

BRUNO LATOUR E MICHEL FOUCAULT: A FORMAÇÃO DE PRÁTICAS CIVILIZATÓRIAS

BRUNO LATOUR AND MICHEL FOUCAULT: THE TRAINING OF CIVILIZING PRACTICES

EDILENE LEAL¹

(Universidade Federal de Sergipe, Brasil)

RESUMO

Pretende-se neste artigo discutir o conceito de práticas civilizatórias, aqui entendidas como o resultado de processos fortemente orientados por relações de poder e por lutas cotidianas que configuram as práticas sociais. Para tanto, fundamenta-se na análise de alguns aspectos da crítica de Bruno Latour e Michel Foucault à concepção metafísica e “purificada” de racionalidade moderna. Esses pensadores, cada qual a sua maneira, realizaram o trabalho de “desnaturalização” da modernidade: Latour formulou o conceito de híbridos para mostrar que, ao invés de uma razão purificada de seus outros, o que se tem é a mistura de humanos e não-humanos, um *continuum* entre ser, pensar e fazer. Já Foucault defendeu que as formas de racionalidade presentes na produção do saber, nas técnicas de poder e nas modalidades de governo, não esgotam a razão, pois outras formas de racionalidade emergem e se constituem. Assim, se a racionalização moderna nos legou processos de dominação, legou-nos também alternativas de resistência, modos atualizados de constituição de práticas de contracondutas ético-civilizatórias.

Palavras-Chave: Liberdade. Ética. Foucault. Latour.

ABSTRACT

One intends, in this article, to discuss the concept of civilizing practices, which is understood as the result of processes strongly oriented by power relations and daily struggles that shape social practices. Therefore, based on the analysis of some aspects of Bruno Latour and Michel Foucault's criticism to the metaphysical conception and "purified" of modern rationality. These thinkers, each one in their own way, made the work of "denaturalization" of modernity: Latour formulated the concept of hybrids to show that, instead of a purified reason of their others, what we have is a mixture of human and non-human, a *continuum* of being, thinking and doing. Already Foucault argued that the forms of rationality present in the production of knowledge in the techniques of power and the forms of government, do not exhaust the reason because other forms of rationality emerge and form. Already Foucault argued that the forms of rationality present in the production of knowledge in the techniques of power and the forms of government, do not exhaust the reason. Where forms of rationality produce subjection processes, other forms of rationality emerge and form. Thereby, if modern rationalization bequeathed us processes of domination and subjection, it has also bequeathed us ways to combat, updated models of formation of ethical and civilizing counter-conducts practices.

Keywords: Liberty. Ethics; Foucault. Latour.

As bases da centralização da razão: a purificação moderna do mundo

Bruno Latour em um “diálogo por um mundo comum” (2006) no qual conversa com cientistas e filósofos, dentre os quais, Peter Sloterdijk, Isabelle Stengers e Philippe Descola

traduz exatamente o que se pretende analisar nesse texto: “Minha questão é saber se uma troca é possível nessa nova assembleia na qual não se possa perguntar ‘Você é racional ou irracional?’, mas ‘Hei você, como você faz isso?’, ou ainda ‘Como você o fez?’” (2006, p.155). Essa troca solicitada por Latour deixa para trás não apenas o uso solene e formal da linguagem, mas principalmente, os modos modernos e pós-modernos de conceber o viver junto nas sociedades atuais, pois pressupõe a construção cotidiana de práticas, sempre passíveis de serem refeitas. Ora, o termo prática no qual compreende toda sorte de acontecimento e de modos de ser (político, cultural, científico, social, etc.) é outro nome para o que temos denominado lutas, conflitos, resistências divisadas nos âmbitos espaciais e temporais das sociedades atuais e que acreditamos ser suas marcas civilizatórias. Posto que, para ser uma prática ou para existir enquanto prática não se pressupõe, nem mesmo enquanto condição de possibilidade, o estabelecimento de qualquer nível de consenso ou de reconhecimento do outro como igual nisso ou naquilo que se queira universal, mas a manutenção da diferença e do dissenso no fazer em que se cultiva e se exige o outro. Na medida em que essas práticas pressupõem o outro em todo seu desenrolar-se efetivo podemos caracterizá-las como condutas éticas ou como *ethos* ou ainda como práticas civilizatórias. Essa hipótese de análise receberá nesse artigo uma atenção mais demorada a partir da reconstrução de alguns elementos das concepções de modernidade de Foucault e Latour, mediante os quais recortaremos as posições diferenciadas desses autores diante da pergunta: é possível falar em práticas civilizatórias nas sociedades atuais?

A recusa da interpretação racionalizante

Latour, com seu conceito de ator-rede, mais conhecida por ANT, ou seja, *Actor-Network Theory* (Latour, 2008, p.43), fornece-nos uma ferramenta teórica fundamental para a compreensão dos processos, dinâmicas e práticas sociais. Posto que, convida-nos a pensar os coletivos não-humanos (objetos, técnicas, natureza) e os coletivos humanos (valores, cultura, linguagem) como, simultaneamente, objetos da experiência e fontes instituintes da experiência, ou seja, numa contínua relação, movimento, vínculo que tecem redes de ação. Computador, livros, cadeiras, portas, canetas, lixeiras, coisas das quais dispõem o ser humano, que mobíliam seus ambientes e “emolduram” suas inter-relações, e que, portanto, encontram-se onipresentes em todos os lugares onde cientistas e filósofos buscam sentidos e significados (Latour, 2000). Esse é, talvez, um dos argumentos mais originais do pensamento latourniano porque invalida a tão consagrada teoria da razão pura ou da história ou meramente da

sociedade como centralização da ação em face do mundo dos outros a ser submetido, com o fato de que as formas de pensar são atravessadas por dispositivos materiais e coletivos sócio-técnicos: línguas, sistemas representativos, códigos e tantos outros, que são constitutivos do trabalho do ator-rede. Esse conceito de ator-rede dispensa as diferenças pré-estabelecidas entre seres humanos e objetos; desde que um e outro produzam uma alteração em uma rede, tornar-se-á um ator e, enquanto tal, se autoconstituirá a partir dessa mesma alteração que produziu. Ou seja, os humanos são quase-objetos e os objetos são quase-humanos dependendo das circunstâncias que ocupam nas redes, dependendo dos efeitos (diferenças, ruídos, irritações) que, de alguma maneira, exercem sobre o movimento das diversas redes que circulam no mundo. O exemplo, historicamente recente, das bombas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki dá a dimensão aproximada do que significa essa teoria à medida que as mesmas foram criadas pelos seres humanos e que sua ação no mundo – não a ação apenas dos humanos, mas também dos objetos-bombas -, incorreu em graves efeitos sobre a política internacional, a ciência da saúde, as relações ético-civilizatórias.

Na verdade, Latour nos convida a pensar o que sempre esteve aí, plenamente atuante na modernidade, ou seja, toda sorte de híbridos que os modernos criaram na expectativa sempre frustrada de realização do trabalho de purificação. O que são os híbridos? “Mas os híbridos, os monstros, os mistos cuja explicação ela abandona são quase tudo, compõem não apenas nossos coletivos, mas também os outros, os abusivamente chamados de pré-modernos” (Latour, 1994, p.51). Ou seja, a mistura entre natureza/cultura, racionalidade/irracionalidade, sociedade/técnica porque nenhum desses termos tem existência independente da produção humana: por exemplo, a natureza é o resultado de dados científicos e simbólicos engendrados pelas máquinas criadas pelos homens com o objetivo de produzir esses dados, esses são produzidos mediante uma prática científica (Latour, 1996) sobrecarregada de contextos subjetivos, políticos, econômicos, bem como acontecimentos fortuitos impossíveis de ser controlados; de qualquer maneira, tornar-se-ão textos publicados em livros e revistas, também submetidos às manobras profissionais e políticas que alteram o conteúdo dos dados. A natureza não é, por conseguinte, uma coisa-em-si mesma, mas uma construção cultural dos seres humanos, assim como tudo que circula, permeia e subjaz ao mundo compartilhado por humanos e não-humanos. Acrescenta-se a isso o fato de que o que se pode dizer sobre esse mundo compartilhado é sempre uma construção na qual se debate verdade e erro, sem que qualquer um dos termos – ainda menos a verdade – possa assumir a proeminência definitiva e universalizante. Não existe mais verdade, tanto em Latour quanto

em Foucault, mas produções científicas que têm efeitos de verdade. Em “La Vie de Laboratoire”, escreve: “Ele [o cientista] se privou das duas mais fortes imprecações: a distinção entre a verdade e o falso, a distinção entre natureza e cultura” (Latour, 1996, p.27).

