



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

THIAGO DE ARAUJO PINHO

**RUMO A UMA TERCEIRA REVOLUÇÃO COPERNICANA:
BRUNO LATOUR E AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DE UMA
NOVA SOCIOLOGIA**

SALVADOR

2017

THIAGO DE ARAUJO PINHO

**RUMO A UMA TERCEIRA REVOLUÇÃO COPERNICANA: BRUNO
LATOUR E AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DE UMA NOVA
SOCIOLOGIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais- PPGCS, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial á obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Borges

SALVADOR

2017

P654 Pinho, Thiago de Araújo
Rumo a uma terceira revolução copernicana: Bruno Latour e as condições
de possibilidade de uma nova sociologia. – 2017.
113 f.

Orientador: Prof ° Dr° Paulo Cesar Borges
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Sociologia. 2. Epistemologia. 3. Teoria social. 4. Latour, Bruno, 1947-
4. Deleuze, Gilles, 1925-1995. I. Borges, Paulo Cesar. II. Universidade Federal da
Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 301

A

Leda, minha mãe, por ter sido um incentivo na minha vida.

Patrícia, minha parceira, por ter me acompanhado nessa longa jornada.

Antônio da Silva Câmara por ter estendido a mão quando mais precisei.

AGRADECIMENTOS

Apesar de ser um material escrito, objetivo, essa dissertação representa todo um processo de vivência, um conjunto de encontros que fizeram parte da minha vida. Nomear esses encontros é uma tarefa não só impossível, como injusta. Existe muito a dizer, embora as palavras não acompanhem o ritmo dos acontecimentos. Vou arriscar alguma coisa, mesmo tendo consciência de que minha gratidão vai além da própria palavra, sendo incapaz de representar todas as linhas de força que incidiram sobre essas páginas.

Gostaria de agradecer a todos que influenciaram direta ou indiretamente a produção desse trabalho, desde amigos até familiares, passando por pessoas que tive pouco contato, mas que marcaram minha trajetória.

Um agradecimento especial a Patricia, minha noiva, minha parceira, que acompanhou desde o começo essa história, muita antes de sequer pensar em mestrado e na vida acadêmica. Não importava os contornos do céu, às vezes nublado, chuvoso ou ensolarado, ela sempre estava lá, perto, fazendo sempre de mim um homem melhor e um acadêmico consciente do que faz.

Sobre o Nuclear, projeto de pesquisa que acompanhei desde o início da graduação, também é necessário algumas considerações. Não existem palavras para descrever a importância dele na minha trajetória, o quanto impactou na minha evolução acadêmica e pessoal. O acolhimento de todos, além do cuidado e carinho daqueles que, apesar de discordarem das minhas ideias, nem por isso se afastaram, ao contrário. Talvez não exista virtude maior do que essa, esse recuo diante de alguém, essa abertura para que o outro apareça, evolua. O ECSAS, da mesma maneira, não fica atrás, apresentando também um papel muito importante nesse meu crescimento, não tanto pelas coisas discutidas ali, mas pelos exemplos que sempre trouxe, pelas pessoas que admiro.

Sendo coerente com minha própria sociologia, agradeço ao devir, ao modo como as coisas seguiram esses últimos tempos, o modo muitas vezes incompreensível com que os encontros se entrelaçaram. Agradeço por tudo, por cada detalhe, mesmo aqueles mais constrangedores e dolorosos, não importa.

Agradeço também a influência indireta de minha mãe, garantindo a energia necessária para continuar a caminhada, ao permitir que sempre aperfeiçoasse a mim mesmo, nunca desistindo.

“As coisas mais maravilhosas são
sempre as indizíveis.”

Herman Melville (2013, p. 109)

RESUMO

A dissertação busca entender as condições de possibilidade de uma sociologia descentrada, os primeiros passos daquilo que pode ser chamado de uma nova revolução copernicana nas ciências sociais. Evitando mergulhar diretamente nesse terreno, o trabalho acaba sendo muito mais uma introdução, um percurso inicial, ou seja, os bastidores desse modo alternativo de conduzir o fazer científico. Gilles Deleuze será a referência o tempo todo, sendo aquele critério que organiza os argumentos, mesmo os mais sociológicos, como quando Garfinkel entra na discussão. Nesse sentido, o objetivo não é esgotar os limites da filosofia deleuziana ou o entendimento dos seus dois conceitos principais, mas apresentar, na medida do possível, sua ressonância na composição do pensamento social, sugerindo, embora não aprofundando, uma nova *revolução copernicana* á vista, um novo rumo trilhado pela sociologia nos dias de hoje. Deleuze, ironicamente, vai ter certos contornos, fronteiras, o que soa um pouco estranho dentro dos padrões de sua própria filosofia. Apesar de sua intensidade, de seu transbordamento, o signo precisa limitar aquilo que pode oferecer, nesse caso seu autor e suas ideias. Apesar da abertura do possível, da escapabilidade do Real, ele vai ser entendido dentro de um recorte sociológico, sendo nomeado, circunscrito, tornando a figura deleuziana apreensível, adequada, ao menos para os limites dessa dissertação e das próprias expectativas que circulam aqui, evitando se perder no cenário filosófico e sua estrutura analítica.

Palavras-Chaves: Sociologia, Bruno Latour, Epistemologia, Gilles Deleuze, Teoria Social.

ABSTRACT

The dissertation seeks to understand the conditions of possibility of a “descentered sociology”, the first steps in what can be called a new Copernican revolution in the social sciences. By avoiding to plunge directly into this place, the work ends up being much more an introduction, an initial course, that is, the backstage of this alternative way of conducting the scientific doing. Gilles Deleuze will be the reference all the time, being that criterion that organizes the arguments, even the most sociological, as when Garfinkel enters the discussion. In this sense, the aim is not to exhaust the limits of Deleuzian philosophy or the understanding of its two main concepts, but to present, as far as possible, its resonance in the composition of social thought, suggesting, though not deepening, a new Copernican revolution in the horizon, a new direction followed by sociology today. Deleuze, ironically, will end up gaining boundaries, limits, which sounds a little strange within the standards of his own philosophy. In spite of its intensity, of its overflow, the sign must limit what it can offer, in this case its author and its ideas. Despite the openness of the possible, the fleetingness of the Real, it will be understood within a sociological cut, being named, circumscribed, making the Deleuzian figure apprehensible, adequate, at least for the limits of this dissertation and the very expectations that circulate here, avoiding lose itself in the philosophical scenario and its analytical structure.

Keywords: Sociology, Bruno Latour, Epistemology, Gilles Deleuze, Social Theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I. ANTES DA ALVORADA: O MUNDO PRÉ- 2ª REC.....	22
1.1. Muito aquém do signo e do sensível.....	23
1.2. Antes da ruptura: as condições de possibilidade do conhecimento.....	25
1.3. Mundo grego e a realidade pré-2ª revolução.....	27
1.4. Pseudo-revoluções.....	29
1.5. Rumo á 2ª Revolução Copernicana.....	31
1.6. Percurso não linear: os contornos do traço estético.....	34
1.7. Da epistemologia para a ontologia.....	35
1.8. Campo estabelecido.....	38
1.9. A 2ª REC e suas especificidades.....	39
1.10. Concluindo?.....	41
CAPÍTULO II. PARA ALÉM DE UMA 2ª REC: A FENOMENOLOGIA DESCENTRADA.....	45
2.1. Preliminares: o horizonte de uma nova transformação.....	47
2.2 Para além de um corpo e de uma linguagem.....	49
2.3. 2ª REC e transcendentalismo.....	53
2.4. O signo quebrado, o corpo sem órgão e a estética não fenomenal.....	62
2.5. Repertório e pseudo-convergências: as tonalidades da 2ª REC.....	64
2.6. A ética, o transcendental e a 2ª REC.....	69
CAPÍTULO III. PARA UMA CRÍTICA DO SENSO COMUM: DESCENTRANDO A CONVENIÊNCIA DO DASEIN.....	72
3.1. O transcendental e o cotidiano.....	73
3.2. Senso comum e Doxa.....	77
3.3. Senso comum e transcendentalidade.....	78
3.4. Corpo literatura e fluxo.....	81
3.5. Linguagem e performance.....	85
3.6. O psicólogo e o corpo sem órgão.....	88
3.7. A política e o rizoma.....	95
3.8. A política e o descentramento.....	98
CAPÍTULO IV. RUMO A UMA TERCEIRA REVOLUÇÃO COPERNICANA: O VISLUMBRE DE UMA NOVA SOCIOLOGIA.....	100
4.1. O nascer de uma nova sociologia.....	102
4.2. Muito além das três críticas.....	108

CONCLUSÃO..... 113

REFERÊNCIAS 115

INTRODUÇÃO

“The society[...] is the amalgamation of all the modes and all the networks whose threads the Moderns have given up trying to untangle and which they take as foundation in order to explain how all the rest holds together—religion, law, technology, even science, and of course politics¹” (LATOURE, 2013, p. 353).

A ciência se move em um ritmo casual, imprevisível, mudando o rumo de sua trajetória quando menos se percebe, dependendo daquilo que é inserido em sua formula de partida. As transformações, ao menos recentemente, seguem um padrão descentrado², rizomático, sem aquela transcendentalidade que costumava conduzir o percurso sociológico³. Há pouco tempo atrás, até a década de 80, um único e simples raciocínio predominava, sendo quase um selo estampado em todos os lugares: um termo, ou critério, sempre emergia dos bastidores, sólido, com plena legitimidade, fazendo com que tudo girasse a partir de seu centro, garantindo firmeza e sentido ao real. Pesquisador e pesquisado, ciência e senso comum, ambos se davam as mãos em torno de uma mesma forma encadeada e bem justificada, evitando o confronto com tudo aquilo de contraditório que pudesse comprometer suas performances, tudo aquilo que pudesse zombar do solo seguro sob seus pés. A identidade era a referência última, não apenas da lógica com sua estrutura analítica, mas mesmo de disciplinas sintéticas como a sociologia e os demais ramos empíricos. O estranho, o dissonante e a diferença⁴ eram quase varridos de cena, assim como, antes da psicanálise, a loucura e os lapsos de fala eram simples subprodutos de uma irracionalidade, um conjunto de práticas sem importância. Essa espécie de cartesianismo científico acabou perdendo força e extensão, permitindo assim que uma nova

¹ “A sociedade[...] é o amálgama de todos os modos e todas as redes cujos fios os Modernos tiveram que desistir de tentar desemaranhar e que eles tomam como fundação a fim de explicar como todo o resto se sustenta—religião, lei, tecnologia, mesmo ciência, e, claro, a política”(Tradução livre)

² Esse perfil descentrado, presente na filosofia deleuziana e nos trabalhos do próprio Bruno Latour, “[...] is an acentered, nonhierarchical, nonsignifying system without a General and without an organizing memory or central automaton, defined solely by a circulation of states.” (DELEUZE, 1987, p. 21)

³ É preciso lembrar que esse “transcendental” é entendido aqui em seu *sentido fraco* (Habermas, 1999, p. 38). Ou seja, critérios que são apenas condições de possibilidade do conhecimento, ordenando as experiências dentro de um todo coerente, mas sem aquela carga universal, ou mesmo *a priori*, que o sentido forte carregaria, seu sentido kantiano. O corpo fenomenológico, ou mesmo a consciência intencional de Husserl, por exemplo, não são *a prioris*, mas elementos definidos no desenrolar dos encontros, embora mantenham esse sentido fraco de transcendentalidade, ao serem um eixo significativo, uma condição de possibilidade do conhecimento, instâncias que ordenam as experiências em torno de si.

⁴ “Diferença” no sentido estrutural do termo, não apenas como alteridade.

ciência pudesse reivindicar um espaço, revendo as polêmicas e principalmente os critérios de definição da realidade. Sujeito/objeto, natureza/cultura, humano/animal, sagrado/profano, parecem menos um desdobramento lógico de uma forma de pensar, como queria Levi-Strauss, e mais um detalhe histórico passageiro, fugaz, demandando novos rearranjos, novos horizontes.

Ao olhar os contornos dessa nova sociologia, o modo mesmo em que se apresenta, é possível perceber o quanto Bruno Latour traz consigo um novo *background* filosófico, costurado com o apoio de Gilles Deleuze, ao sair do terreno kantiano/hegeliano presente nos clássicos da sociologia, subvertendo as fronteiras do que circulava até então. Termos como *rede*, *linhas de força* e *dever* começam a povoar o espectro da teoria social, não apenas revisando o seu vocabulário, ao mudar um pacote linguístico por outro, mas reavaliando o seu próprio fundamento. Sem dúvida nenhuma, temas consagrados como classe, sociedade, poder e estrutura não foram varridos de cena, permanecendo ainda nos bastidores, embora conduzidos por uma outra performance, um outro modo de direcionar a prática científica e a conduta do próprio sociólogo. O que significa que descentrar, *deslocar* (LATOUR, 1999, p. 134), não é excluir o pacote discursivo anterior, mas realocá-lo, reposicionando seus limites, reavaliando sua importância. Se uma certa estrutura vertical de significado (*arborescent system*) era comum, como instancia que ordenava e conferia solidez e consistência ao saber sociológico, a exemplo do indivíduo em Weber, da classe em Marx, ou do fato social em Durkheim, esse tipo de saída transcendental, digamos assim, acaba perdendo lugar, embora não para um novo eixo de significado, responsável por substituir o modelo anterior; ao contrário, o espaço epistemológico é deixado em aberto, fluido, dinâmico, o que conduz a um modo radical de “fazer sociologia”, restabelecendo o seu discurso dentro de outros moldes, garantindo novos contornos e novas possibilidades inexistentes até a da década de 80. “[...] the point is to show that beneath the dominant tradition within social science, preoccupied with order, stability and purity, another stream exists, a real flow of creative conceptualisations of the social⁵.” (FUGLSANG; SØRENSEN, 2006, p. 7).

Essa dissertação, contudo, por um motivo pragmático, acaba limitando a si mesma, reduzindo seu alcance, já que tende não a um exame direto da sociologia latouriana, discutindo suas fronteiras e dialogando com seus conceitos, mas busca apenas apresentar os contornos iniciais daquilo que pode ser chamado de um novo giro copernicano, o início de um

⁵ “[...] o ponto é mostrar que abaixo da tradição dominante dentro das ciências sociais, preocupada com ordem, estabilidade e pureza, outro fluxo existe, um fluxo real de criativas conceitualizações do social.” (Tradução minha)

novo horizonte discursivo. Através de uma narrativa bem deleuziana, com seus *corpos sem órgãos* e *signos quebrados*, esse percurso de origem vai ser construído, sugerindo os primeiros passos de um perfil descentrado de se fazer pesquisa social. Nesse sentido, quais são as condições de possibilidade do campo sociológico e filosófico que permitiram com que figuras como Latour ganhasse espaço e pudesse *instaurar* um novo pacote de questionamentos, um novo horizonte interno ao universo científico?

O que seria, ainda que de uma forma um pouco grosseira, essa grande mudança de eixo epistemológico, essa revolução? Ela não é apenas uma mudança periférica no corpo da ciência, introduzindo um novo conceito ou uma nova abordagem, mas um núcleo de transformação radical, fundamentando todo um novo ramo de polêmicas e critérios. A primeira foi proporcionada pelo transcendentalismo de Kant, ao centralizar o papel do sujeito⁶ e erguer sua figura como a referência última de todo conhecimento. A segunda (2ª REC), presente no capítulo I, é aquela apresentada pela tradição fenomenológica, em que os termos “corpo” e “linguagem” descentram o “sujeito” e tomam seu lugar como definidoras dos critérios do campo⁷. E isso porque “[...] o ser da linguagem [e do próprio corpo] só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito.” (FOUCAULT, 2009, p. 222). A terceira revolução (3ª REC) será sugerida, apenas vislumbrada, no capítulo IV, apontando apenas alguns detalhes, nada mais que isso, ao longo de um ensaio cheio de traços latourianos. Os capítulos II e III, partes decisivas de todo o trabalho, vão ser uma ponte, um momento de transição, ao apresentar, aos poucos, como o campo sociológico foi sendo descentrado pelo vitalismo deleuziano, seja em sua face epistêmica (II), ou mesmo em sua face cotidiana (III). Por motivos pragmáticos, como já é possível perceber, principalmente envolvendo o prazo na conclusão do mestrado, essa investida teórica não tem como objetivo entrar de cabeça nessa terceira grande mudança (3ª REC), presente em trabalhos como o de Bruno Latour. Esse esforço muito mais específico e profundo vai ser reservado para um outro momento. Aqui, o objetivo, muito mais modesto, é criar as etapas iniciais desse percurso, os primeiros instantes desse novo horizonte, ou seja, suas condições de possibilidade. A dissertação, portanto, se divide em três partes principais: 1º) *A chegada* da 2ª REC (cap. I), 2ª) *O descentramento* da 2ª REC (cap. II e III), 3º) *O Vislumbre* da 3ª REC (cap. IV).

