

**JOÃO ARRISCADO NUNES**

**A CELEBRAÇÃO DOS MONSTROS E A  
REDESCOBERTA DA MORAL: DOIS ENREDOS  
DA TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA**

nº 40  
Julho 1994

**Oficina do CES**  
Centro de Estudos Sociais  
Coimbra

**OFICINA DO CES**

Publicação seriada do

**Centro de Estudos Sociais**

Praça de D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

**Correspondência:**

Apartado 3087, 3000 Coimbra

**A CELEBRAÇÃO DOS MONSTROS E A REDESCOBERTA  
DA MORAL: DOIS ENREDOS DA TRANSIÇÃO  
PARADIGMÁTICA**

**João Arriscado Nunes**

**Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra**

**Sessão Plenária IV: A produção do saber ante as novas  
realidades sociais**

**III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais,  
Lisboa, 4 a 7 de Julho de 1994**

É corrente, hoje, a ideia de que o conhecimento científico tem vindo a passar por profundos processos de transformação que obrigam a repensar, quer a sua relação com outras formas de saber e de conhecimento, quer a sua relação com as transformações sociais mais amplas que configuram novos contextos e novas condições para a sua produção. Seguindo Boaventura de Sousa Santos, chamarei ao conjunto desses processos transição paradigmática, e irei propôr uma reflexão em torno de dois enredos dessa transição paradigmática (Santos, 1987, 1989, 1994). Estes enredos não são, evidentemente, os únicos possíveis, nem serão, certamente, aqueles que outras experiências evocarão. Escolhi-os porque, por um lado, eles me foram sugeridos pela minha experiência e pelos meus interesses enquanto cientista social, e, por outro lado, por me parecer que eles suscitam algumas das preocupações que apontam para a necessária reinvenção da relação entre as ciências sociais e o envolvimento crítico com o mundo.

### **A celebração dos monstros**

Chamarei ao primeiro enredo **a celebração dos monstros**.

O projecto da modernidade - e, em particular, esse seu produto exemplar que é a ciência moderna -, procurou produzir representações do mundo baseadas na diferenciação, na separação, na oposição e na hierarquia. Seres, objectos, processos e qualidades deveriam ser adjudicados a categorias descontínuas,

compartimentadas e hierarquizadas, de modo a que cada ser ou objecto pudesse ser claramente situado e classificado nesse espaço de categorias, e distinguido de outros seres e objectos incluídos em categorias diferentes. As dicotomias fundamentais que nos legou o pensamento moderno tendem a afirmar essas formas de classificar, de - conforme o termo proposto por Bruno Latour - "purificar" os fenómenos de características consideradas como contingentes, distribuindo-os em função daquilo que, supostamente, definiria a sua essência (Latour, 1991). Assim aprendemos a opôr a cultura à natureza, os humanos aos não-humanos, os seres vivos aos objectos, os sujeitos do conhecimento aos objectos do conhecimento, a ciência ao senso-comum, o masculino ao feminino, os "civilizados" aos "primitivos" ou aos "selvagens", a razão ao sentimento, a política à economia, o individual ao colectivo, o moderno ao tradicional, a comunidade à sociedade, o Estado à sociedade civil, o formal ao informal... A lista de oposições poderia ser continuada, mas estes exemplos bastam para evocar o impulso classificatório e dicotomizante próprio das diferentes formas de conhecimento e de representação que a modernidade nos legou. Ao mesmo tempo, contudo, a modernidade gerou, permanentemente, seres, objectos e práticas que violavam o princípio da "purificação", híbridos caracterizados pela heterogeneidade das suas características e pela impossibilidade de serem inequivocamente "arrumados" nas categorias conhecidas, entidades dotadas de propriedades contraditórias que, ao mesmo tempo, as faziam aparecer como familiares, úteis e tranquilizadoras, mas também como misteriosas, inquietantes, assustadoras. A ciência, a tecnologia e as novas formas de cultura - em particular a cultura de massas - foram sempre percorridas por esta tensão contraditória entre a promessa da

ordem associada à "purificação" - cada coisa no seu lugar - e a emergência da desordem - os "produtos puros que estão a enlouquecer", para retomar a sugestiva expressão usada por William Carlos Williams num seu poema de 1923 (citado por Clifford, 1988: 1-3).