Desnaturalização da modernidade: construcionismo, relações de poder e a possibilidade de viver juntos

Acreditamos que uma das balizas que sustentam essa concepção de “práticas mistas” – usou-se esse termo na falta de outro mais adequado -, nas quais se entrelaçam toda sorte de fluxos contínuos e de relações de forças que as afetam e que são, reflexivamente, afetadas, é o conceito de contingência. Pois, no lugar da substância, da regularidade invariável e da causalidade moderna, a contingência e o contexto comparecem como os termos substanciais sobre os quais se assentam o que é definido como verdadeiro, como padronizável, como eticamente avalizado. Porque são as forças em pugna em determinado contexto os reais responsáveis pela consecução efetiva desses acontecimentos; certamente em outro contexto outras ou as mesmas relações de forças atuariam de outra forma produzindo resultados diferenciados. Impressiona fortemente o modo como Latour abre o que chama de “caixa preta” da ciência e da técnica, ou seja, da tecnociência (dado que não existem cientistas de um lado e máquinas e técnicas de outro), mediante uma descrição etnográfica, em cada pormenor, das diversas batalhas que cientistas têm que travar para que os resultados, aparentemente insuperáveis, de sua pesquisa possam ser reconhecidos em sua verdade provisória: desde caracteres subjetivos até questões de natureza mais objetiva, a exemplo da qualidade do laboratório (Latour, 2000, p.168) no qual se faz a pesquisa.

Essa abordagem, claramente nominalista e microssociológica, das pequenas técnicas inscritas no trabalho do laboratório em plena relação com os interesses, disputas e alianças que cada pesquisa científica põe em relevo, passa por cima de grande parte dos conceitos macrossociológicos da modernidade: espírito científico, infraestrutura, subjetividade transcendental, intersubjetividade linguística, e tantos outros que associam a ciência à unidade do conhecimento puro, despojada, portanto, de valorações éticas e/ou políticas. Para Latour, ao contrário, uma e outra (ciência e política) não apenas se avizinham quando compartilham as técnicas de inscrição em suas práticas cotidianas, mas principalmente compõem um mesmo coletivo no qual humanos e não-humanos se associam. Eis o passo seguinte ao trabalho de Latour de desnaturalização da modernidade e da formulação da teoria do ator-rede: a proposição política (da linhagem dos *science studies*) da constituição de um coletivo em que

humanos e não-humanos estejam associados. Isso significa, em outros termos, que todos os atores importantes (cientistas, tecnólogos, políticos, usuários de tecnologia, ecologistas, eleitores, etc.) sejam chamados para construírem, em assembleias permanentes, um coletivo em que todos possam viver juntos.

A crítica às teorias sobre a modernidade de Latour pretende ser positiva, pois se pergunta pela possibilidade efetiva de uma prática coletiva na qual esses atores possam definir conjuntamente as regras compartilhadas de convivência. E quando assim procede, pretende manter-se longe de qualquer identificação com a Constituição moderna, identificando-se com a a-modernidade, ou seja, com a propensão daquele cientista que - recusando as assimetrias e os universalismos de qualquer natureza, mas também os desconstrucionismos e os relativismos pós-modernos -, coloca-se, para si mesmo, a dificuldade de responder a um dos problemas mais prementes para as sociedades atuais: “Será que podemos viver no mesmo planeta, sabendo que temos definições completamente diferentes sobre o planeta, sobre o que é viver e o que é estar junto?” (Latour, 2004, p. 405). Para os modernos europeus, cômicos da natureza purificada de valoração e de interesse de suas práticas políticas, econômicas, científicas, a pergunta primordial poderia ser: como expandir nossas práticas modernizantes para todo canto do mundo, tornando este o lugar do universal-racional?

O que se deve considerar é o de fato de que, para a pergunta colocada por Latour, os termos de comparação não são mais termos intelectuais ou racionalistas que caracterizavam a pergunta modernista segundo os quais: somos mais ou menos racionais, somos mais ou menos avançados, somos mais ou menos modernos que tais ou quais sociedades. Esses são, por exemplo, os termos de comparação que o Brasil e seus teóricos usaram largamente para produzir suas autodescrições científicas, para constituir seu imaginário social, para orientar suas instituições políticas e suas políticas públicas. O Brasil, assim como uma parte considerável do mundo, perguntou-se e ainda se pergunta se teria conseguido atingir o ideal de sociedade racional realizado, supostamente, por alguns lugares da Europa e pelos EUA, com instituições e *habitus* social purificado de seus híbridos (valores, interesses, ideais, ideologias, personalidades, irracionalidades, emotividades, etc.). Muitos intelectuais brasileiros que escreveram sobre a modernização do Brasil e da América Latina defenderam a tese de que, por aqui, não se teria conseguido atingir o alto e desejado grau de purificação dos modernos europeus; pois, ao contrário do homem racional e disciplinado cuja ação no mundo é, de ponta a ponta, planejada de acordo com padrões éticos rigorosos, desenvolveu-se o tipo cordial de agente social cujo centro de sua ação seria a emocionalidade, a dubiedade moral e a

circunstancialidade.

É nesse sentido que consideramos que os estudos científicos (*science studies*) de Latour se oferecem como uma importante inspiração dessa tendência crítica porque, de um lado, recusa veementemente o dado racionalista da pergunta sobre como será possível viver todos juntos no mundo das diferenças, mas por outro, está preocupado em conceber uma proposição política que reúna todas as diferenças em uma associação coletiva que denomina, junto com Isabelle Stengers, de cosmopolítica. Isso significa dizer que Latour, ao contrário de outros autores pós-modernos², não se retrai em torno da escolha, que se quer ética, de não se posicionar politicamente diante do processo de crítica ou de desnaturalização dos contornos e entornos da modernidade. Latour decididamente toma posição, compõe um estudo sobre como se poderia pôr em prática essa posição, esforça-se por manter a consistência prática de sua posição em face dos equívocos que encontrou em tantos outros colegas, enfim, assume a posição de quem tem uma posição defensável a defender. Se essa posição seria efetivamente defensável e se teria inspirado ou se seria possível inspirar às ações concretas das principais redes das sociedades atuais, isto é, se caracterizaria uma posição “realista” o bastante para ser praticada, não nos interessa nesse momento em particular. Assim, embora seja um construtivista teórico e social inveterado, Latour não se furta à apresentação de um procedimento ético-político alternativo ao programa moderno de consenso universal e ao programa pós-moderno do multiculturalismo.

Nesse sentido, se Latour tem algo a contribuir com a análise de uma sociedade sem transcendências, uma natureza politizada e uma política naturalizada, é com sua proposta de buscar alternativas aos poderes constituídos que se querem neutros (purificados de relações de poder) no interior dessas mesmas relações de poder que as caracterizam ontologicamente. Isto é, ao invés de lamentarmos mais uma vez a perda dos referenciais valorativos e da essência humana – como já fizeram os críticos da modernidade, como, Weber, Adorno, Horkheimer, etc, -, concentramo-nos na proposta de Latour de criar coletivos, cuja unidade e universalidade não sejam dadas *a priori*, mas sejam construções *a posteriori* e com resultados futuros. Se a tradição moderna estabeleceu que seus intermediários e representantes devem ser neutros, ou seja: os parlamentares que representam o povo devem transmitir a vontade desinteressada assim como os cientistas devem publicizar a objetividade dos fatos; na “constituição progressiva do mundo comum” (Latour, 2004, p. 117) (os coletivos de humanos e não-humanos), tudo que seus parlamentares fazem é a tradução³ da vontade e da factualidade que nada mais é senão o procedimento da traição (Latour & Glagliardi, 2006, p. 165): sentidos, interesses, valores, atravessam e modificam o procedimento da tradução, de

maneira que fatos e valores são permanentemente construídos. Traduzir é outro termo para uma das mais importantes tarefas do dispositivo de representação não-moderna, proposto por Latour, isto é, a tarefa da mediação. Ao invés de se voltar para os fatos, para a eterna discussão da ciência moderna se falam os fatos por si mesmos, a atenção dos mediadores está voltada para a construção dos fatos; mas sem ceder ao relativismo, pois o que se quer aqui não é atestar que os resultados das ciências são afetados por interesses sociais, mas fazer com que a ciência e a política sejam restituídas ao seu modo ontológico de ação, aos processos práticos (sociais e técnicos) responsáveis pela criação de fatos com algum grau de objetividade. Ainda que saibamos todos que essa objetividade nunca será um dado absoluto, mas provisória e referida ao processo prático no qual foi criada. Para Latour, a tarefa de mediação dos parlamentares políticos e científicos é: “abarcas as entidades do coletivo a fim de torná-las articuláveis e *fazê-las falar*” (Latour, 2004, p. 161-grifo no original).

