto a natureza é representada pelo poder científico, ou pelos fatos, mediante objetos mudos que falam por meio de porta-vozes que apenas descobrem os segredos naturais. Inicialmente, o que importa ressaltar é que o *modus operandi* do pensamento moderno diz respeito apenas à metade de um dispositivo maior que, na verdade, nunca abandonou a velha matriz antropológica, nunca parou de misturar naturezas e culturas e de trabalhar por meio da instabilidade dos eventos de mediação. Dito isso, podemos afirmar que a técnica seminal dos modernos, a qual os diferencia efetivamente dos povos não ocidentais, reside em ocultar os rastros que deixam na fabricação da realidade (Latour, 1994).

O que os modernos afirmam é apenas a purificação que conduz àquilo que o trabalho de hibridização fornece: a mobilização de coisas e pessoas em escala que seria proibitiva sem ele. Entretanto, ao contrário do que afirmam os modernos, essa mobilização não foi obtida pela separação entre os humanos e os não humanos (sujeito/objeto), mas pela amplitude da mistura. O dimensionamento das sociedades modernas é subsidiado pela ideia de uma natureza transcendente, desde que permaneça mobilizável; pela ideia de uma sociedade livre, desde que permaneça transcendente; e pela não interferência direta de qualquer divindade (Latour, 1994).

Dado o fundamento teórico, nossas reflexões se dividem em quatro tópicos. No primeiro, intitulado *Ontologia e civilização tecnológica*, a técnica é definida a partir da perspectiva de Bruno Latour, assumindo a Teoria Ator-Rede como aporte teórico-metodológico de nossa análise acerca dos desafios dos problemas da sociedade global. No segundo tópico, *Vulnerabilidades e riscos socioambientais*, enfatizamos o modo de existência da técnica enquanto **objeto**, convidando Mary Douglas e Aaron Wildavsky para pensar sobre como mobilizamos a natureza, acarretando transformações climáticas

e degradação do planeta, ao ponto de colocar em risco o futuro do cosmo. No terceiro, *Conhecimento e estudos da sociedade global*, destacamos o modo de existência da técnica enquanto **sujeito**, porém, como um sujeito fragmentado, conforme Edgar Morin e Maria da Conceição de Almeida descrevem, a fim de pensar sobre como nos purificamos do objeto. Por fim, no quarto tópico, *Cultura, modernidade e globalização*, abordamos o modo de existência da técnica enquanto **discurso**, pontuando como o trabalho de mediação entre humanos e não humanos é ocultado nas sociedades modernas.

Ontologia e Civilização Tecnológica

Bruno Latour (1994) afirma que o pensamento moderno permite a socialização acelerada dos não humanos, sem permitir, no entanto, que eles apareçam como elementos da “sociedade real”. Dessa maneira, os não humanos possibilitaram que a prática de mediação combinasse todos os monstros possíveis, sem que, na teoria, eles tivessem um efeito qualquer sobre a construção da sociedade. Por mais estranhos que fossem, esses monstros não criaram nenhum problema, uma vez que não existiriam socialmente e que as eventuais consequências de sua agência permaneciam inimputáveis. Isso implica dizer que aquilo que os não modernos sempre proibiram a si os modernos se permitiram, já que romperam brutalmente (na teoria) a correspondência direta entre a ordem social e a ordem natural. Em função disso, “quanto menos os modernos se pensam misturados, mais se misturam. Quanto mais a ciência se pensa absolutamente pura, mais se encontra intimamente ligada à construção da sociedade” (Latour, 1994, p. 47).

Todavia, sempre que a maneira de pensar moderna acelera e facilita o desdobramento dos coletivos, não permite que eles sejam pensados, pois oculta ou purifica os rastros do trabalho de mediação: na prática, jamais paramos de misturar humanos e não humanos na composição da sociedade (Latour, 1994). Tal composição, explica Latour (2019a), remete ao cruzamento dos modos de existência, enquanto condição material e artificial da realidade, e a técnica é um desses modos, que preenche as redes⁴ com o ser: a produção de naturezas-culturas. Logo, o que é técnico não caracteriza um objeto, caracteriza uma diferença, uma nova modulação da alteridade; a técnica designa um movimento capaz de extrair, dos inertes e dos vivos, o que é preciso para manter uma situação de maneira durável. É por meio dela que os modos de existência aprendem que podem ser tão alterados quanto nem imaginam, uma vez que se faz do encontro com os seres da técnica (delegações, dispositivos, invenções) o encontro de quem somos, durante o tempo em que fazemos deles um dos futuros componentes dos sujeitos, tal como ter uma habilidade, saber desenvolver algo, possuir um conhecimento, por exemplo (Latour, 2019a).

