

Um banho de empirismo: de Hume/Deleuze ao empirismo radical de Bruno Latour¹

A bath of empiricism: from Hume / Deleuze to the radical empiricism of Bruno Latour

Solange Puntel Mostafa

Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
 Profa. Dra. do Curso de Graduação em Ciências da Informação e da Documentação da FFCLRP/ USP.
 Email: smostafa@terra.com.br

Resumo

Apresenta aproximações de Bruno Latour com o Empirismo clássico de David Hume. Neste aproximação resgata conceitos filosóficos de Gilles Deleuze, tais como Atual-Virtual e Plano de Imanência, proporcionando a acomodação de outros conceitos afins de Alfred Whitehead, Henri Bergson e William James no mesmo plano de imanência. Na imagem do pensamento construída e embasada por Hume, a noção de causa-efeito é revisada porque, em nome desse princípio de causalidade, a todo momento afirmamos mais do que vemos, não cessamos de ultrapassar a experiência imediata. A quebra da causalidade clássica nos estudos das ciências cria conceitos novos, revolucionários e essenciais para a teorização nos estudos das ciências. Latour revisita o empirismo clássico costurando assim um “segundo” empirismo para a sua teoria da rede de atores. A releitura de Hume apresentada por Deleuze três séculos depois permite entendermos o segundo empirismo de Bruno Latour.

Palavras-Chave: Empirismo inglês. Pragmatismo americano. Rede de atores.

Abstract

Philosophical bases of Bruno Latour Actor-network-theory are put near to the classical empiricism of David Hume. In this approach rescues Gilles Deleuze's own philosophical concepts such as Virtual, Actual and Plan of Immanence, providing accommodation for other related concepts of Alfred Whitehead, Henri Bergson and William James in the same plane of immanence. In the image of thought built and grounded by Hume, the notion of cause and effect is reviewed because, in the name of the principle of causality, one says very often, more than we see and continually overcomes the immediate experience. The breakdown of causality of classical empiricism creates new, revolutionary and essential concepts to the studies of contemporary science. Latour revisits the classic empiricism thus tailoring a "second" empiricism to his Actor-network-theory. The reading of Hume by Deleuze three centuries later allows us to understand second empiricism of Bruno Latour.

Key Words: British empiricism. American pragmatism. Actor-network-theory.

Introdução

Bruno Latour é um autor cuja importância para a Ciência da Informação tem sido recentemente destacada; seja pelo seu famoso escrito sobre as bibliotecas e os centros de cálculo, no qual ele toca na palavra mágica – informação - seja de forma mais abrangente, no âmbito da teoria Rede de Atores em que a informação é outra vez pensada como um ator móvel, flexível, produto e efeito de redes sócio-técnicas. O fato é que as teorizações

de Bruno Latour ampliam a compreensão da Ciência da Informação sobre os processos de produção e uso da informação (ARAÚJO, 2009; ODDONI, 2007). Pois sua obra tem demonstrado a constituição e a força das redes de encontros não planejadas, redes descentralizadas e não hierárquicas, e que permitem, por processos de auto-organização e auto-regulação, a emergência de uma coletividade criativa, nova, impensada. A reflexão que se segue é uma tentativa de responder à ementa proposta pelo Colóquio Instituições, dispositivos e mediações em maio de 2010, colóquio realizado pelo Centro de Altos Estudos em Ciência da Informação e Inovação (CENACIN) do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), em cujo enunciado lemos:

As mudanças ocasionadas pela inserção das inovações tecnológicas em todos os âmbitos sociais se apresentam como uma realidade que requer de novas abordagens para seu entendimento. Nesse sentido, Bruno Latour propõe uma nova teoria metodológica Actor-Network-Theory (ANT), como uma tentativa de entender o social como processo em constante formação. Teoria que, como o autor propõe, precisa da Filosofia para poder entender fenômenos em constantes relações assimétricas. Concomitantemente, depois da avalanche desconstrutivista do recente pensamento Francês, a Filosofia volta seu olhar para uma fenomenologia também relacional. Assim, percebemos dos dois lados uma intencionalidade de descrever o evanescente. Nesse sentido, caberia indagarmos quais as principais opções teóricas e metodológicas da Sociologia e a Filosofia contemporâneas em torno de uma ontologia do social, e quais as relações que se estabelecem entre ambas? (COLOQUIO, 2010)

Vamos, nesta reflexão, tentar entender o empirismo radical de Bruno Latour. Deixaremos de lado as relações entre sociologia e filosofia para nos dedicar aos empirismos e especialmente o de Latour, porque esse aspecto é menos estudado na literatura sobre o autor.

O empirismo clássico

O empirismo é fruto da Modernidade. Afirmar que Aristóteles foi o primeiro empirista é um artifício lógico para distingui-lo de Platão, sempre associado e fixado na busca de um mundo ideal, em busca de uma compreensão racionalista do mundo. É certo, que Aristóteles observava a natureza e foi, por assim dizer, um empirista. Entretanto, é a Modernidade que traz a necessidade de organizar uma teoria para o conhecimento. Com a certeza de que o conhecimento se fazia possível e esta certeza tendo necessidade de ser compreendida e sedimentada na Europa ascendente, cabia aos filósofos e pensadores dos séculos 16 e 17 responderem a uma pergunta principal: a fonte do conhecimento é a razão pura – independente da influência dos sentidos empíricos – ou, pelo contrário, todo

conhecimento é possível através da percepção do mundo pelos sentidos da visão, do tato, da audição, etc?

Na medida em que o empirismo relega à razão – tão somente – a função de organizar os dados empíricos, e afirma que tudo o que pode existir na mente passa, invariavelmente, pelos sentidos, temos uma imagem do pensamento específica, isto é, uma imagem do que significa pensar. Nesta imagem, as idéias, todas, sempre surgem da experiência externa (via sensação), ou interna (via reflexão), e cabe à razão, ou a mente, ultrapassar o percebido, lançando mão da associação de idéias.