Essa premissa nietzscheana nunca foi tão adequada e produtivamente instrumentalizada como nesses autores. Posto que, não se trata de transformar o poder em um dado metafísico, em uma instância transcendente que a tudo e todos submete, em uma premissa normativa a partir da qual o mundo das coisas e dos seres é constituído; mas ao contrário, de pensar o poder como uma caixa de ferramenta de compreensão dos arranjos e desarranjos das práticas sociais e das práticas históricas, de como compõe as inscrições (Derrida, 2006) dos acontecimentos, isto é, de como é articulado nas experiências cotidianas, nas lutas diárias e no afazer coletivo. Latour (2004, p.16) dá-nos um exemplo primoroso dessa inscrição do poder quando recusa a concepção tradicional de ciência como uma produção teórica distanciada dos instrumentos técnicos de análise, das disputas entre colegas pela publicação de resultado, da disposição do mais sofisticado laboratório, pelos contextos de publicação, enfim, distanciada das práticas efetivas da produção científica; em seu lugar defendeu a *ciência em ação* cuja discussão sobre fatos científicos é inseparável de suas inscrições no real, nas experiências laboratoriais. Em Foucault, também, os discursos científicos sobre sexualidade dependem de suas inscrições nas práticas históricas da sexualidade, de como as relações de poder inscritas nessas práticas constituem o significado e a prática da sexualidade. Em certa altura de seus “Ditos & Escritos” escreve: “Quem diz a verdade? Indivíduos que são livres, que organizam certo consenso e se encontram inseridos em certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas”⁴ (2010c, p. 283-Vol.V). Nesse sentido, Latour e Foucault orientam suas abordagens filosóficas e científicas pelo primado analítico do nominalismo, do contextualismo e do poder. Deve-se enfatizar: sem que isso

signifique, para ambos, uma produção relativista de verdade. Pressupor que a verdade é construção operada no interior de contextos de poder não implica, necessariamente, pensar que não tenha validade ampliada e duradoura, que não respeite a determinadas regras, que não gere certo nível de padronização. As instituições sociais são instâncias carregadas de verdade porque atualizam todas essas características. Apenas não são definidas como entidades criadas pela razão universal, destituída de interesses e de relações de poder.

O que existe de ético nas práticas civilizatórias? Lutas cotidianas e ações de resistência

Porque rejeita o pensamento moderno do desvelamento e da suspeição é que Latour – assim como Foucault, de certa maneira -, pôde desenvolver uma concepção diferenciada de práticas as quais performam e produzem o mundo comum enquanto atualizam, incessantemente, “a força, as provas de força e as provas de fraqueza”, como lutas cotidianas, batalhas estratégicas, ações de resistência. Nada mais próximo da analítica foucaultiana do poder do que essa pressuposição de práticas que constituem o mundo mediante estratégias de poder e lutas de resistência; principalmente se tivermos em conta o Foucault preocupado em pensar a modernidade como “ontologia histórica de nós mesmos”, como problematização de nossas subjetividades em direção às práticas de si (cuidado de si) como práticas com o outro (cuidado do outro), ou seja, como práticas que se inscrevem na ordem da coletividade. Assim, para esses autores, o fato de que as práticas são, de ponta a ponta, conduzidas por relações de poder, por técnicas e estratégias de poder não é sinal dos fins dos tempos, isto é, não deve ser analisado normativamente como se se tratasse de um mal irreparável. Foucault, em seus “Ditos & Escritos”, escreve sobre isso de uma forma que, imaginamos, Latour subscreveria sem maiores problemas:

A ideia de que poderia haver tal estado de comunicação [Foucault refere-se criticamente à proposta habermasiana de relações simétricas de comunicação] no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa más em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também de moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (Foucault, 2010c, p. 284 – Vol.V).

Dessa maneira, não está nas mãos do sociólogo e nem do filósofo o potencial crítico e

emancipatório dos indivíduos⁵. Não é, portanto, nos textos científicos e filosóficos que os indivíduos contemporâneos poderiam encontrar os mecanismos e as técnicas para a conquista de uma vida em comum, para Latour, ou de espaços comunitários de liberdade (Foucault, 2010 – Vol. V). Mas na esfera política das práticas. Esse é um ponto de contato importante entre esses autores o qual contribui enormemente para a compreensão de possibilidades efetivas de criação e recriação de práticas civilizatórias, práticas que se realizam como *ethos*, que demandam o cuidado com o outro, seja na constituição de um coletivo em expansão seja na emergência de lutas de resistência pontuais. Entretanto, as diferenças entre esses pensadores quanto a essas proposições políticas não podem ser desprezadas porque revelam o autor que “jamais foi moderno” inscrevendo-se nos regimes de enunciação da modernidade com a proposição da vida em comum e aquele que sempre admitiu sua inscrição na modernidade recusando toda forma de consenso, indiferentemente se moderno ou a-moderno. Na verdade, de maneira geral os filósofos e teóricos sociais ligados ao pensamento pós-estruturalista⁶ não conceberam a possibilidade de indicar caminho político coletivamente constituído, mesmo porque denotaria certa inconsistência com suas tendências críticas sobre um mundo moderno de consensos autoritários. O caso específico de Foucault (2010, p. 222 – Vol. V) mostra um dado interessante: na medida em que vinculou, de maneira sumamente interconectada, a “questão ético-epistemológico-política” pôde conceber o poder como aquele que, além de promover relações de dominação, também pode produzir uma ação comum, uma forma de resistência que se dá na esfera da intersubjetividade. Inclusive o ponto de partida dessa ação comum não necessariamente deve ser coletivo, como um grupo ou uma multidão nas ruas apresentando suas reivindicações coletivas; mas pode ser o resultado de uma ação individual que se dá como atitude, como *ethos*, uma maneira de posicionar-se diante de uma problemática. Para tanto, Foucault deu-nos um exemplo:

(...) mas penso que a ética é uma prática, e o *ethos*, uma maneira de ser. Tomemos um exemplo que toca a todos nós, a Polônia. Se colocarmos a questão da Polônia em termos propriamente políticos, é evidente que se chega rapidamente a dizer que nada pode ser feito. Não é possível fazer um desembarque de pára-quedistas ou enviar tanques blindados para libertar Varsóvia. Acredito que é preciso se dar conta disso politicamente, mas creio que se concorda em dizer que, por razões éticas, é preciso colocar o problema da Polônia na forma de uma não-aceitação do que se passa lá e da passividade dos nossos governos; creio que essa é uma atitude ética e também política; ela não consiste em apenas dizer: eu protesto, mas em fazer dessa atitude um fato político tão consistente quanto possível, para aqueles que governam aqui e ali sejam obrigados, de certa maneira, a levá-lo em conta (Foucault, 2010, pp. 221-2- Vol.V).