De acordo com essa visão, o mundo das coisas e o do discurso são articulados, quer dizer, no processo de mediação das redes, o polo sujeito/sociedade é justamente sustentado pelas coisas, enquanto as coisas são produzidas pelos sujeitos. As ciências e as técnicas modernas são notáveis porque multiplicam os não humanos envolvidos na construção dos coletivos e porque tornam mais íntima a comunidade que formamos com esses seres. Então, os saberes e os poderes da sociedade moderna não são diferentes porque escapam do social, mas, sim, por incluir muito mais híbridos, a fim

⁴ Como já foi dito, este artigo se dedica à análise de três tipos de redes: a do objeto, a do sujeito e a do discurso.

de se recompor na sua constituição (Latour, 1994). Contudo, a dificuldade de pensar a si por parte dos modernos advém, precisamente, da ruptura operada pela forma de conceber teoria e prática, os humanos e os não humanos, sociedade e natureza, entre outros binarismos, que levam a subjetividade humana para bem longe da originalidade do modo de produção. Importa salientar que, ainda de acordo com Latour (1994), não se trata de abordar essas a ruptura como falsa consciência, mas é preciso sublinhar a eficácia própria do dispositivo moderno, o qual, na prática, nunca separou os humanos e os não humanos: pelo contrário, misturou mais que do que o fez qualquer outro.

Em outras palavras, o *modus operandi* do pensamento moderno permite a audácia de mobilizar coisas e pessoas em escala que seria proibitiva sem ele; e o detalhe técnico consiste em esconder a prática subterrânea das redes, a fim de mobilizar forças extraordinárias, sem que elas nos pareçam ameaçadoras. No entanto, a eficácia desse dispositivo multiplicou os híbridos ao ponto de impossibilitar que os humanos e os não humanos permanecessem em seus lugares. O buraco na camada de ozônio, os genes modificados, os alimentos transgênicos, os bancos de dados, tudo isso é natureza ou cultura? É isso que indaga Latour (1994), insinuando que, efetivamente, nunca fomos modernos. Os híbridos tornaram-se numerosos demais para serem representados com tranquilidade ou pela ordem dos objetos, ou pela ordem social. A questão é que, diante dessa paisagem superpovoada com seres estranhos, não há um número suficiente de juízes e de críticos para abordar os híbridos, porque o sistema de purificação dos modernos ficou tão entulhado que compromete a própria modernidade.

Apesar disso, para Latour (1994), ao desdobrar as duas práticas que caracterizam a modernidade (a mediação e a purificação), talvez possamos acolher os híbridos, encontrar um lugar para eles e desenvolver uma ontologia que permita pensá-los e, conseqüentemente, pensar sobre nós mesmos. Com base nisso, propomos pensar os desafios e problemas da sociedade global a partir da técnica enquanto um modo de produzir alterações que se apresenta como natureza/conhecimento/política, ou, para usar os termos da Teoria Ator-Rede, objeto/sujeito/discurso.

Vulnerabilidade e Riscos Socioambientais

Em razão da maneira como mobilizamos a natureza para recompor nossas sociedades, estamos diante da necessidade de perceber a vulnerabilidade e os riscos socioambientais que assolam o planeta, uma vez que

A técnica é sempre a dobra sobre outra dobra, implicação, complicação, explicação. [...] Haverá dobra técnica sempre que pudermos colocar em evidência essa transcendência de segundo nível que vem interromper, curvar, desviar, desvirtuar os outros modos de existência, introduzindo, assim, uma astúcia, um diferencial de materiais (Latour, 2019a, p. 191).

A antropóloga Mary Douglas e o cientista político Aaron Wildavsky (2012) fazem uma inferência oportuna aqui: não há diferença entre a forma de lidar com perigos físicos entre os povos modernos e os povos não modernos. Os autores afirmam que a modernização traz consigo o fardo da responsabilidade de evitar politizar a natureza. Disso decorre o ineditismo de certos problemas, o da energia nuclear, por exemplo. Quanto maior o ineditismo dos problemas contemporâneos, mais estamos nos

aproximando da percepção não moderna acerca da politização dos fatos científicos. De acordo com eles, cada cultura se ergue sobre suas ideias acerca do que deveria ser normal ou natural, e os debates acerca das novas tecnologias estão pondo em xeque as percepções do que é natural e do que é normal.