⁶ “Sujeito” esse transcendental, pura formalidade, distinto, portanto, do seu uso corrente.

⁷ Para além de Merleau-Ponty, outros autores também buscaram um tipo de complementaridade entre o corpo e a linguagem, como Paul Ricoeur (1975), por exemplo, apesar do clima antagônico instaurado pelo neopragmatismo de Richard Rorty, pela filosofia genealógica de Foucault, pelo estruturalismo de Saussure, ou no próprio Husserl, ao menos o do início de carreira, aquele da “ideia de fenomenologia”.

Latour classifica sua própria teoria como anti-revolução copernicana (LATOURE, 2001), sugerindo assim uma ruptura completa com os modelos explicativos anteriores, como a fenomenologia, por exemplo. Ao longo desses capítulos, apesar das intenções do próprio autor, o termo “3ª Revolução copernicana” vai prevalecer, e isso por representar um certo senso de continuidade dentro da própria tradição fenomenológica (2ª REC), por mais que existam rupturas no processo. O objetivo, portanto, não é apenas entender como a 3ª REC descentrou o modelo anterior, deslocando suas categorias, mas como ela, de alguma forma, extraiu seu próprio impulso subversivo desse mesmo modelo.

Os conceitos de corpo e linguagem serão a porta de entrada desse conjunto de polêmicas, uma espécie de espaço em que os argumentos vão se desenrolar. Desde as discussões epistemológicas, até as mais empíricas, ou seja, do reino das realidades analíticas, até o mundo dos dados sintéticos, esses dois termos estarão á espreita, sempre á mão, encadeando cada enunciado dentro de um todo, espero, compreensivo. Eles serão uma espécie de matriz de significado, ainda quando descentrados, o que pode soar um pouco estranho, já que esse trabalho é um percurso rumo á própria ideia de descentramento.

Deleuze, background filosófico do próprio Latour, vai ter seus conceitos de “corpo sem órgão” e “signo quebrado” colocados em destaque. Eles serão sugeridos como representantes de um perfil descentrado, auxiliares no descentramento dos dois últimos transcendentais (corpo e linguagem) e, conseqüentemente, criando o campo ideal para que termos como “rede”, “linhas de força” e “devir” possam ganhar espaço. Nesse novo modelo descentrado radical, não existe nenhuma instância, ou predicado, que, de partida, determine a configuração da realidade, nenhum critério que o enquadre de alguma maneira. O rizoma (rede) é flexível o bastante para comportar varias modalidades de “ser”, múltiplas ontologias (LATOURE, 2014), sendo desde um mundo sensível, em que o corpo é um eixo de importância, até fluxos de pura materialidade, passando por universos inorgânicos, ou mesmo por utensílios domésticos em um canto de uma simples cozinha. Isso implica, em outras palavras, uma abertura para vários horizontes de sentido, vários “modes of existence” (LATOURE, 2013; DELEUZE, 1992), ultrapassando assim a mania dos transcendentais em reduzir a dinamicidade dos encontros a um conjunto de critérios conformadores, a uma única referencia de significação, como a “consciência” em Husserl, o “corpo” em Merleau-Ponty, o “signo” em Wittgenstein, ou mesmo, como é possível ver na teoria social, a “classe” em Marx, o “individuo” em Weber, e o “fato social” em Durkheim.

A relação entre corpo e linguagem é meio que inevitável, considerando uma “sociologia deleuziana”. Ao serem vistos de modos separados, cada um com seu próprio conjunto de expectativas, o pensamento sociológico distorce a riqueza dos agenciamentos, assim como ameaça a própria compreensão da vida cotidiana. O *corpo sem órgão* e o *signo quebrado* não existem como entes isolados, como unidades soltas e autônomas, mas como um par curioso, quase como numa dança diferencial. Ambos se definem simultaneamente, não apresentando nenhum núcleo positivo, nenhum predicado próprio, apenas diferença. “Existe um paralelismo do corpo e da linguagem” (DELEUZE, 1974, p. 289), um vínculo estreito entre ambos, ao menos estreito o suficiente para permitir a passagem de um novo conjunto de perguntas no pensamento social.

A tentativa de entender a corporeidade e o signo⁸ em conjunto, como elementos inseparáveis dentro de uma mesma equação, também depende de uma circunstância curiosa. O corpo, ao menos o deleuziano, não é uma realidade dada, em destaque; só tem seus contornos definidos de um modo indireto, assim como o inconsciente em Freud, sendo visto apenas graças aos tropeços da linguagem (*slip of the tongue*). Ao contrário do corpo fenomenológico, o *corpo sem órgão* não é capaz de ser acessado diretamente, como as partes virtuais de um cubo poderiam ser resgatadas de sua ausência. O encontro com essa instância é casual, incomum, graças a um choque dissonante do ator com a realidade que o cerca, em semelhança aos elementos inesperados da memória involuntária em Proust, ao desmanchar cada expectativa e impressão. Somente quando sua linguagem falha, no instante mesmo em que perde sua capacidade de costurar as incoerências ao redor, é que esse tipo específico de corpo aparece, trazendo consigo uma intensidade constrangida na prática cotidiana, implodindo aquela coerência dos caminhos de Swann. Ao contrário da fenomenologia, em que o vínculo entre linguagem e corpo é meio que opcional, já que existiriam outras pontes de acesso ao sensível⁹, o elo entre “corpo sem órgão” e o “signo quebrado”, por sua vez, é um vínculo sólido, inviolável, tornando impossível considerar um termo sem o auxílio do outro.

O “corpo sem órgão” deleuziano, nesse caso, assim como o corpo fenomenológico, ao menos para Merleau-Ponty, demanda a linguagem para ser compreendido, embora o signo, no primeiro caso, seja ruptura, brecha, disfuncionalidade, o que não acontece na fenomenologia,

⁸ É preciso não confundir o “signo”, sinônimo aqui de experiência verbal (MERLEAU-PONTY, 1991), com expressões como “signo quebrado”, seu oposto, sua antítese deleuziana.

⁹ A *compreensão* em Heidegger, a *liberdade* em Sartre, a *intuição* em Husserl, ou mesmo a *motricidade* em Merleau-Ponty, são todos veículos de contato com o sensível, nesse caso o corpo, sem necessariamente passar pelo terreno semiótico, sem utilizar o signo como suporte de expressão, embora preservem uma certa ideia de sentido.

como vai ficar claro no capítulo II. A performance, sem dúvida, é um componente importante, além de toda a criatividade envolvida no processo, mas apenas enquanto é manchada, distorcida, zombada. Os seus vestígios não estão nos fenômenos, em seu núcleo transcendental, ao garantir suporte e firmeza ao que existe, criando as condições daquilo que se chama de convivência, ao contrário. Esse substrato sensível demanda uma genealogia, um esforço fora do comum para extrair do signo esse “corpo pleno” (DELEUZE, 2010, p. 21), em fluxo. A instrumentalidade linguística, os jogos de linguagem, ao menos por um instante, deve ser deixada de lado, assim como sua *configuração* heideggeriana. A linguagem, ao menos aqui, falha, perde eficácia, em outras palavras, não dá muito certo, o que garante a possibilidade de que certos agenciamentos brotem do seu interior.

Qualquer deslize racionalista precisa ser evitado, não por simples convenção ou futilidade, uma simples escolha ornamental; há um sentido epistemológico, e até ético, nesse apelo a um excesso incontrolável, a esse “corpo sem órgão”. Desejo estranho, incoerente, ao menos se comparado com aquilo que, no normal, compõe o *habitus* acadêmico. A atmosfera kantiana que ainda é respirada por alguns, tende a considerar a ciência como uma busca por padrões regulares, ou identidades transitando pelo espaço. Pontos seriam costurados para garantir um certo senso de integralidade, ou a garantia de uma boa justificativa para uma certa prática de fundo. A proposta de buscar o grotesco, o feio e o dissonante, parece romper a harmonia, incomodar algumas consciências, ao tratar a vida cotidiana a partir de uma abordagem alternativa. O social que escoo desse arranjo tem cores mais fortes, estabelecendo novas linhas de ação e novos obstáculos ao longo da pesquisa.

O objetivo dessa investida teórica não é esgotar os limites da filosofia deleuziana ou o entendimento dos seus dois conceitos principais, mas apresentar, na medida do possível, sua ressonância no pensamento social, sugerindo, embora não aprofundando, uma nova *revolução copernicana* á vista, um novo rumo trilhado pela sociologia nos dias de hoje. Deleuze, ironicamente, vai acabar ganhando contornos, fronteiras, o que soa um pouco estranho dentro dos padrões de sua própria filosofia. Apesar de sua intensidade, de seu transbordamento, o signo precisa limitar aquilo que pode oferecer, nesse caso seu autor e suas ideias. Apesar da abertura do possível, da escapibilidade do Real, sua presença vai ser acomodada dentro de um recorte sociológico, sendo nomeado, circunscrito, tornando a figura deleuziana apreensível, adequada, ao menos para os limites dessa dissertação e das próprias expectativas que circulam aqui, evitando se perder no cenário filosófico e sua estrutura analítica.

Antes de chegar ao núcleo desse trabalho, no descentramento que Deleuze empreende na teoria social (Capítulo II), ou mesmo na esfera cotidiana, política (Capítulo III), corroendo, por dentro, a matriz transcendentalista desses dois universos, é necessário sugerir algumas condições preliminares, ao recuar um pouco. A primeira parada preliminar, no capítulo inicial, é um esboço deleuziano a respeito do mundo antes da centralidade epistemológica do corpo e da linguagem, antes de uma 2ª REC; um mundo em que Deus ou a razão conduziam a prática científica e ética, um mundo onde o sensível e o signo eram simples objetos sem importância, simples pontes de acesso. Ora eram dispensados do horizonte discursivo, ora conduzidos por algum critério outro, esse mais legítimo e mais genérico. O corpo/mente em Descartes, o desejo/vontade em Kant, o concreto/conceito em Hegel, ou ainda o próprio *Homo Duplex* durkheimiano, a *ideologia* em Marx, todos são formulas que indicam um mesmo desprezo pelo sensível e pela linguagem. Quando um personagem como Gabriel Tarde, um sociólogo do século XIX, contemporâneo de Durkheim, procura introduzir no esquema conceitual da época um repertório muito semelhante ao que Latour conseguiu no século XX, se depara, contudo, com uma certa resistência, um tipo de impossibilidade epistemológica, digamos assim. Naquele período, não apenas a filosofia respirava um ar diferenciado, como o próprio pensamento social mantinha ainda um ritmo transcendentalista. Qualquer investida que destoasse do esperado, fugisse da expectativa, como em Tarde, era um esforço inútil, frustrado. Sem certas condições espirituais e materiais de existência, sem um certo alicerce de fundo, nenhuma forma de conhecimento nasce e se reproduz, nem mesmo enquanto potencialidade. Os “olhos interiores do gênio” (BALZAC, 2012, p. 389) e sua fantasiosa criação *ex nihilo* são deixados de lado, excluídos de cena, ao reforçar a ideia de que mesmo um autor, longe de ser apenas uma célula autônoma pairando ao redor de um papel, tela ou partitura, nada mais é do que um ponto, um instante, dentro de uma rede complexa. A filosofia deleuziana e o próprio Bruno Latour, enquanto projetos discursivos, apareceram simplesmente na hora certa, num solo adequado de possibilidades. Esse trabalho, portanto, é um esforço para entender o início dessa história, a formação desse mesmo espaço, rumo a uma 3ª REC.

No capítulo II, o objetivo é investigar os limites de uma matriz transcendental no interior do universo científico, no processo mesmo de construção de critérios de validade, ou seja, em um nível mais epistemológico, assim como também observar, aos poucos, seu consequente descentramento. Como representante dessa 2ª REC, Merleau-Ponty e Garfinkel vão ser convidados ao palco, personificando, juntos, embora em diferentes níveis de análise,

as nuances e os perigos de um transcendentalismo. Como esse universo inaugurado por Husserl é sem fronteira, e muitos até diriam sem muita unidade¹⁰, dado sua complexa configuração de autores, o que aqui vai ser entendido por teoria fenomenológica diz respeito basicamente á Merleau-Ponty (*Fenomenologia da Percepção*, 1999, e *Signos*, 1960), num perfil mais teórico, e á Garfinkel (*Studies in etnometodology*, 1967), numa parcela mais concreta, sociológica.

No próximo instante, no capítulo III, após ter estabelecido as nuances de uma matriz transcendental em um nível epistemológico, agora é o momento de entrar numa ontologia, nas consequências dessa mesma matriz no próprio núcleo substantivo e espontâneo da vida cotidiana. Embora em um nível diferente de reflexão, ainda estamos dentro de uma crítica interna a 2ª REC, construindo, aos poucos, as condições de possibilidade do projeto latouriano, ao descentrar paulatinamente a arquitetura kantiana no interior da teoria sociológica. O conceito deleuziano de “Doxa” (DELEUZE, 1992), no capítulo III, vai ganhar destaque, ao conectar as viagens analíticas de um teórico em seu gabinete, com as conversas cotidianas na esquina de uma rua. Seja usando a ideia de sujeito, ao organizar a multiplicidade interna de um texto filosófico, ou mesmo no uso de uma ideologia, ao organizar a multiplicidade de um aglomerado de práticas políticas, um mesmo princípio parece se apoderar do signo, dificultando assim não apenas a passagem de uma nova sociologia, como a latouriana, como também impedindo a chegada de uma nova práxis no núcleo da própria teoria social.

Ainda dentro dos limites do capítulo III, é possível perceber o quanto a raiz fenomenológica de Garfinkel, além de seus exemplos empíricos, conferem um contraste importante á psicanálise deleuziana, da mesma maneira que os contornos de uma pintura são desenhados conforme a quantidade de luz e sombra que incidem sobre uma tela. Existiria, de maneira geral, muito mais um vínculo de complementaridade entre Deleuze e a “corrente fenomenológica” (2ª REC), do que abismos e encruzilhadas. O contraste entre ambos, num modelo mais hegeliano, ao invés de criar algum tipo de resistência, algum impasse ou antinomia, produz as condições para que o conhecimento sintetize a si mesmo, gerando novas possibilidades. Ou seja, é no interior do próprio universo fenomenológico, no seu campo instituído, que é possível vislumbrar os elementos de sua própria superação, ao criar um tipo de caminho rumo a uma 3ª REC, para uma sociologia latouriana.

¹⁰ Segundo Giddens, “Falar de «fenomenologia» não é falar de um corpo de pensamento simples e unificado” (GIDDENS, 1993, p. 39).

No ultimo capítulo, a proposta é sugerir, apenas de maneira preliminar, uma possível mudança de eixo na sociologia, uma terceira revolução copernicana na natureza do próprio pensamento sociológico. De forma ensaística, o capítulo é muito mais um convite a uma investigação futura, apenas um aperitivo do que seria uma 3ª REC, e das implicações e limites de um projeto latouriano. Ao criar o percurso de origem, os bastidores da sociologia de Bruno Latour, a dissertação se resigna, entendendo o seu limite, ao saber que cumpriu sua tarefa.

