

ÉTICA DA REALIDADE E DA REALIDADE VIRTUAL: Latour, fatos e valores'

Mariam Fraser

Resumo

No âmbito da questão de até que ponto a ciência seria capaz de elaborar uma crítica adequada dos desenvolvimentos contemporâneos da ciência e da tecnologia, e em vista do crescente interesse em ética no campo das ciências sociais, este artigo tem dois propósitos. Primeiro, discorrer acerca de algumas implicações éticas das concepções de realidade de Bruno Latour e, em menor extensão, de Alfred North Whitehead, ambas relacionadas a uma persistente dicotomia entre fatos e valores. Fazendo uso do trabalho de Whitehead, o artigo também procura argumentar em favor da ética, assim como perguntar novamente, sob a luz dessa discussão, onde a dimensão ética do trabalho de Latour deve ser localizada. O artigo sugere que o conceito latouriano de exterioridade o obriga a perseguir uma política de realidade que é particularmente providencial para os 'moralistas', e não uma política da realidade virtual na qual todas as entidades, humanas e não-humanas, estariam engajadas.

Palavras-chave

Latour. Fatos. Valores. Ética. Realidade.

TUE ETUIeS OF REALITY AND VIRTUAL REALITY: latour, facts and values

Abstract

In the context of the question of the extent to which science studies are able to mount an adequate critique of contemporary developments in science and technology, and in view of the proliferating interest in ethics across the social

1 Este trabalho foi originalmente publicado sob o título 'The ethics of reality and virtual reality: Latour, facts and values'. *History of the Human Sciences*, v. 19, n. 2, p. 45-72, May 2006. Tradução de Nelson Fernandes. Revisão da tradução de Jonatas Ferreira

sciences, this paper has two aims. Firstly, to address some of the implications for ethics of Bruno Latour's, and to a lesser extent Alfred North Whitehead's, conceptions of reality, both of which have a bearing on the long-standing dichotomy between facts and values. Drawing on Whitehead's work, it also seeks to make a positive argument for ethics and to ask again, in the light of this discussion, where the ethical dimensions of Latour's work might be located. Towards the end of the paper, I suggest that Latour's concept of exteriority obliges him to pursue a politics of reality which is the special providence of 'moralists', rather than a politics of virtual reality in which all entities, human and non-human, are engaged.

Keywords

Latour. Facts. Values. Ethics. Reality.

É notável que, em seu expansivo relato acerca do problema do fato-valor desde Platão, Robert Proctor (1991) discuta a sociologia dos estudos da ciência num capítulo intitulado 'Realismo versus Moralismo' e não no capítulo seguinte, penúltimo do livro, que se chama 'Críticas da Ciência'. Proctor escolhe o termo 'realista' para "designar a escola de pensamento que nega o valor de uma abordagem avaliativa da teoria da ciência, advogando ao invés disso uma sociologia 'realista' e axiologicamente neutra do conhecimento científico." (PROCTOR, 1991, p. 303n). Essa escola inclui, de acordo com Proctor, o trabalho de David Bloor, Bruno Latour, Steve Woolgar, Karin Knorr-Cetina, Steven Shapin e, em particular, Barry Barnes e o 'programa forte' da Unidade de Estudos da Ciência em Edimburgo.' Embora reconhecendo o valor crítico do 'novo realismo' que esses acadêmicos trouxeram para o estudo da ciência - principalmente a alegação

² Proctor discute os estudos da ciência feministas no capítulo 'Critiques of Science' e inclui neste Ane Fausto-Sterling, Ruth Hubbard, Elizabeth Fee, Evelyn Fox Keller e Sandra Harding, entre outras. Não surpreende que estas teóricas assumissem essa postura: há boas razões pelas quais feministas tenham escolhido tomar explícito seu relacionamento com as ciências. As ciências biológicas, por exemplo, há muito têm se esforçado não apenas em explicar, mas também em justificar a desigualdade social das mulheres. Para uma discussão mais completa desses tópicos, ver Fraser (2002), e também as dificuldades de Isabelle Stenger (2000) com o que ela chama de "crítica radical" da ciência.

de que é o que os cientistas fazem e não o que eles dizem que fazem que conta -, Proctor também situa esse trabalho em oposição ao que ele chama "visão ativista ou moralista" (PROCTOR, 1991, p. 226). Para o realismo, ele argumenta, "não é o suficiente":

Em face da destruição ambiental sem precedentes e da militarização da ciência, as relações entre a ciência e a sociedade não são detalhes epistemológicos ou históricos sutis, mas tópicos de suma importância para o bem-estar dos humanos no planeta. Em outras palavras, o objetivo não é escrever uma crônica de nossa loucura, mas escapar dela. O 'realismo' sociológico neutro nesse caso pode cegar-se diante deste ponto mais profundo: que a ciência é no mínimo parte do problema, e que alternativas devem ser buscadas na teoria e na prática da própria ciência. (PROCTOR, 1991, p. 225).

Ou, como ele coloca num capítulo anterior: "Onde se localiza a discussão sobre ética [...] nos críticos mais recentes da teoria científica positivista, tais como Barnes, Bloor ou Latour?" (PROCTOR, 1991, p. 201).

O livro de Proctor - *Value-Free Science?* - foi publicado quinze anos atrás. Desde então tem havido muitas contribuições de acadêmicos dos estudos da ciência que procuram se engajar ativamente nas discussões das implicações éticas e políticas de diferentes campos científicos. O trabalho de Donna Haraway (1991, 1997) é um exemplo particularmente bom, não apenas por conta de sua contribuição crítica, mas também porque problematiza a abordagem da sociologia dos estudos da ciência, que Proctor descreve a partir dos fundamentos de sua ostensiva "neutralidade de valor". Na realidade, Haraway argumenta que tal "neutralidade de valor" serve para duplicar os valores da própria ciência. Na sua visão, por exemplo, a tentativa de Latour de seguir a ação da ciência-em-processo repete a narrativa da ciência e mesmo intensifica tal narrativa no discurso do especialista nos estudos da ciência: "Ciência em Ação trabalha por incansáveis e recorrentes mimeses. A história contada é contada pela mesma história. O objeto estudado e o método de estudo imitam-se mutuamente." (HARAWAY, 1997, p. 34). De maneira não muito diferente, ela argumenta que "a insistência incansável na

reflexividade" de Steve Woolgar e outros "parece não ser capaz de ir além da autovisão como uma cura para auto-invisibilidade. A doença e a cura parecem ser praticamente a mesma coisa se o que você está à procura é de um outro tipo de mundo ou de mundanidade." (HARAWAY, 1997, p. 33). Para Haraway e outros - ver, por exemplo, Martin (1995) -, os estudos da ciência fracassam por não atenderem ao fato de que os métodos, narrativas e tropos que eles empregam mascaram uma profunda negação dos caminhos pelos quais 'raça', gênero, classe e sexualidade são constituídos nas e pelas práticas tecnocientíficas. Ela conclui: "ou os especialistas críticos em estudos culturais anti-racistas e feministas da ciência e tecnologia não têm sido claros o suficiente [...] ou os especialistas dos estudos da ciência não estão lendo ou escutando, ou ambos." (HARAWAY, 1997, p. 35).³

Independentemente dos estudos da ciência estarem ou não lendo ou escutando, a questão em relação a até que ponto são capazes de formular uma crítica adequada dos desenvolvimentos contemporâneos na ciência e tecnologia continua a ser uma questão importante. Num artigo recente na *Critica/Inquiry*, Latour pergunta - num viés não muito distante daquele de Proctor: "É realmente tarefa das humanidades adicionarem desconstrução à construção? Mais iconoclastia à iconoclastia? O que se tem feito com o espírito crítico? Secou sua fonte?" (LATOURE, 2004a, p. 225). Para Latour, tais questões têm adquirido particular urgência ultimamente porque, enquanto, por um lado, "boas crianças americanas" estão aprendendo que os fatos são construídos, "extremistas perigosos estão usando o mesmo tipo de argumento de construção social para destruir fortes evidências que poderiam salvar nossas vidas." (LATOURE, 2004a, p. 227). Latour está se referindo especialmente aos participantes do debate sobre aquecimento global que enfatizam a "falta de certeza científica" para, reivindicar ele, dar suporte a uma controvérsia artificialmente mantida (LATOURE, 2004a, p. 226-227). A ironia, como Latour está bem consciente, é que ele próprio está bastante

) Mike Michael (2000, p. 34) contrasta "a 'certeza' ostensiva (empiricista) de Latour" com a "'modéstia' ostensiva de Haraway". A modéstia ajusta-se à opacidade da situacionalidade incorporada que Haraway procura capturar na trama de suas análises: "Em vez das histórias lineares imaculadas da tradicional ANT, com seus triunfos transitórios e traições cruéis, temos narrativas complexas repletas de mito, auto-reflexão, biografia, cultura." (MICHAEL, 2000, p. 34).

próximo dessa noção de "falta de certeza científica" e do questionamento da objetividade de fatos aparentemente objetivos. E então ele pergunta: "Enquanto nós passamos anos tentando detectar os preconceitos reais escondidos atrás de aparentes afirmações objetivas, nós temos agora que revelar os fatos objetivos e incontestados escondidos atrás da ilusão dos preconceitos?" (LATOURE, 2004a, p. 227).

Não é por acidente que Latour se refere à dicotomia entre real e objetivo, por um lado, e aparência e ilusão, por outro. Desde a inauguração da ciência moderna, como aponta Isabelle Stengers, essa oposição (que vem numa variedade de disfarces) tem servido, problematicamente, para definir ciência e tornar particularmente difícil a possibilidade de crítica. É por essa razão que Stengers descreve a ciência como "a black hole attractor". Ela escreve:

A ciência é diferente de todas as outras práticas! Para muitos cientistas. isto é um clamor sincero, um brado que precisa ser ouvido, mesmo se permanecemos livres para não entendê-lo do jeito que aqueles que o proferiram gostariam. (...) Objetividade, neutralidade, verdade - todos estes termos, quando usados para caracterizar a singularidade das ciências, transformam esta singularidade num privilégio. É este privilégio, que confere às ciências a posição de julgamento em relação a outras práticas coletivas, é também o que os críticos pegos reunidos no buraco negro transformam, à sua própria maneira, em um instrumento de julgamento contra as ciências. Assim, será uma questão (...) de tentar pensar na singularidade das ciências sem transformar esta singularidade numa expressão privilegiada de uma racionalidade que estaria colocada contra a ilusão, a ideologia e a opinião. (STENGERS, 1997, p. 133.4-134.5).