Para compreender os princípios de responsabilização, é necessário pontuar os tipos de objetivos sociais subentendidos na adoção de inovações tecnológicas e as estratégias usadas para atingi-los. Ou seja, as novas tecnologias produzem novas responsabilidades sociais, culminando em uma reavaliação cultural, de modo que a linha que delimita os perigos normais precisa ser revista, a fim de determinar um novo enquadramento da culpa e do comportamento responsável. A ordem natural, portanto, acaba se tornando um arsenal a serviço da guerra de ideias políticas. Douglas e Wildavsky (2012) ressaltam que, entre os modernos, a natureza vem sendo usada à moda antiga. As impurezas do mundo físico estão sendo diretamente atribuídas a modalidades imorais do poder político e econômico. Logo, não seria apenas o ambiente natural que se encontra poluído. Como já foi dito a partir de Latour (1994), o detalhe é que nunca abandonamos essa “moda antiga”, nunca abandonamos a velha matriz antropológica; trata-se do trabalho de mediação, da mistura dos híbridos na composição das naturezas-culturas.

Caso fôssemos questionados por outros povos a respeito da poluição, inferem Douglas e Wildavsky (2012), qual é o dano? Quem o causou? Quem são as vítimas? Como se purificar? Incorreremos na grave acusação de que o planeta está sendo poluído, e isso implica danos que afetam a todos, gerações vivas e vindouras, remetendo à necessidade de buscar a autoridade política máxima. Se as questões forem aprofundadas um pouco, indagando-se, por exemplo, como os danos se traduzem no índice de mortalidade, a resposta seria que o índice de expectativa média de vida vem aumentando e o índice de mortalidade infantil, caindo. Contudo, seria flagrante que a taxa média da expectativa de vida disfarça a má distribuição dos serviços de saúde. As questões poderiam prosseguir da seguinte forma: por que, então, não enviar médicos para áreas mais necessitadas? Nesse caso, uma resposta muito provável seria que, em um país livre, não se podem compelir médicos a trabalhar entre os pobres. Em síntese, os modernos seriam pegos explicando suas necessidades de defesa dos valores sociais que influenciam as decisões diante dos riscos socioambientais.

Primeiro, é preciso perceber que as ideias de poluição são instrumentos de controle cultural: natureza é aquilo que *stablishment* considera natural (Douglas; Wildavsky, 2012). Esse aspecto pode entrar em diálogo com o pensamento de Latour (1994), na medida em que Douglas e Wildavsky (2012) questionam se realmente podemos ver o ambiente em seu estado natural, desvelado pela ciência, como não politizado. Embora o desenvolvimento do conhecimento possa sugerir que estejamos mais bem informados sobre as menores e maiores fontes de perigo, tal conhecimento, na verdade, revela muito mais que precisa ser explicado, porque, também, ampliou o universo sobre o qual não podemos falar com certeza. Consequentemente, a frustração dos cientistas quanto às controvérsias sobre tecnologia é notável. Acontece que nossas técnicas de detecção de novos perigos ultrapassam, e muito, nossa capacidade de discriminá-los. São tantas as polêmicas que não é possível acompanhar todas ao mesmo tempo.

Ademais, Douglas e Wildavsky (2012) ainda afirmam, categoricamente, que os cientistas, quando debatem sobre os riscos socioambientais, como qualquer pessoa, não separam os aspectos científicos dos aspectos políticos. Resumidamente, os autores alertam para a necessidade de adequar os alertas e promessas da ciência ao âmbito da

política. A esse respeito, destacam que uma diferença entre os especialistas e o público leigo que merece ser sublinhada consiste no fato de que este último, ao avaliar riscos, não esconde seus compromissos morais: são claros ao proferir, por exemplo, “era um risco, mas aceitei porque tinha prometido”, “ele teria feito o mesmo por mim”; ou seja, o indivíduo admite que basicamente o que está em jogo são suas lealdades e obrigações morais. Assim, ele não isola os elementos do risco para abordá-lo diretamente; apenas em último caso, no desespero, procura um especialista técnico e imparcial.