Por que, então, diferentes empirismos? Justamente porque, sucessivamente, os pensadores empiristas constroem novos conceitos que, então se acomodam na abóbada maior desta imagem de pensamento chamada empirismo. Veremos que após o empirismo ingênuo de John Locke surgiu um pensamento elaborado por David Hume e que, reelaborado por Gilles Deleuze, três séculos depois, resgata uma imagem de pensamento mais radical, possível de ser aproximada do chamado empirismo radical de Bruno Latour, pensador contemporâneo, preocupado com os estudos das ciências.

O escocês David Hume (1711 - 1776), se preocupa em identificar dois tipos de conhecimento: *matters of fact* (matérias de fato) e as relações entre as idéias. Talvez, uma das maiores contribuições de Hume foi trazer às relações de causalidade um status de criação humana, ou seja, a afirmação de que por hábito e crença acreditamos em verdades pretensamente inabaláveis, que dariam ao mundo uma aparência de estabilidade. Hume teoriza que muitas verdades, inclusive científicas, seriam apenas relações de idéias que não existiriam na realidade, e seriam, portanto, impossíveis de serem confirmadas. Na imagem do pensamento construída e embasada por Hume, a noção de causa-efeito é revisada porque, em nome desse princípio de causalidade, a todo momento afirmamos mais do que vemos, não cessamos de ultrapassar a experiência imediata. É muito frutífera, especialmente nos estudos das ciências esta quebra da noção de causalidade. Para Hume, por exemplo, temos o hábito – e a crença – de acreditar que toda vez que ouvimos trovões e vemos raios nos céus, a chuva vem. Gilles Deleuze (1925-1995) estudioso de Hume colocará luz sobre as teorias de Hume e acrescentará a invenção, ao hábito e a crença para teorizar, como, a partir do dado, o sujeito devém outro, ultrapassando, definitivamente o dado na experiência.

Bruno Latour e o segundo empirismo

Bruno Latour, na contemporaneidade, está preocupado com os estudos da ciência e crítica, de forma contundente, a bifurcação da natureza expressa pelo empirismo primeiro de John Locke. Em entrevista de 2004 intitulada Por uma antropologia do centro, Bruno Latour faz notar que seu objeto de estudo são os *matters of concern*, isto é, a invenção de um certo empirismo — um segundo empirismo, que segundo ele, não tem a ver simplesmente com os objetos, ou com o mundo dos fatos objetivos (*matters of fact*) mas sim com as coisas que constituem causas, em oposição aos objetos.

É de se notar aqui, antes de tudo, que Latour é um empirista: acredita que o conhecimento se dá a partir da percepção do mundo, tudo se dá na experiência. Entretanto, ao criar conceitos novos, revolucionários e essenciais para sua teorização sobre os estudos das ciências, Latour precisa revisitar o empirismo clássico e, ao fazê-lo, criticar pressupostos lógicos apresentados por Locke, lá atrás, no século 17. Explicando melhor e exemplificando: ao afirmar que os objetos têm história, independente de relações, associações ou interpretações feitas pelos indivíduos, Latour necessita um empirismo mais forte, que coloque as próprias interpretações e relações na experiência. Tudo está na experiência e todo passo do conhecimento é fruto desta experiência. Pois bem, para radicalizar, por assim dizer, o empirismo, Latour vai beber em águas de Alfred Whitehead (1861-1947) e de William James (1898-1944) e com seus conceitos, costurar um segundo empirismo que dê conta de acomodar seus conceitos híbridos (científico-filosóficos; humanos-não-humanos) e sua rede de atores, como veremos abaixo.

O que Bruno Latour não fez, foi prestar uma visita a David Hume, ou debruçar-se no Hume de Deleuze (2001), como gostamos de chamar os conceitos do filósofo escocês à luz dos estudos deleuzeanos de Empirismo e Subjetividade. O objetivo deste artigo é apresentar uma tese que aproxime as teorias contemporâneas de Bruno Latour com o Empirismo clássico de David Hume. E, neste processo de aproximação resgatar conceitos filosóficos do próprio Deleuze, tais como Atual-Virtual e Plano de Imanência, proporcionando a acomodação de outros conceitos afins de Alfred Whitehead, Henri Bergson e William James. Eis aqui uma pretensão, tipicamente, filosófica. Um exercício intelectual de colocar em traços diagramáticos conceitos que se assemelham e que se avizinham, justamente para habitar um Plano de Imanência empirista, revolucionário e

inovador, que sirva – bem ao gosto dos empiristas – para dar conta dos problemas encontrados no estranhamento dos estudos das ciências na contemporaneidade.

Levando em consideração o Hume de Deleuze, o sentido tradicional do empirismo nunca foi a preocupação com os objetos, da maneira como afirma Latour na entrevista citada. No recente livro *Assembling the social* Latour (2005) novamente contrapõe os fatos com suas causas em um capítulo intitulado *Fourth source of uncertainty; matters of facts versus matters of concern*; nesta oportunidade o autor define a filosofia da rede de atores com um princípio, o da irredutibilidade: os efeitos são irredutíveis a suas supostas causas, pois nas mediações ou nas associações entre os mediadores há sempre algo novo do lado dos efeitos que não estava previsto nas causas. Em outra oportunidade Latour (2001) afirma que as causas vêm depois dos efeitos; a teoria da rede de atores propõe então uma causalidade reversa (LATOURE, 2005).

No mesmo capítulo mencionado, Latour (2005) afirma que a teoria de rede de atores não quer apenas libertar os seres humanos da prisão do social (o livro todo defende a idéia de que o social não existe, pois o social é uma questão de agenciamentos, como sugere o título - *Reassembling the social*), isto é, de composição heterogênea e não apenas social. Quer também fazer-nos ver que os objetos não são apenas uma questão de fatos objetivos (*matters of facts*) **como no-los apresenta o primeiro empirismo** (grifo meu).

Defenderemos que as posições teóricas de Bruno Latour sobre os fatos e o que achamos deles, mais confirma o primeiro empirismo do que se afasta dele e não há nisto nada a lamentar. Pelo contrário, tentaremos demonstrar o quão próximos estão David Hume do primeiro empirismo, e os autores do segundo empirismo, como William James, Gilles Deleuze e o próprio Bruno Latour.