Latour é um escritor polêmico e, como é de se esperar, ele irá posteriormente retomar e rejeitar a ideia de que é hora de reverter sua posição. Ao contrário, em parte para deslocar a distinção entre questões de fato (que são objetivas, neutras e verdadeiras) e todas as outras questões (que são ilusórias, ideológicas, ou baseadas em opinião), ele lança mão da leitura de Stengers sobre Alfred North Whitehead para explorar a relação

- não a oposição - entre questões de fato e questões de valor (LATOUR, 2004a, p. 243-246). Esse ponto é aprofundado em seu livro *Politics of Nature* (2004b), no qual ele argumenta, como eu discutirei mais à frente, que a "política da realidade" não pode excluir, mas sim, na verdade, se alimenta de preocupações morais.

Minhas próprias preocupações neste artigo têm duas dimensões. Numa primeira instância, quero explorar algumas implicações para a ética das concepções de realidade em Latour e, em menor extensão, em Whitehead, tendo ambas relação com a antiga dicotomia entre fatos e valores. Faço isso tendo em mente o recente encontro de especialistas na área de estudos da ciência (4S and EASST, *Public Proofs: Science, Technology and Democracy*, Paris, 2004), onde foram feitos apelos para que o engajamento com o papel e o lugar da ética nos estudos científicos sociais seja tomado a sério (por exemplo, Moi, 2004). Eu entendo esse apelo como algo diferente da crítica sociológica da ética (especialmente críticas do estilo de raciocínio ético que é típico de certa filosofia anglo-americana), de "eticalização do processo" (BARRY, A., 2004), e da bioética (EVANS, 2002). Tais estudos são especialmente bem-vindos, tendo em vista o papel crescentemente importante que é esperado que a ética jogue no cenário científico e tecnológico contemporâneo e, especialmente, biomédico. Entretanto, também quero neste artigo - e esta é a minha segunda preocupação - construir um argumento positivo para a ética. Especialmente, pretendo considerar como o trabalho de Whitehead aponta para algo como uma "ética da ética". Isso me permitirá, ao final do artigo, retomar à crítica de Proctor dos estudos da ciência com o intuito de novamente perguntar onde as dimensões éticas do trabalho de Latour podem ser localizadas. Como Proctor - e na verdade, recentemente, Latour - eu parto da premissa de que "não é suficiente complementar a questão *epistemológica* (como nós sabemos?) apenas com a questão sociocontextual (quais são as origens do conhecimento?). Nós devemos perguntar também as questões políticas, éticas e ativistas." (PROCTOR, 1991, p. 13). Das questões que Proctor lista desta categoria, a que indaga "como nós podemos saber diferentemente?" é, para mim, crucial. Quero sugerir, entretanto, que "diferentemente" pode requerer precisamente menos ênfase no que pode ser reconhecido e conhecido na prática social.

1 Valor subjetivo

Começo por explorar brevemente dois relatórios diferentes da emergência histórica da distinção fato/valor. O primeiro - *Value-Free Science?*, de Robert Proctor - é uma análise das complexas raízes históricas da noção de "neutralidade de valor" na ciência moderna. Ele ilustra como essa noção, que está longe de ser unitária, tem sido mobilizada e empregada em contextos históricos e culturais específicos com fins diferentes e variados. Essa noção é informada, ele argumenta, por quatro problemas fundamentais na relação entre ciência e sociedade." São eles:

O problema da *utilidade*, ou seja, da relação entre teoria e prática; o problema do *método*, ou seja, de assegurar conhecimento válido e objetivo; o problema do *valor*, isto é, das origens e do caráter do bem e de sua relação com a natureza e o trabalho; e o problema da *certeza* do conhecimento, ou seja, das condições sociais e institucionais necessárias para a livre e desobstruída busca do conhecimento. (PROCTOR, 1991, p. 262).

Proctor explora cada um desses problemas em detalhe, em relação tanto à ciência natural quanto social. Meu foco aqui será nas ciências naturais. Apesar de abordar brevemente o problema da utilidade (na minha discussão sobre a compreensão de abstrações de Whitehead) e da segurança do conhecimento (na minha discussão sobre o relatório de Latour sobre a autonomia das ciências), é com os problemas de valor e método científico que eu estou mais preocupada. Essas duas questões estão vinculadas.

⁴ Proctor encontra valores políticos e morais, mantendo a distinção entre ciência, por um lado, e a sociedade, por outro. Com efeito, é com a alegação de que "toda ciência é social" que ele realmente toma a questão (PROCTOR, 1991, p. x), e nisto ele não está só. Isabelle Stengers também acha esta alegação problemática, sobretudo na medida em que tenha envolvido uma espécie de "achatamento" da ciência e da sociedade, que não só nega a singularidade da ciência, mas também coloca a sociologia na posição de uma "meta-ciência". Sua resposta não é, contudo, para revigorar a divisão ciência/sociedade, mas sim para colocar a ciência sob o signo do evento (STENGERS, 2000). Embora eu me refira a este conceito de forma sucinta mais à frente, para obter mais detalhes sobre o evento e sua relação com as concepções da ciência ver Fraser (a ser publicado).

Para os antigos o valor estava no mundo em si, “em uma hierarquia da perfeição [que] se ergueu dos fogos do inferno para as esferas do céu [...] A ordem natural era uma ordem ética - havia *telos* em toda *physis* -, a ordem da natureza não estava separada da ordem do bem.” (PRÜCTÜR, 1991, p. 39). No mundo antigo, cada uma das esferas, terrestre e celestial, tem as suas próprias leis distintas: na primeira, leveza ou gravidade causam um movimento para cima ou para baixo; na última, o movimento é descrito por círculos. Com a emergência da ciência moderna, entretanto, argumenta Proctor (1991, p. 40), essa ordem natural e moral é substituída por uma “concepção euclidiana geometrizada do universo como um infinito em extensão e em todos os lugares ao mesmo tempo”. Uma das implicações dessa mudança é que a terra é concebida para ser nem mais nem menos nobre do que o céu, e ambos são “indiferentes aos compromissos humanos” (PRÜCTÜR, 1991, p. 41). Valor no mundo moderno, por conseguinte, vem sendo gradualmente confinado à criação humana, à sua arte e ao seu trabalho. Na verdade, na virada do século XVII a noção teológica de causa final (onde o conhecimento de uma coisa depende em parte do conhecimento de seu propósito), que era tão importante no mundo antigo, é quase totalmente apagada pela física (embora não necessariamente em toda parte). Para Galileu, não é a causa ou a qualidade do movimento que é significativa, mas, ao contrário, os princípios matemáticos que podem ser usados para prever o movimento de um objeto em geral. Esse “novo uso da razão”, argumenta Isabelle Stengers, não tenta explicar por que os objetos celestes caem, mas como eles o fazem. Neste aspecto é, para ela, um **evento**⁵,

celebrando as declarações que amavelmente cruzaram a distância entre 'natureza' e esferas polidas que descem num plano inclinado e macio. O que é apresentado como tendo sido reconquistado em princípio, senão (ainda) de fato, é precisamente *algo que alguém acreditou ter perdido*: o *poder de fazer a natureza falar*, ou seja, o poder de afirmar a diferença entre 'suas' razões e aquelas da ficção facilmente criadas sobre ela. (STENGERS, 2000, p. 80.1).

⁵ No mínimo, um evento pode ser entendido como aquilo que faz a diferença entre um 'antes' e um 'depois'.

Essa distinção entre qualidades primárias e secundárias é significativa nesse contexto, pois ela leva em consideração o que é percebido como sendo uma das mais significantes “ficções” já criadas sobre a natureza: as ficções que brotam da subjetividade dos sentidos humanos. Como outros filósofos naturais modernos, Galileu distingue entre “qualidades absolutas e fixas, que formam o objeto da análise matemática, e qualidades subjetivas e em fluxo, que derivam da constituição do observador” (PRÜCTÜR, 1991, p. 54). Enquanto as primeiras sozinhas são reais, necessárias e essenciais para o conhecimento de um objeto, as últimas são distorções espúrias. E aqui, no reconhecimento da subjetividade do observador, reside a importância da experimentação para que o método experimental seja visto como uma técnica importante – se não a mais importante – para eliminar vieses e aparências, e ter acesso à essência das coisas. Para Francis Bacon, a natureza só revela seus segredos “em cativeiro”: “não em liberdade ou em erro, mas apenas 'sob constrangimento e aflição' - isto é, esmagada pelas artes humanas em formas mais convenientes para o estudo, de acordo com as estritas exigências dos experimentos.” (PROCTÜR, 1991, p. 30). O mundo da ciência moderna requer um tipo especial de artifício para “dominar a realidade” (PRÜCTÜR, 1991, p. 55).

Stengers também sublinha o papel- ou mesmo o deslocamento - da subjetividade do observador no ideal da ciência moderna. Já que o evento galileano “empodera” a natureza para falar, argumenta ela, ele o faz pelo “esquecimento” do autor da afirmação:

O que singulariza a ciência é a questão: Pode esta condição do autor ser 'esquecida'? Pode uma declaração ser destacada daquele que a possui e daqueles que a tomam? Será que uma declaração científica, se for finalmente aceita, será então considerada 'objetiva', não mais se referindo à pessoa que a propôs? (STENGERS, 2000, p. 145).