Entrando numa parte mais procedimental, o livro *thousand plateaus*, diferentemente de *crítica e clínica*, foi usado em sua versão inglesa por um motivo de conveniência. A versão brasileira (Editora 34) se encontra dispersa em vários volumes, enquanto o texto em inglês foi condensado em um único livro, o que acabou facilitando mais o trabalho de leitura e comparação de fragmentos.

Outro detalhe um pouco procedimental: O conceito de *corpo sem órgãos* não é tão claro ao longo dos trabalhos de Deleuze. Ele tem uma outra definição em obras como o *antiédipo*, apesar dessa linha interpretativa não ser tão compatível com esse trabalho quanto aquela de *mil platôs*. De maneira geral, enquanto na primeira obra esse corpo está associado a esgotamento e atrofia, na segunda ele é vinculado a dinâmica e reconstrução. Sobre o conceito de *signo quebrado* (ou *perfurado*¹¹) é preciso também prestar algum esclarecimento. Ele não é um termo propriamente deleuziano, como o é *corpo sem órgão*; ele é muito mais um empréstimo feito, pelo próprio Deleuze, de algumas peças de Beckett.

Correndo o risco de um afogamento em águas analíticas e raciocínios tautológicos, foi preciso recorrer a um suporte um pouco mais concreto, nesse caso um mergulho na literatura, garantindo assim um contorno mais destacado às discussões que se desdobram ao longo desse trabalho. Vários romances passeiam por essas linhas, especialmente aqueles já trabalhados por Gilles Deleuze, como “A metamorfose” (Kafka), “Em busca do tempo perdido” (Proust), além de peças teatrais como “Esperando Godot” (Beckett). A forma com que esses autores costuram o tecido de suas narrativas, negociam os termos de um enunciado, e radicalizam a estrutura da própria linguagem, permite que o “corpo sem órgão” e o “signo quebrado” tenham seus contornos expostos, ao “representar” de um modo vivo sua presença, seu excesso. A literatura, ao contrário de um modelo sociológico mais clássico, não vai ser entendida aqui como um objeto de investigação, um simples suporte simplesmente aguardando a investida do sociólogo. Ela é, num modelo bem deleuziano, uma extensão da prática científica, não mais seu material de estudo, seu objeto de controle. A atmosfera

¹¹ O “punctured speech” (a fala perfurada) é uma expressão do filósofo francês Alain Badiou, presente em seu livro “On Beckett” (BADIOU, 2003)

estética entra no universo das sínteses e das análises, permitindo um jogo interessante entre imaginação e entendimento. Isso implica que esse trabalho não vai pensar *sobre* a literatura, mas vai pensar *com* ela, adotando assim sua dinâmica interna, continuando a trilha de associações e agenciamentos deixada pelos seus escritores.

Como resultado do modo como a literatura é inserida nesse trabalho, misturada á sua própria metodologia, algumas premissas óbvias, clássicas, tendem a perder lugar. Ao contrário de uma certa expectativa presente no interior do campo sociológico, esse trabalho se encontra a quilômetros de distância de inferências e relações causais, o que pode soar estranho aos ouvidos de um sociólogo mais tradicional, aquele forjado em um solo positivo. “Here we are beyond causes and effects¹² [...]” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 20), além de qualquer lógica que entenda o conhecimento como correspondência, como uma tautologia. O ensaio, portanto, é o estilo que conduz essa dissertação, não por ser melhor do que outras alternativas; ele apenas é, enquanto forma, um elemento coerente com a teoria que circula por esse espaço, assim como o turbilhão de pensamento na escrita de Derrida é compatível com suas ideias, ou os aforismos em Nietzsche e o próprio ensaio em Adorno. Estética e epistemologia, ao contrário de um modelo weberiano (e não por coincidência, kantiano), são aqui inseparáveis, apresentando um forte vínculo e interdependência. Além, claro, do elemento ético que também dispensa qualquer tipo de fronteira, ao se integrar em uma totalidade bem deleuziana, em que arte, ciência e moral estão conjugados. Nas palavras do próprio autor: “O que buscamos num [texto] é a maneira pela qual ele faz passar alguma coisa que escapa aos códigos: fluxos, linhas de fuga ativas revolucionárias, linhas de descodificação absoluta [...]” (DELEUZE, 1990, p 34). Como consequência, perdemos aquela mania de espreitar o signo, em busca de algo escondido, de alguma verdade ocultada nas profundezas do real. O que existe é apenas luta, arte e excesso, qualquer coisa além, qualquer transcendência qualquer, nos lança direto á *esfinge sem segredo* de Oscar Wilde, ou seja, apenas ao esforço para sustentar a aparência de um ocultamento. A recusa de uma verdade dada, da palavra como ponte para o real, poderia soar como um vazio, ou uma zona caótica, em que o pesquisador nada teria de concreto, nada de substantivo; contudo, existe aqui uma lição importante ao sociólogo: a de que ele não é uma criatura privilegiada que desvenda, em sua inocência, a lógica dos fenômenos, ao invadir seus bastidores. Ele é um artista, ou um jogador, o que significa que seu corpo está sempre envolvido naquilo que faz e naquilo que diz, sendo impossível desvincular seu trabalho, por mais científico que seja, de uma estética, de uma

¹² “Aqui nós estamos além das causas e efeitos [...]” (tradução livre)

força produtiva. Ao olhar os rastros da tradição deixados atrás de si, esse sociólogo acaba sendo muito mais um descendente de Kafka e Proust do que de Galileu e Newton.

1. ANTES DA ALVORADA: O MUNDO PRÉ- 2ª REC

“Parece-me que meu corpo é a parte mais insignificante do meu ser. A bem dizer, levem meu corpo, levem-no, não sou eu” (MELLVILLE, 2008, p. 48).

Em alguns momentos o excesso do corpo transborda pelas paredes do signo, excede sua capacidade de contenção, comprometendo tudo ao redor, desde uma simples performance de um ator concreto, até gigantescos fenômenos coletivos. Ao acordar como um inseto, patas finas, abdômen áspero, além das antenas que balançam aleatoriamente, Gregor Sansa experimenta a parte mais grotesca de sua própria vida, desde que o leitor adicione um pouco de metáfora nessa circunstância, sendo o menos literal possível. No Kafka mais sartreano, sua transformação nada mais é do que o encontro do protagonista com sua própria intensidade, seu próprio excesso. Seu corpo é um peso, não por ter aumentado de tamanho, mas por comprometer esse personagem até então honesto e coerente. A linguagem silencia, perde sua capacidade comunicativa diante desse elemento de desajuste e de absurdo, tornando o signo incapaz de conter a realidade descentrada que toma conta, aos poucos, daquele quarto cada vez mais úmido e escuro. Sorte seria a vida num mundo em que esse corpo não incomodasse e a linguagem sendo apenas uma ponte de acesso a um reino sólido e harmônico, de uma “[...] pura *testemunha* que resume numa palavra sua contemplação inofensiva.” (SARTRE, 2004, p. 20). Da tranquilidade de uma mente, com seus produtos acabados e sempre á disposição, até uma empiria ao alcance e em correspondência, o signo garante a integralidade do sujeito e a certeza das narrativas que tece; esse não é o mundo de Gregor Sansa. A tragédia kafkiana é impensável antes do século XX, assim como o *flâneur* baudelairiano é uma fantasia antes do século XIX. O limite a que esse personagem é submetido, ou seja, a fronteira de sua prática e discurso, é possível apenas dentro de um espectro deleuziano, um espaço novo e com novas configurações, um mundo em que o corpo e a linguagem deixaram de ser contaminados pela metafísica e ganharam o centro do palco, ao mesmo tempo que abrindo passagem para a virtualidade e o novo. Essa seria a terceira revolução copernicana, ao menos em termos estéticos, tendo o personagem Gregor Sansa como seu embaixador, seu maior representante. Contudo, antes de se aventurar por um terreno tão pantanoso e descentrado (*out of joint*), é preciso um esboço dos primeiros passos, do início da jornada, momento antes da própria segunda revolução, momento em que a fenomenologia ainda nem sonhava em ganhar centralidade.

1.1. Muito aquém do signo e do sensível

Ao pensar o corpo e a linguagem como um tipo de centro epistemológico, como referências no conhecimento do humano sobre o mundo, é preciso também esclarecer o outro lado da história, o momento anterior á ruptura, o instante em que o pensamento social estava ainda subordinado a um elemento mais “nobre” e legítimo, seja a razão, com sua estrutura analítica, ou mesmo o sujeito e seu transcendentalismo¹³. “Para muitos pensadores [...] o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 256), assim como a linguagem era apenas um substrato inerte aguardando a consciência imprimir sua marca, moldando livremente seus contornos como uma cerâmica é moldada pelas mãos de um oleiro. “[...] a linguagem, na realidade, não passava de um instrumento de acesso. [...] O jogo ou a densidade das palavras eram simplesmente uma porta entreaberta para esse pano de fundo simultaneamente psicológico e cósmico.” (FOUCAULT, 2009, p. 125)

Sendo uma mera ponte, esses dois conceitos mantinham um vínculo apenas negativo, relacional, com a realidade ao redor. A linguagem, assim como o corpo, “[...] é tornada possível [apenas] pelo que a distingue.” (DELEUZE, 1974, p. 191). Ou seja, eram apenas alguma coisa, positivamente, quando mantinham algum vínculo externo, o que indicava um certo esvaziamento de significado, uma falta constante. Havia sempre uma instância, essa mais legítima, para garantir os contornos desse corpo e dessa linguagem, para manter a própria estrutura diferencial de interpretação. Um horizonte semiótico mais substantivo, mais concreto, começa apenas a surgir graças a filosofia merleau-pontyniana, em que as experiências enxertam uma materialidade importante no signo, assim como, na teoria social sociológica acontece com as “*indexal expressions*” de um autor como Garfinkel e em boa parte de uma certa “sociologia fenomenológica”, com figuras como Schutz, Goffman e outros. Da razão kantiana e seu distanciamento do desejo, ao se afastar da heteronomia, até o sujeito da práxis em Marx, capaz de domesticar os sentidos a fim de apreender os vínculos necessários da realidade, é curioso que existe sempre um recurso legítimo que conduz a prática, centrando o conteúdo disperso das experiências, ao conduzir o olhar para nexos mais fundamentais. Em outras palavras, o corpo e a linguagem tendem a ser tutelados, garantindo assim a certeza e a evidencia não apenas do conhecimento, com suas sínteses e análises, como

¹³ Existem, sem dúvida, vários outros transcendentais, além dos que serão considerados aqui, como, por exemplo, “‘o’ Soberano, ou ‘a’ Lei, no Estado, o Pai, na família, o Dinheiro, o Ouro ou o Dólar no mercado [...] ‘o’ Sexo na instituição sexual.” (DELEUZE, 2005, p. 84). Todos eles são *instâncias molares*, a prioris, verdadeiros eixos de significação.

também das condições de definição da “vida boa”, de uma ética. Para um positivista, sem essa tutela, essa vigilância, esses termos comprometeriam o refinamento filosófico, e da própria pesquisa social, ao lançar tudo num terreno contingente, senão arbitrário, em que a única certeza é o poder, ou pior, a estética.

O sensível e o signo, durante vários séculos, não eram critérios de definição de nada, apenas um suporte que encadeia ou transmite certos elementos mais essenciais, como a semente de uma árvore em Hegel é apenas um envoltório temporário de uma potencialidade a ser efetivada. Para um sociólogo mais tradicional, embora de uma forma não tão idealista, o signo também nada mais é do que um meio de expressão, talvez de um nexo causal a ser constatado, e o corpo um simples peso a ser reprimido por métodos, inferências e verificações. Essa estratégia positivista, esse detalhe ainda insistente na superfície da teoria sociológica, “[...] é sua pequena transcendência, é seu aperitivo” (CAMUS, 1956, p. 15). O ambiente de trabalho deve reter as mesmas características de um laboratório qualquer, desde sua arquitetura asséptica, até processos lógicos desencarnados, simples encadeamentos de um *cogito*¹⁴, uma instância meramente reflexiva. Se no universo filosófico esse modelo é opcional, dado a variedade de correntes de pensamento, na sociologia positiva, ao contrário, tende a ser a referência última, talvez por conta da legitimidade que confere ao pesquisador, ao amparar sua prática em enunciados sólidos e impessoais, quase como se o horizonte objetivo, enquanto pretensão, fosse mais um fato, uma obviedade, do que uma ferramenta, um processo. Essa busca por um “sentido transcendente” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42), desse refúgio sólido, para além das contingências trazidas pelo corpo e pela linguagem, tende a ser uma das marcas da sociologia positivista, ou mesmo daquela de base mais hegeliana, encontrada em teóricos do marxismo ortodoxo.

De maneira geral, a razão, não apenas no espaço filosófico, o que é óbvio, mas no resquício de positivismo que ainda passeia pela sociologia, é entendida como uma espécie de condutor, direcionando o corpo e o signo rumo a um encontro inocente com a realidade, numa perfeita correspondência, numa perfeita *adequatio*. O método positivo seria uma forma de controle, uma maneira do signo e da realidade se tangenciarem, mantendo um vínculo direto e espontâneo. Nesse sentido, o corpo seria uma zona problemática, descentrada demais, e a linguagem, com sua performance, apenas um recurso da literatura, devendo apenas conduzir os olhos ao que já existe, num claro exercício tautológico, evitando criar ou exceder. A ousada mistura, proposta pelo estruturalismo, entre o romance e o texto científico, ao

¹⁴ *Cogito* no seu sentido clássico, cartesiano, e não em sua remodelagem realizada por Merleau-Ponty em seu livro *Fenomenologia da Percepção*, ao ganhar um fundamento sensível, corporal.

questionar a própria natureza do signo, é um claro exemplo de que o mundo mudou, expandiu suas fronteiras e respira novos ares. Apesar da importância dessa vertente estrutural, inclusive na centralidade que oferece ao signo, participando assim da própria 2ª REC, essa dissertação se limitou apenas ao universo fenomenológico, embora reconhecendo que outras correntes também participam dessa nova remodelagem dos conceitos de corpo e linguagem, a exemplo da própria virada linguística, com a influência do segundo Wittgenstein, ou mesmo correntes como o pragmatismo.

1.2. Antes da ruptura: as condições de possibilidade do conhecimento

Deleuze, em uma de suas séries chamada “Do puro devir”, presente na *lógica do sentido* (1974), procura desenhar essa atmosfera introdutória, esse momento antes mesmo da centralidade do corpo e do signo, um universo platônico em que essas duas instâncias se viam subordinadas, apresentando assim uma interpretação curiosa e importante, ao menos para aquele impasse sociológico que ganhará contornos a partir do capítulo II. Sua análise acaba prestando homenagem a um recurso como a genealogia, ao tratar o corpo e a linguagem não como elementos óbvios que circulam livremente por aí, como se já fossem o que são, mas, ao contrário, como um fluxo, um devir, ou seja, um conjunto de agenciamentos com raízes expostas, descentradas, sob pena de parecerem “dançar por conta própria”, como as cadeiras de Marx no *Capital*.

Não existe uma centralidade do corpo em Platão, assim como seria difícil imaginar uma estética em Tomás de Aquino¹⁵, ou mesmo uma hermenêutica em Aristóteles. É necessário, logo, certas condições de fundo que permitam que esses termos, como o corpo e a linguagem, ganhem espaço e possam se afirmar em determinado campo, caso contrário, serão ou excluídos ou subordinados a alguma instância outra, como, por exemplo, a razão. Perdem assim autonomia e centralidade epistemológica, sendo apenas um complemento ou uma ponte para algo mais fundamental, assim como no Hegel de Jena o corpo e a linguagem são apenas suportes de um movimento em potência, predeterminado. “Eles não possuem competência original. Na pior das hipóteses, são bestas ou escravos, e na melhor, servidores leais.”