Em uma apresentação recente realizada em Amsterdã no ano de 2005, não por acaso intitulada *What Is The Style Of Matters Of Concern?*, Latour (2008) aponta o filósofo John Locke como o autor do primeiro empirismo, sendo um dos responsáveis pela natureza bifurcada entre os fatos e as percepções, ou entre os *matters of facts* e os *matters of concern*. Alude às qualidades primárias e secundárias do real distinguidas por Locke, criticando o primeiro empirismo pela bifurcação realizada na natureza. Bifurcação essa que, Latour, na inspiração de Whitehead, propõe que abandonemos.

Whitehead (1994) na introdução de seu *Concept of Nature* também pede que abandonemos este vício de acreditar na bifurcação da natureza, e assim Latour afirma que desde que Galileu e Locke inventaram a distinção entre as qualidades primárias e secundárias até a contemporaneidade das ciências cognitivas, os filósofos têm ridicularizado o senso comum de acreditar que o mundo existe lá fora. Implícito na argumentação de Latour neste texto de Amsterdã, os filósofos do primeiro empirismo não acreditam que o mundo e os objetos existem, mas apenas a percepção mental deles.

Para nós, a argumentação de Latour (2008) no texto *What Is The Style Of Matters Of Concern?* parece equivocada; entretanto, apreciamos mais suas argumentações do livro *Reassembling the social*, no capítulo mencionado, pois há aí uma nítida aproximação com as idéias do filósofo David Hume, sempre que levarmos em consideração, a leitura de Hume sugerida por Gilles Deleuze (2001) em *Empirismo e subjetividade*; ensaios sobre a natureza humana segundo Hume.

Não há nos livros de Latour qualquer menção explícita ao empirismo de David Hume e menos ainda ao Hume de Deleuze. Nota-se também que Latour não toma liberdades com Deleuze, fazendo-lhe poucas e sumárias citações.

Se o segundo empirismo proposto por Latour é aquele preocupado com as coisas que constituem causa (e não com os objetos), ocorre-nos ressaltar que uma das coisas que constituem causas é a inventividade humana. É certo que Latour quer se afastar da dicotomia tradicional – herdada da crítica kantiana – dos objetos e dos sujeitos, saindo dos pólos, para se situar na mediação entre uns e outros, lá onde já não existem mais sujeito e objeto, mas apenas relações que fazem acontecer sujeitos e objetos. Coisas que constituem causas não são mais fatos objetivos nem sujeitos intencionais ou conscientes: são actantes, são como um efeito das relações.

Tal é o sujeito no empirismo clássico de Hume, sujeito que não passa de um efeito dos princípios de associações das idéias. Tanto quanto os objetos que apesar de existirem (a existência do mundo lá fora é inquestionável para Hume) são também efeitos de outros princípios, submetidos que estão à ação do tempo, que então os modifica constantemente, em que pese acreditarmos na sua existência contínua e imutável.

Sujeito e objetos como efeitos de princípios de associação em Hume

Hume não discute a existência do mundo externo porque para ele esse é um ponto pacífico: o mundo existe, mas como percebemos o mundo? São as percepções o cerne do universo humeano e, para tal, ele parte de alguns princípios que, como instintos, guiam a imaginação na busca da verdade.

Para todos os empirismos a verdade é sempre uma questão de condução, de crença, de relação e associação. Os objetos não existem por suas qualidades intrínsecas, como na filosofia antiga, mas por suas relações e, é esse relacionismo (ou associacionismo) que tipifica a filosofia moderna. Assim, Hume discorre sobre os princípios universais de associação, como semelhança, contigüidade espaço-temporal e causa-e-efeito, relações que considera o cimento do universo.

O sujeito é portanto um efeito dessas relações pois tudo o que temos são uma multiplicidade de percepções, ou uma coleção de idéias que é a própria imaginação. Hume afirma, então, que as percepções se assemelham a uma coleção sem álbum, ou a uma peça sem teatro, tal é a sua natureza fugaz de um fluxo, o fluxo de percepções. Percepções essas que precisarão ser fixadas por algum princípio, já que a imaginação não é uma faculdade de produzir idéias apenas coerentes mas, e sobretudo, idéias fantasiosas e imaginativas.

Na leitura de Hume realizada por Deleuze (2001 p.20), a questão principal de seu empirismo é como irá surgir um sujeito a partir dessa coleção desordenada de percepções. O sujeito ultrapassa o dado, por meio da crença e da invenção: “afirmo mais do que sei, meu juízo ultrapassa a idéia [...] sou um sujeito, digo César está morto, o sol se levantará amanhã, Roma existe, falo em geral, estabeleço nexos, é um fato, é uma prática”.

Se assim é, se o sujeito ultrapassa o dado é porque ele é o efeito dos princípios que afetam o espírito; os três princípios associativos permitem assim organizar os dados em um sistema, impondo à imaginação uma constância que ela não teria por si mesma; o espírito, entretanto, permanece passivo e sofrendo efeitos.

Será a imaginação que irá facilitar a crença na existência contínua e distinta dos objetos, objetos que para Hume (2009, p. 235), são as próprias percepções:

[...] chamarei indiferentemente objeto ou percepção [...] entendendo por ambos os termos o q todo homem comum entende por um chapéu, um sapato, uma pedra qualquer ou qualquer outra impressão transmitida por seus sentidos.

A força das associações de idéias é tal que a mente passa de uma idéia a outra sem perceber a mudança; de todas as relações, a de semelhança é a mais eficaz neste aspecto.

Quando fixamos nossa atenção em um objeto e supomos que este continua o mesmo durante algum tempo, supomos que a mudança se dá apenas no tempo e nunca no objeto, que percebemos sempre idêntico a si mesmo. “examino a mobília contida em meu aposento; fecho os olhos, abro-os logo depois, e constato que as novas percepções se assemelham perfeitamente àquelas que antes atingiam meus sentidos” (HUME, 2009, p. 235). Hume admite então ser natural confundirmos sucessão e identidade dos objetos.