O ponto aqui não é que as afirmações científicas diferem de outras afirmações em essência, mas que elas constituem um tipo particular de afirmação, que é “capaz de silenciar aqueles que afirmam 'isso é apenas uma ficção:’” (STENGERS, 2000, p. 79). Ao contrário dos autores literários (ou artistas), que usualmente procuram assegurar que seus “fatos de arte”

sejam reconhecidos como um produto de seus trabalhos criativos e únicos (trabalhos que são indexados, em outras palavras, ao indivíduo), aqueles do experimentador científico devem ser reconhecidos como um resultado de testes que se distinguem entre ("purificar" ou "estágios") artefatos." "Galileu anula a si próprio", escreve Stengers, "no intuito de ceder a 'fala' para a coisa que irá silenciar as outras. *Enter the inclined plane.*" (STENGERS, 2000, p. 82.3).⁷

O aparecimento da ciência moderna, então, traz consigo uma "ruptura da ordem natural com a moral: o mundo dos fatos é finalmente separado do mundo dos valores." (PROCTOR, 1991, p. 40). Nesse contexto, o valor vem a ser entendido como uma qualidade secundária, e o valor subjetivo, freqüentemente, como uma qualidade pessoal. Explicitamente ou não, essa separação entre fato e valor tem informado os debates de muitos filósofos (naturais e morais) que têm se preocupado se as respostas às questões morais podem se basear na racionalidade e na objetividade. O escopo deste artigo não me permite dar conta desses debates, que são numerosos e intricados, e que têm recebido contribuições de figuras como Kant, Hobbes, Locke e, especialmente, Hume (famoso por defender que "dever" não pode ser derivado de "é")." Quero apenas chamar atenção para o fato de que muito (embora não o todo) dessa discussão, especialmente na filosofia moral, dedica-se primariamente aos seres humanos, e que isto não acontece por acidente. Não é por acaso que a questão da ética seja orientada não somente em tomo da racionalidade, mas também em tomo dos seres humanos, que são diferenciados dos objetos mudos e indiferentes, que parecem não ter valor ou sentido algum.) Ao invés de abordar o sujeito ético *per se*, quero

⁷ Embora veja Lury (2005) para uma análise de como a relação entre autores e declarações, que tem sido historicamente mediada pelo autor-função (FOUCAULT, 1998), começou a mudar, especialmente quando as práticas da arte e da ciência convergem.

⁷ É por esta razão que, enquanto as rivalidades sobre a autoria primária não são incomuns na história da ciência, como Karen Barad (1996, p. 187) constata, "o que está em jogo é habilidade e talento; o que é 'descoberto' é supostamente desmarcado pelo seu 'Descobridor' [...]. A natureza falou."

⁸ Para uma discussão mais contemporânea e pragmática dessas questões ver, por exemplo, Putnam (2004).

⁹ Este problema também aparece, distintamente, em outros campos discursivos. A teoria da performatividade de Judith Butler, por exemplo, tem sido criticada visto que ela exclui a

considerar agora brevemente um outro relato da história das relações entre fatos e valores - o relato de Alastair MacIntyre em *After Virtue* -, que enfatiza não apenas o papel da ciência em moldar essas relações, mas também a invenção do indivíduo moderno e do sujeito liberal."

Como Proctor, MacIntyre contrasta a separação da procura da verdade (percebida como tarefa da ciência), do bem (tarefa da moralidade) e da beleza (tarefa da arte) na modernidade com formas mais antigas de compreensão expressas na religião e na metafísica, que oferecem visões de mundo unificadas baseadas em critérios comuns. Em especial, ele foca um esquema triplo da ética aristotélica, no qual "a-natureza-humana-como-ela-é (a natureza humana em seu estado puro) é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos éticos e necessidades a serem transformados pela instrução da razão prática e da experiência em uma natureza-humana-como-poderia-ser-caso-tivesse-realizado-seu-telos." (MACINTYRE, 2003, p. 53). Com a invenção moderna do indivíduo, escreve MacIntyre, o ideal pelo qual toda pessoa deveria lutar, aquela medida moral independente, se perdeu na história européia. "Natureza humana pura" e "ética racional" permanecem, embora sua relação seja agora levantada como uma questão (uma questão na verdade problemática desde que cada um dos três elementos do esquema de Aristóteles era inteligível apenas em relação ao outro):

[...] as regras, ainda que parcialmente transformadas, herdadas da moralidade precisam ser percebidas sob novo status. destituídas como têm sido de seu mais velho caráter teleológico e seu ainda mais antigo caráter categórico como expressões de uma lei divina fundamental. Se tais regras não podem ser encontradas. um novo status

possibilidade de que a **matéria** possa ter um dinamismo próprio (CHEAH, 1996; KIRBY, 19(7)).

III Diferentemente de Proctor, MacIntyre oferece uma análise 'meta'-histórica bem mais ambiciosa. na qual sustenta que a moral. tendo prosperado uma vez, sofreu uma séria desventura que a deixou numa condição completamente desordenada. Assim. embora seja inteiramente possível para historiadores **explorar** a sucessão de uma moral após outra. ele sustenta que "a própria linguagem de ordem e desordem não estará **disponível** [para eles]" (MACINTYRE. 2003, p. 4). E. mais **categórico**, "as formas do currículo **acadêmico** acabaram estando **entre** os sintomas do desastre cuja ocorrência o currículo não reconhece." (MACINTYRE, 2003, p. 4).

que fará apelo a sua razão, o apelo a elas lhes parecerá com certeza um mero instrumento de vontade e desejo individuais. (MACINTYRE, 2003, p. 62).

Embora as ciências naturais e os filósofos empiricistas do iluminismo tenham sido essencialmente incomensuráveis, MacIntyre argumenta que eles eram capazes de concordar com pelo menos uma coisa: “nós modernos - ou seja, nós modernos dos séculos XVI e XVII - tínhamos separado interpretação e teoria e confrontado fato e experiência exatamente como eles são.” (MACINTYRE, 2003, p. 81). Onde as ciências naturais procuravam, através de conceitos como observação e experimento, "aumentar a distância entre *parecer e ser*", o conceito empirista de experiência procurava reduzir, senão acabar com essa 'distância conferindo a todo sujeito da experiência um reino fechado: "não há nada para além da minha experiência que eu deva comparar, então [...] O contraste entre '*me parece*' e '*é de fato*' nunca pode ser formulado." (MACINTYRE, 2003, p. 80). O que essas "maneiras radicalmente diferentes e incompatíveis de abordar o mundo" compartilham, sugere MacIntyre (2003, p. 81), é uma negação “de todos esses aspectos da visão clássica do mundo que eram aristotélicos e, juntamente com essa negação, uma crença de que as regras [às quais MacIntyre se refere acima] são propensas a serem instrumentos do desejo e das vontades individuais.” Pois:

[na visão aristotélica] os fatos sobre a ação humana incluem os fatos sobre o que é valioso para os seres humanos (e *não* apenas os fatos sobre o que eles pensam ser valioso); na visão mecanicista não há fatos sobre o que é valioso. 'Fato' toma-se valor livre, 'é' se torna estranho a 'deve', e explicação, assim como avaliação, muda de caráter como resultado deste divórcio entre 'é' e 'deve'. (MACINTYRE, 2003, p. 84).

O iluminismo projeta 'liberar' (criar) o agente isolado e monadário que está agora 'livre' da lei divina, da teologia natural, da hierarquia de autoridade. Contudo, agora que o sujeito é considerado como absoluto em sua autoridade moral, “por que os outros deveriam escutá-lo” (MACINTYRE, 2003, p. 68). Aqui está o problema, argumenta MacIntyre, e nem o utilitarismo

de meados e finais do século XIX, nem a filosofia analítica moral de meados e finais do século XX foram capazes de 'resgatar' o tema fornecendo-lhe uma justificativa secular e racional para as crenças morais contemporâneas (MACINTYRE, 2003, cap. 6).¹¹

Dessa infeliz situação segue-se um dilema posterior (o qual mencionei brevemente acima): se não há critério impessoal a que se apelar, então toda posição moral adotada pode ser suspeita de ser uma tentativa de "manipular", como MacIntyre coloca, os outros para que comunguem uma posição pessoal. É por causa da percepção desse conflito de interesses, que surge do sujeito liberal, considerado "tanto o objeto da melhora como o sujeito que realiza esse melhoramento" (PELS, 2000, p. 136), que a ética liberal - no sentido de Weber da 'ética protestante' - requer uma 'ética', ou seja, um código de conduta. De forma direta: esse código de conduta é projetado para proteger o sujeito de sua própria subjetividade, ou melhor, de seus próprios interesses subjetivos. " É projetado para assegurar um sujeito que *tenha declarado seus interesses* e que tenha cortado suas conexões com o próprio mundo para o qual ele se direciona (ou que, no mínimo, transforme essas conexões em visíveis/mensuráveis)." Liberdade nesse contexto, como argumenta Nikolas Rose, é definida em termos essencialmente negativos,

¹¹ O que não quer dizer que o projeto iluminista e, particularmente, a demanda por uma sistematização compreensiva de uma teorização moral não tenham sido seriamente questionados. Paul Komesaroff coloca, contudo, que "as interrogações filosóficas de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e outros [...] enquanto levantaram dúvidas acerca do projeto ético da modernidade, não o suplantaram." (KÜMESARÜFF, 1995, p. 8). Pode-se notar na perspectiva desta alegação que muitas críticas contemporâneas da ética, particularmente no despertar das teorias pós-modernistas, pós-coloniais e feministas, não mais percebem como sua tarefa definir a natureza do bem, mas o fazem antes em termos de "descobrir]mento] da natureza dos valores éticos e do processo de criação de valores" (KÜMESARÜFF, 1995, p. 11).

¹² E o que/aqueles que se sujeitam a ele. Considerar, por exemplo, o juramento de Hipócrates, que determina que o bem-estar do paciente deve ser a primeira preocupação do médico. Esses comitês éticos que supervisionam a medicina clínica consideram isto, e também a possibilidade dos pacientes explorarem este privilégio: "[Comitês éticos] foram desenvolvidos para proteger os pacientes da invasão da liberdade e proteger os praticantes do ônus do abuso." (STRATHERN, 1000. p. 193).

¹³ A ênfase contemporânea na transparência e na auditoria deve ser entendida neste contexto (STRATHERN.2000).