¹⁵ Chomsky (1998), no início de sua palestra na Universidade de Brasília, remete os estudos de linguagem à Grécia clássica, embora não invalide as premissas dessa dissertação, já que o seu entendimento desse conceito é ampliado, genérico, e não tem a ver com sua centralidade epistemológica, encontrada apenas no final do século XIX, mas com sua simples presença em determinado contexto histórico. Nesse sentido, e apenas nesse sentido, a linguagem, ou mesmo o corpo, é um assunto grego.

(LATOURE, 1994, p. 79). Não surpreende que o próprio Marx, tributário da tradição hegeliana, apresente um olhar parecido, embora materialista, resgatando a certeza de que não apenas encadeamos signos, como trazemos a tona nexos necessários, vínculos evidentes. Linguagem, ao menos aqui, não gera mais valia, não excede, não produz; revela apenas duas funções de segunda ordem: ou garante o encontro com o núcleo objetivo do real, criando as condições para que seja apreendida, ou, ao contrário, impede o resgate dessa mesma objetividade, confundindo as consciências. De qualquer maneira, não resta muita esperança para além do raciocínio tautológico. Não é preciso, contudo, um salto tão longo no tempo, e no espaço, para entender esse trajeto específico na teoria social. O próprio Parsons, figura decisiva na configuração de uma sociologia abrangente na década de 60, sendo inclusive o orientador de Garfinkel, mantinha um padrão parecido de entendimento a respeito do corpo e da linguagem, especialmente com seu modelo explicativo abstrato, quase como as relações diferenciais no estruturalismo, ao fazer do corpo e do signo apenas um desdobramento de uma zona virtual, simples pontes de expressão de uma dinâmica pré-existente.

Corpo e linguagem são conceitos que sempre passaram pelos textos de filósofos e sociólogos, desde a *De Interpretatione* de Aristóteles, passando pelos escritos de Jena de Hegel, até a *estrutura da ação social* de Parsons, o que poderia sugerir uma continuidade com as discussões atuais, voltadas à virada linguística e à lógica diferencial. Essa conclusão, contudo, não faz muito sentido, porque as condições de pensamento contemporâneas não apenas consideram o sensível e o signo como objetos de estudo, mas os toma como centros epistemológicos, circunstância muito diferente, senão rara. Na visão aristotélica, por exemplo, o tema da linguagem, embora presente, e inclusive condição para a existência do *zoon politikon*, ainda assim não adquire nenhuma importância, nenhuma centralidade, sendo apenas a porta de entrada, em sua ética, para um universo finito, ordenado e com hierarquias predefinidas. Isso significa, portanto, que a mera presença dos temas corpo e linguagem não é o suficiente para se definir uma efetiva 2ª *Revolução Copernicana* (2ª REC), demandando uma atmosfera mais radical, fruto de uma modernidade que começou a descentrar a si mesma, lançando sua razão contra tudo e todos, indo até as profundezas da vida em sociedade. Em outras palavras, “[...] para que um elemento seja desenvolvido são necessárias certas condições, senão ele fica atrofiado, ou vira secundário.” (DELEUZE, 1990, p. 66).

Quando um personagem como Gabriel Tarde, um sociólogo do século XIX, contemporâneo de Durkheim, procura introduzir no esquema conceitual da época um repertório muito semelhante ao que Latour conseguiu no século XX, se depara, contudo, com

uma certa resistência, um tipo de obstáculo difícil de ser implodido. Naquela época, não apenas a filosofia respirava um ar diferenciado, como o próprio pensamento social mantinha um ritmo “conservador”, preservando ainda um eixo epistemológico pré- 2ª REC, ou seja, ainda sugerindo o corpo e a linguagem como meras pontes de expressão. Elas “nada fazem além de transportar, veicular, deslocar [...]” (LATOURE, 1994, p. 79). Em Durkheim isso fica bem claro, especialmente na maneira como o fato social é empregado, quase como uma espontaneidade que se presentifica no signo e se manifesta nos corpos, uma espécie de espírito hegeliano em bases sociológicas. Nos dias de hoje, e no próprio modo como as coisas são conduzidas, é possível perceber o quanto a filosofia deleuziana, com seu *corpo sem órgão* e *signo quebrado*, e o próprio Bruno Latour, apareceram simplesmente na hora certa, num solo adequado de possibilidades. Com o afrouxamento da filosofia de Hegel no fim do século XIX, apesar de sua continuidade (parcial) no interior do marxismo e de algumas correntes da teoria crítica, e os descentramentos encaminhados desde então, o campo filosófico não apenas expandiu seus temas, com a chegada da fenomenologia, do pragmatismo e do vitalismo, como o pensamento social ganha, conseqüentemente, um novo conjunto de abordagens e objetos de pesquisa. Esse, inclusive, é o objetivo maior desse trabalho, uma tentativa de esclarecer essas condições iniciais que permitiram com que autores como Latour pudessem emergir. A chegada da 2ª REC, e do próprio pensamento fenomenológico, apesar dos pontos de divergência ao redor de sua matriz teórica, ainda é aquele substrato sobre o qual a sociologia latouriana surge e afirma a si mesma.

1.3. Mundo grego e a realidade Pré-2ª REC

GÓRGIAS: Quando eu digo, Sócrates, que não há nada melhor, isso é simplesmente a verdade. Ela [a retórica] é responsável pela *liberdade pessoal* e permite ao indivíduo a aquisição do poder político sobre a sua comunidade.

SÓCRATES: Sim, mas o que é ela?

GÓRGIAS: Estou falando da capacidade de usar a *palavra falada* para persuadir- persuadir os juízes nos tribunais, os membros do Conselho, os cidadãos *que frequentam a Assembléia* ou qualquer forma de *reunião pública do corpo de cidadãos*.

(LATOURE, 2001, p. 273)

Quem era Górgias, o sofista, o homem da palavra, senão um personagem desprezado por Sócrates? Figura que encarnava a ideia de uma linguagem performática e de um corpo desejante. Personagem sem aquele compromisso com o verdadeiro, o legítimo, com a

correspondência entre palavra e coisa. O performatismo, além da centralidade do corpo, temas que hoje são óbvios e fundantes, não apenas eram descartados do universo grego, como eram considerados um exercício decadente e perigoso. Platão é essa espécie de pai do pensamento representacional, assim como da ideia do corpo como instância subordinada (PATTON, 2006), ambas como meios de controle e de gerenciamento, uma figura indispensável para todo bom positivista. O signo e o sensível seriam critérios de importância apenas dentro da caverna, apenas para os ignorantes iludidos pelas sombras projetadas na parede, aqueles ainda incapazes de se libertar das algemas da Doxa, aqueles ainda não redimidos pelo brilho da razão. Como em Hegel, o corpo é o suporte epistemológico mais pobre, mais deficiente, devendo ser abstraído, conceituado, ao sair da sensibilidade e entrar no reino do espiritual. No plano sociológico, os métodos substituem esse investimento analítico, e a justeza da razão abre espaço para um controle dos instrumentos de pesquisa, ao criar um ambiente adequado para que a verdade se manifeste em toda sua correspondência. O corpo, em toda sua virtualidade, é visto como um simples obstáculo a ser contornado, algo problemático demais para circular livremente por aí. O signo, por sua vez, não tem destino melhor, sendo também subordinado ao compromisso com a verdade, transformando a si mesmo em uma espécie de guardião, em um porta-voz de um saber escondido nos bastidores do fenômeno. Tudo isso, todo esse investimento, todo cuidado asséptico em manter as coisas funcionando, nada mais são do que uma busca desesperada pelo “[...] fluido puro, o óleo essencial da verdade” (WOOLF, 1928, p. 33), sem as marcas constrangedoras, e contingentes, do signo e do corpo, sem suas interferências dissonantes, sem os riscos que trazem dentro de si.

No terreno do sagrado, Dionísio, o Deus deleuziano, descentrado, por enquanto ainda não é a referência última, mas sim *Alétheia*, a deusa não apenas da verdade, mas de seu desvelamento, de sua contemplação, figura representativa do modo grego de pensar, de seu entendimento a respeito do corpo e da linguagem. “Vais saber já, o que os signos me anunciam.” (SÓFOCLES, 2005, p. 62), diz Tirésias, na peça *Antígona*, de um modo completamente aristotélico. O signo aqui é um reflexo de um cosmos, de uma lógica evidente e disponível, prestes a ser capturado pela contemplação. Existe uma “não-separabilidade das coisas e dos signos” (LATOURE, 1994, p. 133). A ética, logo, é uma espécie de salto kierkegaardiano (DELEUZE, 1991), ou até uma cambalhota latouriana: perfis instantâneos, uma inocente correspondência entre palavra e realidade. Já no terreno epistemológico o termo em destaque é *theoría*, o que significa constatar, contemplar, um simples exercício de trazer a tona nexos já existentes, um universo inteiro ao alcance do signo. As *palavras e as coisas* se

confundem, sendo uma o reflexo da outra, um mero paralelismo rompido apenas com a 2ª REC e a centralidade oferecida aos conceitos de corpo e linguagem. Esse horizonte distante, ainda que filosófico, não lembra ao sociólogo clássico alguma coisa, não esclarece talvez um pouco de sua genealogia? Ao olhar por essa perspectiva deleuziana, retomando essa atmosfera pré- 2ª REC, as raízes do próprio positivismo, e de seu raciocínio tautológico, tornam-se mais profundas, difundidas. Talvez apenas assim, ao voltar os olhos para trás, muito antes do século XIX, a figura do positivista possa, enfim, encontrar seu *founding father*.

Foi preciso mais de dois mil anos para que o sofista, saindo do seu sono indiferente, pudesse retornar mais uma vez à *Ágora*, falando sem constrangimentos para seu público, ao tornar a palavra um critério decisivo, e não mais uma mancha no tecido dos encontros. Talvez a sociologia contemporânea, com suas *redes*, *ações ilocucionárias*, *violências simbólicas*, seja mais “gorgiana” (LATOURE, 2001) do que platônica, ao fazer um tributo a um novo pacote de critérios e novas definições do que seria ciência (*nomad science*). A ironia socrática supera o cinismo kantiano, assim como a 2ª REC supera a lógica positivista, ao entender o signo e o sensível como referências de definição da realidade, sem aquele constrangimento que os colocava num lugar subordinado. Uma nova gramática é importada pela teoria social, o que implica não apenas uma simples mudança de repertório, mas toda uma reestruturação de um mundo, fazendo com que o universo inteiro pareça ganhar novas tonalidades. O giro copernicano, portanto, é menos um detalhe epistemológico, uma mera brincadeira analítica, e mais uma mudança profunda no estatuto da própria realidade, no modo como sociólogos não apenas interpretam o seu entorno, mas o vivem em seu desenrolar concreto. Sociólogos tributários desse 2º giro, tributários de Górgias, como o próprio Garfinkel, simplesmente vivem em uma outra atmosfera, com novos parâmetros de definição, ao utilizar o corpo e signo com maior respeito, com maior centralidade. Em consequência, fazem uma sociologia mais particular do que universal, mais passageira do que eterna, mais contingente do que necessária.

1.4. Pseudo-revoluções

Momentos históricos como o do romantismo, em que a imaginação e o sensível passam a ser considerados, deslocando a centralidade da razão e de suas sínteses, são instantes excepcionais dentro de uma esteira de pensamento muito encharcada de platonismo. E mesmo essa atmosfera romântica, muito presa a produtos inefáveis e a fundamentos indiscutíveis, também parece carregar um pouco do desprezo com o contingente, condição sem a qual o

novo corpo e a nova linguagem desaparecem: mesmo o sublime não resiste ao racionalismo da época. Dentro de uma zona sociológica, o tão conhecido *Homo Duplex* durkheimiano, com sua estrutura binária, acaba retomando parcialmente esse espírito romântico, ao converter o signo e o sensível em uma mera ponte de acesso a uma natureza intocada, criando assim um dualismo persistente na teoria social.

O surgimento da hermenêutica, no interior do universo protestante, ao trazer à tona a discussão sobre significado, revolucionando o entendimento do signo de um modo geral, não conseguiu alterar, contudo, o seu estatuto. A busca por uma verdade a ser constatada, por mais difícil que fosse nomear os seus contornos, ainda continua a ser a meta de todo signo; nada mais do que uma ponte, um veículo de expressão de algo mais fundamental, nesse caso, de uma providência divina indefinida, dispersa, embora apreensível em suas consequências. No campo da teoria sociológica, com Dilthey, o signo mantém o mesmo padrão, sendo apenas a porta de entrada de uma intencionalidade (no sentido psicológico do termo), e o corpo apenas um substrato capaz de ser representado pela investida certa. Apenas graças a uma proximidade com a 2ª REC, especialmente com a fenomenologia, através de autores como Paul Ricoeur e Gadamer, a hermenêutica finalmente saiu do círculo vicioso aristotélico, aquele mencionado acima, aquele que desvaloriza o corpo e a linguagem em nome de instâncias mais nobres, mais transcendentais.

Muitos sociólogos, no interior do próprio marxismo ortodoxo, como Lukács, também tiveram os temas corpo e a linguagem circulando por seus textos, embora sem conferir a eles um papel epistemológico relevante. Eram ou subordinados a procedimentos como a *catarse*, ou mesmo a uma *ontologia de classe*, ou seja, uma ontologia predicativa, que direcionava o trajeto reflexivo do pesquisador. Apesar das suas diferenças com o positivismo, bem representado no embate entre Adorno e Popper, o signo continua sendo, em ambas tradições, uma mera ponte de acesso a conteúdos mais fundamentais, e o corpo, de igual maneira, um simples substrato a ser domesticado, um pedaço de material que precisa ser mantido a distância do fazer sociológico. Esses percursos teóricos continuam seguindo o mesmo ritmo, o mesmo encadeamento, sendo “[...] as de um puro sujeito desencarnado com um objeto longínquo.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 16). Ao trazer em seu repertório palavras como “corpo” e “linguagem”, essa sociologia *aparenta* contornos de uma 2ª REC, embora retendo ainda uma matriz anterior de significado, sem com isso alterar seu eixo transcendental de fundo; a mudança é superficial, fenomênica. Essa tradição hegeliana interna à sociologia, sem dúvida fala de corpo e linguagem, assim como

[...] fala de mediações, contudo as inumeráveis mediações com que povoa sua história grandiosa são apenas intermediários que transmitem as qualidades ontológicas puras, seja do espírito em sua versão de direita, seja da matéria em sua versão de esquerda. (LATOURE, 1994, p. 57).

Muitos sociólogos contemporâneos dialogam livremente com esses dois conceitos (corpo e linguagem), trazendo ambos em seus artigos, dissertações e teses, assim como em seus congressos, fóruns e encontros, apesar de negligenciarem o pré-requisito dessa inserção. Ela demanda um rearranjo profundo, epistemológico, da própria sociologia, esforço que muitos não estão dispostos a fazer. Os textos, portanto, terminam assimétricos, disformes, apresentando uma incompatibilidade entre forma e conteúdo, uma estranheza dialética. Ou seja, a entrada na 2ª REC, e sua centralidade do corpo e da linguagem, implica um compromisso com o anti-representacionismo, com a contingência, com a dimensão pragmática do comportamento humano, etc; implica, em outras palavras, uma nova forma de escrever e pensar. Não é, portanto, a mera circulação desses dois termos em um texto que determina a mudança de matriz epistemológica, de um 2ª REC, mas sim a centralidade que ocupam dentro das definições internas dessa mesma escrita. Da mesma maneira que o tema “estética”, enquanto elemento presente em um estudo sociológico, não define, de antemão, sua centralidade, podendo ser apenas um objeto passivo esperando critérios epistemológicos vindo de fora, de um outro que se apodera de seus limites. Em outras palavras, os temas corpo e linguagem sempre estiveram presentes na teoria social, embora, enquanto centros epistemológicos, enquanto eixos de significação, apenas recentemente com a 2ª REC, com a fenomenologia.