Os objetos podem estar presentes ou ausentes a nossa percepção e, mesmo assim, fantasiamos um ser contínuo capaz de preencher os intervalos de nossa desatenção, preservando-o, em nossas percepções, numa identidade perfeita. Hume admite que não apenas fantasiamos, mas cremos nessa existência contínua dos objetos; sua questão principal passa a ser de onde vem essa crença. Conclui que um pouco de filosofia atestaria que nossas percepções não possuem uma existência contínua, nem uma existência independente.

Hume critica os filósofos que separaram as percepções dos objetos percebidos. Pois para ele, nós só percebemos impressões e até mesmo nosso corpo é uma coleção de impressões, portanto os sentidos não nos passam a idéia de existência contínua dos corpos. Tampouco, a razão é a causa dessas crenças pois a maioria das pessoas crêem nisto sem o uso da razão – entendem que tudo o que é visto e sentido tem uma existência contínua e distinta. Que o objeto continue a existir independentemente da mente é o sistema de Descartes e Locke. Para Hume, a crença na existência contínua não surge dos sentidos ou da razão mas somente da imaginação. Por isso é ficção, apesar de ser uma ficção inevitável da natureza humana. Tudo isso permite-nos crer que Hume, portanto, não faz distinção entre *matters of facts* e *matters of concern*, da forma como vemos Latour acusar o primeiro empirismo.

A ficção que força a crença na existência contínua dos objetos não é fictícia no sentido de ser irreal, mas ao contrário, a realidade mesma dos objetos é ficcionada (imaginada) e é essa ficção que capacita os princípios de associação a funcionar como corretivos de nossas crenças nos objetos e no mundo. No Hume de Deleuze, a mente

torna-se natureza quando ela adquire uma tendência, ou como diz Deleuze: a razão é a imaginação que tornou-se natureza.

Os princípios de associação encontram a ficção e são opostos a ela mas não são capazes de eliminá-la. Nossa crença no mundo exterior não é uma crença que deriva das impressões mas é a crença como um princípio de ficção que irá permitir aos princípios de associação realizar a tarefa de associar impressões e idéias (objetos e mundo). Deleuze dirá que delírio e loucura são inseparáveis de nossa crença no mundo.

Nesta leitura deleuziana de Hume, a multiplicidade virtual de impressões e idéias é somente atualizada por meio de crenças que são inseparáveis da ação prática. É o sujeito situado e engajado numa prática que atualiza a multiplicidade virtual de impressões e idéias como crenças no mundo.

O empirismo transcendental de David Hume, William James, Gilles Deleuze e Bruno Latour

Se tentarmos uma aproximação entre Hume e Bruno Latour poderíamos dizer que para ambos, nem os sujeitos nem os objetos existem em suas qualidades intrínsecas, mas são o efeito de relações, quesito aliás de todos os empirismos. Mas eis que Deleuze entende ser o empirismo de Hume, um empirismo chamado por ele de transcendental. Justamente porque o sujeito ultrapassa o experimentado ou as impressões sensíveis como consequência da crença e invenção. Entretanto, é importante que se enfatize que tudo isto se dá na imanência, sem sair do campo da experiência, como requer o empirismo radical de Bruno Latour.

Podemos pensar um pouco nessa filiação teórica, a partir do próprio Deleuze que também se diz empirista. No livro *Conversações* ele afirma: “sempre senti que sou um empirista, isto é um pluralista” (DELEUZE, 1992). Um pluralista assume que o abstrato ou o universal não explica nada, pelo contrário, é o que precisa ser explicado. E explicado de tal maneira a encontrar condições que permitam a produção do novo. Essas condições de produção para o filósofo Deleuze não são sociais, mas representam forças de contra-efetuação da história ou do vivido. São forças intuitivas e a-históricas as forças que permitem atingir o campo transcendental, que é o que interessa ao seu empirismo.

Indagar-se-ia neste ponto se o empirismo não é justamente a recusa de toda transcendência? Sim, mas Deleuze distingue entre transcendental e transcendente. E vai lidar com a categoria do transcendental como um campo que se distingue da experiência, na medida em que não se remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica) e que este campo se apresenta também como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem mim, configurando assim, o campo transcendental.

Deleuze (1995) afirma: “pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: em oposição a tudo isto que faz o mundo do sujeito e do objeto [...] há algo de selvagem e potente num tal empirismo transcendental” e ele conclui esse texto dizendo que o transcendental é imanente à vida. O texto chama-se Imanência, uma vida... vida anterior ao sujeito e ao objeto. Apenas vida. Vitalidade não orgânica. Deleuze alude ao canalha Riderhood, personagem de Dickens, que, prestes a morrer num quase afogamento, libera ‘uma centelha de vida’ dentro dele que parece ser separada do canalha que ele é; todos se compadecem, por mais que o odeiem – eis aí uma vida, puro acontecimento, em suspensão, impessoal, singular, neutro, para além do bem e do mal, uma espécie de beatitude, diz Deleuze.

Pois bem, o Hume de Deleuze tenta entender este campo transcendental. E como daí, da coleção de percepções, um sujeito é constituído. Como, a partir das multiplicidades virtuais, puras percepções pré-subjetivas caminhamos ao atual, ao presente. Como do dado devém um sujeito. O virtual é a condição transcendental de toda experiência.

Pois o Hume de Deleuze não é aquele empirismo raso do John Locke com sua tabula rasa. Hume avança, e na leitura de Deleuze, Hume preocupa-se em demonstrar como que de uma coleção de percepções no espírito, surge o sujeito. Hume explica isto através dos princípios de associação: semelhança, contigüidade no tempo e no espaço e associação pelas causas e efeitos. Mas só as associações não bastam. De fato, Hume (2009) abre o Tratado da Natureza Humana com a premissa de que a Humanidade é uma espécie inventiva.

O empirismo transcendental identificado por Deleuze em Hume envolve um projeto inventivo, criativo, sem resultados pré-determinados. Portanto a multiplicidade de idéias ou percepções tornando sistema através da crença e invenção de Hume é uma leitura

que interessa a Deleuze, em seu próprio projeto ontológico da Idéia-Ser, que vai do virtual ao atual.