Nas suas versões críticas, oposicionais ou de resistência, aquilo a que chamarei o pós-modernismo - suspendendo, de momento, a discussão sobre a adequação do termo - recuperou esta tensão, mas subvertendo os seus termos, valorizando o potencial criativo e emancipador da desordem e da heterogeneidade em detrimento da ordem e da purificação, e interrogando-se sobre as condições em que se fazem e desfazem as diferentes ordens sociais e cognitivas - acompanhando, aliás, tendências mais gerais em diferentes domínios das ciências. Dada a centralidade da ciência no projecto sociocultural da modernidade, não é surpreendente que, ao longo das duas últimas décadas, este tema tenha ocupado um lugar crescente naqueles domínios da pesquisa em ciências sociais que mais directamente se dedicaram ao estudo da ciência e da tecnologia.

De facto, sobretudo desde os anos 70, o campo transdisciplinar a que se convencionou chamar os Estudos Sociais da Ciência, passando além da sociologia do conhecimento convencional e da sociologia da ciência mertoniana, começaram a interrogar-se sobre o próprio trabalho dos cientistas, e sobre as condições de produção do conhecimento científico através desse trabalho. Desses esforços resultaram novas imagens da ciência e do trabalho científico

Os Estudos Sociais da Ciência obrigaram a reexaminar as dicotomias humano/não-humano, sujeito/objecto, ciência/senso comum, e local/global, mostrando que os termos dessas dicotomias são identificáveis como tais apenas ao cabo de um trabalho cujo objectivo é, precisamente, criá-los e recriá-los permanentemente. Desde as experiências com a bomba de ar de Boyle até à engenharia genética, passando pelos "quarks", pelos "pulsars" e pelos dinossauros, nas versões de sangue frio ou de sangue quente, o processo de criação de fenómenos e seres "naturais" através de manipulações feitas por cientistas e técnicos e mediatizadas por diferentes tipos de instrumentos tem vindo a mostrar que a "natureza" que a ciência moderna afirma revelar é, de facto, um conjunto de híbridos que, não sendo simplesmente criados ou inventados pelos cientistas - como sugeriram algumas versões mais radicais do construtivismo -, se tornam naquilo que são através de um processo que envolve, por um lado, a intervenção activa dos humanos e a sua interacção com seres e objectos não-humanos, incluindo os objectos técnicos, e, por outro, o envolvimento dos cientistas em debates, controvérsias e negociações que transformam os resultados desse processo em factos científicos ou, alternativamente, em artefactos arrumados do lado do conhecimento falso.

Os Estudos Sociais da Ciência trouxeram consigo consequências importantes no plano da reinvenção pós-moderna das ciências sociais críticas. Eles contribuíram decisivamente para descanonizar a ciência moderna, analisando as condições da sua produção e o trabalho envolvido nesta e o lugar da argumentação e da retórica na produção da verdade e do erro. Eles mostraram, igualmente, que o

senso comum, convencionalmente oposto ao conhecimento científico, reside, de facto, no âmago deste, indissoluvelmente ligado ao trabalho local de produção da ciência; que ele constitui uma condição de possibilidade desse conhecimento; e que diferentes domínios e disciplinas científicas apresentam concepções e manifestações diferentes desse senso comum científico, da própria ciência, e da verdade e do erro.

Como qualquer outra forma de conhecimento, a ciência está ligada a práticas sociais localizadas em contextos precisos, não sendo possível afirmar uma superioridade intrínseca dessa forma de conhecimento independentemente do contexto em que é accionada e mobilizada. Tal não significa que seja negada a diferença entre as ciências e outras formas de conhecimento, mas tão só que a relação entre elas não pode ser pensada em termos de uma hierarquia que conferiria à ciência uma capacidade superior de, em todas as circunstâncias e independentemente do contexto, dizer a verdade sobre o mundo contra outros saberes denunciados como ilusórios ou falsos. Desta forma, a defesa de desigualdades e hierarquias fundadas na autoridade conferida pela ciência e pelos saberes periciais por ela legitimados pode ser contestada, não em nome da denúncia da ciência, mas invocando o conhecimento das condições da sua produção e dos seus usos sociais, das práticas dos cientistas e das características dos objectos e textos científicos.