1.5. Rumo à 2ª Revolução Copernicana

A linguagem, não sendo mais um simples meio de expressão de algo já dado, passa a ser um instrumento *performativo* (AUSTIN, 1990, p. 12) da orientação de uma conduta. A performance, nesse caso, ao estar associada ao corpo, faz dele seu companheiro epistemológico, seu fundamento, saindo assim das grades do juízo analítico, da mera investigação formal dos termos de um enunciado. Não apenas o outro se torna uma referência para o surgimento de uma teoria do sentido, mas a própria corporeidade participa do processo, contextualizando e circunscrevendo não tanto uma nova filosofia, uma nova tendência, quanto uma “nova revolução copernicana”, uma verdadeira mudança de eixo em que corpo e linguagem ganham destaque. A fenomenologia entra nesse novo espaço de definições, descentrando os antigos transcendentais, ultrapassando os limites de uma filosofia da consciência e de um empirismo inglês. Nessa configuração inédita, o

[...] sinal não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem com outra coisa, mas um instrumento que, explicitamente, eleva um todo instrumental á circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente. (HEIDEGGER, 1986, p. 123).

Além disso,

[...] o corpo não é mais obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve superar para conseguir pensar. É, ao contrário, aquilo em que ele mergulha ou deve mergulhar, para atingir o impensado, isto é, a vida.” (DELEUZE, 1985, p. 227).

Signo e corpo entram numa dança conjunta, tangenciando suas epistemologias em determinados instantes, ao carregar uma mudança simultânea em suas estruturas, embora nem sempre com o grau de convergência que é sugerido nessas páginas. Em muitas situações, no próprio Husserl, por exemplo, ao menos aquele de início de carreira¹⁶, o signo e o corpo são apresentados como instâncias não apenas diferentes, comportando níveis distintos de funcionamento, mas até contraditórias entre si; uma sendo inclusive um obstáculo no caminho da outra. Embora nessa dissertação essas duas realidades venham a ser tratadas de um modo convergente, em especial nos trabalhos de Merleau-Ponty e Garfinkel, é preciso esclarecer que o percurso não é tão linear, apresentando, no interior do próprio rizoma, uma rede complexa de agenciamentos, um horizonte aberto de possibilidades. A união compacta desses dois conceitos, como sendo os dois últimos transcendentais, reflete uma costura muito própria, e uma trajetória que poderia ser narrada de formas diferentes, caminhando por outros terrenos, evitando certos encontros, ou mesmo incluindo outros detalhes. Parênteses fechado, corpo e linguagem são dois conceitos que sofreram uma mudança profunda graças á 2ª REC, remodelando suas configurações, ao trazer para o interior da própria sociologia um conjunto de novidades, desde uma radical mudança de método, até alterando intensamente sua referência filosófica de fundo. Não mais avaliada conforme critérios externos, ao escorregar naquilo que Latour chamou de *category mistake* (LATOURE, 2001, 2013), corpo e linguagem passam a ser avaliados em seus próprios termos, ou seja, instituídos a partir de seus próprios critérios de definição, ganhando assim uma autonomia inédita, uma centralidade nunca antes presenciada.

Em sua superação do representacionismo, ao entrar na 2ª REC, a linguagem não apenas deixa de ser um involucro vazio em que o mundo empírico imprime sua marca, mas também

¹⁶ O Husserl de maturidade, segundo Merleau-Ponty, supera esse abismo ontológico entre linguagem e corpo, preservando um elo entre os dois graças á “redução transcendental”.

deixa de ser, como em Saussure¹⁷, uma mera ponte de expressão do pensamento (MERLEAU PONTY, 1991), sendo, agora, uma força significativa por si mesma e não apenas uma carcaça vazia perdida em relações diferenciais, em uma espécie de *dobra* (DELEUZE, 2005, p. 138); ao contrário, sua positividade se mantém. O corpo, ao menos num exame mais fenomenológico, acaba por ser o *horizonte* em relação ao qual o signo se articula, aquela zona pré-objetiva que o sustenta e o constitui, enxertando seu interior com uma materialidade estranha para um estruturalista. Nesse sentido, “[...] temos de considerar a palavra antes de ser pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem o qual ela nada diria, ou ainda pôr a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 47).

A *consciência prática* giddensiana, o *processus* em Bourdieu, ou mesmo a *verdade não epistêmica* de Habermas, nada mais são do que exemplares dessa fuga de um universo representacional, de uma mera correspondência, sem com isso despencar em simples relações diferenciais, sem substância. Ao invés de uma virtualidade distanciada, em que termos se relacionam entre si formalmente, a palavra é agora entendida em seu contexto de aplicação, de uso, em que a semântica e a sintaxe abrem espaço para uma pragmática. O ator social navega em uma malha substantiva, concreta, tudo isso “for practical purposes¹⁸” (GARFINKEL, 1967, p. 7), permitindo ao seu corpo entrar não apenas nos circuitos de envolvimento, mas na própria definição epistemológica do mundo. Corpo e linguagem não são uma objetividade a ser alcançada, ou representada, são agora marcos de referência, eixos de significação que conferem outro tipo de estatuto ao real. Seja os exemplos banais de Garfinkel, ou mesmo as figuras estéticas de Merleau-Ponty, ambas carregam consigo as marcas dessa 2ª REC e de todas suas implicações. Eles trazem para o campo sociológico um novo esquema de jogo, com novas regras e novos contornos, muito além “daquela ciência com C maiúsculo” (LATOUR, 2001, p. 296), muito além daquele positivismo persistente. Embora essa dissertação seja um percurso rumo à ideia de descentramento com a 3ª REC, e com os trabalhos inéditos de Bruno Latour, nada disso existiria sem um campo disponível, sem essas condições de possibilidade. Não haveria um *corpo sem órgão*, sem que houvesse, de início, uma “atmosfera corpórea” a ser implodida, nem mesmo um signo quebrado, sem que a linguagem estivesse presente como tema decisivo. A 2ª REC, por mais distinta que seja

¹⁷ Esse tipo de compreensão, ainda anterior a uma 2ª REC, pode ser facilmente encontrado no próprio Durkheim. Passagens como “O sistema de sinais que recorro para exprimir o meu pensamento [...]” (DURKHEIM, 2007, p. 2), é um claro exemplo de como a linguagem ainda é entendida como um simples meio, uma mera ponte de acesso a uma instância mais nobre, nesse caso, o fato social e sua presença transcendente.

¹⁸ “Para propósitos práticos” (tradução livre)

do 3º giro, continua sendo sua condição de possibilidade, sua matriz de mudança, sua tese hegeliana.

Para além de influências marginais, e detalhes acrescentados, a sociologia de Garfinkel encarna a 2ª REC muito bem, ao tornar o corpo e a linguagem unidades epistemológicas de destaque, especialmente com sua crítica ao projeto parsoniano. Ao evitar uma simples sobreposição da teoria sobre a prática, ao evitar uma desvalorização do senso comum através de algum racionalismo suspeito, sua etnometodologia abraça um modelo fenomenológico de conduzir as coisas, voltando seus olhos não para critérios *a priori*, ou objetividades ocultas, mas para o desenrolar concreto de um ator bem situado. Os agentes deixam de ser *idiotas culturais*, criaturas que deveriam ser domesticadas por um certo saber pré-determinado, e passam a ganhar uma centralidade nunca antes vista, justamente por conta do papel inédito assumido pelo corpo e pela linguagem dentro da 2ª REC. O signo deixa de ser a porta de entrada do “Grande Objeto” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 26), daquilo que é objetivo, a desvelar, e o corpo deixa também de ser domesticado, através de métodos e teorias, e começa a contribuir positivamente como um elemento adicional válido, um prolongamento legítimo. O fenomenólogo garante essa passagem para um novo espaço de interações, em que a figura do próprio pesquisador, graças ao centralismo do corpo e da linguagem, acaba perdendo sua antiga pretensão epistemológica e ética, sua autoridade em definir o verdadeiro e o falso, o certo e o errado. Ele passa a ser, depois desse giro copernicano, um mero agente, ou um jogador, e não mais um cogito desgarrado, planando a quilômetros de distância, ao observar o solo com olhos indiferentes.

1.6. Percurso não linear: os contornos do traço estético

Sem dúvida, esse percurso traçado até aqui não é homogêneo, linear, muito menos amistoso, guardando ainda traços de uma noção “hegeliana” de linguagem, principalmente dentro daquilo que chamam hoje de neurolinguística. As analogias orgânicas parecem ter perdido importância há algum tempo, em especial no pensamento sociológico, embora tenha aparecido aos poucos uma nova metáfora para entender o comportamento humano e principalmente a sua ferramenta principal, a linguagem. O novo modelo metafórico que aos poucos começa a ganhar adesão, compara o humano, sua mente, a um computador, e o signo a um simples resultado neural de células que disparam informações entre si. Em um dos seus livros mais conhecidos, Steven Pinker afirma que “é essa a essência do instinto da linguagem: a linguagem transmite notícias.” (PINKER, 2002, p. 95). Não é o propósito desse trabalho se

aprofundar nessa corrente contemporânea, mas apenas esclarecer que aquilo que estamos chamando de segunda revolução copernicana (2ª REC), momento em que linguagem (ou corpo) ganham centralidade, não é uma constante, um consenso indiscutível nas ciências. A palavra, mesmo em algumas áreas dentro do campo científico contemporâneo, ainda é tratada como um meio, uma simples ponte de expressão, agora não mais de uma consciência, como em outros tempos, mas de uma instância mais sofisticada: o cérebro e seu aparato material; assim como o corpo é apenas um veículo para realização de um fim, devendo ser aperfeiçoado com métodos, técnicas e estratégias dos mais variados tipos.

Isso implica, sem dúvida, que dentro da própria sociologia contemporânea ainda existem traços de um modelo anterior de pensamento, e isso graças aos esforços dos seus participantes em preservar esse estado de coisas, justificando essa existência anacrônica. Esses são ainda “[...] os sábios e os imparciais que se haviam colocado acima das contendas verbais e confusões do corpo [...]” (WOOLF, 1928, p. 33). Assim como no movimento dialético, embora sem aquela potencialidade necessária, uma etapa recente pode conter, sem qualquer problema, resquícios da velha ordem, traços que insistem em se perpetuar em contextos inéditos. A ideia de corpo e signo como instâncias subordinadas, momento antes da própria 2ª REC, continua povoando os textos sociológicos, sendo ainda sua referência dominante. O giro copernicano, portanto, é menos uma descrição ontológica do real, e o seu modo espontâneo de transcorrer, e mais uma metodologia, um estilo, um modo de conduzir a pesquisa sociológica de determinada forma. Ele não é um marco histórico, nesse caso; não descreve um período específico e circunscrito. Por mais irônico que pareça, a sociologia contemporânea, ou boa parte dela, continua ainda numa profunda indiferença com a 2ª REC e as suas implicações, mantendo assim um ritmo positivista, clássico.

A 2ª REC, enquanto momento epistemológico específico, caracteriza menos um estado de coisas no mundo, um tipo de circunscrição objetiva, e mais um recorte interessado, uma proposta imaginada pelo autor desse mesmo trabalho, o que revela escolhas teóricas, trajetórias pessoais, etc. Seu retrato coerente, portanto, não é fruto de alguma correspondência com o real, como se a linguagem fosse para além de si mesma em busca de alguma propriedade primária; ao contrário, ela é uma sugestão, um horizonte aberto. A história não apenas poderia ser contada de infinitas maneiras, com outros marcos epistemológicos, e diferentes contornos, como a própria ideia de “giro copernicano” poderia não existir, abrindo espaço para outros modos de agenciamento, outras maneiras de encadear os enunciados. Tudo isso para reforçar a ideia de que o percurso dessas revoluções copernicanas, e suas

configurações internas, não é tão coerente como pode parecer, não tão bem costurada em seus detalhes, trazendo consigo uma imensidão de caminhos, e várias linhas de fuga (*lines of flight*), o que torna esse substrato muito transbordante para um trabalho de pouco mais de cem páginas.

Em Deleuze, ou mesmo em Latour, a escrita é conduzida por desvios, movimentos rápidos, literários, em que a fronteira entre o estético e o epistemológico é implodida, ao varrer do horizonte qualquer vestígio de um raciocínio teleológico, ou de algum vínculo necessário entre palavra e coisa. O estilo, portanto, é menos um ornamento sobreposto numa teoria já constituída, e mais uma continuidade dessa mesma teoria. O estilo é a marca da própria teoria, uma forma que é moldada na medida do seu conteúdo, gerando um vínculo dialético entre essas duas instâncias, embora sem aquela síntese confortável. Entender a 2ª REC, e o seu distanciamento de outras realidades, implica voltar os olhos para cada detalhe do seu alicerce narrativo, mesmo aqueles aparentemente mais insignificantes como o estilo. Até mesmo o vocabulário muda de um modo radical, fazendo com que fenomenólogos, por exemplo, não tragam em seus repertórios palavras como *causa*, *representação*, *correspondência*, etc. Em outras palavras, ao escolher narrar o percurso desse trabalho em termos de revoluções copernicanas, o próprio estilo de escrita, sua forma, é completamente alterada, além do seu repertório.

1.7. Da epistemologia para a ontologia

Essa mudança de eixo, esse rearranjo de todo um *axis mundi*, diria Mircea Eliade, não apenas afeta a teoria social, atrelada às suas sínteses e análises, mas a própria maneira como concebemos o mundo no seu aspecto mais imediato, no cotidiano. A forma de agenciamento anterior à 2ª REC, anterior à centralidade conferida ao corpo e ao signo, acaba sendo também resultante de uma deontologia, ao menos aquela heideggeriana, e não de um simples projeto epistemológico de um grupo de filósofos dispersos no tempo. No senso comum, na inserção mais espontânea dos indivíduos na realidade, o signo é desvalorizado, sendo visto apenas como uma mera porta de entrada de um mundo concreto, *taken for granted*¹⁹, ou seja, sendo apenas um mero veículo de exposição (RORTY, 2000). Além do mais, o recurso criativo, dinâmico e artístico da linguagem, sempre esteve associado à mentira e à farsa, em outras palavras, a performatividade sempre foi vista não como um elemento intrínseco ao discurso, mas apenas como um efeito accidental, externo, fruto de más intenções. A própria cobrança de

¹⁹ “Tomado por garantido” (tradução livre)

falar a verdade, supõe já, logicamente, algo a ser exibido, algo depositado em algum lugar, esperando apenas o compromisso sincero e transparente de um sujeito moral. “[...] temos a tendência a pensar que a seriedade das palavras advêm de seu proferimento como (um mero) sinal externo e visível, seja por conveniência ou outro motivo, seja para fins de informação, de um ato interior e espiritual.” (AUSTIN, 1990, p. 27)

Inspecionando a si mesmo e o mundo ao redor, numa autotransparência bem cartesiana, o ator extrairia a correspondência, o “outro empírico” do signo, sua representação. Nesse sentido, seja carregando um conteúdo de consciência ou um correspondente empírico, a “palavra” não altera, no fim das contas, seu papel transportador, de simples veículo, sendo apenas um *intermediário* (LATOURET, 1994, p. 56), e nada mais. Sem dúvida, claro, esse procedimento não pode ser visto como uma falha, ou um desvio de um modelo ideal de conduzir a linguagem. Se ela acaba assumindo esse contorno no senso comum é porque, de alguma forma, existe aí um propósito, alguma importância prática, momento esse que será melhor esclarecido no capítulo III dessa dissertação. O que é necessário ter em mente agora é apenas a certeza de que essa nova mudança de eixo, em que linguagem e corpo ganham centralidade, não é uma simples afronta a uma tradição de pensamento, a um conjunto de ideias especulativas, mas também um ataque direto ao “senso comum” e sua atitude natural transcendente. Em outras palavras, essa 2ª REC, assim como o terceiro giro copernicano que o sucede, é uma ruptura mais ontológica do que epistemológica, mais a respeito do mundo em seu desenrolar mesmo do que de categorias do entendimento, mais sobre o “ser-aí” do que sobre o “eu transcendental”. Esse percurso, talvez ainda abstrato, ganhará mais consistência no capítulo III, momento em que o mundo da vida vai ser exposto ao limite, vai ser descentrado. Se com Merleau-Ponty, no capítulo II, esse descentramento pode ser visto em um nível mais teórico, em um debate bruto no interior da própria filosofia social, com Garfinkel ele tende a transbordar, deixando a epistemologia um pouco de lado, e entrando num debate ontológico a respeito de um ator concreto e sua inserção no mundo.

