

O corpo como fe(i)tiche –Possíveis contribuições do pensamento de Bruno Latour para a Psicologia

The body as a factishe: possible contributions of
Bruno Latour's thinking to Psychology.

Ronald João Jacques Arendt^I; Carlos Alberto Marconi da Costa^{II}

I.Universidade do Estado do Rio de Janeiro

II.Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Universidade Gama Filho

RESUMO:

A partir de breve exposição sobre três concepções de corpo que se constituíram ao longo do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, discutem-se algumas idéias propostas por Bruno Latour, para quem o corpo não é definido como substância – o que o coloca no território da natureza – nem, tampouco, como uma construção discursiva – o que o desloca para o campo da cultura. O corpo é tomado em suas relações com outros elementos do mundo, como algo, simultaneamente, real, fabricado e fabricante do mundo. Assumir essa perspectiva requer a instauração de uma nova dimensão normativa para a ciência cujas implicações podem contribuir para pensarmos a história da Psicologia que estamos inventando.

Palavras-chave: corpo; psicologia não-moderna; fe(i)tiche

ABSTRACT:

Departing from a brief account of three body conceptions constituted during the development of science and technology, some ideas proposed by Bruno Latour are discussed. For him the body is not defined as a substance – which would place it in the territory of nature –, nor as a discursive construction – which would displace it to the field of culture. The body is taken in its relations with other

elements of the world, as something simultaneously real, fabricated and fabricating the world. Assume this perspective requires the establishment of a new normative dimension of science whose implications can contribute to think the history of psychology we are inventing.

Key words: body; non modern psychology; factishe

Introdução

O presente artigo tem como objetivo propiciar a reflexão sobre as possíveis contribuições das idéias de Bruno Latour para pensarmos a Psicologia de uma maneira não-tradicional, ou, melhor, não-moderna, como propõe o autor. Seu ponto de partida foi o texto “*How to talk about the body? The normative dimension of science studies*”, escrito originalmente por Latour para o simpósio “Teorizando sobre o corpo”, realizado em Paris em 1999, e revisado em 2002. Nele, o autor utiliza as questões relacionadas ao estudo do corpo para apresentar, fundamentado nos trabalhos de Isabelle Stengers e Vinciane Despret, novos critérios para a ciência que ultrapassem as limitações decorrentes da aplicação das regras atualmente aceitas pelos integrantes do mundo científico.

Do conjunto de limitações ali comentadas, uma das que tem repercussões imediatas para quem trabalha no âmbito da Psicologia diz respeito às dificuldades que as denominadas ciências humanas e sociais têm encontrado para importar para seu território aquilo que vem orientando as ciências da natureza e, por uma questão histórica, servido de paradigma para a decisão do que é e do que não é ciência. Estes critérios, vale lembrar, são utilizados igualmente para estabelecer os campos que podem e aqueles que não podem ser aceitos como científicos, tanto em decorrência de seu objeto

de estudo – que, por algum motivo, inviabiliza a aplicação do método científico – quanto em virtude da impossibilidade de falsificabilidade de suas hipóteses. Assim, as idéias expostas acenam com um futuro no qual poderemos aposentar com tranqüilidade as nossas, até agora, intermináveis discussões sobre a condição da psicologia como ciência.

A riqueza da problemática que o texto levanta e as linhas de fuga que ele nos oferece permitem-nos explorá-lo com diferentes objetivos. Dessa forma, considerando o tema do VI Encontro Clio-Psyché, com vistas ao qual este trabalho foi elaborado, optamos por ter o corpo como centro de nossa exposição para, a partir dele, abordar, mesmo que superficialmente, noções elaboradas por Latour e, finalmente, apresentar algumas reflexões sobre as implicações destas contribuições para a Psicologia. Para tanto, o texto foi dividido em três partes: na primeira, é apresentada uma breve história do corpo, narrada com base nas imagens que as concepções científicas têm elaborado ao longo do tempo; na segunda, estão expostas noções básicas da teoria de Latour e o modo como elas podem fornecer uma compreensão alternativa para algumas dificuldades que essas concepções têm gerado. Finalmente, uma terceira parte foi reservada para traçar nossas considerações iniciais sobre possíveis novas trajetórias a serem percorridas pela Psicologia.

Uma pequena história do corpo

A partir do século XV, com a criação e multiplicação das máquinas e de seus produtos, observa-se uma alteração no cenário em que homens e instrumentos convivem, com os segundos ditando regularidades e ritmos para a vida dos primeiros. O exemplo mais gritante dessa superioridade das máquinas é, com certeza, o efeito da mensuração do tempo pelo relógio no

cotidiano humano. Daí ao estabelecimento da analogia de homens com máquinas foi um pequeno passo.

Em um sentido mais amplo, a lógica mecânica foi aplicada sem empecilhos à natureza, considerada, desde então, uma máquina complexa, cujos mecanismos deveriam, por dever e direito, ser entendidos e explicados pelos homens. Afinal, tinha sido para eles que Deus havia arquitetado um aparato tão sublime e harmonioso. De acordo com essa ótica, o homem, não obstante ser, também, parte dessa natureza, possuía peculiaridades que confirmavam a hipótese de que ocupava um lugar distinto no mundo natural.

Os reflexos dessa imagem na filosofia são flagrantes, principalmente, no pensamento de Descartes, com seu dualismo corpóreo, nosso velho conhecido: a porção máquina do homem (*res extensa*), passível de ser estudada pelo método científico, e a porção imaterial, pensante (*res cogitans*), de origem divina e que, por isso, demandava outros métodos. A existência da fração intangível, confinada ao cérebro humano, era confirmada pelo filósofo por intermédio da dúvida metódica que conduzia à conclusão “penso, logo existo”. Ao vínculo entre as partes, todavia, Descartes não ofereceu qualquer explicação convincente.