Mas o impacto dos Estudos Sociais da Ciência fez-se sentir de outras formas. Diferentes correntes de inspiração feminista procuraram explorar as implicações destes trabalhos para além do âmbito da própria ciência e tecnologia. Ao subverter a oposição

natureza/cultura, os estudos sociais da ciência sugeriam que as desigualdades e hierarquias fundadas em tais oposições - ou em oposições homólogas, como a oposição masculino/feminino - careciam de legitimidade científica, e que não era possível continuar a invocar a relação de dominação da cultura sobre a natureza que subjaz ao projecto da ciência e da tecnologia modernas como modelo para justificar a dominação baseada em supostas inferioridades naturais fundadas no sexo ou na raça, assimilando os dominados ao polo da natureza na dicotomia natureza/cultura.

Mas a contribuição destas correntes vai mais longe. Ela aponta para a celebração *positiva* dos híbridos e da heterogeneidade, e para a valorização da incerteza e da indeterminação que a eles estão associadas, como espaços potenciais de emancipação. Donna Haraway, por exemplo, chamou a esses seres e objectos "monstros" (Haraway, 1992). O monstro é aquilo que tem de ser mostrado, que não pode ser dito ou descrito, porque não é classificável dentro das categorias que utilizamos, geralmente, para falar do mundo e dos seres e dos objectos que o povoam. Os monstros são, como nos diz o romancista Nicholas Mosley, "coisas que talvez tenham nascido ligeiramente antes do seu tempo; quando não se sabe se o ambiente está preparado para elas." (Mosley, 1991: 71) Se o termo "monstro" evoca o desconhecido, o inquietante, e o assustador, ele aponta também para os *futuros virtuais* contidos na indeterminação do presente. Daí que Haraway fale das "promessas dos monstros" associada à reinvenção de utopias - que assumem a forma de *alocronias* ou *alotopias*, outros espaços e outros tempos que existem virtualmente na indeterminação do presente, ou, como sugere Boaventura de Sousa Santos, *heterotopias*, deslocações do centro

para as margens dentro dos lugares que habitamos (Santos, 1994: 280). Daí também que John Law (1991), numa referência ao romance de Mosley, fale de "hopeful monsters", de monstros portadores de esperanças, apontando para a dimensão positiva e redentora associada ao monstruoso e ao desconhecido que diferentes culturas - e não só a cultura ocidental - sempre mantiveram em tensão com as imagens negativas (Taussig, 1987; Madureira, 1994).

### **A redescoberta da moral**

Designarei o segundo enredo por **redescoberta da moral**. Refiro-me a um ressurgir da reflexão sobre um dos temas matriciais das ciências sociais e, em particular, da sociologia. De Comte a Durkheim, passando, entre outros, por Fourier, Marx e Saint-Simon, deparamos com a convicção de que a ciência - neste caso a ciência da sociedade - e a racionalidade cognitiva e instrumental a ela associada constituiriam o fundamento de uma ordem social superior, susceptível de realizar integralmente o potencial de felicidade e de bem-estar que caracterizaria os seres humanos como seres morais, capazes de constituir comunidades políticas baseadas no reconhecimento de obrigações mútuas orientadas para a realização do bem comum. Se desde cedo, e, em particular, com Max Weber, esta associação entre ciência, racionalidade e ordem moral é questionada, é, sobretudo, desde os anos 60 que têm vindo a emergir várias correntes que procuram ultrapassar, por um lado, os limites do debate geral e abstracto sobre a moral, e, por outro, a redução objectivante das concepções morais às suas condições sociais ou intelectuais ou à narrativa histórica da sua emergência.

Essa ultrapassagem encontra expressão, em primeiro lugar, na proliferação de trabalhos sobre os seres humanos como seres morais, sobre as competências cognitivas e emocionais em que assenta a sua capacidade de agir, na qualidade de *sujeitos* da vida social, em função, por um lado, das obrigações para com outros seres humanos, e, por outro, de concepções do bem comum que vinculam as pessoas a colectivos, e que são a condição de existência de comunidades políticas, e ainda sobre as condições em que essa capacidade de agir é efectivamente accionada, em diferentes esferas da vida social, em diferentes contextos e situações.