"como a ausência de coerção ou dominação; essa [é] a condição na qual a vontade subjetiva essencial de um indivíduo [...] não [é] silenciada, subordinada ou escravizada por um poder externo" (ROSE, N., 1999, p. 1)- ou, na verdade, escravizada pelo seu próprio eu." Ética, entendida em termos de um código de condutas, não é diferente nesse ponto de um método objetivo: ambos servem como uma profilaxia pela qual fatos e valores são mantidos separados (PELS, 2000). Assim, ainda que a ciência moderna exclua a ética como uma "questão de opinião", há, entretanto, como coloca Peter Pels (2000, p. 156), "um paralelismo discursivo entre 'ética' e 'verdade': ambas evocam afirmações que se supõem imunes à política, porém precisam da política para sobreviver."

As relações entre fatos e valores e as relações afins, embora não idênticas, entre objetos e sujeitos não apenas preservam as fronteiras da ciência, mas também frequentemente funcionam como uma fissura na ética. Na seção seguinte irei perguntar quais seriam as implicações para a ética se pelo menos uma das bifurcações (como colocaria Whitehead) que informam o ideal tanto de ciência como de ética fosse rompida. O que iria acontecer se a noção de fatos objetivos (que a ciência reivindica para si e a ética critica) não dependesse de uma separação estrita entre o sujeito (ativo) e o objeto (passivo)? A resposta de Latour a essa questão retoma a discussão sobre a questão da realidade.

2 Você acredita em realidade?

Uma das distinções cruciais feitas pelos estudos da ciência é entre 'ciência' – com todas as implicações epistemológicas e políticas que ela traz consigo - e 'as ciências', e em particular o trabalho prático que os cientistas fazem para estabelecer fatos objetivos e 'indiscutíveis'. Esse foco

¹⁴ Não surpreende, a partir desta discussão, que quandoeticistas profissionais são atacados-como o são freqüentemente – eles sejam muitas vezes acusados de não ser livres o *suficiente*. A questão "dinheiro corporativo é ruim para a bioética?" (MCMILLAN, 2004, p. 167), por exemplo, é informada pela desconfiança de que bioeticistas são corrompidos por estarem na folha de pagamento da indústria farmacêutica: "Pode um indivíduo bioeticista aceitar dinheiro corporativo e ainda permanecer capaz de um julgamento imparcial?" (ELLIOTT, 2004, p. 127).

nas práticas e procedimentos, entre processos de fabricação e de invenção, pode-se dizer, necessariamente levanta a questão da realidade, pois como Latour nota em uma recente reflexão sobre os primeiros tempos da Teoria-do-Ator-Rede (ANT), as críticas têm confundido a verdadeira natureza da reivindicação de que as coisas são socialmente construídas: "Elas pareciam operar com a estranha idéia de que você teve que submeter a esta escolha na verdade bastante improvável: ou as coisas são reais e não construídas, ou são construídas e artificiais, tramadas e inventadas, arquitetadas e falsas." (LATOURE, 2005, p. 90).

No *Pandora's Hope*, descrito como um livro nascido da distância entre o que ele pensou que "nós tínhamos alcançado nos estudos da ciência" e a questão "nós acreditamos em realidade?", Latour explica sua própria compreensão de realidade como aquela que é extraída "não da correspondência biunívoca entre uma afirmação isolada e o contexto, mas da especificidade decorrente das associações e substituições em um espaço conceitual" (LATOURE, 1999, p. 161-162). Os termos "associações" e "substituições" são importantes aqui, pois eles são parte da redefinição de Latour de conceitos como sujeitos e objetos, assim como das distinções correlatas entre palavra e mundo:

Apesar dos milhares de livros que os filósofos da linguagem lançaram no abismo que separa linguagem e mundo, a lacuna não mostra nenhum sinal de preenchimento. O mistério da referência entre os dois - e apenas os dois - domínios da linguagem e do mundo está tão obscuro quanto antes, exceto que agora possuímos uma inacreditável versão sofisticada do que acontece num pólo - linguagem, mente, cérebro, e agora até sociedade - e uma versão totalmente empobrecida do que acontece no outro, ou seja, *nada*. (LATOURE, 1999, p. 148).

O problema com a dicotomia sujeitoobjeto, para Latour, é que ela assegura que sujeitos e objetos "não podem compartilhar a história igualmente" (LATOURE, 1999, p. 149, omitidos os grifos): "A afirmação de Pasteur pode ter uma história – ela surge em 1858 e não antes -, mas o fermento não pode ter tal história, seja porque ele sempre existiu ou porque nunca existiu." (LATOURE, 1999, p. 149). Para garantir atividade para

ambos, atores e actantes, Latour explora as associações e substituições - ou seja, as conexões e recolocações - que ocorrem entre eles quando eles vêm à existência. Essa noção de "vir à existência" implica uma entidade que não vive e que nem é definida por sua localização em uma dimensão extra-histórica. Em vez disso, ambos, sujeitos e objetos, ou mais precisamente as proposições", são caracterizados por uma historicidade dinâmica, onde a historicidade se refere não simplesmente, por exemplo, à evolução, mas a "toda uma série de transformações que formam a referência" (LATOURE, 1999, p. 150).

A concepção latouriana de realidade, entendida em termos de associações, substituições e inscrições, traz alguma similaridade com aquela de Isabelle Stengers, para quem a realidade é definida como "o poder de reunir uma multiplicidade de práticas díspares, cada uma das quais testemunha, de modo diferente, a existência do que elas reúnem" (STENGERS, 2000, p. 97). Em cada caso, quanto maior a heterogeneidade de associações e testemunhos, mais real será um fato. "Quem quer que duvide da existência do sol", escreve Stengers (2000, p. 97.8), "terá contra si não apenas o testemunho dos astronautas e de nossa experiência diária, mas também o testemunho das nossas retinas inventadas para detectar a luz, e da clorofila das plantas, inventada para capturar sua energia." É por essa razão que Latour (1999, p. 156) é "capaz de falar tranquilamente em existência relativa", para definir a existência não como um conceito tudo-ou-nada, mas como um conceito (LATOURE, 1999, p. 310). A noção da "historicidade das coisas" serve para multiplicar os diversos elementos que formam a coisa (de forma que não há mais só os dois, sujeitos e objetos), e também para chamar a atenção para a singularidade das coisas quando elas aparecem em diferentes tempos e espaços. Assim, "ar", diz Latour, "será algo diferente quando associado com 'Rouen' e 'geração espontânea' ou quando associado com 'germes' numa 'retorta' em 'rue d'Ulm', e... Qual

¹⁵ Latour entende proposições não em termos de declarações lingüísticas que podem ser julgadas por serem verdadeiras ou falsas, mas antes "no sentido ontológico do que um ator oferece ao outro" (LATOURE. 1999, p. 309).

¹⁶ Partindo do conceito de aliados de Latour, Stenger adiciona: "Se os aliados pertencem a uma classe homogênea, a estabilidade do referente se sustenta apenas por um único tipo de teste." (STENGERS, 2000, p. 97).

é a essência do ar? Todas essas associações." (LATOUR, 1999, p. 161). O objetivo de Latour é liberar tanto os objetos quanto os sujeitos da 'natureza'. Garantida a atividade e a historicidade, objetos (ou melhor, não-humanos) cessarão de ser objetificados. Igualmente, os sujeitos não terão mais que "se libertar da natureza para exercitar sua liberdade" (LATOUR, 2004b, p. 51), ao contrário. irão reconhecer as longas cadeias de não-humanos nas quais eles estão inextricavelmente embebidos.

Então. que implicações isso pode ter para o sujeito ético especialmente oferecido. como eu observei anteriormente, que é usualmente concebido em termos de liberdade negativa *de...* em termos de uma entidade corpórea centrada, "individualizada. intencional, o lócus de pensamento, da ação e da crença, a origem de suas próprias ações, o beneficiário de sua biografia única" (ROSE, N., 1998. p. 4)? A noção de Andrew Barry de "assembléia ética" pode ser lida através do filtro do desafio de Latour às relações entre sujeitos e objetos." Tendo notado que liberdade e confiança são fundamentais em muitos relatos filosóficos da ética, e que apenas alguns indivíduos (doutores, cientistas. juízes. por exemplo) "podem ser depositários de confiança para atuar - para usar suas liberdades - eticamente, e apenas aqueles que podem ser depositários de confiança para agir eticamente podem ser totalmente livres" (BARRY, A., 2004. p. 200). ele indica também que até as pessoas tidas para atuar eticamente não o fazem isoladamente:

Em vez disso. ações e decisões éticas são o efeito do que poderia ser chamado de aglomerados éticos. No tribunal, por exemplo. o júri (...) é protegido. o máximo possível. do risco da corrupção e da influência externa. Sua capacidade ética de julgar um crime sob bases puramente evidenciais que lhe são apresentadas previamente depende da organização espacial e metódica do tribunal. Apesar da lei entender que todos os cidadãos possuem. em princípio. a capacidade de realizar julgamentos éticos, essa capacidade não é intrínseca ao cidadão, mas é um efeito do aglomerado *ético do qual ele ou ela fazem parte.* (BARRY, A. • 2004, p. 200).

¹⁷ Embora Barry realmente cite Deleuze neste contexto.

A organização da corte, de forma similar às afirmações éticas e seus procedimentos correlatos, é projetada para proteger e na verdade criar as condições - as condições de liberdade - que são usualmente compreendidas subtender as decisões éticas. E, no entanto, como essa descrição sugere, e como Latour colocaria, é precisamente por causa dessas associações numa grande cadeia de não-humanos que a 'liberdade' dos seres humanos é possível (LATOURE, 2004b, p. 52). É muito difícil a partir dessa perspectiva entender a ética em termos de uma aplicação autônoma de princípios abstratos a fatos concretos.