É aqui que Bruno Latour se insere com seu empirismo radical, pois ele aprecia e elogia a noção de William James de **experiência pura**, que não é outra coisa que o campo transcendental, sem sujeito ainda e sem objeto. Veja as citações de Latour (2001) a James em *Esperança da Pandora*, no trato com a questão da verdade e no livro *Reassembling the social*, em que o autor critica ao primeiro empirismo pela divisão entre impressões e percepções; ao mesmo tempo em que aprecia a maneira com que o empirismo radical de James entende a relação do *self* com a exterioridade.

William James é contemporâneo do filósofo francês Henri Bergson, admiradores mútuos e que, em suas correspondências compartilham uma curiosa inquietação quando afirmam que as teorias filosóficas existentes não davam conta de explicar a vida confusa e superabundante. É comum entre os dois filósofos a sensação de deixar de lado a inteligência formal em busca de uma inteligência intuitiva que explique a realidade de forma menos abstrata. James no século 19 encontrava-se entre o racionalismo e o empirismo clássico. James reivindica uma nova visão do mundo, confrontada com novos conceitos que lhe permitiram cunhar a expressão empirismo radical. “Para ser radical, um empirismo não deve nem admitir em suas construções qualquer elemento que não seja diretamente experienciado” (JAMES, 1979, p. 188).

“O campo instantâneo do presente é, em todos os tempos, o que chamo a ‘experiência pura’. Todavia só virtual ou potencialmente é um objeto ou um sujeito” (JAMES, 1979, p. 181). Assim, até as relações devem fazer parte da experiência sendo que toda e qualquer relação experienciada significa algo tão real quanto os dados experienciados. James julga o empirismo de Hume insuficiente por ele falar em disjunção entre impressões e idéias, ao passo que James entende tratar-se de relações conjuntivas, como se nossas percepções se prolongassem nos objetos lá fora.

Mas, na leitura deleuziana de Hume, a crença na existência continuada dos objetos ou da consciência também não se limita à experiência do dia-a-dia posto que são inseparáveis de um movimento que a gera.

Vejamos como os dois filósofos, Hume e James chegam a dúvidas muito similares: Hume cogita se a identidade não seria a unidade de um objeto isolado, ou se uma

multiplicidade de objetos; rejeitando ambos os pólos, do uno e do múltiplo, sai do impasse com a idéia de tempo ou duração. “eis aqui, uma idéia que é um meio-termo entre a unidade e a pluralidade [...] é essa idéia a idéia que chamamos de identidade” (JAMES, 1979, p.234).

William James também se vê às voltas com a questão do uno e do múltiplo ao analisar a percepção como algo intransferível a outra mente, cogitando como um mesmo fato pode ser percebido de forma tão diferente por duas ou mais mentes: como pode muitas consciências serem ao mesmo tempo, uma só consciência? Como pode um mesmo e idêntico fato ser experienciado tão diferentemente? James (2009) confessa seu impasse: “[...] *The struggle was vain; I found myself in an impasse*”. A saída do impasse, James o encontra na **experiência pura**, o conceito que permite abandonar a lógica do uno e múltiplo, ao entender a vida como multiplicidade ou experiência imediata.

A experiência pura é descrita por James como a percepção que um recém nascido ou um descerebrado teria ao se deparar com a experiência em si. Tudo está na experiência, tudo é sempre novo, possível e independente das associações que, feitas, farão parte como novo acontecimento, também na experiência. O encontro entre mente e objeto é, também e por si mesmo, da experiência, não havendo aqui a necessidade, nem mesmo a possibilidade de bifurcação da natureza, da realidade ou da fonte do conhecimento.

Deleuze comenta que James precisou esperar chegar de Bergson, seu amigo e correspondente, o conceito de multiplicidade. Da mesma forma Deleuze define uma multiplicidade como sendo uma zona afastada tanto do uno quanto do múltiplo, posto que são singularidades. Enquanto que o conceito de identidade supõe a crença na existência continuada dos objetos e dos sujeitos. Na entrevista em que Deleuze comenta a obra do cineasta francês Goddard, o filósofo afirma que a multiplicidade nunca está nos termos, seja qual for o seu número, nem no seu conjunto ou na totalidade. “[...] a multiplicidade está precisamente no *E*, que não tem a mesma natureza dos elementos nem do conjunto” (DELEUZE, 1992, p.60). O filósofo analisa que a multiplicidade não é nem uno nem múltiplo mas está sempre entre os dois, numa fronteira que não se vê porque é o menos perceptível, e no entanto, é ali que as coisas se passam, os devires se fazem, as revoluções se esboçam.

O primeiro e o segundo empirismo na leitura humeana de Gilles Deleuze

Entendemos que é a leitura de Deleuze e seu resgate do empirismo humeano como transcendental, o que irá permitir aproximar os primeiros empirismos, de Hume e James com o segundo empirismo de Bruno Latour, como defende Bell (2009). Ao listar as coisas que criam causas (*matters of concern*) no livro *Assembling the social* com vários exemplos, Latour esclarece que essa multiplicidade de coisas e causas não significa ignorância dos cientistas, mas apenas que os estudos de ciência não acreditam mais na unidade da realidade ou dos objetos. Esclarece, também, que não se trata de multiplicidade de pontos de vista com que se interpreta a mesma coisa. É a coisa mesma que é múltipla, permitindo por isso vários pontos de vista, antes de ser unificada pelo coletivo. Citando William James, Latour (2005) conclui que há mais agências no pluriverso que os cientistas imaginam.

Esclarece também que a teoria da rede de atores não pode admitir a divisão entre uma realidade e várias interpretações porque isto faria desaparecer as associações, interrompendo o curso histórico das multiplicidades. Por isso os conceitos latournianos de **existência relativa** ou **referência circulante** na descrição de sua visita à Amazônia e o importante conceito de **realismo histórico** nas experiências de Pasteur são todos conceitos associados por vizinhança num mesmo plano que é um plano imanente e empirista radical, como teorizamos neste artigo. Pois como Deleuze (1995) diz só se pode pensar a imanência ou o plano de imanência dentro de um empirismo radical.