Um dos aspectos mais interessantes deste conjunto de trabalhos reside no facto de estarem associados a uma redefinição do cientista social como "filósofo público" (Bellah *et al.*, 1985). Tal implica uma forma particular de compromisso com a acção, que passa, nomeadamente, pelos debates em torno da redefinição da democracia, das condições do seu exercício, da sua extensão a esferas até agora excluídas da sua definição, e da reinvenção de um espaço público em que o cientista social possa participar, não na qualidade de perito detentor de um saber inacessível aos não-cientistas e exercendo sobre estes uma autoridade fundada no pressuposto da superioridade desse saber, mas de interveniente num diálogo em que diferentes formas de saber e de racionalidade são confrontadas sob a forma de argumentos adequados às situações em que esse diálogo tem lugar e às características dos que nele participam.

A literatura produzida nesta direcção tem incidido, sobretudo, sobre as sociedades ocidentais e sobre os dilemas e contradições

dos sistemas políticos e das doutrinas morais sobre as quais o Ocidente procurou fazer assentar a afirmação da sua superioridade moral sobre outras sociedades. Mas pode-se encontrar preocupações semelhantes em grande parte da antropologia pós-colonial, que utiliza as etnografias de sociedades não-ocidentais ou do hemisfério Sul como comentário à ordem política e moral das sociedades ocidentais, focando, em particular, os momentos e os episódios em que concepções morais distintas e/ou contraditórias são postas em confronto - veja-se, a este propósito, o modo como Renato Rosaldo ou Michael Taussig usam o olhar antropológico para construir explicitamente um olhar crítico sobre os dilemas morais das sociedades ocidentais, em relação a temas como a guerra, a violência, a tortura ou o terror (Rosaldo, 1989; Taussig, 1987). Mais recentemente, sociólogos como Craig Calhoun e Richard Madsen têm procurado alargar esta reflexão a sociedades como a chinesa, abordando explicitamente temas como a relação da China contemporânea com as concepções ocidentais da democracia, dos direitos humanos ou da ordem económica neo-liberal, através do tratamento de tópicos como o movimento dos estudantes e intelectuais e a repressão em Tien-An-Men em 1989, ou a reinvenção local do "sonho americano" e a sua relação com as representações da ordem moral na sociedade chinesa ao longo da última década.

Esta redescoberta da moral tem vindo a encontrar expressão, também, na preocupação de, para além do tratamento dos aspectos normativos, das definições positivas e das formas institucionais associadas à ideia de ordem moral, explorar o outro lado desse tema, ou seja, a injustiça, a violência, o terror ou o sofrimento,

considerados como fenómenos que põem à prova a capacidade e as dificuldades das sociedades e dos actores sociais em actuarem e em função dos princípios morais que afirmam partilhar e defender. Os cientistas sociais brasileiros têm desenvolvido exemplos notáveis impressionantes do que pode ser uma abordagem edificante destes temas, a partir de um envolvimento do investigador com o mundo que passa, necessariamente, por uma reafirmação da dimensão crítica das ciências sociais.

Esse envolvimento não pode deixar de ter em conta o conjunto das competências dos actores sociais, sejam elas cognitivas, emocionais ou estéticas - entendidas estas, em particular, e seguindo a distinção proposta por John Dewey, no sentido da capacidade de *percepcionar* o novo e o emergente, e não apenas de *reconhecer* o antigo e o familiar. É essa configuração de competências que define os actores enquanto sujeitos da vida social, capazes de actuar em função do conhecimento, mas também das suas emoções e do seu sentido da justiça e da obrigação moral. A importância crescente da retórica, da hermenêutica e do pragmatismo na renovação dos saberes apontam para o crescente reconhecimento, por parte dos cientistas sociais, da necessidade de substituir a relação sujeito-objecto por uma relação intersubjectiva, que leve a sério o conjunto das competências de todos os actores sociais, enquanto modos de aceder ao conhecimento do mundo, e que implica proximidade e envolvimento, e não distância e estranhamento.