Essa é a questão que Latour expressa mais ou menos explicitamente em *Política da Natureza* (2004b). A agenda de Latour nesse livro é reabilitar uma ecologia política através de uma análise detalhada (e rejeição) do conceito de natureza, onde a natureza é entendida não em termos de um domínio da realidade, mas como uma função particular da política (LATOURE, 2004b, p. 133). Para Latour, a natureza no "antigo regime" - e isso inclui "a 'fria e dura' natureza das qualidades primárias, a 'calorosa e verde' natureza de Naturpolitik e [...] a 'vermelha e sangrenta' natureza da economia política" (LATOURE, 2004b, p. 245) - serve para fazer a assembléia política e o encontro do coletivo (associações de humanos e de não-humanos) impossível. Como ilustrarei abaixo, uma das formas pela qual ela faz isso é a distribuição das capacidades de fala e representação ao longo da linha de fatos e valores. Dada a implicação da ética na distinção fato/valor, como discuti acima, esse é necessariamente o caso em que o desafio de Latour para essa distribuição é também um desafio a como a ética é concebida, e a qual domínio ela pertence.

3 Fatos e valores

Qualquer leitor de Latour irá reconhecer em maior ou menor grau o débito que ele tem com Alfred Whitehead, pelo número de referências e reconhecimentos que faz, e os numerosos, e de alguma maneira esotéricos, termos de Whitehead – tais como evento, ocasião real, concrecência e assim por diante - que emprega.¹⁸ Mais amplamente, a agenda de Latour tem muito

¹⁸ Embora este débito seja de especial interesse para mim, não o quero supervalorizar. A figura 'Latour' também pode ser entendida em termos de suas associações, entre as quais

em comum com a filosofia da natureza de Whitehead, não obstante o fato de ele escolher não utilizar em absoluto o conceito de natureza. Talvez, acima de tudo, seja precisamente a preocupação de Whitehead com a "bifurcação da natureza" entre sujeitos e objetos, como eu illustrei, que intriga Latour. Na verdade, o trecho que eu citei anteriormente, em que Latour lamenta a divisão entre "OS reinos da linguagem e do mundo" e, da mesma forma, o relato do que acontece em cada pólo (tudo no reino da linguagem e nada no reino do mundo), tem uma forte semelhança com a crítica de Whitehead ao que ele chama de "a doutrina sensacionalista". Essa doutrina tem duas dimensões chave. A primeira (o "princípio sensacionalista") pressupõe que informações-de-sentido não são mais do que um sinal (se é que consegue ao menos isso) de sua existência. A segunda dimensão (o "princípio subjetivista") pressupõe que esses fatos inertes são qualificados e ganham significado através do sujeito (uma mente humana, digamos) que os organiza de acordo com um princípio universal, como uma racionalidade ou uma moralidade. Whitehead é crítico dessa doutrina não apenas porque ela omite uma explicação "da maneira pela qual [as informações-de-sentido] são distribuídas, recebidas e organizadas", mas também porque "a possibilidade dos objetos do mundo serem considerados como sujeitos de experiência por si só é negada" (HALEWOOD, 2003, p. 80-81). Se a doutrina sensacionalista for verdadeira, escreve Whitehead, então:

(...) a natureza é creditada por aquilo que na verdade nos poderia ser reservado: a rosa por seu aroma; o rouxinol por sua canção; e o sol por seu brilho. Os poetas estão inteiramente equivocados. Eles deveriam dirigir seus poemas a si mesmos, e transformá-los em líricas de autocongratulação pela excelência da mente humana. A natureza é um negócio tedioso, inaudível, inodoro, incolor; apenas a precipitação material, sem fim, sem significado. (WHITEHEAD, 1985, p. 68-69).

O ponto de Whitehead aqui me remete à distinção entre qualidade primária e secundária, uma distinção que serve para confinar o valor (que

John Dewey, Isabelle Stengers, Gabriel Tarde, e outros, também desempenham papéis importantes.

é percebido ser subjetivo) ao sujeito (humano). Uma das formas pela qual Whitehead contesta a doutrina sensacionalista é a inscrição de valor a *toda* entidade duradoura. Isso é parte de uma agenda mais abrangente: o valor da experiência (o valor que é, na verdade, experiência)" não será mais apenas propriedade dos sujeitos humanos, e o método científico será criticado com base na experiência que ele não consegue incluir," A filosofia natural, argumenta Whitehead – e essa famosa citação está no artigo de Latour *Critical Inquiry* -, "não pode pegar e escolher. Para nós o brilho vermelho do pôr do sol deve ser tão parte da natureza quanto são as moléculas e as ondas elétricas pelas quais o homem de ciência irá explicar o fenômeno." (WHITEHEAD apud LATOUR, 2004a, p. 244). A natureza, para Whitehead (1920, p. 3), se refere "àquilo que nós observamos em percepção através dos nossos sentidos". "Note-se", no entanto, acrescenta Isabelle Stengers, "não apenas o que nós percebemos e podemos identificar, mas toda uma complexidade indefinida do que nós estamos conscientes, ainda que nós não tenhamos palavras para descrevê-la." (STENGERS, 1999, p. 197). Esse é um ponto importante, ao qual eu retornarei na conclusão, pois ele explicitamente assinala que nem toda a natureza pode ser conscientemente conhecida.

Numa tentativa de evitar a bifurcação da natureza em sujeitos e objetos, Whitehead define todas as coisas, ou o que ele chama de "entidades reais" ou "ocasiões reais", em termos de suas conectividades. Isso é o que uma entidade real é no sistema metafísico de Whitehead: uma coalizão para alguma coisa concreta, uma nova concrecência (ou vir a ser) de conectividade ou apreensão." Whitehead frequentemente chama de apreensão

¹⁹ A noção de experiência no trabalho de Whitehead é complicada, e seu apelo a ela não deveria ser reduzido a "expressão de alienação" romântica, nem deveria ser pensada para exemplificar "o processo geral de desencantamento do mundo" (GOFFEY, a ser publicado). Ver GotTey (a ser publicado) para uma análise apurada da "experiência abstrata" de Whitehead e seu contexto e implicações filosóficas.

²⁰ Contudo, perceba que um dos aspectos da filosofia de Whitehead é que ele não procura apenas criticar a ciência. Pelo contrário: quando ele pergunta o que é que Wordsworth encontra na natureza que "falha em receber expressão na ciência", ele o faz, sublinha, "no próprio interesse da ciência; uma vez que uma posição fundamental nessas lições é um protesto contra a idéia de que as abstrações da ciência são irrefornáveis e inalteráveis." (WHITEHEAD, \985, p. \03).

²¹ "Não há 'a concretude' e 'a nova coisa': quando analisamos a nova coisa não encontramos

"sentimentos", embora não sejam emoções num sentido convencional, não sejam psicológicos, nem necessariamente associados a sujeitos humanos. Ao contrário, é por meio de apreensão que as entidades reais e as sociedades de entidades reais passam a existir: "sentimentos são operações variavelmente especializadas", escreve Whitehead (1978, p. 40-41), "operando uma transição para a subjetividade [...] Uma entidade real é um processo, e não é descritível em termos de morfologia de uma 'coisa'." Tendo estabelecido o entendimento de entidades reais constituídas por relações ou ligações com o mundo, Whitehead aprofunda argumentando que todas as relações são relações-de-valor: "nesse mundo de valor-relacional todas as 'coisas' são [...] definidas não em termos de suas relações, mas em termos de suas *respostas* relacionais a *valores sentidos*, ou seja, como reações positivas ou negativas ou respostas a alguma situação." (ROSE, P., 2002, p. 2). Relações valorativas, ser *afetado* é, em outras palavras, uma condição necessária de existência. "Valor", escreve Whitehead (1985, p. 116), "é a palavra que eu utilizo para a realidade intrínseca de um evento]" [...] A realização é em si resultado do valor." Philip Rose explica as implicações:

A nova 'visão mundial' que resulta dissolve a dura e firme distinção entre fatos e valores em prol de um mundo *imerso em valores*. Dentro deste mundo, valores não se distinguem de fatos, mas são parte da mesma 'matéria' do fato - parte da mesma fábrica de 'coisas', nossa e em nós. (ROSE, P., 2002, p. 2).

Então, onde é que essa concepção de relação entre fatos e valor leva a ética, quando ela é tão freqüentemente entendida precisamente por ativar a distinção entre eles? Quero deixar essa questão em suspenso por enquanto, pelo menos até onde me refiro a Whitehead, e perguntar a cerca de Latour. Eu retomarei às diferenças entre as duas posições, e às implicações dessas

nada além de concretude. 'Fato' não significa nada mais que esta última passagem para o concreto, abstraído de onde há mera não-entidade." (WHITEHEAD, 1978, p. 211).

²² Embora o evento seja um termo-chave para Whitehead em alguns dos seus primeiros trabalhos - especialmente enquanto desafia as concepções de espaço e de tempo como entidades autônomas -, na época em que veio a escrever *Process and Reality* ele aparece tendo-o deixado de lado quase completamente. Para mais discussões sobre as diferenças entre os usos deste termo por Whitehead, Stengers e Deleuze, ver Fraser (a ser publicado).

diferenças para o tipo de ética que cada uma propõe implicitamente, na conclusão desse artigo.

O argumento em *Politics of Nature* é detalhado e prolongado e não é minha intenção aqui sumariá-lo, mas, ao contrário, focar naqueles aspectos da discussão que são relevantes para a relação entre fatos, valores e ética. A visão de Latour nesse ponto é claramente estabelecida:

Considerando que a questão moral do bem comum estava separada da questão física e epistemológica do mundo comum, sustentamos, ao contrário, que estas questões precisam ser trazidas juntas, de modo que a pergunta do *bem* comum universal, do *melhor* dos mundos possíveis, do *cosmos*, possa outra vez se curar da ferida. (LATOURE, 2004b, p. 93).