Pelo fato de as regras sociais determinarem quais riscos ignorar, arranjamo-nos sem saber quais riscos enfrentamos, e as instituições são os nossos mecanismos de simplificação dos problemas. Logo, para pensar os riscos e as vulnerabilidades socioambientais, é preciso levar em consideração tanto o que é conhecido quanto o que é valorizado. Pois sempre que a ciência e a avaliação de risco visam excluir ideias morais a respeito da prosperidade, deixam de poder nos dizer aquilo que precisamos saber sobre os perigos que nos ameaçam. Dessa forma, onde começa a responsabilidade, a ciência e a avaliação de risco param. Isso não quer dizer que os indivíduos que delegam as tomadas de decisões a processos institucionais estejam se esquivando da responsabilidade. A ação responsável reside na construção de mecanismos de monitoramento eficazes, de modo que os princípios subscritos pelo sujeito social sejam defendidos pelos demais indivíduos com quem ele se relaciona. Os indivíduos não fazem cálculos elaborados para tomar decisões críticas, nem separam os riscos para calcular, mas se concentram, efetivamente, na infraestrutura do cotidiano, de modo que as crises são relacionadas a um estilo de vida social (Douglas; Wildavsky, 2012).

Por isso, o argumento de Douglas e Wildavsky (2012) consiste em apontar a necessidade de concentrar a análise no que há de errado com a sociedade, nas suas instituições, dado que, antes de considerar os riscos que vale a pena correr, é preciso chegar a um consenso acerca do tipo de organização social que almejamos. Segundo Latour (2019b), tal análise é impossibilitada pelo pensamento moderno, embora a eclosão dos movimentos ecológicos pretenda proteger a natureza, eles também conservam a concepção de natureza que torna impraticável seu combate político. Dessa forma, uma vez que o social ou a política corresponde a uma produção conjunta com a natureza, para chegar a um consenso acerca da organização social que queremos, é necessário associar a ecologia política às ciências e à democracia. É necessário estender a questão da democracia aos não humanos, porque obteremos, assim, garantias superiores se os humanos não forem os únicos a elaborar seu espaço comum.

Ao invés de modernizar, a proposta latouriana é ecologizar. A política traduzida em ecologia nos convida a retornar ao *oikos* para habitar a morada comum, sem a pretensão de ser radicalmente diferente dos outros povos. Todavia, para compor o mundo comum com as ciências naturais, as ciências humanas devem deixar de utilizar a sociedade para explicar o comportamento dos atores, tendo em conta que natureza e sociedade se encontram no fim da experimentação coletiva, não estando simplesmente prontas, dadas. Com base nisso, Latour (2019b) faz uma provocação aos “movimentos verdes”, questionando se, ao assegurarmos que os humanos não fazem mais política sem os não humanos, não estaríamos justamente em concordância com pautas ligadas a termos como “proteção” ou “conservação da natureza”? Mas a questão que realmente importa reside na constatação de que, sem a sociedade de um lado, e sem a natureza de outro, oferecendo unanimidades e reunindo os coletivos sem combate, resta apelar para a diplomacia, ao debater as transformações climáticas e as agressões ao planeta.

Porém, parece pertinente se perguntar: se, como primeiro passo diante dos desafios e problemas da sociedade global, chegássemos ao consenso de que devemos, tal como defende Latour (2019b), conceber a ciência como a socialização dos não humanos e a política como a composição progressiva do bom mundo comum, qual seria o segundo passo? Como direcionar o potencial da tecnologia moderna para um progresso civilizatório?

Conhecimento e Estudos da Sociedade Global

A ciência opera a dupla ruptura dos modernos, colocando de um lado o sujeito cognoscente e, do outro, o objeto conhecido. Entretanto, levando em consideração o trabalho oficioso das redes – aquele que o pensamento moderno nega, mas, ao mesmo tempo, permite que aconteça –, o “espírito cognoscente” e o “objeto conhecido” não são dois extremos que manteriam conectada a atividade do conhecimento. Trata-se, na verdade, do resultado progressivo das cadeias de referências, nas quais ambos, sujeito e objeto, se confundem; mas, somente assim poderão se estender e levar o conhecimento cada vez mais longe (Latour, 2019a). Porém, trazendo Edgar Morin (2005b, p. 11) para o debate, “vivemos sob o império dos princípios de disjunção, de redução e de abstração cujo conjunto constitui o que chamo de ‘paradigma da simplificação’”. Sensível à ruptura entre sujeito e objeto, bem como à consequente incapacidade de autorreflexão do pensamento ocidental, Morin (2005b) desenvolve o pensamento *complexo*, fundamentado na compreensão de que,

Infelizmente, pela visão mutiladora e unidimensional, pagamos bem caro nos fenômenos humanos: a mutilação corta na carne, verte o sangue, expande o sofrimento. A incapacidade de conceber a complexidade da realidade antropossocial, em sua microdimensão (o ser individual) e em sua macrodimensão (o conjunto da humanidade planetária), conduz a infinitas tragédias e nos conduz à tragédia suprema. Dizem-nos que a política “deve” ser simplificadora e maniqueísta. Sim, claro, em sua concepção manipuladora que utiliza pulsões cegas. Mas a estratégia política requer o conhecimento complexo, porque ela se constrói na ação com e contra o incerto, o acaso, o jogo múltiplo das interações e retroações (Morin, 2005b, p. 13).