Com Foucault, portanto, temos a tentativa consistente de pensar a articulação, ontologicamente constituída, da ação do sujeito, e não ação individual, como ação coletiva, mesmo porque, para ele, não existe nada que se realize fora do âmbito das práticas, fora do entrelaçamento dos regimes constitutivos de verdade, poder e subjetividade. Fazer uma história crítica da modernidade é rejeitar, como ensinou Latour, a purificação de seus regimes de enunciação, e Foucault atualiza essa rejeição de maneira produtiva quando vincula a produção histórica de práticas como as maneiras de ser do louco com a produção de práticas discursivas da verdade sobre o louco (a medicina clínica e psiquiátrica do século XIX). Como os sujeitos são constituídos e se autoconstituem nas práticas civilizatórias, e nesse processo, desenham-se simultaneamente o pensamento científico e instituições sociais. Pensar, fazer e ser, tanto em Foucault quanto em Latour, são dados ontológicos das práticas.

A decisão pelo acontecimento crítico da modernidade

De certa maneira, acreditamos que Foucault conseguiu escapar às formas mais conhecidas de idealizações da modernidade. Isso porque analisa o acontecimento da modernidade a partir da “história do pensamento” (2004, p.04). Uma história do pensamento analisa os “focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim, os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault, 2010, p. 04). Ora, isso significa dizer que Foucault se interessou - desde seus escritos da década 1960 até seus últimos cursos da década de 1980 -, profundamente pelos modos de constituição de práticas civilizatórias que se desenrolaram ao longo do que se pode chamar de “história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas” (Foucault, 2010 – Vol.IV), em seu recorte temporal moderno. Mas em um sentido muito peculiar. Nada que lembre um processo racionalizante e universal que avança para todos os cantos de maneira padronizada, como pensou Weber e tantos outros, mas também nada que lembre uma história da concessão da felicidade em nome do mal-estar da vida civilizada moderna, tal como Freud preconizou. Em nosso entender, o sentido que o conceito foucaultiano de racionalidade carrega é ético e ético-político, por excelência. Posto que, essencialmente em seu último momento de produção intelectual, interessava-o compreender quem são as subjetividades modernas que se constituíram ao longo da efetivação histórica do cuidado de si que se atualizou e se atualiza nos termos do cuidado com o outro ou do governo do outro bem como se atualizou e se atualiza mediante as práticas discursivas e as

normalizações disciplinares. A questão é: que significado tem o momento presente – a atualidade moderna – que engendrou, simultaneamente, tanto os processos de subjetivação quanto as possibilidades efetivas de autoconstituição de si e de constituição dos outros? Foucault articulou, de forma inextrincável, uma análise da atualidade moderna com um estudo das práticas de si desenvolvidas pelos gregos antigos, que contribui enormemente na compreensão do processo civilizatório contemporâneo como uma história de elaboração, sobreposição, reconstituição e transformação de práticas de significação e de alcance éticos. Um dos mais importantes estudiosos de Foucault, Frederic Gros, destaca que, de fato, a questão que alinhavou os vários textos e problemáticas de Foucault foi a “(...) questão [de] *quem somos nós*, o fio vermelho dos trabalhos de Foucault: quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (“História da Loucura”), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes? (“Vigiar e Punir”)” (Gros, 1995, p. 178).

As práticas civilizatórias e o acontecimento crítico da *Aufklärung*

Para compor seu conceito de *ethos* como prática da liberdade, Foucault analisa dois dos textos de Kant: “O que é o Esclarecimento?” (1974) e “Conflito das Faculdades” (2008). Sua leitura desses textos kantianos traduz a relação entre crítica e liberdade cujo tempo da modernidade autorizaria sua atualização. Tentemos, pois, apresentar alguns traços dessa leitura; são realmente traços porque a leitura de Foucault desse texto e de outros textos menores de Kant, por si só, produzem teses. Na percepção de Foucault, em “O que é o Esclarecimento?”, Kant convida a todos para o pensamento da atualidade de ser moderno. Se em “Crítica da Razão Pura”, já sabíamos que a *Aufklärung* representa um acordar do sono dogmático no qual a tradição acreditava produzir um conhecimento do infinito bem como a verdade absoluta do fenômeno, nesse pequeno artigo - publicado originariamente num jornal local em 1783 - encontramos ainda mais despertos diante do alargamento dessa “época de crítica da razão” para uma *atitude crítica* (Foucault, 2008 – Vol. II) que reclama: primeiro, a supressão de qualquer tutela sobre a capacidade humana de pensar por si mesmo, segundo, o significado desse tempo presente no qual é possível existir segundo os ditames da própria razão, terceiro, a motivação interna para conceder à razão o domínio do mundo nas suas dimensões científicas e políticas⁷. Por que o homem moderno desfruta das condições para a atualização de uma existência racional? A essa questão não se vincula, por exemplo, a

necessidade de comparação com outra condição anterior na qual a razão não se colocava como possibilidade. Nessa medida, ao contrário de outros iluministas que concebiam a *Aufklärung* na comparação negativa com a tradição, Kant anula o problema da origem ou de um começo verdadeiro. Por que o indivíduo moderno pode se desvencilhar da menoridade e adotar uma conduta de maioridade? A resposta é aparentemente simples: porque o presente possibilita a escolha pela atitude esclarecida, uma vez que “esta é a época do esclarecimento [*Aufklärung*]”. Ainda que a palavra “indivíduo” compareça com certa ênfase nesse texto e em tantos outros textos kantianos, é bom lembrar que esse seria um trabalho estendido a todos os seres humanos racionais que dispusessem da condição atual de ser esclarecida, isto é, que vivessem sob os auspícios da *Aufklärung*.

Do entendimento de que, a *Aufklärung*, a partir de Kant, possibilita uma atitude crítica, Foucault se vê diante da problemática: a relação entre liberdade e ética. Pode-se dizer que essa problemática leva à dimensão mais coletiva da dimensão da estética da existência⁸ que, devido a seu entrelaçamento com a atitude crítica da governamentalidade, escapa aos limites de uma estética romantizada da existência a qual fez nome entre autores alemães início do século XX, por exemplo, Hölderlin, para também referir-se às práticas civilizatórias. Assim, ao contrário do estudo arqueológico da racionalidade moderna como vontade de saber, são apresentados desdobramentos da racionalidade diante de acontecimentos; em substituição à ênfase nas forças repressoras do estado, tem-se o interesse em destacar os modos específicos de se pôr em ação o sujeitamento; por fim, ao invés da prerrogativa das “revoluções” como possibilidades emancipatórias contra os poderes acachapantes do Estado, o foco de análise está nas “pequenas lutas”, nos embates cotidianos, nas práticas de contracondutas.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a relação de Foucault com a razão nunca foi, nem de entusiasmo iluminista, nem de ambiguidade presumida como a que Weber manteve; nem de denúncia da razão enganadora que inviabiliza a própria possibilidade de crítica racional, como em Adorno e Horkheimer; mas nem tão pouco, de recusa da razão, tal como podemos perceber, mitigadamente em Lyotard, e enfaticamente, em Maffesoli (2005a;2005b). Desde “As Palavras e as Coisas” (1966/2002) até os textos e cursos posteriores a 1978, Foucault não parece manter uma relação simples de defesa ou recusa, mesmo que recusa crítica, da racionalidade moderna. Para Foucault, a racionalidade se atualiza de diversas formas históricas e nenhuma dessas formas dadas pode pretender ser a razão (Foucault, 2008, p.324 – Vol. II). Assim, as formas de racionalidade presentes na produção do saber, nas técnicas de poder e nas modalidades de governo, não esgotam a razão. Quando tipos de racionalidade produzem sua autodestruição, outras formas de racionalidade emergem e se constituem. Por

isso, ao invés de reclamar sua derrocada ou perdição, Foucault prefere analisar as “formas específicas da racionalidade” como aquelas que se atualizam no registro das relações de poder e na produção de saber; e de maneira ainda mais específica, interessa-lhe saber “como estão ligados entre si a reflexividade do sujeito e o discurso da verdade. (...) Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros” (Foucault, 2008:327 –Vol. II). Porquanto, buscar a “história crítica da razão” é fundamental para compreender quais são as formas de racionalidade que caracterizam a atualidade, o momento em que o indivíduo tem diante de si, que torna possível esse processo de problematização de si mesmo juntamente com a possibilidade de reelaborar sua verdade. Ora, com isso já estamos também nos domínios da estética da existência, do cuidado ético consigo mesmo, da condição de possibilidade de constituição de “espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível” (Foucault, 2008, p.325- Vol. II). Há uma passagem longa que marca claramente sua posição sobre a racionalidade e a *Aufklärung* de Kant:

Creio que aqui tocamos em um das formas, talvez fosse preciso dizer hábitos mais nocivos do pensamento contemporâneo, talvez do pensamento moderno, em todo caso, do pensamento pós-hegeliano: a análise do momento presente como sendo precisamente, na história, aquele da ruptura ou do ápice, o da realização ou o da aurora. A solenidade com que qualquer pessoa que sustenta um discurso filosófico reflete sobre seu próprio momento me parece um estigma. Posso afirmar isso com propriedade, porque me ocorreu fazer isso; eu o digo, na medida em que, em alguém como Nietzsche, encontramos isso sem cessar, ou pelo menos de maneira bastante insistente. Creio que é possível ter a modéstia de dizer que, por um lado, o momento em que se vive não é esse momento único, fundamental ou irruptivo da história, a partir do qual tudo se realiza ou tudo recomeça; é preciso ter a modéstia de se dizer ao mesmo tempo que, – mesmo sem essa solenidade – o momento em que se vive é muito interessante e exige ser analisado, decomposto, e que de fato saibamos nos colocar a questão: o que é a atualidade? Eu me pergunto se não seria possível caracterizar um dos grandes papéis do pensamento filosófico, justamente a partir da questão kantiana “Was ist Aufklärung?”, dizendo que a tarefa da filosofia é dizer o que é a atualidade, dizer o que é esse “nós hoje”. Mas não se permitindo a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que esse momento em vivemos é, no oco da noite, aquele de maior perdição ou, ao contrário, aquele em que o sol triunfa, etc. Não, é um dia como os outros, ou melhor, um dia que jamais é realmente como os outros (Foucault, 2008, p.325 – Vol II).

Nada mais próximo da *Aufklärung* de Kant e da sua própria atitude crítica de mobilização dos indivíduos modernos para a ação do domínio de si mesmo do que as anotações de Foucault sobre a prática de liberdade como desconstrução e construção de si mesmo dos indivíduos contemporâneos. Pois, somente a atualidade da modernidade, nas dimensões próprias de suas instituições políticas e sociais, comporta os mecanismos

necessários para que, qualquer indivíduo sem qualquer condição aristocrática, possa desconstruir a si mesmo, reconhecendo os modos de assujeitamento aos quais se submeteu, e tomar sua liberdade de autoconstituição; pois “essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio, ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo” (Foucault, 2008, p.344 – Vol. II). Esses dois passos⁹, desconstrução e autoconstituição de si mesmo, não são passos solipsistas e nem tão pouco solipsizantes, porém o resultado de práticas no mundo nas quais se divisam o cuidado de si como cuidado do outro, o governo de si como governo dos outros, mesmo porque se dão nos espaços coletivos das lutas, dos embates, das resistências às estruturas de poder. De certa maneira Foucault concorda com Hannah Arendt quando esta diz, mas diz de uma maneira taxativa, que a liberdade somente é possível na esfera da política; Foucault nos disse que a liberdade somente é possível na esfera da ética, mas ética não existe desarticulada com a política. Então falavam da mesma coisa.

O que caracteriza uma questão sem precedente na história do pensamento é o fato, para Foucault (2008, p.341 – Vol. II), de que Kant não buscava apenas capturar o acontecimento da modernidade, mas primordialmente, desejava concorrer para sua transformação. E é talvez esse dado do texto kantiano da *Aufklärung* que Foucault mais ensejou reter, posto que explica, em parte, o percurso de seu pensamento: desde o período arqueológico, passando pelo genealógico até o período ético-político, permanece o interesse pela problematização das formas a partir das quais as subjetividades se naturalizaram, especialmente nas ciências humanas, na medicina, nos sistemas penitenciários. Essa problematização ganha reforço com a introdução dos mecanismos de saber-poder como aqueles que caracterizam as formas de naturalização das subjetividades e os modos mediante os quais essas subjetividades se deixam constituir como isso ou aquilo. Mas é na investigação da “história de nós mesmos” que sobressaem, tanto a apresentação do momento em que é possível desnaturalizar as formas de naturalização quanto a reconstrução do modo de ser e agir no mundo atual. Ora, é exatamente esse movimento de passagem, que não se pode descolar do seu reverso, que se chama possibilidade de transformação de nós mesmos e, assim, do mundo no qual existimos.

Essa espécie de proposição ético-política de Foucault que, como ele próprio atesta, aproxima-se enormemente do modo como Kant concebeu a atitude crítica diante da modernidade, é fundamental para pensarmos a possibilidade de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Na verdade, é com base nela que visualizamos sua efetividade nas maneiras de existir, de relacionar-se e transformar-se dos seres humanos que vivem sob sua égide.

Muito embora corroboramos com essa visão de Foucault sobre a vigência de práticas civilizatórias nas sociedades contemporâneas, persegue-nos um problema: Foucault (2008, p.345 – Vol. II) encontrou na dimensão do *ethos* filosófico a atualização da crítica permanente de nosso ser histórico, mas sem que isso defina, necessariamente, nem agora e nem num futuro próximo, médio ou longínquo qualquer possibilidade de vida em comum, de convivência coletiva, de consenso universal. Esses modos civilizatórios de existência parecem ser considerados mais resultados possíveis do que propriamente uma escolha causal ou uma motivação fundante. Poderíamos recortar várias passagens dos textos de Foucault que atestariam essa afirmação, mas uma em especial é digna de registro: “A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica” (Foucault, 2010, pp.262-3 – Vol V).

Digamos claramente: Foucault se dedicou de tão maneira à desconstrução crítica da modernidade e de todos seus contornos constitutivos que, para ser coerente com seu próprio pensamento e com a configuração da ontologia do presente, não pôde elaborar um programa civilizatório comum, válido para um grupo ou todas as sociedades. Suas proposições políticas ocupam a dimensão do local, do singular, da microação, embora o tipo de prática que se realiza nessas dimensões possa imprimir seus resultados às dimensões mais gerais de grupos sociais, passíveis de promover a redefinição da maneira de ser, de agir e de governar de todo um conjunto de sociedades e de seu tempo. Foi assim com o tipo de prática ético-política desenvolvido pela cultura clássica, com as transformações que seus resquícios provocaram no mundo medieval cristão, bem como com a reconstituição de estéticas da existência, deslindadas entre gregos e romanos, em um tempo no qual se tornou possível a definição da vida conforme a liberdade ética.

Reencontros teóricos

Talvez seja somente com Latour que Foucault compartilha o trabalho primordial de desnaturalização construcionista, no primeiro, e de crítica desconstrucionista, no segundo dessa compreensão purificada e bifurcada da modernidade; cujos elementos comuns são: crítica à epistemologia moderna, aos anseios de racionalização generalizante e privilegiada do projeto da modernidade e à prerrogativa de uma subjetividade universal. E é porque esses autores realizaram, de forma consistente, esse trabalho que os consideramos tão importantes para o alcance do objetivo central desse artigo: analisar possibilidades de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Ainda que se possa ressaltar as imensas

diferenças que os caracterizam, e aqui, interessa-nos trazer à baila uma dessas principais diferenças. Se em Foucault, vimos, não existe a proposição de um consenso, meramente a assunção de que práticas ético-políticas possibilitam a transformação de formas instituídas de vida e, assim, de redefinição da existência coletiva.