Ou, para se expressar no vocabulário deste artigo até o momento: não é possível construir o melhor dos mundos possíveis quando a questão dos valores (o bem comum) é separada da questão dos fatos (o mundo comum). Para Latour, essas questões têm que estar conjugadas – daí o termo “o bem comum universal”²³. Essa posição dificilmente soa como surpresa. Se todo o trabalho de Latour pode ser caracterizado como uma exploração dos caminhos longos e complexos nos quais os fatos são feitos, criados, fabricados e inventados, dos caminhos pelos quais eles não são dados no mundo comum, então a idéia de que as questões éticas devem ser levantadas apenas depois dos fatos terem sido estabelecidos é certamente problemática. Da mesma forma, os usos políticos em relação aos quais a distinção fato/valor é problematicamente - e com frequência sub-repticiamente - colocada,

²³ Latour sugere que este termo, ‘o bem comum universal’, é sinônimo do ‘cosmos’ de Isabelle Stengers, o qual constitui uma parte importante de sua ‘cosmopolítica’. Sua própria dívida com Whitehead ressoa através de sua descrição desta noção: o prefixo ‘cosmo’ considera que a palavra comum não deveria se restringir a nossos parceiros humanos, como a política desde Platão encerra, mas deveria entreter a problemática da união do muito concreto, heterogêneo, tolerando as formas do valor que compõem o fato, deste modo incluindo seres tão díspares quanto ‘neutrinos’ (uma parte da realidade dos físicos) e ancestrais (uma parte da realidade para aqueles cujas tradições os ensinaram a se comunicar com os mortos) (STENGERS, 2002, p. 248).

Latour argumenta que a "última" chegada dos valores coloca os moralistas em uma relação muito distante dos fatos:

Aceitando a distinção valor-fato, os moralistas concordam em buscar sua própria legitimidade bem distante do cenário dos fatos, em outro terreno, aquele das fundações universais ou formais da ética. Deste modo, arriscam abandonar toda "moral objetiva", enquanto nós, ao contrário, devemos conectar a questão do mundo comum à questão do bem comum. (LATOURE, 2004b, p. 98).

A distinção fato/valor não é apenas impraticável- "OS fatos definem o trabalho das ciências de maneira tão pobre quanto os valores definem a tarefa da moralidade" (LATOURE, 2004b, p. 100) -, mas, além disso, deletéria. Ela é deletéria porque, ao priorizar os fatos em detrimento dos valores, ou colocar os valores acima dos fatos, a fabricação do bem comum universal, o cosmos, passa a ser incompreensível (LATOURE, 2004b, p. 101).

O que é interessante sobre a posição de Latour é que ele não procura suprimir a distinção fato/valor inteiramente, ou mesmo combinar fatos e valores. Ao contrário, ele tenta mudar o vocabulário que descreve fatos e valores, e reordenar o eixo pelos quais eles giram. Novamente, eu não desejo relatar os detalhes da posição de Latour, que está exhaustivamente exposta no capítulo sobre este assunto (2004b, ver especialmente capítulo 3). É importante notar desde o início, entretanto, que Latour está em grande parte interessado em proposições - literalmente proposições, o movimento e o processo anterior ao ponto no qual uma entidade toma-se "natural" (isto é, uma "posição"), ou seja, um membro efetivo do coletivo. Em relação a esse processo de "naturalização" Latour começa esboçando uma lista de requerimentos que qualquer deslocamento dos termos fatos e valores deve satisfazer, e reconhece que esses requerimentos estão sob duas rubricas (ou casas, como ele as chama): o "poder de considerar: quantos somos nós?" (o

²⁴ Este é um termo debatido e até, de certa forma, controverso, como a noção eticista na ciência contemporânea e especialmente na biomedicina. Seria interessante dirigir a questão para qual nome deveria ser atribuído ao grupo de pessoas que assume o "papel moralista" assim como Latour o entende (especialmente quando são freqüentemente membros de outras profissões), mas isto está além do escopo deste ensaio.

que é uma tarefa da casa superior) e o "poder de ordenar hierarquicamente: podemos viver **juntos?**" (o que é uma tarefa da casa inferior). O ponto central dessa reorganização da vida pública (ao longo das linhas de quatro e, logo depois, seis funções") é que, ao estabelecer os estágios pelos quais um candidato à existência toma-se natural, Latour procura estender a idéia de "processo devido", para estender e associar- em outras palavras, [mobilizar] tanto quanto for possível do coletivo na fabricação do mundo comum. Diferentemente da velha constituição, onde a definição de natureza requeria que os fatos fossem estabelecidos antes dos valores serem introduzidos, nós todos (e esse "nós" inclui igualmente humanos e não-humanos) participamos nas tarefas das duas casas, onde algumas dessas tarefas se referem a questões de fato, e algumas a questões de valor.

Embora Latour prescreva um lugar para os moralistas nesse processo – e retornarei a este papel a todo momento –, eu argumentaria que é na realidade nesse ponto que a "metafísica experimental" de Latour pertence mais claramente ao ético. A mudança que ele propõe a partir da "exigência" normativa de funções para os detalhes da implantação de questões de interesse (LATOURE, 2004b, p. 118) não é um desprezo à ética, mas, ao contrário, uma extensão dela (ou, precisamente, "questões de interesse") a todos que estão envolvidos na confecção do mundo. Latour escreve:

Considerando a sucessão das etapas, entendemos porque a distinção valor-fato não poderia ter utilidade alguma para nós, e porque estávamos certos em abandoná-la, talvez pelo preço de um esforço doloroso. Todos os nossos pedidos possuem uma forma imperativa. Em outras palavras, todos envolvem a questão do que deve ser feito [...] A questão do que deve ser feito, como podemos ver agora, não é um momento em processo; melhor, é coo extensa a todo o processo. (LATOURE, 2004b, p. 125).

Ou como ele coloca mais adiante: "em todo lugar, todo dia, todos estão lutando sobre a questão do bem comum universal no qual todos – humanos e não-humanos - querem viver." (LATOURE, 2004b, p. 130).

²⁵ As quatro funções são: perplexidade, consultação, hierarquia e instituição.

Enquanto a posição de Latour não é idêntica à de Whitehead (como eu discutirei abaixo), sua reivindicação de que “o que deveria ser” é co-extensivo a toda a criação do mundo tem um efeito similar à afirmação um tanto confusa de Whitehead de que “a realização é em si um resultado do valor”. Ambas implicam que toda questão que se coloca em relação ao mundo, independentemente de quem e o que a coloque, *tem desde sempre um caráter ético*. Então, pode-se perguntar ainda a Latour: é necessário propor um papel específico para os moralistas? Eu acho que a resposta para essa questão pode ser encontrada na noção de exterior em Latour, que é, notavelmente, uma esfera especialmente importante em relação às tarefas dos moralistas. Embora seja tentador ligar exterioridade ao que Whitehead chama de potencialidade (ambas se referem ao que é excluído do mundo comum), isto talvez seja um erro. Potencialidade é uma parte importante da concepção de Whitehead de valor e (da resistência) das coisas, e como tal ela tem uma influência crucial no tipo de ética com a qual seu trabalho lida. Mas é também um dos poucos aspectos de seu argumento que Latour parece negar. A distinção entre potencialidade e exterioridade faz uma diferença: para me adiantar, eu argumentarei na conclusão que o conceito de exterioridade em Latour requer que ele persiga uma política da realidade que é uma providência especial dos moralistas, ao invés de uma política de realidade virtual na qual todas as entidades, humanos e não-humanos, estão engajadas.

4 O que **deve** ser, e o que poderia ser

Durante o decorrer de sua discussão sobre as qualidades primárias e secundárias em *Science and the Modern World*, e como parte de sua reivindicação de que tais distinções envolvem uma bifurcação problemática da natureza, Whitehead pergunta:

[...] quão concretamente pensamos quando consideramos a natureza sob essas concepções [concepções de substâncias e qualidade]? Meu ponto será que estamos nos apresentando com edições simplificadas de prosaismos imediatos. Quando se examinam os elementos primários destas edições simplificadas, devemos achar que na verdade eles existem para serem justificados tanto quanto

para serem construções lógicas elaboradas de um nível mais alto de abstração [...] uma outra instância da falácia da concretude deslocada. (WHITEHEAD, 1985, p. 66).

Embora a falácia da concretude deslocada pareça tomar problemática qualquer tentativa de explicar o mundo, de fato, e isso é importante, a questão para Whitehead não é se livrar de abstrações. Primeiro, como eu mencionei anteriormente, a questão é que tudo que está na natureza - e isso inclui as abstrações - é também, necessariamente, *da* natureza." Em segundo lugar, porque é através das abstrações que os conhecimentos especializados e as práticas necessariamente se originam. Na verdade, enquanto Whitehead estava, por um lado, preocupado com as "versões simplificadas" engendradas por certos conhecimentos, ele também insistiu, por outro lado, que "toda ciência deve derivar de seus próprios instrumentos" (WHITEHEAD apud BARRY, B., a ser publicado). Uma das formas práticas com que Whitehead reconciliou essa tensão potencial foi, como aponta Barry, pressionando "as limitações de qualquer sistema particular de pensamento - uma necessidade de qualquer um preocupado com o desenvolvimento de um sistema particular para exercitar alguma humildade" (BARRY, B., a ser publicado). Isto é, em certo sentido, o que Latour está também querendo dizer quando ele sugere que, embora todos devam contribuir com o "processo devido", eles devem fazê-lo dentro do limite de suas habilidades. Latour não está advogando um retorno à especialização do conhecimento nas esferas da ciência, ética e estética, e nas quais tais conhecimentos são atribuídos a um ou outro lado da divisão fato/valor. Ao contrário, é no contexto de suas descrições dos papéis

das profissões (especialmente as de cientistas, políticos, economistas e moralistas) que Latour mais se apóia, e mais claramente tira suas conclusões de sua re-coordenação dos eixos fato/valor.

Por exemplo, Latour argumenta que os cientistas são especialmente bem equipados, com seus instrumentos e laboratórios, para encorajar “as proposições imperceptíveis que exigem ser tomadas em consideração” (LATOURE, 2004b, p. 138). Essa é uma tarefa da casa superior, que foi formalmente contida na noção de fato. Eles estão também obrigados, entretanto, a contribuir para a organização de tais entidades em uma hierarquia. Essa é uma tarefa da casa inferior, e foi formalmente contida na noção de valor. Por exemplo:

[...] precisamos de cientistas com imaginação forte, para estarem aptos a focar uma ordem de preferência [...] que desbloqueia a situação deslocando o peso dos compromissos necessários para outros seres e outras propriedades. Por exemplo, se órgãos de porcos que foram 'humanizados' para evitar rejeição podem ser enxertados em humanos, a séria questão ética da morte cerebral se torna subitamente menos importante. (LATOURE, 2004b, p. 139).