Por isso, deveríamos ser animados por um princípio de pensamento que nos permitisse ligar as coisas que parecem separadas, mediante a necessidade global de uma reforma do pensamento. Em conversação com ele, Maria da Conceição de Almeida (2017) afirma que o paradigma próprio da ciência ocidental moderna consiste em colocar de um lado um sujeito soberano e, do outro, um objeto inerte, pressupondo uma realidade já dada, a ser descoberta, manipulada, analisada e, finalmente, conhecida. A partir desse paradigma, o princípio da objetividade na ciência só pode se sustentar com a condição de o sujeito se conceber de maneira separada da natureza, do mundo ao seu redor. Assim, desde que nascemos, tudo que aprendemos e vivenciamos acontece de forma parcial, pela metade. Isso se deve, em parte, à incompletude e ao inacabamento que caracterizam a condição humana; e, em parte, a um modelo de pensar gestado especialmente no século XVII, que constitui o modelo paradigmático da ciência ocidental.

Esse modelo impede de notar que o modo de existência da técnica deve ser procurado,

Primeiramente, entre o próprio objeto e o movimento ainda enigmático do qual o objeto é apenas a esteira; depois, no interior dele mesmo, entre cada um dos componentes dos quais o objeto é apenas uma montagem momentânea. E pode-se dizer a mesma coisa dos gestos hábeis que o artesão acaba tornando habituais depois de uma longa prática: quando começamos a montá-los, tais gestos exigiam a presença de um desvio técnico – que machucava e fazia suar – mas, uma vez consolidados, tornados rotineiros, regulados, ajustados, não os sentimos mais do que sentimos a presença do mecânico no ronco do motor sob o capô (Latour, 2019a, p. 186).

Ademais, conforme ressalta Almeida (2017), o modelo paradigmático da ciência ocidental distingue e consolida estruturas mentais, bem como fragmenta formas e níveis da realidade, limitando e cerceando os atos de pensar e de conhecer. Em outras palavras,

A ciência não tem os meios para conceber seu papel social e sua natureza própria na sociedade. Mais profundamente: a ciência não controla sua própria estrutura de pensamento. O conhecimento científico é um conhecimento que não se conhece. Essa ciência, que desenvolveu metodologias tão surpreendentes e hábeis para apreender todos os objetos a ela externos, não dispõe de nenhum método para se conhecer e se pensar (Morin, 2005b, p. 20).

A asserção de que esse modelo do pensamento oferece uma visão distorcida e parcial do mundo foi formulada, especialmente, no início do século passado, dando início a uma compreensão acerca da provisoriedade e da parcialidade das explicações, de modo que o conhecimento científico tem se afastado cada vez mais da convicção de que as teorias e interpretações correspondem à realidade exatamente como ela é, pois tal convicção confunde a descrição da realidade com ela própria. Obviamente, o desenvolvimento dessa consciência não acontece sem resistência, e a fragmentação disciplinar apresenta algumas armadilhas para o pensamento, dado que opera por simplificação e redução, trazendo a compreensão de que os seres humanos são “territórios sem ligação” (Almeida, 2017).

Entretanto, tal constatação não implica a demonização da ciência, pelo contrário: em um certo momento significou avanços diante da necessidade de definir domínios, propriedades e escalas capazes de apreender as singularidades dos fenômenos. O que se deve destacar é a necessidade de conceber a ciência como um dos produtos da cultura, isto é, como uma instância que também depende dos processos de geração de novos conhecimentos e da limitação, dos avanços e do inacabamento do pensamento humano. Em síntese, as nossas distorções da realidade partem da confusão entre os modelos mentais e os fenômenos propriamente ditos, e não exatamente do ato de conhecer por oposição e distinção (Almeida, 2017). Sob tal enfoque, Morin (2005b, p. 14) afirma que