Bruno Latour insiste que os objetos têm história, há uma história social das coisas, mas também uma coisa histórica dos humanos, no sentido em que os cientistas também são modificados pela história dos objetos.

Não apenas o fermento ‘chega a’ Pasteur – transformando este honrado químico provinciano em um mestre da microbiologia mundial – como Pasteur ‘chega ao’ fermento do ácido láctico – transformando esta fermentação por contato na cultura de um fermento que se alimenta de açúcar (LATOUR, 1995 p. 13).

Isto significa que a realidade aumenta ou diminui, torna-se mais ou menos real na proporção das associações entre os objetos heterogêneos. Latour (2001) afirma que “uma

entidade ganha em realidade se é associada com muitas outras vistas como colaboradoras; perde realidade, se ao contrário abre mão das associações”.

Latour ressalta isso ao dizer que as causas seguem os eventos e não os precede. Deleuze entende que o virtual e atual não se assemelham, pois o atualizado é sempre o novo, o diferente. A multiplicidade virtual ou as intuições de Pasteur vão sendo experimentadas para ganhar realidade e prosseguir as associações. Latour ao negar a idéia kantiana (e moderna) do sujeito epistêmico, o sujeito que conhece o objeto através dos esquemas transcendentais, cria vários novos conceitos com potencial de movimentar o pensamento dos estudos das ciências. Entendendo o experimento científico como um evento ou um acontecimento, ele não abandona a idéia de substancia, mas agora a substancia não é mais definida por algo imutável portadora de atributos e acidentes, mas por um conjunto de verbos, que remetem a gestos de laboratório. Significa que a substancia é uma construção (ou uma relação) como ocorre em todos os empirismos. “Estamos fazendo a história de Pasteur e de seu fermento, do fermento e de seu Pasteur; estamos falando de acontecimentos definidos apenas por suas relações” (LATOURE, 1995, p. 16).

É original sua construção teórica que nos coloca na posição de atores e atribui aos objetos não-humanos a propriedade de também constituir conhecimento e realidade. A concepção de história de Bruno Latour na forma de uma ontologia histórica está interessada em ir dos fatos atualizados às condições que vão permitir aparecer o novo. Por isso o efeito não pode estar já na causa. E esse é, precisamente, o ponto de Deleuze quando diz que o virtual não se assemelha ao real. Por isso para Latour, a causalidade vem após o evento. Todos os empirismos se aproximam nesta lógica acontecimental que vai do virtual ao atual.

David Hume há quase trezentos anos já se perguntava sobre a inventividade da natureza humana: constituído no dado, o sujeito ultrapassa o dado. Para Deleuze esse dado são as singularidades virtuais pré-individuais; ativar essas multiplicidades é a condição do novo. Ainda no lado europeu, Henri Bergson está às voltas com o dualismo entre a intuição e a inteligência. Do lado americano, William James em 1900 fala em experiência pura para entender o campo transcendental de onde serão produzidos sujeitos e objetos. Para Deleuze e Hume qualquer produção do novo deve contra-efetuar o atual, sair da história, sair do existente e acessar a realidade do virtual ou deste campo transcendental.

Da mesma forma Deleuze crê numa diversidade ontológica e na potência do virtual, numa fórmula repetida várias vezes em seus livros quando diz que o virtual é **real sem ser atual, ideal sem ser abstrato**.

O mesmo podemos dizer das experiências científicas relatadas por Bruno Latour em seus livros e artigos: todas elas passam pela multiplicidade do par virtual/atual, pois Latour as trata como eventos, na inspiração de Whitehead. Eventos são acontecimentos e sobre eles, Deleuze sempre reitera uma realidade não necessariamente atual, e uma idealidade não necessariamente abstrata. Latour quase não usa o termo virtual para falar da intuição ou do tempo passado, mas sua noção de tempo contem aportes bergsonianos, quando considera a politemporalidade dos objetos, no paradoxo da memória enquanto duração, um tema bergsoniano por excelência, analisado por Kastrup (2004) e que tanta inspiração trouxe, tanto a William James quanto a Gilles Deleuze.

Como surge o novo dentro da repetição?

Por último, o surgimento da diferença no interior da repetição, tema comum a Hume e a Bergson, e que no entender de Deleuze, foi solucionado de forma bastante similar nos dois filósofos: como a reprodução ou repetição de casos similares que não criam nada novo pode, apesar disso, criar o absolutamente novo? Deleuze reconhece que Bergson não só colocou o problema de maneira muito parecida, como também resolveu-o de forma muito similar à Hume. Pois Bergson não prioriza nem a intuição nem a inteligência mas as capta num duplo movimento. O novo não surge da pura repetição do atual, nem é um movimento de mão única além do atual. Ao contrário, o novo emerge do atual enquanto duração; é como se o atualizado, o presente se estendesse, durando. Nessa duração reconhecemos já o passado, isto é, o virtual. Todo atual está envolto por uma névoa de virtualidade: presente e já passado.

A novidade aparece em Latour em sua concepção da história, embutida no conceito de existência relativa onde a causa vem depois do efeito. Para Latour o efeito não pode ser interpretado de forma lógica, como resultado da causa; ao contrário, a causalidade segue os eventos. A realidade não pode ser usada para explicar como e porque um enunciado torna-se um fato, uma vez que só após tornar-se um fato, é que o efeito da realidade é obtido. A objetividade científica não surge pelo cotejo entre a teoria e os dados empíricos. O processo defendido por Latour, chama-lo-íamos efeito-realidade:

são as associações e relações entre elementos humanos e não humanos que dão realidade a um fato científico, que então será a causa daquelas relações. Latour admite o caos e a desordem na base dos processos de identificação. Uma vez atualizado como um fato ou como uma caixa-preta na expressão do autor, as multiplicidades heterogêneas das associações declinam e dão lugar ao fato, agora atualizado. Será por um processo de contra-atualização que o virtual poderá emergir. Em Latour um fato científico é inseparável de sua existência relativa. Da mesma maneira que para Hume a identidade dos objetos e fatos é efêmera