Ao invés de lamentar a falta de neutralidade de valor dos cientistas, Latour sugere que os cientistas estão perseguindo “os mesmos objetivos” (LATOURE, 2004b, p. 143), tal como todas as outras profissões, e que a realização desses objetivos (até o ponto em que eles nunca possam finalmente ser atingidos) envolve tarefas que eram previamente entendidas como pertencentes a domínios associados tanto com fatos como com valores.

cientistas perseguirem seu trabalho “em liberdade”, “sem os requerimentos da casa inferior constantemente perturbando-os para que eles sejam razoáveis e realistas” (LATOURE, 2004b, p. 142).

Assim como se espera que os cientistas se envolvam em tarefas que pertencem tanto a fatos como a valores. o mesmo acontece em relação aos moralistas. As habilidades que Latour identifica para os moralistas são, notavelmente, quase exatamente o oposto da aplicação de princípios abstratos a fatos concretos. A tarefa dos moralistas, argumenta Latour, é se certificar de “que cada candidato à existência seja avaliado por um júri que corresponda a seu próprio problema recalcitrante, *não* através de questões indiferentes levantadas por outros objetivos.” (LATOURE, 2004b, p. 160). Para assim proceder, os moralistas têm que se engajar completamente com - na verdade eles devem “trabalhar em equipe com” - os cientistas e outros confeccionadores do mundo. Eles fazem isso para adicionar ao processo de naturalização

[...] uma angústia constante sobre fatos rejeitados, as hipóteses eliminadas, os projetos de pesquisa negligenciados - em suma, tudo que poderia tornar possível aproveitar a oportunidade de trazer novas entidades ao coletivo que está no limite da sensibilidade dos instrumentos. (LATOURE, 2004b, p. 158).²⁷

Então, o papel dos moralistas na nova constituição de Latour tem uma particularidade interessante: é “para reconhecer que o coletivo é sempre um artífice perigoso” (LATOURE, 2004b, p. 157), ou seja, para reconhecer que a realização das coisas tem um lugar essencial, aquilo que o trabalho de Latour chama “internalização” é, também, sempre um trabalho de “externalização”. O trabalho de um moralista, nesse contexto, nunca é feito:

Sem os moralistas, nos arriscaríamos a enxergar o coletivo apenas *de dentro*; acabaríamos alcançando um acordo às custas de certas entidades, que seriam definitivamente

²⁷ Para um exemplo prático disto - especificamente do 'trabalho em conjunto' de cientistas e do arquivamento de proposições negligenciadas - ver a análise de Michael Parker (a ser publicado) de seu papel nos clubes nacionais de genética, e do papel dos filósofos na ciência em geral.

excluídas do coletivo e consideradas como meros meios ou seríamos rapidamente satisfeitos com uma pluralidade de mundos incomensuráveis, que nos levariam a abandonar para sempre a preocupação com um único mundo comum. (LATOURE, 2004b, p. 158).

Enquanto os cientistas, políticos e economistas investem para blindar a discussão sobre o que deveria ser considerado, os moralistas, por definição, não o fazem. Isso não significa que eles estejam com o peso de ter que dar, isoladamente, a resposta ou 'solução' para um problema moral, nem é seu trabalho exclusivo acomodar entidades ou organizá-las hierarquicamente. Ao contrário, sua tarefa é obrigar os outros a serem obrigados a lembrar que "toda realização de valor" é, como diria Whitehead (1985, p. 116-117), "o resultado da limitação".

A noção de exterioridade - o que é excluído, extemalizado - é importante no que diz respeito ao desafio de Latour à idéia de natureza como algo que "está aos arredores" da sociedade. Em vez da bifurcação natureza! sociedade, Latour sugere que há "um coletivo produzindo uma distinção entre o que foi intemalizado e o que foi extemalizado" (LATOURE, 2004b, p. 124). As entidades que foram extemalizadas, lembra Latour (2004b, p. 124) a seu leitor, "podem ser humanas, mas também espécies animais, programas de pesquisa, conceitos" - na verdade, elas podem ser absolutamente qualquer proposição rejeitada. Essas entidades não pertencem nem ao reino dos fatos nem ao dos valores: "elas não têm mais que jogar [00.] o papel obtuso de uma coisa em si, uma questão estúpida de fato, nem o papel - tão vago quanto se possa supor - de um princípio moral transcendente." (LATOURE, 2004b, p. 124). Entretanto, elas realmente representam algum perigo, visto que podem a qualquer momento bater às portas do bem comum universal e, ao demandar atenção, não apenas modificar o 'interior', mas também, necessariamente, invocar uma nova definição do exterior." O ponto aqui é que "o exterior não é mais fixado, não é mais inerte; ele não é mais um reverso ou um tribunal de apelação ou um lixão, mas é o que constituiu o objeto de um procedimento

²⁸ Neste contexto, lembrar a ênfase de Latour na singularidade que caracteriza uma entidade - tal como o 'ar' -, a qual é definida por uma assinatura conceitual que será diferente em quaisquer espaço e tempo particulares.

explícito de externalização." (LATOURE, 2004b, p. 125). É tarefa do moralista *"procurar por* [essas entidades] fora do coletivo, para facilitar sua reentrada e acelerar sua inserção" (LATOURE, 2004b, p. 157). Todavia, por que, na concepção de Latour de "processo devido", é papel dos moralistas em particular prestar atenção ao que é excluído, se, na realidade, é o caso das profissões, todos os confeccionadores do mundo que na verdade contribuem para o processo de externalização em seus próprios meios especializados?

O fato de Latour poder oferecer exemplos de entidades que estão localizadas no exterior me parece ser sintomático em seu conceito. Por exemplo, Latour (2004b, p. 124) escreve que se perdem oito mil vidas por ano na França por acusa de excesso de velocidade nos carros, vidas que geralmente 'valem' menos do que dirigir rápido." Ele considera o caso do asbesto, que "é caracterizado pela extrema vagareza com a qual as entidades excluídas retomam para forçar uma reconsideração da definição desse 'perfeita' material isolante" (LATOURE, 2004b, p. 269n). Com todos esses exemplos concretos, é difícil não suspeitar que o exterior ao qual se refere Latour, mais do que exterior, é um interior negligenciado. Na verdade, esses tipos de exemplos apontam para uma ênfase curiosa sobre o que já está presente no mundo, e *o que já é possível de ser imaginado*. Mas esse é precisamente o problema, para Whitehead, com o treinamento dos profissionais: "a restrição de pensamentos sérios dentro de um esquema" (WHITEHEAD apud STENGERS, 1999, p. 194-195).³⁰ Quando Whitehead procurou ilustrar o alto preço das abstrações, argumenta Isabelle Stengers, ele o fez com a intenção não apenas de produzir "uma limitação em cima dos especialistas", como Latour procura fazer em seu relato sobre as profissões, mas também de produzir "um alargamento de sua imaginação" (STENGERS, 2004, p. 5; referências omitidas).

²⁹ O foco de Latour aqui é que não é um princípio moral que decide se a velocidade dos automóveis é preferida àqueles milhares de vidas perdidas por sua causa, mas "O procedimento da composição progressiva do mundo comum" (LATOURE, 2004b, p. 124).

³⁰ Como a discussão das abstrações acima indica (ver especialmente nota 24), a crítica do "pensamento-rotineiro" de Whitehead não pretende sugerir que compreensões do mundo mais coerentes e mais objetivas são possíveis, nem se move em direção a "algum tipo de visão inspirada ou transcendente, misteriosamente apta a descobrir uma realidade unificada" (STENGERS, 2004, p. 5).

Talvez não pareça surpresa, então, que não importa o quanto desafiador seja o entendimento de Latour da realidade, ele é, no final das contas, uma política da *realidade* à qual está se referindo:

Graças aos moralistas, cada conjunto possui sua contraparte complementar que vem assombrá-lo, cada coletividade possui sua preocupação, cada interior possui uma lembrança do artifício que indica do que foi projetado. Há uma *Realpolitik*, talvez, mas também há uma política da realidade. Enquanto a primeira diz excluir preocupações morais, a última é alimentada por elas. (LATOURE, 2004b, p. 160).

Eu aprecio o modo como Latour procura reabilitar os moralistas. E, mais que isso, aprecio a maneira como ele alinhava o problema da ética em todo momento do processo de internalização. Mas talvez seja também necessário estender sua política da realidade para a política da realidade *virtual*, que procura atender mais do que os processos – de exclusão e inclusão, externalização e internalização – pelos quais as coisas emergem à existência. Ao invés de focar apenas, como coloca Manuel Delanda, "no produto final, ou, na melhor das hipóteses, no processo de atualização, mas sempre na direção do produto final", deve-se também (ou, argumenta Delanda, *deve-se ao invés de*) "mover-se na direção oposta: das qualidades e extensividades para os processos intensivos que os produzem, e daí para o virtual" (DELANDA, 2002, p. 67-68). Encontro as minhas razões para essa mudança na direção oposta à necessidade dele no importante papel que a potencialidade joga no trabalho de Whitehead.

Examinando mais criteriosamente, a reivindicação de Whitehead de que "a realização é em si resultado do valor" parece ser algo problemática, pois embora uma entidade seja a fonte de valor, a duração em si – a pura existência de alguma coisa – não é, sem dúvida, uma base desejável para a ética. No esquema de Whitehead, uma entidade real nunca irá falhar em cumprir com sua obrigação de produzir os seus próprios valores, ainda que esses valores não sejam necessariamente valorizados. Por essa razão, Stengers argumenta que:

[...] especialistas das ciências humanas que tiraram vantagem da resistência do que descrevem com vistas

a reivindicar semelhança com os objetos legítimos das ciências naturais estão realizando um mau trabalho. Cada vez que eles usam seu conhecimento para reivindicar que sabem o que humanos e sociedades humanas podem ou não alcançar, eles contribuem para oferecer ao que existe poder sobre o que poderia ser. (STENGERS, 1999, p. 204).