O desenvolvimento da argumentação cartesiana quanto à nossa porção máquina abriu caminho para o grande avanço dos estudos sobre a anatomia e a fisiologia humanas, os quais viabilizaram os primeiros experimentos científicos em Psicologia e, principalmente, fortaleceram a medicina, a quem vem cabendo a tarefa de preservar e aperfeiçoar os mecanismos que mantêm o equipamento mecânico em atividade. Ora, sabemos bem que, apesar dessa missão tão nobre e tão intrinsecamente relacionada à vida, o objeto por excelência das investigações iniciais não era

o homem em sua integridade, nem tampouco a máquina em funcionamento, mas apenas o corpo que já não mais funcionava, o corpo do qual a parcela divina não mais participava e, por isso, podia ser aberto, manipulado, visitado. Também é de nosso conhecimento que essa condição do corpo era apagada – e não fazia sentido que não o fosse – em favor de uma representação que lhe restituía a vida. Assim, o que era descrito, em palavras ou figuras, era o corpo – seus órgãos e funções – em atividade. O corpo vivo, portanto. Esse foi só o início de um processo que vem se desdobrando com o intuito de discriminar cada detalhe mínimo, microscópico, do corpo, e que, hoje, alcançou o nível de mapeamento genético, o qual, por sua vez, sustenta uma outra concepção de corpo, como veremos mais adiante.

À revolução promovida pelo conhecimento das engrenagens do homem seguiu-se outra mais radical, fundamentada nas investigações de William Harvey, no século XVII, acerca do dinamismo que as regia. Inaugurava-se, então, a fisiologia, que se propunha a desvendar, via observação de homens e animais vivos, os mistérios da respiração e da circulação sanguínea. A radicalidade do salto, todavia, reside não na passagem do corpo morto para o corpo vivo como objeto de estudo, mas, especialmente, nas constatações dos fisiólogos de que Deus não explicava o funcionamento dos pulmões e do coração. As motivações religiosas ficaram, definitivamente, fora do campo de cogitações.

Finalmente, a partir da primeira metade do século XVIII, com Julien de La Mettrie, defensor de um cientificismo anti-eclesiástico, a porção imaterial não encontrou mais espaço nas explicações: o homem é matéria, limita-se à *res extensa*. Defendia-se o pressuposto de que não havia justificativas para se conjecturar sobre a existência de qualquer diferença

entre os homens e os animais. Somos máquinas e, por conseguinte, regidos pelas mesmas regras que organizam a Natureza. Confirmava-se a crença de que só podíamos zelar e aperfeiçoar a máquina, não mais como um compromisso com a missão divina que nos teria sido delegada, mas pelo interesse de que o aparato mecânico que é nosso corpo funcionasse melhor e por um período de tempo maior.

A respeito do pensamento de La Mettrie, Rouanet (2003) desenvolveu uma reflexão que, por suas implicações, merece ser parafraseada. Rouanet inicia sua exposição apontando para as duas vertentes presentes no Iluminismo. Para a primeira, o homem é determinado pelo meio e, por conseguinte, passível de modificações desde que o meio se altere. Diderot, Helvetius e Holbach são seus principais representantes. Para eles, a felicidade é alcançada pela transformação social. Para a segunda vertente, da qual La Mettrie é um dos principais proponentes, as ações humanas são condicionadas pelo organismo (entendido como máquina orgânica). A consecução da felicidade, por conseguinte, exige um bom funcionamento do corpo. Essa segunda linhagem parece estar predominando nos dias atuais, em que a forma física é tão valorizada e se busca nos laboratórios a fabricação do homem perfeito – de seu corpo, pelo menos.

Para Rouanet (2003), as propostas humanista e anti-humanista convivem nas idéias de La Mettrie. A abordagem humanista está presente na defesa que La Mettrie faz da necessidade de liberdade para que o homem seja feliz, implicando admitir que cada máquina tem um tipo de funcionamento que lhe é peculiar. Além disso, como nessa acepção ter a condição de humano é ser livre de qualquer imposição de Deus ou de outros

homens, é inadmissível a idéia de que o homem seja dirigido por uma força divina (a alma). O que o conduz é sua força de pensamento, função do cérebro, daí a importância de se cuidar do corpo, de preservá-lo. O valor do homem, então, está na forma como faz uso de seu pensamento, da razão, não daquilo que ele recebeu ao ser concebido. A autonomia humana é garantida pela liberdade de expressão.

Há, contudo, entranhada nessa concepção, uma ética individualista, hedonista, pois é evidente que a idéia de homem-máquina não é suficiente para pensar a liberdade humana no contexto social. Se o organismo é tudo, não há motivos para propugnar pela transformação social. Isso era evidente na proposta de La Mettrie. Além do mais, a liberdade e a não-submissão que La Mettrie defendia destinavam-se apenas aos filósofos, a uma elite. Por sua visão anti-humanista, La Mettrie é acusado de reducionismo teórico, de nihilismo moral e de autoritarismo político. De reducionismo teórico porque, ao dualismo cartesiano, opôs um monismo radical fundado na matéria; isto é, *somos a matéria* de que nosso corpo é constituído. De nihilismo moral porque, se somos matéria, é ela que determina nossos atos, independentemente de suas finalidades para o bem ou para o mal. Não somos, por conseguinte, responsáveis por eles. E, finalmente, de autoritarismo político, em virtude da idéia de que a condução do Estado deveria ficar nas mãos dos médicos, que são os filósofos mais sábios, pois, se tudo depende do organismo, o ideal é que o Estado seja administrado por quem sabe cuidar do corpo. Para sustentar suas proposições políticas, La Mettrie argumentava que ciência e política não se confundem, pois enquanto a primeira busca a verdade, a segunda procura a manutenção da ordem social. Assim, o que o cientista faz não afeta a vida pública.