A teoria da existência relativa de Latour reconhece a natureza efêmera da identidade e sua inseparabilidade de uma ontologia histórica. “Na metafísica da história que quero por no lugar da tradicional, deveríamos ser capazes de falar serenamente sobre existência relativa”. (LATOURE, 2001, p. 181). A existência relativa supõe uma cartografia das entidades “sem as comprimir, enquadrar, espremer e seccionar com as quatro expressões adverbiais ‘nunca’, ‘em parte alguma’, ‘sempre’, e ‘em toda parte’”. (LATOURE, 2001, p. 181). Significa que os erros científicos também são atores na rede e contribuem para a atualização de um fato; erros e acertos fazem parte de um agenciamento não apenas cognitivo, mas também técnico e tecnológico: contar a história da fermentação do leite, implica em descrever não apenas os episódios que envolveram Pouchet e Pasteur em seus processos cognitivos mas sobretudo em suas interações instrumentais com seus objetos, do contrário ficamos com uma visão tradicional da história, sem poder incluir nela, as coisas, os objetos, os instrumentos e os processos reativos em si. Ao incluir os antecessores e os sucessores, fazendo-os ocupar espaços e tempos definidos, atinge-se o que Latour (2001, p. 162) chama de “invólucro espaço-temporal das proposições”.

Proposições, sintagmas, filosofia da linguagem são expressões comuns na obra de Bruno Latour como um todo pois ele confronta o dilema do espaço entre as palavras e as coisas. Por isso tanta menção à filosofia da linguagem e às proposições e sintagmas, mas agora com a advertência de que os textos e os signos não remetem somente a outros textos, mas ao mundo lá fora; fazendo uma crítica aos quarenta anos de estruturalismo francês, o autor relembra que muito já foi dito sobre a intertextualidade e sobre os signos; por isso, “convém lembrar que os textos agem sobre o mundo e circulam em redes praticas e instituições que nos ligam a situações” (LATOURE apud PARENTE, 2004, p. 44-45).

Os invólucros espaço-temporais das proposições são os registros das associações e das substituições dos procedimentos científicos; ao analisá-los, os estudiosos de ciência percebem, nos registros dos cientistas, as distinções dos elementos agenciados ou associados: no caso dos dois cientistas Pouchet e Pasteur, por exemplo, Latour (apud PARENTE, 2004, p.190) afirma: “ambos fizeram o melhor que puderam para manter unidos tantos elementos quantos conseguissem e assim obter realidade, mas não eram os mesmos elementos”.

Mudando os elementos, mudam os efeitos de verdade, altera o agenciamento; por exemplo, os elementos agenciados por Pouchet na teoria da geração espontânea incluem o anti-darwinismo, a teologia protestante, os equipamentos do museu-laboratório de Pouchet, elementos que associados, são inseparáveis da existência relativa da própria teoria da geração espontânea, nesta determinada época. Já a teoria da fermentação de Pasteur, deve-se a mais amplas e numerosas associações realizadas por Pasteur, que a tornam um fato científico cada vez mais autônomo, inclusive nos dias atuais, cada vez que dizemos algo ser ou estar pasteurizado.

Whitehead, um acontecimento na obra de Bruno Latour

Se Latour não toma tantas liberdades com Deleuze, o mesmo não podemos dizer com relação a Whitehead já que o mergulha num banho de ácido láctico juntamente com Pasteur. Assim, ao perguntar se os objetos têm história, o autor também reconhece que Pasteur é um acontecimento que se dá com o ácido láctico. Inspirado em Whitehead e em sua filosofia da natureza, Latour (1995) falará em uma ontologia dos acontecimentos e das relações. Ou ontologias de geometria variável, já que nessas, o que conta são as associações ou conexões. Como figura topológica, a rede comporta uma geometria variável em que os elementos mudam de posição, alterando o todo.

Se as relações mudam, a definição muda igualmente: a Faculdade de Ciências com ou sem Pasteur não é exatamente a mesma; o açúcar com ou sem o fermento láctico não é, de modo algum, o mesmo; o fermento láctico antes e depois de 1857 não é, de modo algum, o mesmo (LATOUR, 1995, p. 20).

Mas só o associacionismo basta para fazer história? Não! Precisamos admitir que os acontecimentos se dão mais ou menos sem causa, numa espécie de *causa sui*. Servindo-se fartamente do vocabulário whiteheadiano, Latour fala em coalescência,

concrecência, evento, substancia e atributos (reconfigurados). Recuperando a noção humeana da circunstância, o autor atribui a Whitehead o mérito das suas novas compreensões, pois agora não coloca as circunstâncias na natureza ou na sociedade ou no discurso, mas as coloca 'em redes', portanto numa causalidade rizomática. (LATOUR, 1995)

Podemos agora relacionar Whitehead com William James, pois para ambos, não existe diferença ontológica entre o que geralmente chamamos objetos físicos e percepções mentais ou subjetivas ; ambos recusam o dualismo radical entre pensamento e coisa, insistindo que os pensamentos são feitos do mesmo estofa que as coisas. Tanto a coisa quanto a percepção da coisa são eventos para Whitehead. Ele insiste, como aliás, também Deleuze, na univocidade do Ser. Assim, não há para Whitehead, uma distinção essencial entre mente e matéria, ou entre sujeito e objeto. Também não há uma distinção essencial ou estável entre humanos e não humanos, ou mesmo entre os vivos e não vivos. Embora essas distinções sejam importantes do ponto de vista ético e pragmático, são sempre distinções situacionais e não essenciais.

Whitehead sugere, assim como Deleuze, uma metafísica que não é antropomórfica ou antropocêntrica. Ambos, aliás, procuram conciliar a filosofia com os avanços da ciência, cada um a seu tempo.