A vida cotidiana é uma cadeia complexa de encontros, uma mistura de criação e violência, um conjunto de feixes de prática e discurso. Tanto em seu nível mais espontâneo, não reflexivo, quanto naquele em que os encadeamentos ganham forma e consistência, existe um modelo tradicional de conduzir o corpo e a linguagem. O signo, nesse terreno, assim como o sensível, é entendido de um modo clássico, anterior até mesmo à segunda revolução copernicana. Parece ainda respirar uma atmosfera platônica, ou talvez, o que soa mais interessante, esse platonismo seja apenas um reflexo desse senso comum, e, por consequência,

de uma forma mais profunda, ontológica, de gerenciar essas duas instâncias. Por isso, no capítulo III, ao invés de um exame epistemológico desse modo tradicional de conceber a linguagem e o corpo (RORTY, 2000), melhor seria um exame mais sociológico, substantivo, entendendo o desenrolar espontâneo da prática cotidiana, inclusive para tornar mais claro o descentramento dessas duas categorias. Ao elevar o senso comum ao limite, descentrando aos poucos seus critérios mais fundamentais, o corpo sem órgão e o signo quebrado vão ganhar mais consistência, deixando de ser apenas resultantes de um simples jogo analítico, ao passar para o terreno das interações, dos diálogos, das brigas, das histórias, das preces, etc.

1.8. Campo estabelecido

A linguagem irradia várias linhas de fuga (*lines of flight*), ganha potência, ao passo que permite uma nova maneira de entender o signo, agora de um modo hermenêutico (FOUCAULT, 1999), não mais evidente, instantâneo. O corpo, ao mesmo tempo, ganha novas configurações, torna-se algo mais. Seu contorno é reconstruído no instante em que a linguagem deixa de ser a porta de entrada do cosmos, num modelo mais aristotélico, saindo do reino das obviedades, do mundo dado e contemplativo, rumo agora a uma nova atmosfera, dessa vez contingente e dinâmica. O humano deixa de se relacionar com as *forças do Infinito* (FOUCAULT, 1999, p. 433), como Deus, a razão, e passa para vínculos de finitude, tendo a fugacidade como critério. Nesse instante, quando a metafísica se vê abalada por uma nova revolução copernicana, momento em que o signo e o sensível ganham centralidade, as linhas de força ganham novas configurações, gerando novos arranjos e novos *agenciamentos*. A 2ª REC, ainda que retenha alguns pontos problemáticos em seu repertório de fundo, acabou estampando o selo da contingência no portão de entrada da teoria social. A frase enrijecida e desesperançosa, meio que ressoando as palavras de aviso presentes no canto III da divina comédia, abre espaço agora para uma mensagem mais otimista, flexível. Um universo mais aberto, dinâmico, começa a gerar novas *disposições e apreciações*, novas tonalidades de envolvimento, ao garantir não apenas uma teoria diferenciada, como uma prática sociológica alternativa, reconfigurando assim o próprio fazer político²⁰.

Uma vez dissipada a atmosfera platônica sufocante, ao permitir um novo, ou melhor, novos horizontes discursivos, a fenomenologia pode, enfim, fincar suas raízes no solo sem constrangimentos, afirmando aquilo que até então era motivo de zombaria e descrédito. Corpo e linguagem tornam-se temas recorrentes e centrais, não apenas um suporte para a intervenção

²⁰ A reconstrução do marxismo realizada por Merleau-Ponty na década de 60, é um exemplo claro de como a 2ª REC cria novos padrões práticos, novos modos de conduzir a postura política.

de alguma instância externa e nobre, mas, ao contrário, um fundamento relevante em si mesmo. Com esse novo trajeto, “[...] reapareceu uma reavaliação de crenças e modos de acção tradicionais e costumeiros, antes amplamente ignorados como um conjunto de hábitos de não pensar e de preconceito cego.” (GIDDENS, 1993, p. 149). No universo sociológico, essa 2ª REC garante uma maior legitimidade a certos temas, antes ofuscados pelo brilho de um hegelianismo persistente, em que categorias como classe e modo de produção eram erguidos como elementos necessários, óbvios, devendo assim conduzir os rumos da pesquisa. Entender o corpo, ou mesmo a linguagem, como um centro epistemológico, como um eixo de significação, era visto, no mínimo, como um empreendimento sem importância, inútil, e no máximo, um exercício conservador, forjado para obscurecer as consciências, ou seja, um mero subproduto decadente de uma cultura burguesa, uma estratégia ideológica questionável. Com a 2ª REC, como já foi possível perceber, esse cenário não deixou de existir imediatamente, embora tenha conferido aos “teóricos do corpo e da linguagem” novos esquemas de jogo, novos mecanismos de luta, e novas condições de definição de um campo cada vez mais efervescente. “A pedra rejeitada pelos construtores tornou-se a pedra angular” (LATOURETTE, 1991, p. 142).

1.9. A 2ª REC e suas especificidades

O próprio abismo entre sujeito e objeto, defendido por autores como Durkheim, e ainda presente na sociologia contemporânea, vai perder espaço com a chegada da 2ª REC. Embora muitos autores desse 2º giro sejam rotulados como subjetivistas, isso acaba sendo uma espécie de anacronismo epistemológico, já que eles não circulam por esse território, mas sim por espaços fluidos, cada vez menos centralizados. O conceito de *instauração* em Merleau-Ponty, ou de *ironia* em Richard Rorty, o de *conceptual play* em Garfinkel, ou mesmo o de *trabalho de face* em Goffman, são bons exemplos desse abandono de uma dicotomia entre sujeito e objeto, ao adotar novas formas interpretativas, tornando o externo e o interno pontos de continuidade, saindo assim de um tipo círculo vicioso. Em um desdobramento mais contemporâneo, autores como Giddens, por exemplo, com seu conceito de agência, altamente influenciado pelo pragmatismo de Donald Davidson, retém ainda esse espírito de uma 2ª REC, ao ultrapassar as fronteiras de uma simples subjetividade, tornando a análise mais fluida e dinâmica. O agente não é um sujeito, não é um ponto disperso e autônomo, ele participa de um fluxo de interações, ou melhor, ele é justamente esse fluxo, o processo em seu desenrolar mesmo.

A filosofia é aqui um suporte inevitável, uma parceira, sem dúvida. Por mais objetivo, asséptico, que o sociólogo busque ser ao longo da sua pesquisa, com seus métodos e estratégias sempre disponíveis, um rio contingente flui por baixo de tanta técnica, tanto método, o que torna o debate filosófico não apenas interessante, como também uma condição primeira de qualquer investigação. Desde a 2ª REC, com autores como Merleau-Ponty e Garfinkel, as fronteiras epistemológicas perderam consistência, ao criar poros, fazendo com que o rigor positivista de autores como Durkheim, fosse substituído por uma leveza quase estética. A filosofia e a sociologia tornam-se, portanto, esferas transversais, garantindo uma nova forma de conduzir a pesquisa sociológica, conferindo contornos inéditos e até novos estilos discursivos. Antes desse giro copernicano, contudo, ao menos na teoria social, essas esferas tendiam ao afastamento, da mesma maneira que a razão deveria se desvencilhar do mito e de sua suposta obscuridade. Eles eram *domínios*, no sentido latouriano, esferas autônomas, apresentadas com fronteiras fixas, intransponíveis, incapazes de permitir um diálogo diplomático com outros *modos de existência*. A sociologia começou sua jornada afastando de si mesma qualquer vestígio filosófico, qualquer mancha analítica em seu tecido branco, seja com Marx, ou mesmo Durkheim. Com a 2ª REC a coisa muda, e a filosofia não é vista como um problema a ser contornado, mas uma parceira cada vez mais próxima da pesquisa social.

É preciso esclarecer, a respeito dessa segunda revolução copernicana, que não apenas o pensamento fenomenológico *instaura* um novo alicerce de critérios, mas outras correntes como o pragmatismo, a hermenêutica e o pensamento estrutural, também emergem desse solo encharcado de novas possibilidades e de uma reavaliação profunda dos conceitos de “corpo” e “linguagem”²¹. A importância dessa 2ª REC, e seu impacto no universo teórico, ganha um contorno evidente, destacado, em especial na sociologia e naqueles autores da década de 60 e 70 que procuraram superar os impasses entre indivíduo e estrutura (ALEXANDER, 1987). Giddens, Bourdieu e Habermas²², por mais diferenças que carreguem dentro de seus repertórios, compartilham diretamente do legado oferecido por esse segundo descentramento e sua ruptura com uma noção clássica de signo e corpo. Ao olhar os trabalhos desses três sociólogos, o leitor tem a leve impressão de que esses personagens dialogam a partir de uma

²¹ É preciso mais uma vez lembrar que, embora carreguem o mesmo papel descentrador, sendo inclusive reunidos nessa dissertação sob uma mesma matriz interpretativa, “corpo” e “linguagem” nem sempre convergiram enquanto unidades epistemológicas, o que fica claro nas discussões realizadas por Michael Foucault e Richard Rorty, em que esses dois conceitos não apenas ganham certa autonomia, como chegam até a contradizer um ao outro.

²² Sem dúvida, de um ponto de vista latouriano, eles também podem ser entendidos como herdeiros da tradição mais clássica da filosofia.

outra referência, quase como se existissem em uma outra realidade, ao menos quando comparados com a parte mais clássica do pensamento social²³. O que seriam livros como “a transformação da intimidade”, “reflexões pascalianas” e o “agir comunicativo”, senão exemplares concretos, “empíricos”, dessa nova atmosfera de ruptura?

O que é a ação comunicativa senão um exercício de garantir ao conhecimento um mínimo de certeza dentro dessa nova cadeia de transformações, dentro desse horizonte pós-metafísico em que corpo e linguagem ganham espaço? Existe a esperança de que ainda é seguro o terreno ético e epistemológico, mesmo quando esses dois termos ganham o centro do palco e descentram os seus protagonistas. A teoria habermasiana, de um modo geral, poderia ser entendida como uma grande preocupação, o desconforto de um sociólogo que reconhece a radicalidade e as mudanças que se assentam sobre seus pés. “Habermas exprime este esforço desesperado” (LATOURET, 1994, p. 59), esta tentativa de manter o mínimo de integralidade em tempos de revolução copernicana. A 2ª REC acaba gerando um terreno tanto de possibilidades, quanto de incertezas, o que já era de se esperar, dado o nível de mudança e de implicação existente nesse segundo giro. Para além de tangências e características dispersas, outras ramificações mais imediatamente influenciadas por essa segunda revolução, além, claro, do próprio Garfinkel, são teóricos como Alfred Schutz, um dos primeiros a combinar pensamento fenomenológico com sociologia, Blumer, um dos pais fundadores da escola de Chicago, Goffman, Boltanski, dentre outros. Esses personagens são apenas algumas das várias influências que passaram e ainda passeiam pelo universo acadêmico, tornando a 2ª REC mais concreta e mais bem legitimada.

1.10. Concluindo?

Dentro de suas imensas implicações, ao centralizar o papel do corpo e da linguagem, a 2ª REC, o universo fenomenológico, impacta radicalmente em três grandes áreas da teoria social: a estética, a ética e a epistemologia. Se na tradição kantiana esses três domínios estão separados, cada um com sua lógica própria, irredutíveis entre si, com o segundo giro copernicano tem-se início um novo modo de apreender essas esferas. Elas perdem autonomia, legitimidade, entrando uma no espaço da outra, ao misturar critérios e criando novos agenciamentos. Ao passar os olhos um pouco pelos textos sociológicos, observando alguns detalhes de sua tradição, é possível entender o positivismo como um descendente direto dessa

²³ Com exceção, talvez, de autores como Gabriel Tarde. Autor clássico, inclusive contemporâneo do próprio Durkheim, embora com uma proposta de sociologia muito radical e muito parecida com os debates contemporâneos dentro da 3ª REC.

estrutura kantiana. A 2ª REC, ao propor novas condições de jogo, bagunçando as fronteiras até então tomadas em sua obviedade, realiza também, simultaneamente, um ataque direto ao legado de Augusto Comte, e a todos os pressupostos de sua escola de pensamento. Se a estética e a ética começam a cruzar o caminho da epistemologia, a própria ideia de verdade é reconfigurada, embora não desapareça, alterando com isso não apenas os conteúdos existentes, mas a própria forma de escrever e de pensar. Como já foi dito, um giro copernicano não é uma simples mudança de gramática, método, ou objeto de pesquisa; ele é uma mudança radical no núcleo da própria ciência.

Com a 2ª REC, a estética não é mais um simples objeto de apreensão de uma teoria, um mero detalhe passivo aguardando um determinado eixo interpretativo, ao contrário, ela passa a ser uma espécie de desdobramento da própria dinâmica interna da ciência. Um livro como a metamorfose de Kafka, por exemplo, é menos um objeto a ser investigado pelas ferramentas metodológicas de um sociólogo, e mais um prolongamento do método ele mesmo. Ela é menos um suporte para aplicação de uma teoria, e mais uma continuidade dessa teoria. Enfim, a estética, com a 2ª, e até com a 3ª REC, deixa de ser subordinada a episteme, como se fosse uma simples expressão de um conteúdo já estabelecido. Ela pertence ao mesmo fluxo de experiências, com o mesmo grau de importância que qualquer outro critério de validade. Ao invés de um obstáculo a ser contornado, a estética (tanto em seu sentido banal como arte, quanto em seu sentido filosófico, como sensibilidade) ganha um destaque inédito, não sendo mais um incômodo, uma mancha no tecido da teoria social. O sociólogo, pela primeira vez, começa a enxergar o artista não como um “outro” distante, um estrangeiro de terras desconhecidas, e sim como um igual, como um parceiro dentro de um espaço dinâmico e complexo.

A ética perde sua transcendentalidade, não sendo um dado de antemão, uma espécie de contrato preestabelecido, mas uma resultante de encontros casuais e corpos em movimento. Ao contrário do positivismo em que a dimensão ética tende a ser ofuscada por várias tonalidades de método, com a 2ª REC ela passa a ser a matéria constituinte de qualquer critério de validade, por mais objetivo e inocente que possa parecer, ao menos num primeiro olhar. Assim como o signo não é mais uma mera ponte de acesso de um conteúdo já dado, a ética também perde o seu estatuto providencial, trazendo consigo muito mais contingência, muito mais concretude. Assim como na estética, ela deixa de ser entendida como um peso a ser aliviado, um problema a contornar; ao contrário, cada comportamento do sociólogo, por mais técnico e formal que pareça, traz dentro de si uma virtualidade ética profunda. O

compromisso do teórico social, agora, não é mais com o ocultamento dessas duas dimensões (estética e ética), e sim com sua revelação, seu desvelar. Elas agora conferem legitimidade ao saber sociológico, ao invés de uma mancha que deve ser excluída.

A epistemologia, conseqüentemente, perde seu estatuto de simples correspondência, misturando a si mesma com a estética e a ética, ao criar um complexo de agenciamentos. Os métodos, técnicas e formas continuam existindo, inclusive pelo potencial pragmático que carregam, mas esses procedimentos perderam aquela pretensão kantiana, bem característica do positivismo. Elas passam a ser regidas ou por um corpo, um suporte sensível, ou por uma justificação, por uma linguagem que as direciona, e não mais por uma “alma desembaraçada” (LATOURET, 2001), um suporte transcendente, um sujeito cartesiano. Uma coisa, porém, é certa, a contingência é agora a marca do pensamento social, um rótulo característico do seu novo modo de conduzir as coisas. O sociólogo deixa de ser um arauto de conteúdos fundamentais, uma espécie de porta voz do necessário, e passa a ser um jogador, um ser engajado como qualquer outro, carregando consigo sonhos, decepções, desejos, etc. Aquela criatura desencarnada, aquele cogito inocente, é substituído por um sujeito desejante dentro de um campo dinâmico de interações. Entendemos, logo,

[...] que não há super-homens, algum homem que não tenha de viver uma vida de homem, e que o segredo [...] do escritor [...] não se encontra em algum além de sua vida empírica, e sim tão mesclado em suas medíocres experiências, tão pudicamente confundido com a sua percepção do mundo, que seria impossível encontra-lo á parte, frente á frente. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 60).