Sabemos bem o quanto vem sendo contestada essa neutralidade política da atividade científica. A respeito da ambigüidade da posição do cientista como, simultaneamente, política e apolítica, Rouanet (2003: 53) afirma:

A contradição desaparece se considerarmos que os cientistas realmente não concebem sua ação como política, porque eles intervêm como detentores de um saber, objetivamente, respeitando todos os padrões de neutralidade exigidos pela ciência. Mais radicalmente, não é uma ação política, porque visa precisamente expulsar a política, com sua irracionalidade e sua contingência, da esfera das decisões humanas, que num mundo cada vez mais complexo precisam recorrer a critérios cada vez mais científicos.

Para o autor, o sombrio da proposição de La Mettrie vem da supremacia da vertente organicista do iluminismo. Sugere, então, que se cruzem as duas vertentes presentes no pensamento de La Mettrie, a partir do conceito de autonomia do homem: como indivíduo socializado e como espécie. Na primeira, a autonomia está representada pela emancipação social; na segunda, pela dessacralização do homem, tomado agora como um ser capaz de criar a si mesmo. As duas leituras, finalmente, estariam conjugadas na defesa da democracia.

Essa representação do homem-máquina vem perdendo a sua força, sendo substituída pela de homem-genoma (Rouanet, 2003), conseqüência dos avanços da genética e da bioquímica. Enquanto a concepção de homem-máquina parte de algo visível, concreto, a criação de instrumentos cada vez mais potentes para vislumbrar aquilo que não é acessível a olho nu inaugura um novo espaço de investigação: um espaço atômico. Neste percurso, o desvelamento da estrutura da molécula do DNA, em 1955,

trouxe a possibilidade de codificar a vida em linguagem bioquímica. Vida, por conseguinte, passa a ser informação.

Porém, mais do que descobrir como a vida se organiza em termos da combinação de elementos químicos, essa solução para o enigma que se colocava para o homem vem possibilitando a criação de novos arranjos de informações (os genomas) em estruturas ainda não estabelecidas pela natureza. Afinal, argumenta-se: por que e para que esperar passar o tempo para conhecer os produtos do processo evolucionário? Por que e para que aguardar os efeitos de recombinações genéticas que estariam a cargo das leis da natureza, as quais permitem uma certa margem para a ação do acaso? E se elas não corresponderem ao que é melhor para a humanidade? Conseqüentemente, não é mais garantido definir o que se pretende e manipular os genes para que esses objetivos sejam alcançados?

Empregando a analogia com os computadores, se o homem-máquina é o *hardware*, o genoma é o *software*, o programa que permite ao aparato orgânico produzir determinados resultados previamente estabelecidos. Numa sociedade cada vez mais pragmática, não importa tanto a verdade que a ciência possa vir a descobrir, mas a utilização dos conhecimentos científicos para fins particulares. Há, portanto, uma alteração de metas: a intenção inicial de conhecer a natureza a fim de prever e controlar eventos ameaçadores, conforme formulada por Bacon no século XVII, foi substituída pela proposta de interferir diretamente na forma como a natureza se organiza. O intuito não é mais domesticar o mundo, mas recriá-lo em suas minúcias e a partir delas. É uma transformação radical, como assinala Sibilía (2002: 77):

Definitivamente, trata-se de uma brusca mudança de paradigma tecnocientífico, que acabou deixando no passado o mundo mecânico da física clássica e a sua natureza laboriosamente

Clio-Psyché – Programa de estudos e pesquisas em História da Psicologia

domesticável. Na tecnociência de perspectiva fáustica, pelo contrário, a natureza é decomposta e recriada, não mais de acordo com um regime mecânico-geométrico mas segundo o modelo informático-molecular.

A concepção de homem-genoma mantém, em nível molecular, o reducionismo biológico. Na nova e na antiga concepção de corpo, observamos a ambigüidade da coexistência de aspectos humanistas e anti-humanistas, já que também a versão mais recente, sustentada nas contribuições da ciência, confirma a autonomia humana em relação ao divino. A diferença é que, nela, o aprimoramento do corpo não se limita à sua preservação e ao seu bom funcionamento. A perspectiva anti-humanista é reforçada pelos avanços científicos que prometem o controle e a inspeção apurados do corpo. Dessa forma, ele não deve ser aperfeiçoado somente em sua dimensão estética, mas em função de modelos que devem ser reproduzidos sob a alegação de que são mais eficazes no atendimento aos interesses individual e social. As experiências transgênicas, as terapias genéticas e as discussões sobre a sobrevivência de fetos que apresentam anomalias genéticas detectadas por exames sofisticados ilustram esse espaço de manobra sobre o corpo. Em síntese, se a genética é capaz de explicar as diferenças individuais, naturalizando-as, e, com isso, de abolir os preconceitos sociais, é igualmente competente para ditar o que é padrão.

Adicionalmente, e ainda como resultado dos progressos da genética, que confirmam a continuidade entre o homem e os animais ao demonstrar que as diferenças entre o genoma humano e o de outros animais não é tão grande quanto se pensava, observa-se um movimento que coloca em questão a validade da idéia de homens livres e moralmente responsáveis em sua interação. Se cada comportamento pode ser explicado pelo gen

particular que o determina, em breve não haverá mais problemas de ordem ética.

Apesar do progresso científico, a felicidade prometida, entretanto, continua sem garantias de ser alcançada. Ao contrário, as manipulações das informações que significam vida vêm atemorizando a humanidade. Indaga-se a respeito dos monstros que poderão ser produzidos pelos cientistas em seus laboratórios. Assim, pelos mesmos motivos que as descobertas da genética, por sua relevância, invadiram o pensamento contemporâneo, elas passaram a ser alvo de polêmicas que abordam seus reflexos nas dimensões ética e política.