Considerações finais

Voltamos aqui ao início desta reflexão, quando Bruno Latour lamenta a bifurcação da natureza em sua conferência de Amsterdã, baseado no mesmo Whitehead. Nesta ocasião, usando as expressões de Whitehead, Latour afirma ser a bifurcação da natureza, lamentável: o mundo e a percepção do mundo teria levado Locke a separar as qualidades primárias das secundárias (como as cores, os sons, o calor e o frio). Baseado nos exemplos de Whitehead, Latour naquela conferência, alude ao verde das árvores, ao canto dos pássaros, ao calor do sol.

Para superar esta bifurcação, Whitehead tanto quanto Leibniz procuram uma razão suficiente para todos os fenômenos. Deleuze dirá que o princípio da razão suficiente de Leibniz certifica que tudo o que acontece a uma coisa tem uma razão. (SHAVIRO, 2009) O princípio ontológico de Whitehead, faz, assim, a mesma exigência metafísica do

princípio da razão suficiente de Leibniz. Para Whitehead, eventos não acontecem às coisas, mas as coisas são elas mesmas, eventos. Um evento não é um dos predicados da coisa, mas a coisa ela mesma.

Ao rejeitar a bifurcação da natureza, e exigindo uma razão suficiente para todos os fenômenos, Whitehead, desafia todos os crédulos da modernidade, seja na suposição da psicanálise de um sujeito dividido ou do sujeito duplo kantiano, empírico e transcendental. Para Whitehead, o pesquisador não pode ser separado da experiência, porque estão presentes no mundo da mesma maneira. Ele sugere que categorias como vontade, desejo, e criação sejam válidas também para não-humanos (e mesmo não-orgânicos). Deleuze e Guattari alinham-se com Whitehead nesta ontologia cosmológica; no destaque de Mostafa e Nova Cruz (2009, p. 114). Deleuze e Guattari se aproximam de Whitehead nesta concepção larvar ou embrionária dos seres, como se o processo perceptivo estivesse presente na natureza: assim a planta e a rocha são também sujeitos não no sentido de seres individualizados mas, no sentido de poderem contrair (sentir os elementos que as compõe). “Como se as flores pudessem sentir em si mesmas o que as compõe” (MOSTAFA; NOVA CRUZ, 2009, p. 114).

A proposta desta reflexão foi, desde o início, a tentativa de aproximar pensadores empiristas, por vizinhança ou similaridade, para explicitar um Plano de Imanência para os conceitos apresentados. Plano de Imanência é, em si mesmo, um conceito de Deleuze e Guattari e expressa um possível Uno-Todo ilimitado que abriga conceitos filosóficos. Uma curvatura variável, deserto povoado pelos conceitos que traz traços diagramáticos para que os conceitos, enquanto dimensões absolutas, ou intensões (assim mesmo, grafado com ‘s’, significando intensidades), se organizem em uma nova maneira, numa nova imagem de pensamento.

Ao colocar todos esses autores – David Hume, Gilles Deleuze, Alfred Whitehead, William James e Bruno Latour – em um mesmo plano de imanência esperamos ter oferecido coordenadas teóricas que tracem uma curvatura possível que possa tornar mais clara o caminho filosófico percorrido desde os empiristas britânicos do século 17 até a filosofia implicada na teoria da rede de atores de Bruno Latour. Mais do que isto, em respeito aos preceitos dos autores apresentados, almejamos ter apresentado ou visitado conceitos que sirvam para compreender, ou estranhar, todo o novo que está por vir nos

acontecimentos contemporâneos. Afinal de contas, este banho de empirismo trata de filosofia prática e de filosofia do devir.

Referências

ARAÚJO, R. F. **Apropriações de Bruno Latour pela ciência da informação no Brasil:** descrição, explicação e interpretação. 2009. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Escola de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

BELL, J. **Deleuze`s Hume;** philosophy, culture and the scottish enlightenment. Edinburg: Edinburg University Press, 2009

COLÓQUIO INSTITUIÇÕES, DISPOSITIVOS E MEDIAÇÕES, 2010, Rio de Janeiro.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade:** ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. **Imanência uma vida.** 1995. Disponível em: http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/; acesso em 18 de março de 2010.

_____. **Conversações.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HUME, D. **Tratado da natureza humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

JAMES, W. **Pragmatismo e outros textos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os pensadores).

_____. **A pluralistic universe.** Adelaide : The University of Adelaide Library, 2009. Disponível em <http://ebooks.adelaide.edu.au/j/james/william/plural/chapter5.html>; acesso em 26 de abril de 2009.

LATOUR, B. **A esperança de Pandora.** Bauru: EDUSC, 2001.

_____. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos,** Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, mar./jun. 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59701995000200002&script=sci_arttext; acesso em 22 de abril de 2010.

_____. Por uma antropologia do centro (entrevista). **Mana,** Rio de Janeiro, v.10, n. 2, out. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132004000200007&script=sci_arttext; acesso em 20 de abril de 2010.

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

_____. **What is the style of matters of concern?:** two lectures in empirical Philosophy. Amsterdam: Van Gorcum, 2008. Disponível em <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/97-STYLE-MATTERS-CONCERN.pdf> . acesso em 24 de abril de 2010.

KASTRUP, V. A rede, uma figura empírica da ontologia do presente. IN: PARENTE, A (org.). **Tramas da rede**. Porto alegre: Sulina, 2004. p. 80-90.

MOSTAFA, S. P.; NOVA CRUZ, D. V. **Para ler a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari**. Campinas: Alínea, 2009.

PARENTE, A. (Org.) **Tramas da rede;** novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2004

ODDONI, N. Revisitando a “epistemologia social”: esboço de uma ecologia sociotécnica do trabalho intelectual. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 36, n. 1, p. 108-123, jan./abr. 2007.

SHAVIRO, S. Deleuze’s encounter with Whitehead. In: SHAVIRO, S. **Without criteria**. Cambridge: MIT Press, 2009. Disponível em www.shaviro.com/othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf. Acesso em 26 de abril de 2009.

WHITEHEAD, A. N. O conceito de natureza. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹ Texto baseado na apresentação ao Colóquio Instituições, dispositivos e mediações, maio 2010, estágio pos-doutoral de Eduardo Ismael Murguía, IBICT, Rio de Janeiro.