A postura do sociólogo, sua fala, seus gestos, portanto, muda radicalmente. Perde-se aquela pretensão platônica, sua tendência em sobrepor a realidade com alguma cadeia explicativa; deixa-se de lado a busca em corrigir os supostos erros de um senso comum afogado em ignorância, preso ainda em cadeias ideológicas, demandando assim a interferência de alguma criatura privilegiada. O critério de validade, embora não deixe de existir, já que é constituinte do saber científico, torna mais dinâmica e fluida suas fronteiras, permitindo novos encontros e novas possibilidades de existência. O próprio compromisso de autores como Garfinkel, ao privilegiar a metodologia acima da teoria, é um ótimo exemplo de como a 2ª REC encara o desenrolar cotidiano, e a prudência com que realiza certas afirmações. Não existe mais simplesmente uma cadeia explicativa que se apodera do real, fazendo de todas as outras opções uma mera sombra, ou mesmo uma mancha que precisa ser retirada. Com sua ontologia não predicativa, no melhor estilo heideggeriano, a 2ª REC garante que outras possibilidades possam surgir, e isso sem qualquer constrangimento, sem qualquer ameaça externa. Quem é o sociólogo desse 2º giro? Ele é a figura que expandiu os limites de

uma simples subjetividade, a figura que criou outras pontes com o real, que conferiu autonomia a outras instâncias de sentido, ao permitir que o mundo se manifeste, se afirme, exista em si.

O pensamento fenomenológico, com sua 2ª REC, e a sociologia latouriana, com seu 3º giro, compartilham desse novo conjunto de critérios que passeiam pelo campo acadêmico, ambas inclusive entendendo o corpo e a linguagem de um modo muito parecido, caminhando juntas quase o percurso inteiro, divergindo já no final, o que cria, por conta disso, uma bifurcação curiosa. É como se a tradição kantiana de uma e a deleuziana da outra convergissem até determinado momento, até que suas diferenças passam, paulatinamente, a criar problemas de convivência, digamos assim, forçando a 3ª REC não apenas a enxergar o corpo e a linguagem de um outro modo, mas de uma maneira um pouco antagônica ao próprio 2º giro. Isso ficará mais claro no próximo capítulo, instante em que é sugerido um processo de descentramento que começa a ganhar terreno no interior desse percurso inaugurado por Husserl, descentrando justamente aquelas categorias até então revolucionárias. Como no movimento dialético, aquilo que era suporte para o novo, a antítese condutora da mudança, torna-se, por sua vez, uma nova tese, um novo obstáculo, embora trazendo já em si as possibilidades de sua superação, sua síntese. Em outras palavras, a 2ª REC, até agora revolucionária, começa a criar uma espécie de resistência, um tipo de obstáculo no caminho de novas possibilidades, de uma nova revolução copernicana, embora tenha sido justamente ela, do modo mais hegeliano, que acabou permitindo a emergência dessas mesmas possibilidades que aparecem para tomar seu lugar.

2. PARA ALÉM DE UMA 2ª REC: A FENOMENOLOGIA DESCENTRADA

“[...] o mundo não é uma unidade nem como sensorium nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação-somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser[...]” (NIETZSCHE, 2006, p. 47)

Um corpo passeia pelo salão povoado de damas e cavalheiros, numa postura esperada, com gestos adequados, sem qualquer sinal de inconveniência, o que seria constrangedor. A roupa, um vestido comprido, com um babado lateral feito de seda, se harmoniza com o deslizar de mãos, nada desengonçados, de uma Emma Bovary. Ela era uma mulher da alta sociedade, como qualquer outra, se não fosse por um detalhe, um detalhe que a diferenciava das demais, um detalhe inconveniente: seu corpo era excesso, e sua linguagem, ruptura. Contudo, “havia ali vestidos de cauda, grandes mistérios, angústias dissimuladas por trás dos sorrisos” (FLAUBERT, 2000, p. 58), um verdadeiro teatro cujo protagonista é um corpo e um signo transcendentais²⁴. Isso significa, em outras palavras, que o corpo se torna uma totalidade integrada²⁵, não apenas com a linguagem, que lhe confere sentido projetivo, mas também com seu entorno, ao corresponder a demandas tão concretas quanto o suporte que o sustenta. O mundo da vida, o próprio desenrolar da experiência cotidiana, ao pressupor essa mesma totalidade, faz da 2ª REC, da fenomenologia, sua companheira existencial, e Kant, o seu filósofo de referência, seu embaixador. O cenário prático, com suas oscilações e obstáculos, requer algum fundamento integrado, sólido; uma busca por algum suporte conveniente a fim de que a agência, tão oscilante em seu percurso concreto, possa se desdobrar do melhor modo possível, evitando prováveis excessos que comprometam sua direção. Nesse terreno adequado, em que o menor gesto é tecido sob um fundo significativo, o corpo “[...] dá à nossa vida a forma da generalidade e [...] prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 202). Como qualquer organismo vivo,

²⁴ É preciso mais uma vez lembrar que esse “transcendental” é entendido aqui em seu *sentido fraco* (Habermas, 1999, p. 38), ou seja, é um eixo de significação, uma matriz de sentido, ao ordenar as experiências dentro de um todo coerente, embora sem a carga universal, ou mesmo “a priori”, que o sentido forte carregaria, seu sentido kantiano. O corpo fenomenológico, por exemplo, não é um a priori, mas um elemento definido no desenrolar dos encontros, e o dispositivo foucaultiano não é um universal, mas histórico, embora ambos mantenham esse sentido fraco de transcendentalidade, ao serem uma referência de significação, um suporte estruturante do conhecimento.

²⁵ Heidegger chamou essa integração de “totalidade conjuntural” (HEIDEGGER, 1986, p. 128).

os seres humanos apresentam essa mesma disposição transcendental, supondo sempre uma totalidade que ajusta e confere um sentido único²⁶ a uma experiência singular; assim como o tecido semiótico demanda esse mesmo eixo de significação (*vertical axis*), esse mesmo suporte de unidade e coerência, apesar de nomes como Derrida e Foucault afirmarem o contrário. Diferentemente dos animais, contudo, essa “integralidade cotidiana”, essa do mundo da vida, é precária e instável, visto que é sustentada em cima de significantes soltos, mantida apenas pelo alto investimento do próprio cientista/filosofo, em um nível especulativo (Capítulo II), ou do ator social (Capítulo III), em um nível mais prático, obscurecendo assim a parcela *cabeluda* (LATOURE, 1979), descentrada, do próprio mundo. E isso porque, no fim das contas, “posso negar tudo [...], menos esse desejo de unidade, essa fome de resolver, essa exigência de clareza e coesão” (CAMUS, 1942, p. 40). As implicações desse descentramento apontam para os bastidores do palco social, expondo um substrato complexo, dinâmico, prestes a implodir sua transcendentalidade conveniente, ao mesmo tempo que descentrando uma parcela do próprio percurso da 2ª REC. Nesse trajeto implosivo, descentrado, existe uma polaridade interessante a ser considerada. O corpo, de um modo estranhamente binário, se divide em duas versões: o corpo fenomenológico, matéria suporte, positivo, e o *corpo sem órgão*, matéria dissonante, negativo. E a linguagem, conseqüentemente, apresenta também a mesma ressonância, ao substituir a experiência verbal (MERLEAU-PONTY, 1991), instância suporte, positiva, pelo *signo quebrado*, instância dissonante, negativa. O *corpo sem órgão* e o *signo quebrado* são o Outro nessa peça, aqueles elementos descentrados que implodiram o campo ainda transcendentalista da teoria social, abrindo espaço para o projeto latouriano e sua multiplicidade ontológica.

Três implicações definem esse transcendentalismo, sendo inclusive três grandes obstáculos para a permanência de um perfil descentrado. Essas três características serão implodidas ao longo desse capítulo, instante ainda epistemológico, e também ao longo do capítulo III, momento em que uma ontologia se forma. Essa matriz kantiana, enfim, apresenta

1) Uma exclusão de outras instâncias de sentido por conta do monopólio de um certo critério transcendental.

2) Um aspecto centralizado e coerente, com experiências muito bem encadeadas, resultando assim numa visão distorcida da realidade em seu devir, em seu descentramento.

²⁶ Não é essa justamente a proposta de Uexküll, ao sugerir o conceito de “mundo-próprio” (UEXKÜLL, 1982, p. 25) como uma totalidade única de percepção?

3) *Um alto grau de previsibilidade, ao fazer com que o fluxo das experiências apresente um rumo predeterminado.*

2.1. Preliminares: o horizonte de uma nova transformação

Antes de vislumbrar o surgimento de uma 3ª REC, e no possível impacto que carregaria, é preciso sugerir os passos anteriores a tudo isso, o instante em que o pensamento fenomenológico, e seu 2º giro copernicano, começam a ter sua estrutura interna “corroída”, deslocando radicalmente seu centro de gravidade. Num primeiro instante, esse mais filosófico, Merleau-Ponty vai ser convidado ao palco, embora sendo aos poucos descentrado, enquanto no próximo capítulo, esse mais concreto, Garfinkel vai seguir o mesmo destino. Em ambos os momentos (Capítulo II e III), os dois últimos transcendentais (corpo e linguagem) vão “rachar”, vão ser estendidos até o limite, desconstruindo assim o próprio transcendentalismo que atravessa o percurso da teoria social e impede a chegada de figuras como Latour. O objetivo, contudo, não é contrapor a fenomenologia (2ª REC) e a psicanálise deleuziana (3ª REC), numa espécie de oposição simples e definitiva. Da mesma maneira que em Hegel, as oposições ganham tonalidade e sentido, sendo a porta de entrada para um novo horizonte, nesse caso, para uma nova revolução copernicana. Em outras palavras, é no fluxo interno do *milieu* inaugurado pelo próprio Husserl, no desenrolar mesmo de sua teoria e de seu método, que surgirão os rudimentos de uma “nova etapa do pensamento sociológico”.

A fenomenologia *instaurou* um novo solo de critérios, com sua segunda revolução copernicana (2ª REC), como foi possível ver no capítulo anterior, permitindo que os temas corpo e linguagem não apenas ganhassem terreno, como também pudessem se tornar referências epistemológicas, novos eixos de significação dentro da teoria social. No capítulo I, a fenomenologia foi sugerida como um empreendimento revolucionário, como um esforço radical para descentrar os três transcendentais anteriores (Deus, razão e sujeito), instaurando a linguagem, e principalmente o corpo, como novos protagonistas, novos modos de encarar o fazer científico. Agora, seguindo o mesmo percurso da 2ª REC, ao descentrar o modelo epistemológico anterior, os conceitos de “corpo sem órgão” e “signo quebrado” vão dar início ao mesmo trajeto, agora dentro da própria fenomenologia, radicalizando seu entendimento a respeito do mundo. Essa primeira etapa de corrosão interna, dos dois últimos transcendentais, é mais filosófica, com Merleau-Ponty, sendo complementada pelo capítulo III, instante em que Garfinkel vai ganhar espaço, ao tornar mais concreto e sociológico esse estudo.

Se no capítulo I Hegel, e sua influencia na teoria social, foi um suporte a ser descentrado, justamente como garantia da chegada de uma 2ª REC, nesse momento é Kant o

obstáculo, aquela “tese” insistente que terá também sua presença comprometida, abrindo caminho para o 3º giro. Ao contrário dos modelos anteriores, contudo, o descentramento filosófico deleuziano, responsável pela chegada de pensadores como Bruno Latour, não substitui uma transcendentalidade por outra, ao trocar um eixo de significação por algum mais interessante. Sua investida inédita surge dessa ruptura brusca com o modelo kantiano, entrando num padrão epistemológico diferenciado, ao caminhar direto para uma multiplicidade ontológica. Nesse novo modelo descentrado radical, não existe nenhuma instância, ou critério, que, de partida, determine a configuração da realidade. O rizoma (rede) é flexível o bastante para comportar varias modalidades de “ser”, múltiplas ontologias, sendo desde um mundo sensível, em que o corpo é um eixo de importância, até fluxos de pura materialidade, passando por universos inorgânicos, ou mesmo por utensílios domésticos em um canto de uma simples cozinha. Isso implica, em outras palavras, uma abertura para vários horizontes de sentido, vários *modes of existence* (LATOURE, 2013; DELEUZE, 1992), ultrapassando assim a mania dos transcendentais em reduzir a dinamicidade do Real²⁷ a um conjunto de critérios conformadores, a uma única referencia de significação, como a “consciência” em Husserl, o “corpo” em Merleau-Ponty, o “signo” em Wittgenstein, ou mesmo, como é possível ver na teoria social, a “classe” em Marx, o “indivíduo” em Weber, e o “fato social” em Durkheim. Como essa atmosfera esvaziada de transcendentais se forma, seus contornos e os detalhes do seu descentramento, é o objetivo maior desse trabalho, especialmente nos capítulos II e III.

Nesse instante, como em todos os demais, o propósito é observar o descentramento interno da 2ª REC, do projeto fenomenológico, e a corrosão dos dois últimos transcendentais (corpo e linguagem), através dos conceitos de *corpo sem órgão* e *signo quebrado*, culminando assim no descentralismo inédito da sociologia latouriana. Nesse capítulo, esses dois conceitos-chave vão ser melhor esclarecidos, tendo seus limites aprofundados, ao lado de uma crítica do repertório ainda transcendental da 2ª REC, da fenomenologia Merleau-Pontyniana, ao descentrar sua lógica interna, ao varrer de vista qualquer vestígio kantiano. Esses dois conceitos vão ser aqui, nesse capítulo, apresentados com maior rigor, e maior destaque, principalmente porque são as referências principais desse trabalho. Além disso, outras vertentes da 2ª REC, como o pragmatismo e a hermenêutica, vão ser levemente sugeridas,

²⁷ Diferentemente do seu uso em minúsculo, o “Real”, nesse caso, é um elemento da tríade lacaniana, composta pelo simbólico e pelo imaginário. Ele é a parcela não nomeada e constringedora da experiência, além de ser inassimilável pela prática cotidiana. É um equivalente ao “corpo sem órgão” deleuziano.

inclusive para quebrar a impressão de que o 2º giro é composto apenas por um substrato fenomenológico, como se fosse uma base homogênea, o que não é o caso.

Internamente à fenomenologia, o tema da linguagem é uma constante, um elemento persistente, e isso desde Husserl (MERLEAU-PONTY, 1991), apesar das transformações que sofreu no desenrolar do seu trajeto. De um signo como obstáculo epistemológico, até aquele que concebido como a condição mesma da própria redução transcendental, passando pela tentativa reconciliatória de hermeneutas como Ricoeur, esse conceito apresentou várias tonalidades ao longo do tempo. Com o corpo é possível observar a mesma oscilação, em que alguns autores o concebem com certa intensidade, enquanto outros nem tanto assim. Merleau-Ponty foi escolhido, nesse caso, porque reúne convenientemente esses dois últimos transcendentais em um único lugar, representando com perfeição os pressupostos de uma 2ª REC, assim como Garfinkel tem o mesmo papel no interior da teoria social. Ao reunir esses dois termos em um mesmo ponto, isso acaba tornando a tarefa do descentramento mais tranquila, mais circunscrita, permitindo que o debate ganhe um contorno mais consistente, ao facilitar a superação de uma matriz kantiana na teoria sociológica. Merleau-Ponty e Garfinkel são, portanto, representantes diretos da 2ª REC, embora quando descentrados, implodidos, tornem-se a condição de possibilidade do 3º giro.