Já em Latour, tem-se não apenas a discussão de sua possibilidade efetiva de existência, mas também uma apresentação pulverizada, visto que não para de escrever sobre o assunto. Porquanto, fica difícil a tomada de partido em face de uma ou de outra dessas proposições, pois, se em Foucault já é difícil a empresa de capitulação de sua proposta filosófico-político, em Latour, ainda vivo e compondo no momento seu traçado epistemológico-político, parece uma empresa impossível de ser realizada aqui e agora. Diante disso, encerramos a discussão apenas com uma indicação - apesar das ressalvas colocadas -, segundo a qual a proposta de construção de um “coletivo civilizado” (Latour, 2004, p.338) que elege seus pontos em comum e seus mediadores (além de diplomatas, economistas) bem como elabora parâmetros políticos globais a partir dos quais as diferenças se mantenham respeitadas, oferece dificuldades imponderáveis a sua realização efetiva. Com o intuito somente de marcar essas dificuldades e de fechar a discussão, recortaremos um das críticas feitas por Otávio Velho a esse coletivo de Bruno Latour:

É difícil não desconfiar de soluções que no seu detalhamento (por exemplo, com a atribuição de um papel-chave a economistas, como que convertidos a novas regras segundo o modelo paulino) minimizem os riscos presentes de uma contabilização generalizada (Latour, 2004 [1999], pp.205-210), contra a qual já nos alertou Marilyn Strathern com sua noção de *audit culture* (1999). E, para quem se pretende não-crítico e aparenta um relativo pragmatismo, não haverá nisso tudo certo excesso de separações (entre o velho e o novo), de suspensões, de regras e, enfim, certa aposta excessiva nas Constituições como totalidades irretocáveis? Não se tende a exagerar, assim, ao mesmo tempo, o que não se pode fazer agora e o que se poderá fazer depois, minimizando as misturas, as mudanças - que se dão gradualmente -, e subordinando (de um modo que contradiz a linha de sua argumentação, a de Latour) a política a uma dinâmica que não é a sua? (Velho, 2005, pp.305-6).

Para finalizar

Esses pensadores, Latour e Foucault - cada qual a sua maneira - são fundamentais na análise crítica das teorias sobre a modernidade, especialmente daquelas que a concebem como o tipo de civilização que teria posto em ação acontecimentos que, mesmo que sejam efeitos das ações e relações humanas na história, parecem obedecer a certa linha evolutiva cujo sentido não pode ser reconfigurado. E uma das consequências desse tipo de compreensão é o esquecimento de que as sociedades resultam das práticas científicas, sociais e históricas dos

seres humanos e, que, enquanto práticas, são construções que não obedecem a planos gerais e muito menos universais de ação sem que eventos inesperados possam irromper e reconstituir seu curso. É na verdade o esquecimento de que nada que se refira ao fazer humano pode ser concebido como obra de qualquer projeto racional, despojado dos conflitos de interesses e de ideais, purificado das relações de poder e predominantemente orientado pela instituição civilizatória do contrato social ou do ideal universal do consenso. Os contratos, os consensos e todas as formas institucionalizadas de vida em comum são construtos que se realizam mediante as práticas de regulação de condutas e de estabelecimento do poder, mas também das práticas de resistência a essa regulação. Por conseguinte, o que chamamos de práticas civilizatórias não se confunde com o estabelecimento normativo das instituições políticas e sociais, como os Estado de direito, as democracias, o direito internacional; ao contrário, chamamos de práticas civilizatórias os processos efetivos, as lutas travadas, os embates cotidianos que lhes são relativamente anteriores, uma vez que se constituem como suas condições de possibilidade de existência.

Se mantivermos esse sentido inespecífico de prática civilizatória, corre-se o risco de que toda e qualquer prática histórica efetiva, independentemente se se trata de lutas menores ou enfrentamentos intergrupais ou mesmo de guerras mundiais, possa ser considerada civilizatória. A própria história de formação de parte da modernidade europeia é profícua em nos apresentar exemplos fartos de que enfrentamentos violentos - como o projeto colonizador de diferentes culturas - podem ser autodenominados de civilizatórios. Ora, a prática, em nosso entender, caracteriza-se por ser uma abertura de ação, pela mistura envolvente de vários elementos e por tal capacidade de ser desfeita e refeita que escapa, fundamentalmente, às instituições; mas também por um aspecto ético-político corrente e recorrentemente atualizado nas ações em comum, nas maneiras de ser em que os outros são considerados, na elaboração de certo *ethos* que se torna exemplo de conduta para outros ou grupos de outros. Esse aspecto ético-político nem sempre é atualizado pelas instituições, principalmente se estamos falando de instituições que vigoram nas sociedades hipercomplexas da atualidade as quais se orientam pelo funcionamento sistêmico. E de forma alguma encontra eco inspirador nas práticas violentas das guerras ou nas grandes revoluções que tiveram início na modernidade. Arendt e Foucault contribuíram enormemente no entendimento de que apenas lutas pequenas, lutas situadas ou lutas de pequenos grupos podem ser consideradas lutas políticas pela liberdade e, assim, podem ser consideradas práticas ético-civilizatórias.

Essa compreensão de práticas civilizatórias, entretanto, não seria possível se antes não

tivéssemos feito o trabalho de desconstrução crítica de certas teorias da civilização e da modernidade. Desconstruir significa, de um lado, revelar as relações de forças e de interesses que mobilizam as práticas; de outro, significa que quaisquer formas alternativas a essas práticas desconstruídas são igualmente construídas com base em relações de forças e de interesses, tal como as práticas de resistência ou de contracondutas. E na medida em que essas práticas existem não apenas como possibilidades, mas como um dado ontológico da história das relações humanas ou ainda como um dado interno ao próprio exercício do poder, é que podemos encontrar nelas o aspecto ético-civilizatório que acreditamos vigorar aqui e ali nas sociedades hodiernas. Com isso, aproximamo-nos, evidentemente, de Foucault. Mas também de Latour, ainda que essa aproximação seja relativizada por sua recusa de perfazer a desconstrução crítica. Pois, não apenas não pensamos ser possível realizar a desconstrução sem o trabalho da crítica, mas principalmente porque acreditamos na dimensão mais geral da crítica e nos efeitos produtivos que sua ação pode causar no mundo.

Esse mundo desencantado pela ação dos modernos, dessa maneira, não tinha limites geográficos nem temporais. Uma das causas disso: no processo de modernização não tem lugar para as vontades, os interesses, as relações de poder, os acasos, os acontecimentos inesperados, em uma frase, para as práticas efetivas dos seres humanos; por isso, pode se adaptar a qualquer lugar e a qualquer tempo. Posto que, enquanto modernizados, tornamo-nos ou tornar-nos-íamos procedimentais, técnicos, funcionais, mas enquanto seres de cultura, as possibilidades de atualizações eram incomensuráveis, uma vez que eram da ordem do singular e do diverso. Luhmann, um dos mais instigantes defensores da distinção entre mundo sistêmico e mundo prático, poderia acrescentar que esse processo resultaria na configuração da sociedade mundial, unificada sob os padrões de funcionamento dos sistemas sociais.

Sempre que lemos ou escrevemos sobre isso, perguntamo-nos como é possível separar o inseparável, ou seja, como separar os produtos da racionalidade técnica daquelas que os produzem, as práticas humanas? A resposta é aparentemente simples: seguindo grande parte das teorias da modernidade e da modernização que opera com o ideal da modernidade, a purificação da razão em relação à prática efetiva, da técnica em relação aos valores, da ciência em relação à ação. Os acontecimentos modernos da técnica, da ciência e da economia racional constituem modos de atuação dos seres humanos na história, isto é, são produtos de suas ações e de suas relações sociais; e que, enquanto tais, não podem ser vistos como entidades desapegadas de quem as criaram. Existe no texto “Jamais Fomos Modernos” uma passagem que resume exatamente isso:

O erro dos modernos quanto a si mesmos é muito fácil de compreender (...). Eles confundiram produtos com processos. Acreditaram que a produção da racionalização burocrática supunha burocratas racionais; que a produção de uma ciência universal dependia de sábios universalistas; que a produção de técnicas eficazes acarretava a eficácia dos engenheiros; que a produção de abstração era, em si, abstrata, como a de formalismo deveria ser formal. O que equivale a dizer que uma refinaria produz petróleo de forma refinada ou que um laticínio produz manteiga de forma leiteira. As palavras ciência, técnica, organização, economia, abstração, formalismo, universalidade, de fato designam efeitos reais que devemos respeitar e dos quais precisamos ter consciência. Mas não designam as causas desses efeitos. São bons substantivos, mas maus adjetivos e como advérbios são execráveis. A ciência não é produzida cientificamente, assim como a técnica não o é tecnicamente, a organização organizadamente ou a economia economicamente (Latour, 1994:113-4).