## A reinvenção da crítica e os horizontes da emancipação

Os dois enredos que procurei esboçar, aqui, recobrem-se parcialmente, mas não são coincidentes. Celebrar a dissolução das dicotomias que fundam o projecto da modernidade significa afirmar a dignidade e a interdependência de humanos e não-humanos, do que designamos por sociedade-cultura e do que designamos por natureza. O horizonte possível de emancipação para que aponta este enredo está associado, de forma privilegiada, ao que designamos, no Ocidente, por **ecologia**, mas que, como mostrou, entre outros, Juan Martinez-Alier, encontra expressão, nas sociedades do hemisfério Sul, nas diferentes versões do que este autor chamou "ecologismo popular" (Martinez Alier, 1992). Mas a preocupação com a moral, a que se refere o segundo enredo, baseia-se, não na dissolução ou ultrapassagem da dicotomia humanos/não-humanos ou sociedade-cultura/natureza, mas na afirmação da especificidade e irredutibilidade dos seres humanos enquanto seres morais. As dicotomias a dissolver, neste caso, são aquelas que fundam as desigualdades e hierarquias *entre* os seres humanos e *entre* as sociedades-culturas, afirmando, em seu lugar, tudo o que permite reconhecer, para além das contingências históricas, as condições de pertença a uma comum humanidade. Este enredo mantém uma relação privilegiada com o outro grande horizonte da emancipação, configurado pelo que no Ocidente designamos por **Direitos Humanos**, mas que, como sugeriu Boaventura de Sousa Santos, encontra uma multiplicidade de formas diferentes de expressão nas mais diversas sociedades, enquanto concepções da dignidade humana.

Esta tensão não me parece susceptível de resolução, e não penso sequer que tal seja desejável. A modernidade via nas tensões e contradições ameaças à ordem que urgia resolver, através da subordinação de um dos termos da tensão ao outro. A crítica pós-moderna deve, antes, explorar o potencial criativo e emancipador das tensões. Os dilemas que estas geram são susceptíveis apenas de resoluções locais e temporárias, e, como tal, terão de passar por articulações locais de representações, práticas e formas de conhecimento, configurando o que Peirce chamava a "razoabilidade concreta" adequada aos diferentes contextos e situações. Ao mesmo tempo, é fundamental a conservação de um horizonte global que passe pelo exercício da capacidade crítica, entendida aqui no duplo sentido de capacidade de **denúncia** - da injustiça, da desigualdade, da miséria, do sofrimento -, e de capacidade de **argumentar**. A crítica não pode assentar na proclamação de valores ou de princípios que se defende e aplica segundo a lógica do "Not In My Back Yard" - admitindo na casa do vizinho o que não admitimos ou toleramos na nossa própria casa, desde os atentados ao ambiente até às violações dos direitos humanos -, mas na prática local de um "universalismo reiterativo" (Walzer, 1988), capaz de ter em conta as contingências históricas e locais da acção mas, ao mesmo tempo, de transformar a prática local da crítica em recurso para a sua renovação noutras condições locais, por contiguidade e de modo metonímico, como maneira de realizar a imaginação alotópica ou heterotópica, de procura desses futuros virtuais a inventar a partir da complexidade, da heterogeneidade e da indeterminação do presente.

**REFERÊNCIAS**

- BELLAH, Robert, *et al*, 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press
- CLIFFORD, James, 1988, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- HARAWAY, Donna, 1992, The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate(d) others, *in* Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*, New York/London: Routledge, pp. 295-337
- LATOUR, Bruno, 1991, *Nous N'avons Jamais Été Modernes*, Paris, Editions La Découverte
- LAW, John, (ed.), 1991, *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, London: Routledge
- MADUREIRA, Luís, 1994, O Mostrengo e o Encoberto: Mirabilia e a ordem do saber nos discursos narrativos da expansão, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38, pp. 105-121
- MARTINEZ ALIER, Juan, 1992, *De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular*, Barcelona: ICARIA
- MOSLEY, Nicholas, 1991, *Hopeful Monsters*, London: Minerva
- ROSALDO, Renato, 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 1987, *Um Discurso sobre as Ciências*, Porto: Edições Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 1989, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Edições Afrontamento

SANTOS, Boaventura de Sousa, 1994, *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto: Edições Afrontamento

TAUSSIG, Michael, 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: The University of Chicago Press

WALZER, Michael, 1988, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books