A complexidade chegou a nós, nas ciências, pelo mesmo caminho que a tinha expulsado. O próprio desenvolvimento da ciência física, que se consagrava a revelar a Ordem impecável do mundo, seu determinismo absoluto e perpétuo, sua obediência a uma Lei única e sua constituição de uma forma original simples (o átomo) desembocou finalmente na complexidade do real. Descobriu-se no universo físico um princípio hemorrágico de degradação e de desordem (segundo princípio da termodinâmica); depois, no que se supunha ser o lugar da simplicidade física e lógica, descobriu-se a extrema complexidade microfísica; a partícula não é o primeiro tijolo, mas uma fronteira sobre uma complexidade talvez inconcebível; o cosmo não é uma máquina perfeita, mas um processo em vias de desintegração e de organização ao mesmo tempo.

Enfatizamos, portanto, um princípio mais abrangente do que o de simplificação (separação/redução), denominado *Complexidade*. Este não deixa de distinguir e analisar, mas é orientado pela comunicação entre aquilo que é distinguido e o esforço para não colocar o todo em detrimento da parte, nem a parte em detrimento do todo, conforme propõe o pensamento complexo, a fim de conceber a difícil problemática da organização. Assim, a sociedade ou o planeta Terra são mais do que um contexto, são o todo ao mesmo tempo organizador e desorganizador do qual fazemos parte. Isso implica dizer que o todo possui qualidades ou propriedades que não são encontradas nas partes, caso estas estiverem separadas uma das outras, bem como certas qualidades ou propriedades podem ser inibidas pelas interpelações do todo. Dessa forma, unidades, como o indivíduo e a sociedade, são multidimensionais, e o conhecimento deve reconhecer isso, ou seja, o conhecimento pertinente deve enfrentar a Complexidade (Morin, 2005a).

Vê-se, no recorte das disciplinas, a impossibilidade de apreender o que, usando o sentido original de complexo, foi “tecido junto”, culminando no enfraquecimento da percepção do global, bem como no enfraquecimento da responsabilidade, haja vista que cada um tende a se responsabilizar somente por sua tarefa especializada (Morin, 2002). Nesse aspecto, podemos ressaltar a importância dos estudos sobre as ciências para perceber as redes que desdobramos. Nesse sentido, a antropologia oferece uma luz enquanto trata, sem crises e sem crítica, o tecido inteiriço das naturezas-culturas dos não modernos. Em meio a outros povos, o etnógrafo é capaz de juntar, em uma mesma etnografia, mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões e ritos daqueles que estuda. Segundo a Teoria Ator-Rede, se o etnógrafo for sutil, irá conseguir retrair redes muito parecidas com as tramas sociotécnicas que traçamos ao seguir os micróbios, os mísseis ou as pilhas de combustíveis em nossas próprias sociedades. Porém, a continuidade das análises em nossa natureza-cultura não é possível, porque nosso tecido não é mais inteiriço, está dividido entre fatos, poder e discurso. Para que uma antropologia do mundo moderno seja possível, não há mais como ignorar aqueles que pretendem oferecer uma pátria às redes sociotécnicas (Latour, 1994).

Os desafios dos problemas globais, então, perpassam não apenas a necessidade de politizar a natureza, mas também a politização do pensamento, conforme é proposto pela Complexidade. Se desejarmos direcionar as potencialidades tecnológicas modernas para um progresso civilizatório, a educação precisa ser voltada para a

coalizão entre natureza/ conhecimento/política, de maneira que é fundamental enfatizar: “A complexidade é uma palavra-problema, e não uma palavra-solução” (Morin, 2005b, p. 6). Em outras palavras, a Complexidade oferece indagações pertinentes acerca da experiência coletiva dos problemas globais.

Cultura, Modernidade e Globalização

O desafio da Complexidade pode ser encarado partindo da Teoria Ator-Rede. Para esta, a internet, os *big data* e a poluição do ar, por exemplo, traçam, simultaneamente, formas de natureza e formas de sociedade, resultantes do trabalho de mediação (Latour, 1994).

Em vez de *Homo faber*, seria melhor falar de *Homo fabricatus*, filha e filho de seus esforços e de suas obras. No início, o autor é apenas o efeito para trás do lançamento, para frente, das ferramentas. Se os tiros de fuzil provocam, como se diz, um “efeito de recuo”, o humano é, primeiramente, o recuo do desvio técnico (Latour, 2019a, p. 193).