A analogia com os computadores não é fortuita, já que as biotecnologias e a informática vêm andando de mãos dadas. A decodificação dos genomas tem demandado o uso de programas computacionais e equipamentos que possibilitem o que foi denominado *seqüenciamento automático de DNA* e o acúmulo de quantidades imensas de dados. Todas as informações coletadas nesse processo são digitalizadas, isto é, traduzidas em cadeias de impulsos elétricos, codificados com os números zero e um.

Mas a associação biologia molecular-informática não se circunscreve aos laboratórios de genética. Há muito, essas paredes foram rompidas e os produtos dessa parceria vêm moldando o nosso cotidiano. Essa fusão foi, de tal forma, apropriada pelo mercado, que empresas de grande porte adquirem ou se associam a instituições interessadas em investigações nas áreas de biotecnologia e genética, tomando aos poucos o lugar de comando e alimentando o hibridismo que caracteriza o mundo ocidental vigente.

Essa mesma conjugação dará origem à concepção que aos poucos vem se consolidando: a de corpo-luz (SIBILIA, 2003). A constatação de que somos código, pura informação, tem colocado em xeque a prevalência do orgânico sobre o não-orgânico como preconizava La Mettrie e que se encontra no início de nossa trajetória sobre a história do corpo. Assim, se no ponto de partida havia o concreto em sua visibilidade maior, o concreto microscópico com que nos deparamos no caminho nos dirigiu para uma condição em que o etéreo predomina. O substrato biológico material do DNA não pode ser negado, mas temos que admitir que, se o DNA é, também, apenas um código, informação digitalizada, o materialismo genético pode ser encarado como mera ilusão.

O intangível, na representação do corpo que está se configurando, vai, gradativamente, assumindo o lugar antes ocupado pelo orgânico. Na prática, o organismo sequer precisa comparecer integralmente aos laboratórios para ser desvendado e, simultaneamente, dissolvido. Basta a presença de uma minúscula parte dele, uma célula, por exemplo, para que sua materialidade esvaeça ao ser vertida em informações. Com efeito, realizada a tradução, pode-se prescindir da célula. Sibilía (2003) entende que essa contradição pode ser ultrapassada se for examinada a partir da física contemporânea, a qual considera a matéria uma das manifestações da energia – energia que, no mundo atual, é tomada como sinônimo de informação. A era que se avizinha, seguindo esse raciocínio, é a da superação dos limites da matéria, já que a essência humana deixará de residir no organismo, com suas limitações – inclusive e principalmente a sua temporalidade – e significará aquilo que o transcende.

Estamos assistindo, portanto, à retomada do dualismo cartesiano pelo seu pólo originalmente valorizado: o imaterial. Porém não mais na figura da mente, entendida por Descartes como os alicerces do eu, que permite pensar e constatar a existência desse eu que pensa, a existência do mundo, a existência de Deus. Nesse reencontro, a supremacia do imaterial implica o desprezo pelo pólo corporal em virtude de sua insignificância. Nas perspectivas mais radicais, o corpo não é rejeitado apenas por sua futilidade; mais do que isso, ele deve ser abandonado por se constituir em um constrangimento, um entrave para o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas proporcionado pela inserção completa no mundo virtual.

Nessa perspectiva, o mundo material, em sua solidez e continuidade, é pura ilusão de ótica. A essência das coisas, quer sejam elas humanas ou não-humanas, pode ser desmaterializada em informações e teletransportada sem sofrer qualquer modificação. A própria informação, por dispensar seu suporte material, passa a ser o denominador comum de todas as coisas do mundo, sejam elas materiais ou imateriais. Nesse caso, a analogia entre seres humanos e computadores se esfuma, pois ambos compartilham da mesma lógica de funcionamento.

Nas palavras de Le Breton (2003: 123),

O corpo é visto por alguns entusiastas das novas tecnologias como um vestígio indigno fadado a desaparecer em breve. Ele se transforma em membro excedente, em obstáculo à emergência de uma humanidade (que alguns já chamam de pós-humanidade) finalmente liberta de todas as suas peias, das quais a mais duradoura é o fardo do corpo. Esses novos gnósticos dissociam o sujeito de sua carne perecível e querem imaterializá-lo em benefício do espírito, único componente digno de interesse.

Evidentemente que é bastante polêmica a expectativa de que *em breve* o corpo desapareça em sua materialidade. Estamos diante de uma concepção que faz sentido para a Academia, mas que é de difícil aceitação pelos leigos. Conseqüentemente, as chances de que ela ganhe consistência são ainda bastante reduzidas. Basta recordarmos que a idéia de homem-genoma, que está bem mais próxima à de homem-máquina (das três, a mais pregnant), ainda é bastante *enigmática* para quem não domina minimamente a lógica que orienta a genética.

A proposta de Bruno Latour

A sintética história do corpo nos indica, então, que apesar dos avanços tecnológicos proporcionados pelo progresso científico, nossa identidade eu-corpo ainda não foi abalada. Se, como vimos, as discussões têm girado em torno da materialidade do corpo (ela é real ou ilusão ótica?), continuamos a associar nossa noção de eu ao que entendemos ser o nosso corpo. Podemos, todavia, traduzir a problemática do corpo em outra pergunta: o corpo, afinal, é natural (máquina) ou é artificial (informações digitalizadas)? Interrogação que pode ser colocada em outros termos: o corpo é natural ou é socialmente produzido? Ou ainda, se estamos preocupados com a autonomia humana, ela pode ser assim formulada: temos domínio sobre o corpo ou apenas obedecemos às leis da natureza, como afirmava La Mettrie?