Essa leitura desconstrucionista da modernidade de Latour¹⁰ é, apesar de sua recusa veemente da crítica, essencialmente crítica. Assim, entendemos que a desnaturalização-desconstrução passa pelo critério necessário da crítica, uma vez que, o que é apresentado como “natural”, é assim porque é assim, responde por certa visão de mundo que o próprio Latour diz ser equivocada. E por que é equivocada? Porque representaria o ideal moderno de purificação, purificação esta que se revelaria na tentativa de separar ciência e ação, ciência e poder, ciência e relações de força. A desnaturalização da modernidade de Latour se apoia na afirmação de que tudo é construído e que essa construção se espraia na formação dos híbridos, na mistura irreduzível de múltiplos elementos, nas redes sócio-técnicas. Como então afirmar que, uma compreensão para a qual tudo é construído - então nada é para sempre porque foi construído tendo por base as relações de forças e estas não são estáticas, ao contrário, estão em permanente movimento -, pode não ser considerada uma desconstrução crítica? Rejeitar a crítica como um teórico que se autodenomina a-moderno, usando as mesmas justificadas de um pós-moderno para essa rejeição – essencialmente, a de que a crítica estaria carregada dos equívocos da modernidade, por exemplo, a crença nos poderes da subjetividade clarividente -, implica na tomada de posição que, acreditamos, não ser de todo coerente com as premissas mais importantes de sua proposta teórica.

É em vista disso que corroboramos com a crítica histórica de Foucault, principalmente quando questiona a bifurcação da razão moderna juntamente com seu traçado teleológico centrado no tipo técnico de racionalidade. Mas o que nos interessa ainda mais nessa versão crítica-desconstrucionista de Foucault é que a própria crítica é concebida como a condição de possibilidade de reinvenção de outros modos de existência, posto que é responsável pela problematização dos modos de existência atuais. Ora, o ato de problematizar os modos de existência significa revelar seu caráter contingentemente construído, os percursos e entrecursos históricos que os tornaram possíveis, as estruturas científicas que os conduziram,

as relações de forças que os produziram. Ou seja, significa que foram construídos pelas práticas humanas e, em sendo construções, podem ser perfeitamente recriados a partir de outras bases.

O que a razão [a razão moderna] experimenta como sua necessidade, ou melhor, aquilo que as diferentes formas de racionalidade apresentam como lhes sendo necessário, podemos fazer perfeitamente a sua história e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu; o que, no entanto, não quer dizer que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que elas repousam em uma base prática e de história humanas, e já que essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas (Foucault, 2008:325-6 – Vol. II)

Foucault, dessa maneira, não nos fala sobre a crítica da altura de uma subjetividade pensante separada de seu objeto, mas dos registros efetivos das práticas humanas. O ato de desconstrução crítica acontece como prática. Visto que, sua atualização depende de certa disposição espaço-temporal, de certo movimento generalizado, de certo “clima” propício para que se atualize. Ora, todas essas disposições não são esquemas subjetivos, são, ao contrário, disposições práticas que estão aí para ser mobilizados. A modernidade, por exemplo, se ofereceu como uma época em que a crítica tornou-se possível. Especialmente, um tipo de atualização da crítica, ou seja, aquela em que se opera a desconstrução de si mesmo, que rejeita o modo como se foi construído e que, por fim, toma para si a atitude de redefinir sua existência.

Entretanto, não é uma existência individual, solipsista e nem mesmo aristocrática que é possibilitada pela crítica. Mas uma existência vivida como atitude, como *ethos*, como prática ética. Essa existência somente pode ser chamada de ética porque pressupõe o cuidado com os outros e o governo dos outros bem como porque também dispõe de condições de possibilidade favoráveis ao seu florescimento; condições estas que não necessariamente estão inscritas em instituições sociais, em sistemas de pensamento ou em certo *habitus* social. Podem simplesmente compor um conjunto de acontecimentos ou um processo de transformação social, isto é, de recusa crítica de uma época e a configuração de outra em que a prática de autoconstituição de si com reflexos na constituição dos outros se oferece possibilidade efetiva. Mas, de qualquer maneira, nem todo o esforço pessoal ou talento ou favorecimento da sorte podem, de fato, explicar como determinados grupos de indivíduos, e não outros ou nem todos os outros, podem conduzir sua vida mediante fins ético-civilizatórios. Hannah Arendt, em algum lugar escreveu que as condições de pobreza material absoluta são impróprias para a configuração da vida ética. E assim, além de disposições do “espírito”, de disposições epocais, de disposições políticas podemos acrescentar as

disposições materiais como condições possibilitadoras da definição de vida civilizada. Mas isso foi escrito apenas como nota, não desejamos complicar ainda mais essa tentativa de sintetizar nossa compreensão de prática civilizatória.

E para fechar essa discussão sobre a importância da crítica para o esforço de se pensar sobre as possibilidades efetivas de práticas civilizatórias nas sociedades atuais, ressaltamos o aspecto segundo o qual a crítica se liga a definição prática da existência ética e da prática da governamentalidade. Lembremos que, para Foucault, a forma moderna de governo é constituída a partir da rejeição dos padrões do governo soberano, submisso e heterônomo da pastoral cristão e sob as novíssimas bases da economia do poder e da liberdade de ação. Na medida em que isso acontece, o governo de si é colocado como condição para o governo dos outros, o cuidado de si como condição do cuidado com os outros. Com a importante ressalva de que as sociedades contemporâneas, essas que temos diante de nós, viveriam sob seus reflexos. São esses reflexos que me interessam, mais que isso, é toda essa relação proposta por Foucault que nos incita a pensar que, as redefinições das maneiras de ser e das maneiras de se governar podem alcançar as coletividades e inclusive podem contribuir na reformulação das instituições sociais, mediante os processos práticos de resistência, de contracondutas e de atitudes orientadas por significados ético-civilizatórios.

Em todo caso, acreditamos que outras elaborações conceituais de Foucault, em particular as que foram citadas ao longo das últimas páginas desse texto, vão um pouco mais além porque estão estribadas na relação fundamental entre ética e política e porque, primordialmente, apontam para o acontecimento de duas épocas históricas – a época da cultura clássica Greco-romana e a época moderna – em que as condições de transformação de si e dos outros se encontram disponíveis. Mas não no sentido, é importante dizer mais uma vez, que estariam aí e que apenas aqueles que não quisessem ou não dispusessem das características pessoais necessárias, ou não fossem talentosas ou não ocupassem um lugar na fileira da aristocracia, não fariam o uso adequado de suas potencialidades. Trata-se, na verdade, de se pensar nas possibilidades efetivas de práticas de resistência - que são sempre práticas políticas – configuradas como a afirmação de modos outros de existência. Esses modos outros de existência não se pretendem, meramente, tentativas de escapar aos sistemas de controle, de dominação e de sujeitamento que caracterizam as práticas instituídas e instituintes de poder-saber; mas principalmente, pretendem subvertê-los, reconfigurá-los, transformá-los, uma vez que se atualizam na contramão de suas ações ordinárias. Pode-se dizer claramente: esses modos outros de existência atualizam constructos ético-civilizatórios.

Agradecimentos: Esse artigo é uma versão alterada do terceiro capítulo da minha tese de doutoramento. Gostaria de registrar meus agradecimentos ao Prof. Frédéric Vandenberghe e ao Prof. Carlos Sell, pela leitura cuidadosa e competente desse texto. Ao tempo em que registro que limites e equívocos analíticos possivelmente existentes nesse artigo são de minha inteira responsabilidade.

Notas:

¹ Pós-doutoranda com bolsa PNPd no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Aracaju/SE. E-mail: edileneleal@gmail.com.

²Por exemplo: Heidegger, cujo refúgio na transcendência-imanência da escuta do ser não se oferece como uma proposta ético-política para o mundo devastado pelo suposto esquecimento do ser; ou Derrida que, em substituição à ação da desconstrução, não nos indica nenhum caminho sólido e coletivo a seguir; Deleuze & Guatarri que apontam as linhas de fuga como opção para os indivíduos modernos exercerem a prática da liberdade, sem o tolhimento das máquinas desejanças e/ou abstratas bem como dos sistemas de territorialização e desterritorialização. Todas essas proposições se esgotam no terreno da individualidade, mas não alcançam o terreno da vida coletivamente compartilhada. Uma proposição política que pressuponha esforço conjunto é efetivamente plausível, porém quando a demanda passa apenas por um esforço ético individual não se tem uma prática coletivamente partilhada, requerida, melhorada, etc.