Tal recuo é feito por meio da técnica de ocultação dos trabalhos das redes. Assim, convém descrever como a linguagem dos modernos permite a articulação entre o mundo e o pensamento, ou seja, como o discurso oculta a prática dos relatos. Sobretudo, convém reconhecer a eficácia própria do *modus operandi* do pensamento moderno. Em primeiro lugar, é precisamente na técnica particular de conversar ocultando as redes que reside o germe do dimensionamento das sociedades ou do processo de globalização. E, em segundo lugar, importa ressaltar que não se trata de falsa consciência, mas do poder de mobilizar coisas e pessoas em uma escala que abrange todo o planeta. Para esclarecer: a linguagem compreende a articulação entre natureza e sociedade, entre o pensamento e o mundo das coisas, enquanto restaura a dupla ruptura objeto/sujeito e teoria/prática.

O modo de existência do discurso é chamado de *regime de enunciação*; trata-se da circulação dos modos de alterar a ordem social e natural por meio do ato de falar, conversar. A técnica também se manifesta, enquanto discurso, nas restaurações que são necessárias, porque a dupla ruptura desorganiza a teoria da ação e cria um mundo independente da prática, permitindo que esse mundo se desdobre em entidades binárias, sem ter que prestar contas desse movimento instantaneamente. A técnica pode ser sublinhada no discurso, se pontuarmos o seu efeito específico na recomposição da realidade. Ela remete, na prática, ao que a teoria só pode apreender sob a dupla forma da quebra e da restauração. Por exemplo, enquanto, na forma de vida prática, a ciência revoluciona, modifica os genes, dá nova forma ao nascimento/ à vida, etc., na forma de vida teórica, fala-se de ciência e de liberdade, de um objeto real que existe, pleno, pronto e não construído, apenas elucidador e referente às leis universais das coisas. Contudo, tem-se a ação de um discurso que instaura um movimento híbrido, na medida em que o falar cientificamente é buscar remendar essa ruptura: uma restauração específica do mundo dos modernos (Latour, 2002).

A ciência e a técnica, como modos de alterar, possuem regimes de enunciação específicos e instauram seres deslocadores de ações, os quais atuam no fazer e refazer dos grupos (Latour, 2019a). Os seres da fala científica são as constantes de informação ou as cadeias de referências; e os da técnica são as delegações, dispositivos e invenções.

Tais seres são trabalhos mediados pela linguagem, nos possuem e permitem mobilizar os não humanos na composição das sociedades. Uma vez produzidos, tornam-se ligeiramente autônomos e nos superam até certo ponto. Dizem respeito ao que Latour (2002) chama de *fe(i)tiche*, quer dizer, a junção dos fatos com o fetiche, dos humanos com os não humanos, o faz-fazer do ato de falar. O fundamental é ressaltar que é exatamente a ocultação dessa prática subterrânea que permitiu aos modernos mobilizar forças extraordinárias, sem que parecessem ameaçadoras. Com esse segredo técnico, nos últimos três séculos, os modernos transformaram de maneira sem precedentes a vida no planeta, e suas atividades abrangem todo o globo.

Ademais, cabe à antropologia ligar em um mesmo todo essas trajetórias que produzem híbridos em escala global. O que implica dizer que a antropologia deve estar situada no ponto médio entre natureza e cultura, onde poderá acompanhar, simultaneamente, a atribuição das propriedades humanas e não humanas, o dispositivo central de todos os coletivos: o desdobramento das redes. A Teoria Ator-Rede parte do princípio de que não existem nem culturas diferentes, nem universais, nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas-culturas, as quais constituem a base simétrica de comparação, pois, se há uma coisa que todos fazemos da mesma maneira, é mobilizar humanos e não humanos para construir os coletivos. Uns mobilizam ancestrais, a lua, sangue de sacrifícios; outros, mobilizam a genética, a cosmologia, dados, o direito. Porém, os coletivos diferem quanto ao modo de repartir os seres, quanto às propriedades que lhes atribuem, quanto à mobilização que acreditam ser aceitável (Latour, 1994).

Assim, podemos apontar a amplitude da mobilização, o aspecto que nos difere dos demais coletivos. As ciências e a técnica moderna são notáveis porque multiplicam os não humanos envolvidos na recomposição da sociedade e porque tornam mais íntima a comunidade que formamos com esses seres. A cada nova mediação dos híbridos feita pela ciência e pela técnica, reinicia-se a redefinição do corpo social, tanto dos sujeitos quanto dos objetos. Os modernos diferem dos povos não ocidentais porque se recusam a pensar os híbridos como tais, a mistura de humanos e não humanos é o horror que precisam evitar a todo custo. Isso cria uma brecha pela qual as ciências e as técnicas irrompem de forma misteriosa na sociedade, o que leva os ocidentais a se pensarem como sendo totalmente diferentes dos outros povos. Entretanto, a mediação é o próprio cerne das relações estabelecidas entre os mundos; o *modus operandi* do pensamento moderno confunde os efeitos de dimensionamento com suas causas, pois, diante do tamanho dos efeitos, acredita-se que são necessárias causas imensas (Latour, 1994).