Segundo Latour (2001 e 2003), a dificuldade em responder às indagações, não importa a partir de que parâmetros elas sejam elaboradas, se deve aos princípios que orientaram a formulação do acordo modernista, os quais nos legaram, entre tantas outras cisões, a distinção entre sujeito e

objeto e a tarefa de, na posição de sujeitos, representar corretamente o objeto a fim de que possamos conhecê-lo e subjugar-lo. Latour (2003: 321) assim comenta o dilema de quem é instado a responder se o seu objeto de estudo é real (é um fato, autônomo) ou construído (artificial, com sua autonomia erroneamente atribuída pelo sujeito):

Se responder ‘a coisa’, você será um realista ultrapassado. Se responder ‘o cientista’, será um construtivista. Se responder ‘ambos’ estará fazendo um daqueles serviços de reparação conhecidos como dialética, que parece consertar a dicotomia por um momento mas apenas a esconde, permitindo-lhe supurar num nível mais profundo ao convertê-la numa contradição que precisa ser resolvida e superada. No entanto, temos que dizer que são ambos, obviamente, mas sem a segurança, certeza ou arrogância que parecem acompanhar a resposta realista ou relativista ou a ardilosa oscilação entre os dois.

A resposta *ambos* a que Latour se refere é possível com o emprego da noção de fe(i)tiche, a qual, em consonância com os princípios da antropologia simétrica, distribui com isonomia os atributos entre os pólos sujeito e objeto preconizados pelo acordo modernista. Essa noção é formulada por Latour (2001 e 2002) que, fundamentado em observações da ação dos cientistas em seus laboratórios, evidencia que os fenômenos da natureza são simultaneamente *descobertos* e *fabricados*. O neologismo pretende registrar a ambigüidade do que é fato e do que é feito (fetiche). Dessa forma, não há mais dominadores (sujeitos) nem dominados (objetos) e, com isso, se perde a noção de autonomia tal como ela é concebida pelos modernos, com toda a problemática que ela tem engendrado. Em substituição, Latour nos oferece a noção de vínculos. Quais são as vantagens dessa troca?

Em primeiro lugar, podemos escapar das lutas políticas entre o grupo “reacionário”, cujos integrantes são acusados de estarem a favor da *Clio-Psyché – Programa de estudos e pesquisas em História da Psicologia*

escavidão, e o grupo “progressista”, que defende a liberdade, a emancipação. Para Latour (1998), a discussão não deve se remeter ao sujeito, sua autonomia ou sua libertação, nem tampouco ao objeto, o que implicaria abrir mão da autonomia humana. Para ele, é mais proveitoso abandonar o debate sobre ser ou não ser vinculado, pois é impossível não se estabelecer vínculos, e concentrar a atenção na qualidade desses vínculos inevitáveis.

Em segundo lugar, e como uma consequência direta da primeira vantagem, torna-se possível a constituição de uma ciência em base distinta da aceita pelo representacionismo, o qual, como sabemos, almeja encontrar a correspondência precisa entre o objeto e sua réplica pelo sujeito. Admitida a substituição proposta, deixamos de trabalhar com afirmativas que são julgadas falsas ou verdadeiras (em função de corresponderem ou não à realidade) e passamos a utilizar *proposições articuladas*, avaliadas a partir de sua capacidade de produzir *bons* vínculos – que são produtivos, que fazem algo, que movem o mundo – ou *maus* vínculos – que nada acrescentam, limitando-se a reproduzir (a representar) o que se conhece.

Para compreendermos a noção de *proposição*, que Latour toma emprestado da lingüística, teremos que mencionar outro vocábulo, *actante*, empregado inicialmente pela semiótica para se referir a um ser ou coisa que tem ação na estrutura da narrativa. Uma boa ilustração sobre o que é um actante é encontrada nos contos de fadas, em que humanos e não-humanos interagem sem que haja qualquer diferença entre suas ações. Homens e objetos são dotados dos mesmos atributos. Assim, as proposições dizem respeito às relações entre os actantes, os quais, mobilizados por bons vínculos, fazem falar os objetos que, para os modernos, são mudos.

Como essas noções podem ser úteis para uma nova compreensão do corpo? Em um artigo de 1999, intitulado “*How to talk about the body? The normative dimension of science studies*”, Latour argumenta que a definição de corpo não precisa necessariamente levar em conta a sua substância – aquilo que o corpo é por natureza. Propõe que o corpo seja considerado como uma interface, passível de ser afetada pelos componentes do mundo que a circundam e que, como consequência, se constitui no mundo e, simultaneamente, constitui o mundo. Para o autor, o corpo é uma instância de “aprendizagem de ser afetado, no sentido de ‘efetuado’, movido, colocado em movimento por outras entidades humanas ou não humanas”. O corpo, então, é definido como “[...] aquilo que permite uma trajetória dinâmica pela qual aprendemos a registrar e a nos tornar sensitivos àquilo de que o mundo é feito”.

A maneira acurada que o autor emprega para definir *aprendizagem de ser afetado* é descrevê-la por meio de articulações, tomadas no sentido de “ser afetado pelas diferenças”. Isso possibilita fugir da armadilha de considerar o corpo como o sujeito e o mundo como objeto. Ou seja, para Latour, não há nada de especial em um sujeito *por si mesmo*: “um sujeito só se torna interessante, profundo, complexo, digno de valor quando ressoa com outros, é efetuado, movido, colocado em movimento por novas entidades cujas diferenças são registradas em novas e inesperadas formas”. Dessa forma, a definição de corpo em sua relação com aquilo a que ele se tornou sensível é, nas palavras de Latour, sua forma de interpretar a afirmação de William James “nosso corpo em si é o exemplo supremo de nossa ambigüidade”.

Para ilustrar o desenvolvimento de suas idéias a respeito do corpo, Latour utiliza uma situação em que pessoas da indústria de perfumes são

treinadas a reconhecer e diferenciar odores. A situação de aprendizagem é organizada com o uso de uma “maleta de odores”, na qual fragâncias estão organizadas em um contínuo que vai desde as distinções mais marcantes até as mais sutis. Trata-se, se empregarmos linguagem behaviorista, de uma típica situação de aprendizagem de discriminação de estímulos.