Eu não estou sugerindo que essa crítica seja relevante para Latour, que certamente tira vantagem da resistência e que também é sensível, como indica o conceito de exterior, ao preço da resistência. Como Whitehead, Latour certamente concordaria que o que é excluído é parte e parcela das entidades duradouras (nos termos de Whitehead, formas de valor duradouras). Mas nisto repousa a diferença crucial entre eles, porque o que é excluído para Whitehead não é um exterior composto de coisas ou mesmo proposições, mas, ao contrário, divisão potencial ou diferenciação (para tomar-se) (WHITEHEAD, 1978, p. 67).³¹ O potencial, ou seja, tomar-se diferentemente.

O preço de tomar-se, como implicou a discussão anterior sobre abstrações e conhecimentos especializados, é "a exclusão da ilimitada riqueza de potencialidades alternativas" (WHITEHEAD, 1938, p. 207-208). "Pela natureza do caso", escreve Whitehead, "você abstraiu das coisas residuais". Na medida em que as coisas excluídas são importantes na sua experiência, os modos de pensamento não são adequados para lidar com elas (WHITEHEAD, 1985, p. 73). Esse é o problema: as potencialidades excluídas são importantes,

³¹ Tecnicamente falando, este é o contínuo real ou extenso, que pode ser concebido em termos de entidades reais objetivadas, ou seja, entidades reais que ficaram e pereceram. O contínuo extensivo não deveria ser considerado uma realidade finita precisamente porque é o *potencial* da diferenciação que uma entidade real realiza (WHITEHEAD, 1978, p. 67). Philip Rose explica a relação entre potencialidade, o contínuo extenso e ocasiões reais assim: "Para Whitehead, há dois tipos distintos de potencialidade - potencialidade 'pura', e potencialidade 'real'. Potencialidade pura é um aspecto do 'mero' contínuo. enquanto potencialidade real é um aspecto do contínuo real. [...] Onde o mero contínuo inclui o espectro completo da potencialidade, o contínuo extenso ou real representa o campo geral da potencialidade *real*, ou seja, o campo das Ocasões Passadas Reais ou objetivadas (e suas relações)." (ROSE, P., 2002, p. 50-51).

mas elas não podem ser apreendidas em pensamento. Isso sugere que não são as abstrações *em si*, se elas são internalizadas ou externalizadas, que são relevantes para a ética, mas a relação dessas abstrações com as potencialidades não realizadas, "o resíduo das coisas", que elas necessariamente excluem, mas cujo significado não pode ser recusado.

Assim, pode parecer à primeira vista que a reivindicação de Whitehead de que "a realização é em si resultado do valor" e a reivindicação de Latour de que a marca do mundo é cc-extensiva com "o que deve ser feito" têm de algum modo o mesmo *efeito* (como eu apontei acima: toda questão colocada para o mundo tem desde sempre um caráter ético), mas, de fato, a ética que eles fazem emergir são diferentes. Pois é difícil, se não impossível, considerar o que deve ser feito em um mundo em que o que é realmente importante não pode, por definição, ser conhecido. "Não é a resistência como tal", como coloca Stengers, "mas a resistência e a potencialidade, o que é e o que pode ser, ou poderia ter sido, que são relevantes" (STENGERS, 1999, p. 205). Essa noção de "poderia" é apenas inteligível, entretanto, caso se reconheça que enquanto a resistência é em si um resultado do valor, o *valor* não é redutível ao que perdura. Resistência, escreve Stengers (a ser publicado), "é, para o bem ou para o mal, uma conquista do que continua importando". Mas isso não é *tudo* o que a duração é que é razão pela qual o que continua importando oferece a possibilidade de uma solução para o problema da ética. A ênfase no *poderia* sugere que a ética trata em última instância da criação de novas relações - não porque elas sejam novas, mas porque a tentativa de fazê-lo é, precisamente, sobre a agilização de potencialidades não realizadas.

Claramente, como eu sugeri ao longo deste artigo, há uma forte dimensão ética no trabalho de Latour, embora isso seja raramente reconhecido pelo próprio autor. Há o papel que ele prescreve aos moralistas, assim como sua própria compreensão da dimensão inextricavelmente ética da confecção do mundo. Mas talvez a questão mais relevante que se possa levantar acerca do trabalho de Latour nesse contexto não é o quão bem ele descreve uma ética, mas se ele realiza a tarefa ética de contribuir para o que poderia estar no mundo. Isso é o que Whitehead em última análise parece oferecer: uma ética da ética, na qual a ética pode ser julgada "menos pelos tipos de soluções que estão sendo propostas para os problemas do que pela forma como o problema é colocado e as soluções são situadas e envolvem aqueles a quem se dirigem" (STENGERS, 1997, p. 221.2). Como certamente Latour

concordaria, isso não envolve uma resolução criativa de problemas, isso envolve uma confecção criativa do mundo.

Agradecimentos

Agradeço a Michael Parker e Andrew Barry pelos comentários no esboço deste artigo. Todos os erros permanecem meus.

Referências

- BARAD, K. 1996. Meeting the universe halfway: realism and social constructivism without contradiction. In: NELSON, L. H.; NELSON, J. (Eds.). *Feminism, science and the philosophy of science*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.
- BARRY, A. 2004. Ethical capitalism. In: LARNER, W.; WALTERS, W. (Eds.). *Global governmentality*. London: Routledge. p. 195-211.
- BARRY, B. [Forthcoming]. Disciplinarity and interdisciplinarity. *Theory, Culture and Society*. Special issue on Alfred Whitehead.
- CHEAH, P. 1996. Mattering. *Diacritics*, v. 26, n. 1, p. 108-139.
- DELANDA, M. 2002. *Intensive science and virtual philosophy*. London; New York: Continuum.
- ELLIOT, C. 2004. Six problems with pharma-funded bioethics. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 35, n. 1, p. 125-129.
- EVANS, I. 2002. *Playing God! : human genetic engineering and the rationalization of public bioethical debate 1959-1995*. Chicago: University of Chicago Press.
- FOUCAULT, M. 1998. What is an author? In: . *Aesthetics, method and epistemology*. Edited by I. Faubian. London: Penguin.
- FRASER, M. 2002. What is the matter of feminist criticism? *Economy and Society*, v. 31, n. 4, p. 606-625.

_____. [Forthcoming]. Concerning events. In: BRUUN JENSEN, C.; RODJE, K. (Eds.). *Deleuzian interseccions in science, technology and anthropology*.

GOFFEY, A. [Forthcoming]. Abstract experience. *Theory, Culture and Society*. Special issue on Alfred Whitehead.

HALEWOOD, M. 2003. Subjectivity and matter in the work of A. N. Whitehead and Gilles Deleuze: developing a non-essentialist ontology for social theory. Thesis (Ph.D.) - Goldsmiths College, University of London.

HARAWAY, D. 1991. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.

_____. 1997. *Modest_Witness@Second_Mi//ennium. Fema/eMan@_Meets_OncoMouseTM*. New York; London: Routledge.

KIRBY, V. 1997. *Te//ingflesh: the substance of the corporeal*. New York; London: Routledge.

KOMESAROFF, P. A. 1995. Introduction: postmodern medical ethics? In: _____. (Ed.). *Troubled bodies: critical perspectives on postmodernism, medical ethics and the body*. Durham; London: Duke University Press.

LATOUR, B. 1999. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

_____. 2004a. Why has critique run out of steam?: from matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, v. 30, n. 2, Winter, p. 225-248.

_____. 2004b. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Trans. C. Porter. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

_____. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

LURY, C. 2005. Contemplating a self-portrait as a pharmacist: a trade mark style of doing art and science. *Theory, Culture and Society*, v. 22, n. 1, p. 93-110.

MACINTYRE, A. 2003 [1981]. *After virtue: a study in moral theory*. London: Gerald Duckworth.

MARTIN, E. 1995. Working across the human-other divide. In: BIRKE, L.; HUBBARD, R. (Eds.). *Reinventing biology: respect for life and the creation of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

MCMILLAN, I. 2004. Is corporate money bad for bioethics? *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 35, n. 1, p.167-175.

MICHAEL, M. 2000. *Reconnecting culture, technology and nature: from society to heterogeneity*. London: Routledge.

MOL, A.-M. 2004. Good and bad realities: on appreciation. Paper presented at 4S and EASST, Public Proofs: Science, Technology and Democracy, Paris, 25th-28th August.

PARKER, M. [Forthcoming]. Responsibility and the ethics of bioethics. *Social Science and Medicine*.

PELS, P. 2000. The trickster's dilemma: ethics and the technologies of the anthropological self. In: STRATHERN, M. (Ed.). *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London; New York: Routledge.

PROCTOR, R. 1991. *Value-free science?: purity and power in modern knowledge*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

PUTNAM, H. 2004. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

ROSE, N. 1998. *Inventing our selves: psychology, power and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1999. *Powers of freedom: reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSE, P. 2002. *On Whitehead*. Wadsworth: Australia.

STENGERS, I. 1997. *Power and invention: situating science*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

_____. 1999. Whitehead and the laws of nature. *Salzburger Theologische Zeitschrift*, v. 3, n. 2. p. 193-206.

_____. 2000. *The invention of modern science*. Trans. D. W. Smith. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

_____. 2002. Beyond conversation: the risks of peace. In: KELLER, C.; DANIELL, A. (Eds.). *Process and difference: between cosmological and poststructuralist postmodernisms*. New York: State University of New York Press.

_____. 2004. A constructivist reading of Process and Reality. Paper presented at Whitehead, Invention and Social Process, Centre for the Study of Invention and Social Process, Goldsmith's College, London, June.

STRATHERN, M. 2000. Afterword: accountability and ethnography. In: _____. (Ed.). *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London; New York: Routledge.

WHITEHEAD, A. N. 1920. *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1978. *Process and reality*. Corrected edition. Edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne. New York: The Free Press.

_____. 1985. *Science and the modern world*. London: Free Association Books.