O pensamento moderno garante, portanto, que a natureza intervenha em todos os pontos da construção da sociedade, sem, porém, atribuir à natureza uma transcendência radical; garantiu também que os humanos ditos modernos fossem os únicos atores de seu próprio destino político, sem deixar de conceber as sociedades com base na mobilização da natureza. O que implica dizer que, no final das contas, natureza e sociedade são dois polos fundamentais da modernidade, sim. Todavia, são resultados tardios, jamais pontos de partida que explicariam qualquer coisa. Os modernos apenas possuem um detalhe técnico que os diferencia: o de tornarem invisível, “impensável”, “irrepresentável” o trabalho de mediação que constrói os híbridos e confecciona a globalização (Latour, 1994).

Considerações Finais

Diante do exposto, nossa conclusão primeira consiste na compreensão de que abordar a tecnologia moderna à luz da Teoria Ator-Rede remete a um meio de encarar o desafio da Complexidade. Esse desafio, o de pensar o tecido social como aquilo que foi “tecido junto”, ressalta a necessidade de experienciar de outra forma o exercício de pensar sobre nós mesmos, para, enfim, pensar sobre os riscos que estamos dispostos a correr, sobre o mundo que desejamos compor, sobre a responsabilidade que temos diante dos problemas globais resultantes da nossa forma particular de misturar híbridos de natureza e cultura.

Os desafios dos problemas da sociedade global requerem uma coalizão política/natureza/conhecimento na qual, se realmente desejamos olhar com responsabilidade para nossos rastros de destruição, agressão e violência ao planeta – e aqui reside nossa segunda conclusão –, devemos questionar se é possível uma diplomacia discursiva da técnica, capaz de mediar de outra maneira a relação sujeito/objeto. Mas o que significa empreender uma diplomacia discursiva da técnica? Trata-se de defender que, se realmente desejamos civilizar o planeta, é no exercício de aprender a conversar – dadas as nossas condições sociotécnicas (levando em consideração especialmente as relações digitais) – que precisamos concentrar esforços de pesquisa, como um desafio especialmente dado às ciências humanas.

Referências

- ALMEIDA, Maria da Conceição de. *Ciências da complexidade e educação: razão apaixonada e politização do pensamento*. 2. ed. Curitiba: Appris Editora, 2017.
- DOUGLAS, Mary; WILDAVSKY, Aaron. *Risco e cultura: um ensaio sobre a solução de riscos tecnológicos e ambientais*. Tradução de Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Tradução de Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Vozes, 2019a.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora da UNESP, 2019b.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Tradução de Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005a.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulinas, 2005b.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 6. ed. São Paulo; Brasília, DF: Cortez; Unesco, 2002.

Declaração de Coautoria: Patricia Rilliane Gome da Silva declara ter sido responsável pela “preparação e criação da redação-rascunho original, mais especificamente pela idealização e organização dos tópicos, bem como ela problemática do artigo.” Ana Tázia Patrício de Melo Cardoso, por sua vez, afirma ter participado “da pesquisa bibliográfica e preparação da redação -rascunho original do texto”. Por fim, Alexsandro Galeno Araújo Dantas declara ter participado da elaboração do artigo por meio “da revisão crítica do texto”.

*Minicurrículo do/a(s) Autor/a(s):

Patrícia Rilliane Gomes da Silva. Doutora em Ciências Sociais (2023). Pesquisadora junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: patriciarilm@gmail.com.

Ana Tázia Patrício de Melo Cardoso. Doutora em Ciências Sociais (2018). Pesquisadora junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: anataziaprof@gmail.com.

Alexsandro Galeno Araújo Dantas. Doutor em Ciências Sociais (2002). Docente junto ao Instituto Humanitas de Estudos Integrados e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: alexgalenno@gmail.com.

Avaliador 1: Cristiano Cordeiro Cruz, [Orcid](#).

Editore/as de Seção: Henrique Zoqui Martins Parra, [Orcid](#);

Alana Moraes de Souza, [Orcid](#);