A diferença está em como entendemos o que acontece ao longo das sessões de treinamento. Para os modernos, as pessoas irão aprender a representar cada vez com maior riqueza de detalhes cada um dos odores de forma que, diante de cada uma das fragâncias, mesmo as mais semelhantes para um leigo, elas serão capazes de reconhecer sem erro de que perfume se trata. De acordo com essa leitura, as pessoas treinadas foram modificadas pela ação do perfume, isto é, sofreram a ação do meio ambiente a que foram expostas e conseguem apreender as mínimas diferenças de perfumes que existem no mundo. Para Latour, essa forma de compreensão, característica do modelo representacionista, requer a existência de um corpo (o sujeito), de um mundo externo (o objeto) e de uma linguagem que possibilitará ao sujeito (o corpo) representar o mundo (os aromas). Essa concepção implica que o sujeito já está dado como uma essência previamente definida, prescindindo da aprendizagem (da afetação pelo mundo) para se constituir como tal. Da mesma maneira, o mundo também já está estabelecido *a priori* e, portanto, não tem como ser modificado em sua essência por qualquer ação do sujeito. Conseqüentemente, teremos que considerar dois tipos de fragâncias, as que estão no mundo, em sua constituição química, e as que estão no corpo na forma de representações. Cairemos, então, em uma discussão sobre quão acuradas são essas representações.

A definição latouriana de corpo e de mundo, ao contrário, concede ao primeiro maior dinamismo, uma vez que aponta para as articulações que as duas entidades estabelecem entre si. No treinamento, os corpos dos aprendizes se modificaram à medida que foram afetados pelos diferentes aromas com os quais se articularam. Mas, para que isso acontecesse, houve a necessidade de outras articulações que modificaram o mundo, destacando-se, entre elas, aquelas que envolveram os químicos e suas máquinas capazes de detectar as mínimas desigualdades atômicas na constituição dos perfumes e a dos instrutores com o material de aprendizagem. Ora, essas articulações continuarão a se produzir em formas sempre novas, isto é, a fabricar diferenças (diferentes corpos e diferentes aromas), o que nos leva a prever que aromas e corpos estarão permanentemente se constituindo. Esse devir não é possível se empregamos assertivas cuja correspondência com a realidade será validada ou não. A validação implica necessariamente o fim do processo.

Se transportarmos essa abordagem para a história do corpo, poderemos entender que a cada uma das formas em que o corpo se constitui (máquina, genoma, luz) corresponde uma proposição formulada em um determinado momento histórico. Não há, portanto, uma verdade que está sendo desvelada aos poucos pelos progressos da ciência. Isto é, o corpo-máquina não deve ser tomado como uma representação incorreta ou irrelevante, tornada obsoleta pela representação homem-luz. O que aconteceu é que os bioquímicos, seus laboratórios, a própria bioquímica, os equipamentos e programas de informática e assim por diante estão fornecendo novas formas de articulação com o corpo, as quais afetam esse corpo que, por isso, pode estabelecer articulações diferentes com o que está em seu entorno e, por conseguinte, modifica este contexto. Estamos,

portanto, aprendendo a nos tornar afetados por essas novas formas de nos vincular ao mundo porque não somos independentes, autônomos, em relação a ele.

Nessa acepção, por conseguinte, não há uma verdade pré-estabelecida a ser alcançada. Admitir essa premissa implica a necessidade de serem instauradas novas regras para a ciência, que permitam não mais distinguir entre assertivas falsas e verdadeiras, mas entre boas e más articulações (entre boas e más ciências). A definição de corpo, portanto, dependerá da própria definição de ciência que se adote. Nesse caso, na perspectiva de Latour, quanto mais numerosas forem as vinculações do corpo com o mundo, maior será o número de controvérsias que deverão ser articuladas, e mais amplo o mundo se tornará. Ter um corpo, então, é levar em conta a multidiversidade de proposições articuladas. “Aprender a ser afetado significa exatamente que: quanto mais você aprende, mais diferenças existirão” (LATOURE, 1999).

Para a constituição de uma nova dimensão normativa, Latour (1999), apoiado em Isabelle Stengers e Vinciane Despret, apresenta um conjunto de enunciados sobre a ciência, provocando, intencionalmente, um contraste com a epistemologia popperiana. Aceitar essa epistemologia política normativa alternativa implica admitir que:

1. Cientificidade é um ingrediente raro da ciência – significando que o conhecimento não resulta do mero emprego de uma metodologia universal. Em conseqüência, não há como defender a idéia segundo a qual os procedimentos que têm se demonstrado úteis em um campo de estudos servem para qualquer outro, ou, ainda, de que há *modelos de ciência*;

2. Científico significa interessante – científico, então, é o que produz novidade, é original, é o que, numa linguagem latouriana, estabelece bons vínculos, boas articulações.

3. Científico significa risco – o que demanda do cientista a capacidade e a habilidade de estar permanentemente colocando em xeque suas certezas, ao criar espaço para manifestações de seu *objeto de estudo* que venham a contestar todo um corpo teórico já edificado;

4. Cuidar da *recalcitrância* em humanos e não humanos – uma vez que não cabe a idéia de sujeitos e objetos, não cabe também a concepção de que os primeiros são ativos e os segundos, passivos. Esse novo critério, portanto, distribui igualmente a importância entre as ciências naturais e as ciências sociais. Isso se dá não porque será aplicado o mesmo método (como reprova a primeira regra), mas porque ambas correm riscos (segunda regra) nas articulações que são estabelecidas;

5. Criar condições para a diferença – o que valoriza o novo, o não previsto num sentido bem mais amplo do que aquele contido na idéia de falsificabilidade de hipóteses, já que o interessante são as novas disciplinas e os questionamentos que elas provocam na ciência instituída. Para essa regra, importa perguntar sobre os interesses do cientista e daquilo que ele estuda e, igualmente, se as conexões entre eles são interessantes (como afirma a segunda norma);

6. Nem distância nem empatia – não é a aproximação ou o afastamento que define a ciência bem articulada. O importante é que as articulações favoreçam os questionamentos dos fenômenos a respeito das intenções e dos valores do investigador e, assim, possam criar a diferença.