³ Latour, inspirando-se em Serres, associa o trabalho da mediação da Nova Constituição dos coletivos com a ideia de tradução. O ato de informar nunca é direto, pois está sempre na dependência da disposição de instrumentos, dos acasos, da escrita, de orçamentos, disputas, etc.; de maneira que normalmente precisa pagar “seu transporte com um encargo pesado em transformações” (Velho, 2005:300). Traduzir, portanto, é deslocar sentidos, interesses, dispositivos, ou seja, é fazer o trabalho de mediação.

⁴Mas, tal como Latour, Foucault não se furta a possibilidade de pensar a verdade como descrição, ou seja, como decorrente de “certo número de regras, historicamente mutantes, de forma que é possível dizer que é uma construção em relação a outra descrição. Isso não significa que não se está diante de nada e que tudo é fruto da cabeça de alguém” (Foucault, 2010-Vol.V:283).

⁵“A função de um intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer. Com que direito o faria? Lembrem-se de todas as profecias, promessas, injunções e programas que os intelectuais puderam formular durante os dois últimos séculos, cujos efeitos agora se vêem. O trabalho de um intelectual não é moldar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (na qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar)” (Foucault, 2010, p. 249 – Vol. V).

⁶Dentre os quais Deleuze, Guatarri, Derrida, Serres e, de certo modo, Foucault ainda que ele próprio não tenha se reconhecido pertencendo a essa denominação “pós-estruturalista” e, portanto, a esse grupo.

⁷“Afim, a *Aufklärung*, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta e se barganha na história da razão, o desenvolvimento e a instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, tudo isso, essa questão da *Aufklärung* – vamos dizer, também da razão e do uso da razão como problema histórico – perpassou, me parece, todo o pensamento filosófico de Kant até hoje” Foucault, 2010, p. 21.

⁸Foucault retoma a cultura clássica para conceber a ideia de estética da existência. Existe uma passagem que tenta resumir um longo, profundo e cuidadoso estudo dessa ideia em um de seus cursos: “Mas o que eu quis captar, situando-me nesse momento socrático de fim do século V, foi o momento em que se estabeleceu certa relação entre esse cuidado, sem dúvida arcaico, antigo, tradicional, na cultura grega, de uma existência bela, de uma existência brilhante, e a preocupação com o dizer-a-verdade. Mais precisamente, o que eu gostaria de captar é como o dizer-a-verdade, nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda a sua perfeição possível, como o cuidado de si que havia sido por muito tempo, antes de Sócrates e na tradição grega, comandado pelo princípio de uma existência brilhante e memorável, como esse princípio foi, não substituído, mas retomado, inflectido, modificado, reelaborado pelo do dizer-a-verdade com o qual há que se confrontar corajosamente, como se combinaram o objetivo de uma beleza da existência e a tarefa de dar conta de si mesmo no jogo da verdade” (Foucault, 2011, p.142 – “A Coragem da Verdade”).

⁹“Ora, creio que justamente se pode opor a essa temática, tão frequentemente recorrente e sempre dependente do humanismo, o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; ou

seja, um princípio que está no cerne da consciência histórica que a Aufklärung tinha dito dela mesma” (Foucault, 2008, p.346 – Vol. II).

¹⁰ “Os pós-modernos sentiram a crise, e, portanto, também merecem o exame e a triagem. Impossível conservar sua ironia, seu desespero, seu desânimo, seu niilismo, sua crítica, uma vez que todas estas belas qualidades dependem de uma concepção do modernismo que este jamais praticou realmente. Por outro lado, podemos ficar com a desconstrução – que, desprovida agora de oposto, torna-se construtivismo e não está mais ligada à autodestruição (...)” (Latour, 1994:132).

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *O que é a Política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BRANCO, GUILHERME, C. As resistências ao poder de Michel Foucault. IN: *Revista Trans/Form/Ação*. Marília, vol. 24:237-248, 2001.

CANDIOTTO, C. Ética e Política em Michel Foucault. IN: *Revista Trans/Form/Ação*. Marília, vol. 33, nº 2, pág. 157-176, 2010(b).

_____. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010(a).

DELEUZE, G. *A Lógica do Sentido*. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Diferença e Repetição*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2002.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DOMINGUES, I. Ética, Ciência e Tecnologia. Belo Horizonte: *Revista Kriterion*, nº 109, Jun/2004, p. 159-174.

ELIAS, Norbert. (1939) *O Processo Civilizador (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *O Processo Civilizador (Vol. II)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. (1966) *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ditos & Escritos: Estratégia, Poder-saber – Vol. IV*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2010.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. (1978-1984) *Ditos & Escritos: Ética, Sexualidade, Política – Vol.V*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2010.

_____. *A Coragem da Verdade (1983-1984)*; São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*; 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Ditos & Escritos: Estratégia, Poder-saber – Vol.IV*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2010.

_____. Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976);. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *La culture de soi*. IN: *Histoire de la Sexualité III: le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984a.

_____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. O Governo de si e dos outros (1982-1983); São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento – Vol. II. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

FREUD, S. (1913) Totem e Tabu. IN: Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GROS, F. Foucault e a questão de *quem somos nós?* IN: Revista Tempo Social. São Paulo: USP, 7(1-2): 175-178, outubro de 1995.

HABERMAS, J. Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Teoría de la Acción Comunicativa* (2 Tomos). Madrid: Taurus, 1987.

KANT, I. Textos Seletos. In: Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?“(1783) Edição bilíngüe. Petrópolis: Editora Vozes, 1974

_____. À Paz Perpétua. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. Conflito das Faculdades. Trad. Arthur Morão. Portugal: Editora Universidade Beira do Interior, 2008.

LATOUR, B. & CALLON, M. *La vie de laboratoire: la production des faits scientifiques*. Paris: La Découverte, 1996.

LATOUR, B. & GAGLIARDI, P. (Org.) *Les Atmosphères de la Politique*. Paris: Seuil, 2006.

LATOUR, B. Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. Entrevista: por uma Antropologia de Centro. IN: Revista MANA-Revista de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 10(2):397-414, 2004.

_____. Jamais fomos Modernos. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. IN: Revista MANA, 10(2):349-376, 2004.

_____. O futuro da Terra é decidido no concílio híbrido de Kyoto. Folha de São Paulo,

Caderno Mais!, 07 de dezembro de 1997.

_____. Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. Reensamblar lo social: uma introducción a la teoria Del actor-red. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

_____. Se falássemos um pouco de política? IN: Revista Política & Sociedade, São Paulo, nº 04, Abril de 2004.

LEAL, A. Bruno Latour e Michel Foucault: entre a construção de um mundo comum e a ontologia histórica de nós mesmos. IN: Foucault hoje? QUEIROZ, A & CRUZ, V. C. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

LÖWITH, K. De Hegel à Nietzsche. Paris: Gallimard, 1969.

LUHMANN, N. *La Sociedad de la Sociedad*. México: Herder, 2007.

_____. Observaciones de La modernidad: racionalidad y contingencia em La sociedad moderna. Buenos Aires: Paidós, 1997.

LYOTARD, F. A Condição Pós-moderna. 10^a ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2008.

MAFFESOLI, M. A transfiguração do Político. 3^a ed. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

_____. No Fundo das Aparências. 3^a ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005a.

NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. A Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SENELLART, M. A Crítica da Razão Governamental em Michel Foucault. IN: Tempo Social; Revista de Sociologia da USP: São Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995.

TEUBNER, G. Rights of non-humans? Eletronic agents and animals as new actors in politics and Law. IN: JWG-University of Frankfurt, Janeiro de 2007.

VELHO, O. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. IN: Revista MANA-Revista de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 11(1):297-310, 2005.

VEYNE, P. Foucault: o pensamento, a pessoa. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

WEBER, M. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. 14^a ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1998