7. Generalizações boas e más – ciência não é o que promove uma representação precisa do mundo, como preconiza o representacionismo, mas

o que fornece proposições bem articuladas, criando novas alternativas, gerando a diferença.

8. Outorgar um mundo comum – o conjunto de regras não é exclusivo para a ciência, uma vez que defende a inclusão e evita o espírito de eliminação de áreas de conhecimento que vem caracterizando o campo científico. Esses novos critérios, conseqüentemente, são de extrema importância para a constituição de uma epistemologia política, conforme já anuncia a regra 4, que enfatiza tanto as denominadas ciências naturais quanto as ciências sociais. Sua relevância reside exatamente em permitir que ciência e política não sejam tratadas como esferas distintas.

Latour (2001: 346) irá condensar essas premissas na noção de *coletivo*, assim definido pelo autor:

Ao contrário de sociedade que é um artefato imposto pelo acordo modernista, esse termo se refere às associações de humanos e não-humanos. Se a divisão entre natureza e sociedade torna invisível o processo político pelo qual o cosmo é coletado num todo habitável, a palavra 'coletivo' torna esse processo crucial. (grifamos)

Encontramos nessa definição o principal ponto que constitui a proposta de Latour, qual seja, a abolição das dicotomias sujeito-objeto e natureza-sociedade, consolidadas para escamotear a política que permeia a construção do conhecimento científico. Ao formular a noção de coletivo, Latour não pretende reunir num todo sujeito e objeto como estratégia de eliminar a distinção existente entre eles. O autor prefere empregar os termos humanos e não-humanos, a fim de evidenciar que a ação não está concentrada em um dos elementos (o sujeito), cabendo ao outro (objeto) simplesmente ser determinado. No coletivo, humanos e não-humanos têm direito à voz, não podem ser tomados em separado, mas em suas

associações. Nele, admite-se que um novo actante pode surgir a qualquer momento e provocar uma mudança no rumo dos acontecimentos, ou seja, aceita-se o risco de contestação de tudo que está estabelecido.

Por tudo isso, a noção de coletivo traz embutida a idéia de não diferenciar ciência de política, como se a primeira fosse neutra (pois fala de fatos da natureza) e, por isso, mais relevante, já que seria a detentora da verdade una (a representação da natureza) que faz todos os outros integrantes calarem. A diferenciação entre fatos (domínio dos cientistas) e valores (domínio dos políticos) coloca em questão se a importância das coisas reside no que elas são (fatos) ou no que elas valem (valores). Cientistas e políticos têm contribuições importantes a oferecer, desde que elas sejam submetidas ao conjunto de humanos e não-humanos envolvidos na questão.

O que se apresenta aos coletivos são *proposições*, que constituirão a *realidade* desde que provoquem perplexidade, sejam submetidas à consulta de todos os interessados, devidamente hierarquizadas em função de sua importância e, finalmente, institucionalizadas, isto é, tomadas como “... presença legítima no seio da vida coletiva” (Latour, 2004: 183).

Primeiras considerações

Acreditamos que as contribuições de Latour são extremamente relevantes para pensarmos a história da Psicologia, principalmente no que diz respeito ao seu presente e ao seu futuro, isto é, à história que estamos construindo. Uma das vantagens que Latour nos oferece encontra-se em sua rejeição ao dualismo característico do acordo modernista. Seu rompimento possibilita colocar em novos termos questões que nos têm afligido durante um intervalo considerável de tempo. Para ilustrar essa constatação, basta

lembrarmos o quanto o dualismo cartesiano tem sustentado nossas concepções de corpo, como vimos na história sintética, e gerado disputas, na maior parte das vezes, desnecessárias por sua esterilidade. Deixa de ser relevante saber se quem detém a supremacia é o corpo ou a mente. Ou, ainda, ficar procurando pelas conexões desconhecidas que há entre eles. Para a Psicologia, à qual foi atribuído o estudo do pólo “mental”, as implicações são extremamente significativas, já que atingem o núcleo mesmo de sua identidade (a *psyché*).

Outra característica cuja riqueza merece ser explorada mais profundamente diz respeito à oposição de Latour ao representacionismo. A noção de *proposição articulada* inaugura um território sem limites aparentes. A propósito, é exatamente isso que a noção almeja, pois enfatiza o devir que nos caracteriza. Além disso, possibilita que as *fabricações* científicas sejam encaradas não mais sob o crivo de sua precisão ou de sua atualidade. Dessa forma, não há uma concepção de corpo mais correta ou mais atual. A idéia de que somos informações deixa de ser mais verdadeira ou a única verdadeira por ser a “última palavra”.

Um território em que as diferenças possam coexistir e sejam valorizadas é, para nós psicólogos, um oásis. Não precisaremos mais tentar encontrar o que há de equivocado em uma tendência, em uma *escola de Psicologia*. O critério deixa de ser a exatidão da representação e passa a ser a novidade, a criatividade que a articulação das proposições produz. Poderemos, então, examinar a partir dos mesmos parâmetros tanto as nossas teorizações quanto a nossa prática.

Nossos embates sobre a determinação ou a liberdade humanas perdem o sentido se utilizamos as noções de *proposição articulada* e de

vínculos. Não se trata mais de decidir se possuímos ou não autonomia. O importante é verificar os vínculos que estabelecemos e os efeitos que eles provocam. A questão humanismo x anti-humanismo ganha um colorido diferente. Nesse sentido, nossas relações com os não-humanos podem ser encaradas a partir de um ângulo totalmente novo, já que é impossível um tratamento de qualquer um dos pólos sem que o outro seja levado em conta. Somos híbridos, segundo Latour. A história sobre o corpo, que narramos no início do trabalho, só está escrita dessa forma por causa das relações entre os actantes humanos e os não-humanos (bisturis, microscópios, computadores etc.) que dela participam como criadores. Se quisermos limitar nossa ilustração ao território do corpo no cotidiano, basta pensarmos em como seríamos se não vestíssemos roupas. Isso sem considerar todos os artefatos que já portamos com *naturalidade*: as próteses que substituem órgãos ou ampliam funções corporais.

Talvez a contribuição mais importante de Latour esteja em sua resistência – sua recalcitrância – ao divórcio ciência-política. Ao propugnar por uma epistemologia política, Latour instaura no âmago do trabalho do investigador questionamentos que, sistematicamente, vêm sendo obscurecidos por motivações políticas. Paralelamente, permite-nos discutir o quanto decisões políticas são tomadas com fundamentos em saberes científicos (por exemplo, permitir ou não o cultivo de transgênicos). Assim, se não é para deixar o Estado nas mãos dos médicos, como defendia La Mettrie, não é para colocar os interesses públicos exclusivamente sob os cuidados dos políticos.

Entendemos que, para a Psicologia, a adoção dessa postura em que política e ciência são tratadas sem a preocupação em diferenciar o que é opinião e o que é fato propiciará novas e promissoras interpelações de

nossas teorizações e, principalmente, de nossa prática. Já sabemos o quanto elas têm sido domesticadoras, mas, com certeza, está na hora de abandonarmos nossa posição de porta-vozes e deixarmos emergir a recalcitrância de *nosso objeto de estudo* (não importa de que perspectiva nós o estejamos definindo), de retirá-lo de sua mudez, de deixá-lo falar por si.

Nesse sentido, cabe comentar as observações de Stengers (2003) e Despret (2001). Em *Pour finir avec la tolérance*, Stengers (2003: 288) destaca que o termo tolerância tem sido empregado no Ocidente para expressar um ponto de vista contra o *outro*: “somos ‘adultos’ porque somos capazes de encarar o mundo despojado de suas garantias e encantamentos”. Isto é, toleramos os que não alcançaram nossa compreensão do mundo. Para ela, este tipo de tolerância deve ser expurgado. Sua aplicação ao mundo das ciências humanas e sociais, além de sua arrogância, impede o pesquisador de colocar sua prática em risco. O estudioso, quando interroga os sujeitos de sua pesquisa, os submete a situações que almejam provar exatamente aquilo que ele, o pesquisador, deseja que seja confirmado. A partir daí, a autora alinha uma série de perguntas extremamente intrigantes para quem exerce a Psicologia, como por exemplo: é concebível fazer uma “psicologia da dona de casa”, “do adolescente” ou do “espectador de televisão”? Como, nestes casos, podemos afirmar que aquele a quem o psicólogo se dirige pode colocar em risco os argumentos tomados como referência? Usualmente, o pesquisador não faz uso da construção social de sua prática, utilizando suas crenças, opiniões e pressuposições a fim de garantir a diferença e a estabilidades entre quem interroga e quem responde? Um conhecimento sobre drogadicção não poderá ter como ponto de partida a confrontação com associações de adictos “não arrependidos” que

questionam, política e conceitualmente, as representações construídas sobre eles?

Em certa medida, Despret (2001) busca responder a essas interpelações, assumindo a perspectiva de Stengers. Ao estudar as emoções, empregando os resultados das investigações desenvolvidas por etnopsicólogos em países não-ocidentais, revela o quanto nossas concepções sobre as emoções são colocadas em xeque. Sugere, então, que as questões propostas para o *outro* sejam, elas mesmas, submetidas a interrogações, de forma a refletirmos sobre nossas práticas; ou seja, que o pesquisador se interrogue a respeito de como as questões que ele apresenta podem – ou não – fazer sentido para quem as recebe, da possibilidade de elas propiciarem negociação, troca e a construção de um mundo comum.

Para finalizar, gostaríamos de enfatizar a Psicologia que poderá emergir dessas contribuições. Para tanto, poderíamos retomar as questões levantadas ao longo da história da Psicologia e posicioná-las no contexto da epistemologia política dos estudos sociais. Isso implicaria repensarmos, a partir dessa perspectiva alternativa, assuntos tradicionais e complicados, tais como a aprendizagem e a percepção.

Referências Bibliográficas

DESPRET, Vinciane. *Ces émotions qui nous fabriquent: Ethnopsicologie de l'authenticité*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2001

LATOURE, Bruno. *Factures/fractures: de la notion de réseaux à celle d'attachement*, 1998. Disponível em: <<http://www.ensmp.fr/~latour/articles/>>. Acesso em: 17 de junho de 2003.

_____. *How do talk about the body? The normative dimension of science studies*, 1999. Disponível em: <<http://www.ensmp.fr/~latour/articles/>>. Acesso em: 06 de maio de 2004.

_____. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: EDUSC, 2001.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo: EDUSC, 2002.

_____. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. São Paulo: EDUSC, 2004.

LE BRETON, David. “Adeus ao corpo”. Em: NOVAES, Adauto (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 123-138

ROUANET, Sergio Paulo. “O homem-máquina hoje”. Em: NOVAES, Adauto (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 37-164.

SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte, 2003.

Ronald João Jacques Arendt é Professor do Instituto de Psicologia - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ)
E-mail: rarendt@unisys.com.br

Carlos Alberto Marconi da Costa é Professor da Universidade Gama Filho, Doutorando em Psicologia Social da UERJ
E-mail: cmarconi@openlink.com.br