Considerando todas as discussões que circulam por aqui, e até o nível de evidencia com que algumas fronteiras são apresentadas, é preciso, contudo, ter um cuidado muito especial no tratamento do repertório da 2ª REC e do descentralismo deleuziano, porque ambas as tradições, como já foi dito no final do Capítulo I, trazem consigo um repertório muito equivalente, quase idêntico, embora certos conteúdos carreguem significações não apenas distintas, mas até contraditórias entre si. Palavras como “corpo”, “signo”, “devir”, “criação”, “possibilidade”, “história”, e outras, são termos que participam desses dois universos, apesar de apresentarem conotações divergentes. Seria talvez melhor pensar nessas palavras, como já foi sugerido, a partir de uma metáfora hegeliana, como teses e antíteses. As *teses* oferecidas pela 2ª REC seriam implodidas, descentradas pelas *antíteses* da psicanálise deleuziana (ŽIŽEK, 2006), zonas de polarização que geram, no atrito, uma *síntese* sociológica importante, um novo modo de conduzir a teoria social.

2.2. Para além de um corpo e de uma linguagem fenomenais

Em um processo de “reconhecimento” (SOKOLOWSKI, 2000), onde o princípio de identidade é soberano, uma moldura conveniente surge, a depender das demandas inscritas no

mundo. Qualquer elemento dissonante, que por algum motivo rompa essa integralidade necessária, deve ser rigorosamente posto em ordem, na exata medida em que uma “atitude natural” se forma, se preserva e se reproduz. O corpo fenomenológico é apenas uma caricatura enquadrada de um corpo descentrado, “sem órgão”, cujos contornos são apenas afinados graças a um certo grau de adesão e exigência de um certo eixo significativo, de um certo transcendental. Esse excesso não pretendido, esse “corpo sem órgão”, essa dissonância á espreita, parece não corresponder muito com aquela demanda por integralidade tão necessária ao fazer sociológico, ou mesmo ao *pragma* cotidiano, mas, por outro lado, parece zombar de qualquer modelo coerente, encadeado, lançando tudo em um devir intenso. Dorian, ao subir as escadas de sua mansão e se dirigir ao sótão, a fim de conferir se seu retrato continua no mesmo lugar, não presencia, de maneira alguma, um corpo merleau-pontyniano, ao tirar o lençol às pressas. O excesso que transborda pelos contornos do quadro, pelos contornos da própria palavra, quase como o signo impotente adorniano, faz de si mesmo um obstáculo em qualquer investimento prático, sendo um peso e um risco a toda interpretação que venha a ser construída e sustentada pelo agente; essa “mais valia”, esse excesso, jamais justifica a identidade do fenômeno, jamais apoia a integralidade do próprio sujeito, jamais colabora com a 2ª REC. O corpo se descentra, assim como o “império do signo” (LATOURE, 1994, p. 63) desmorona, racha, deixando entrever tanto sua angustia quanto sua virtualidade criativa.

Every man has reminiscences which he would not tell to everyone, but only to his friends. He has other matters in his mind which he would not reveal even to his friends, but only to himself, and that in secret. *But there are other things which a man is afraid to tell even to himself, and every decent man has a number of such things stored away in his mind.*²⁸ (grifo meu; DOSTOIEVSKI, 2016, p. 52).

Em teoria, uma narrativa pode, sem dúvida, ter no “horizonte”²⁹ (MERLEAU-PONTY, 1999) sua fonte principal de matéria prima, embora, para esse excesso e para esse corpo deleuziano, reste, na prática, apenas a solidão de um sótão vigiado constantemente. A não ser para um personagem como o de Dostoiévski que “[...] conhece a miséria original de ser corpo” (BEAUVOUR, 1967, p. 96), a esmagadora maioria dos casos, inclusive aqueles

²⁸ “Cada homem tem lembranças que ele não contaria a todo mundo, mas apenas aos seus amigos. Ele tem outros assuntos em sua mente que não revelaria nem mesmo aos seus amigos, mas apenas a si mesmo, e isso em segredo. Contudo existem outras coisas que um homem tem medo de contar mesmo para si mesmo, e cada homem descente tem um numero de coisas que coloca á distancia em sua mente.” (Tradução livre)

²⁹ O “horizonte” é um termo fenomenológico que indica a totalidade perceptiva do agente. Esse todo experiencial não se encontra num nível reflexivo, a mercê de processos representacionais, embora seja o *background* da prática do sujeito. Seria o equivalente ao “contexto remissivo” em Heidegger, constituindo a si mesmo “às costas dos participantes da interação, o contexto inquestionado do processo de compreensão.” (HABERMAS, 1985, p. 436).

oferecidos por Garfinkel, evita o confronto com os limites da própria sensibilidade, a não ser aquele prolongamento que convêm e satisfaz a ação presente, contribuindo para o bom desenrolar da performance; da mesma maneira que em Proust o hábito costura tudo ao redor, garantindo apenas o contato conveniente e seguro com as experiências de fundo, criando assim as condições de possibilidade de um confortável passeio nos caminhos de Swann. O excesso aqui é evidente, embora reconhecido e afirmado pelo protagonista, com sua “memória involuntária”, o que não acontece com o sujeito literal, aquele da atitude naturalizada, o personagem do senso comum. Para ele, esse excesso da carne, esse elemento dissonante, em outras palavras, esse “corpo sem órgão”, longe de ser acoplado ao estoque de conhecimento, ou mesmo inserido em um certo “horizonte”, tende a se distanciar gradualmente, o que em sociologia se dá através de relações perlocucionárias, em especial justificações, ou mesmo através de um sofisticado malabarismo prático. No fim do percurso, ao atravessar qualquer manobra conveniente, ao ser exposto ao limite por uma investigação sociológica, esse sujeito revela a si mesmo como uma ruptura, uma barra, um \mathbb{S} , no sentido laciano, ou seja, uma grande malha descentrada e em fluxo. Isso significa, em outras palavras, que qualquer matriz transcendental, enquanto um tipo de suporte, nada mais é que uma grande ilusão, embora tenha sua importância prática (Capítulo III), ao manter as coisas funcionando, seja em um simples discurso articulado ou mesmo numa ação espontânea qualquer.

Seria possível, ao atravessar a integralidade da experiência verbal e sua consistência interna, definir a forma com que se esboça essa sombra, esse elemento descentrado, esse “corpo sem órgão”? “Como resumir todo esse movimento vital?” (DELEUZE ; GUATTARI, 2010, p. 27). Será uma luta por afirmação simbólica, ou talvez uma luta de classes, ou o nada? Nenhuma dessas opções e todas elas simultaneamente. Quando Wilde afirma que “por detrás da coisa mais delicada, havia sempre alguma coisa de trágico.” (WILDE, 2000, p. 27), ele não define o conteúdo da tragédia, o que nos leva a concluir que mesmo o inconsciente, entendendo-o aqui como um sinônimo de “corpo sem órgão”, com todas suas implicações deleuzianas, é um produto de um “ser no mundo”, assim como seu possível aspecto constrangedor é, de igual modo, fruto de uma trajetória concreta. Um obstáculo para uma discussão sociológica, portanto, ao contrário do que pensam alguns, não é a inconsciência ela mesma, e sim a mania em definir seu conteúdo, muitas vezes através de uma mera sobreposição das expectativas do pesquisador. Atitude essa apressada que não enxerga o lado dinâmico do inconsciente, acreditando, como é de senso comum, que lá estão estruturas *a priori* ou etapas congeladas do

desenvolvimento infantil, cujos contornos determinam instantaneamente o menor gesto futuro, como num encadeamento mecânico de experiências presas por relações causais. Esquecem, em outras palavras, que o “[...] o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires. (DELEUZE, 1997, p. 75). O “corpo sem órgão” é o inconsciente; ambos comprometem o signo, não possuem predicado; ambos ameaçam a performance cotidiana, extrapolando suas fronteiras; ambos são um palco criativo de múltiplas possibilidades; e, por fim, ambos exigem uma forma indireta de acesso (voltarei a isso mais tarde). De qualquer forma, quando falamos do corpo sem órgão ou do inconsciente, ao menos o laciano, não estamos mais no reino das representações, no campo de critérios pré-determinados, ou de sobreposições de modelos explicativos, como o Édipo, por exemplo. Existe, isso sim, “máquinas desejanter”, aparelhos descentrados que “não representam nada: não são representativos.” (DELEUZE, 2010, p. 49). A linguagem, por consequência, deixa de ser uma ponte de acesso a algum transcendental qualquer, e é agora avaliada a partir de sua própria intensidade, o seu próprio fluxo e deslocamento, sem incorrer numa busca ingênua de um além, de um *meta*, aquilo que o primeiro Wittgenstein chamava de “*místico*”, ou seja, o fundamento a priori da próprio signo.

Se podemos falar, como Heidegger, numa ontologia sem predicado, por que não falar num inconsciente também sem um elemento predicativo, sem um eixo de sentido de fundo, sem um transcendental? Mesmo essa inconsciência, esse “corpo sem órgão”, apesar de seu aspecto dissonante permanecer, seria um resultado de encontros casuais, não uma cadeia predefinida de referências, mas um puro movimento. Dependeria da circunscrição concreta de cada ator a partir de recursos e experiências próprias, fazendo com que o inconveniente para um não seja para o outro, e vice e versa. Logo, o propósito do projeto deleuziano, assim como de algumas vertentes da psicanálise laciana, não é a busca do significado, como alguma coisa escondida por trás do fenômeno, ou enrijecida por trás signo. A cadeia diferencial, e sua aposta no significante, é também uma aposta na dinâmica, no movimento, não no produto do ato imaginativo, como diria Castoriadis, mas no próprio processo mesmo de imaginar, no seu *devenir*.

Estamos persuadidos, achamos em todo caso, que o inconsciente não é um teatro, não é um lugar onde há Édipo e Hamlet que representam sempre suas cenas. Não é um teatro, é uma fábrica, é produção. O inconsciente produz. Não para de produzir (DELEUZE, 2005, p. 19).

O inconsciente freudiano é desconstruído por Deleuze (ABOU-RIHAN, 2008), não tanto em sua forma, já que permanece disfuncional e dissonante, mas enquanto núcleo, seu

conteúdo, sua substancia. Já não existe aqui Édipo, ou qualquer máquina de significação *a priori*, e o corpo que brota do “signo quebrado”, como já é de se esperar, sofre uma grave mudança e subverte essa estrutura rígida de significado. Ao invés de garantir a dinâmica das práticas e do percurso em devir dos agenciamentos, o “Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejanter.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 13), um verdadeiro obstáculo para o inconsciente (corpo sem órgão) enquanto criação. E isso porque “[...] desde que nos comparam com Édipo, tudo se resolve [...]” (DELEUZE, 2010, p. 31), tudo é convenientemente alocado em torno de um certo critério transcendental, de uma certa matriz de referência. Lacan, ao despovoar a inconsciência de seus predicados, deixando apenas significantes soltos á luz do Real, revela uma proximidade maior com o corpo e a linguagem de Gilles Deleuze. “Corpo sem órgão” e inconsciente lacaniano acabam sendo a mesma instância (ŽIŽEK, 2006). Ambos comprometem a noção do signo, ao extrapolar qualquer esforço predicativo. Além do mais, ambos só podem ser apreendidos de um modo indireto, apenas quando a narrativa falha, quando compromete a si mesma. É na brecha da costura dos encontros, na quebra da atitude natural, que se condensam as instâncias “corpo sem órgão” e inconsciente, escorrendo aos poucos conforme as narrativas são construídas, colocando em risco o conforto de uma história bem contada, zombando da própria integralidade do fenômeno. E esse substrato dissonante, descentrado, “[...] makes the whole of language stammer³⁰.” (DELEUZE, 1991, p. 69). Estamos não além, mas muito aquém do corpo fenomenológico e da própria experiência verbal (MERLEAU-PONTY, 1991). Esse “aquém” representa o submundo da vida em sociedade, o *absurdo* que corta as práticas dos agentes, embora seja também a dinâmica e a riqueza dos bastidores. Em outras palavras, o desdobramento regular da experiência, no limite, “[...] also has a side facing a *body without organs*, which is continually dismantling the organism, causing asignifying particles or pure intensities to pass or circulate³¹.” (DELEUZE, 1987, p. 4).

2.3. 2ª REC e transcendentalismo

Identidades e totalidades não são apenas marcas da tradição fenomenológica desde seu principio (SOKOLOWSKI, 2000)³², mas uma resultante kantiana insistente, um

³⁰ “[...] faz o todo da linguagem gaguejar.” (tradução livre)

³¹ “[...] também tem um lado encarando o corpo sem órgãos, que está continuamente dismantling o organismo, fazendo com que partículas assignificantes ou puras intensidades passem ou circulem.” (tradução livre)

³² Sokolowski vai erguer essas características como duas, das três, estruturas formais da fenomenologia: “Há três formas estruturais que aparecem constantemente nas análises feitas em fenomenologia [...] (a) a estrutura da parte e do todo, (b) a estrutura da identidade na multiplicidade [...]” (Tradução minha;

prolongamento de sua matriz transcendentalista. Quando falamos em um “eu transcendental”, não há, ao menos para Kant, nenhuma relação direta com um sujeito psicológico, numa espécie de mergulho profundo na intimidade de alguém. O real problema da transcendentalidade, ao contrário do que pensam alguns, não é seu psicologismo, já que tende a ser formal em suas dimensões, mas a maneira integrada com que a experiência se organiza. “This is what happens in Husserl and many of his successors who discover in the Other or in the Flesh, the mole of the *transcendent within immanence* itself³³” (Grifo meu; DELEUZE, 1991, p. 46). Essa “transcendência dentro do imanente” é o modo deleuziano de caracterizar o projeto transcendental de autores como Kant e daqueles outros personagens que foram influenciados por ele. O signo, e principalmente o corpo em Merleau-Ponty, por exemplo, acabam desempenhando esse papel ainda transcendentalista, sendo um eixo de significação, uma referência integrada. Por mais plural e dinâmico que pareça, inclusive pela abertura de possibilidades oferecida pelo seu substrato sensível, corpóreo, ele continua sendo uma espécie de monismo, ainda uma resultante kantiana. A própria percepção, ao lado desse corpo fenomenológico, “[...] *subtracts and contracts* the abundant material flooding the senses until a conduct-oriented snapshot has been set in a homogeneous image of space and time³⁴.” (CONNOLLY, 2005, p. 98). Embora descentrando as categorias anteriores, com a 2ª REC, a fenomenologia de Merleau-Ponty acaba instalando um novo pacote transcendental, um novo eixo de significação com os conceitos de corpo e linguagem. Conteúdos mudam, variam, embora a forma permaneça a mesma de sempre, o mesmo núcleo de funcionamento, o mesmo kantismo. As sociologias que brotam desse terreno, como a de Garfinkel ou mesmo Goffman (Capítulo III), são entendidas por Latour como *ciências transcendentais* (LATOURE, 1994, p. 70), como pacotes interpretativos ainda não rizomáticos, ainda não dispostos a pensar o real em termos de rede. Para que a sociologia latouriana apareça, é preciso que essa matriz, e seus dois últimos transcendentais, corpo e linguagem, sejam corroídos, descentrados, embora sem que outro eixo de referência se apodere da teoria social, mas deixe o campo aberto para uma multiplicidade ontológica.

SOKOLOWSKI, 2000, p. 22). Gadamer, por sua vez, vai também reforçar a ideia de que “[...] a subjetividade transcendental corresponde simplesmente á tarefa da investigação fenomenológica [...]” (GADAMER, 1997, p. 37).

³³ “Isso é o que acontece em Husserl e muitos de seus sucessores que descobriram no Outro, ou na Carne, o sinal do transcendente dentro da imanência em si mesma.” (Tradução livre)

³⁴ “[...] subtrai e contrai a abundante inundação de sentidos até uma fotografia de uma conduta orientada ter sido estabelecida em uma homogênea imagem de espaço e tempo.” (Tradução livre)

Em *Signos* (1991), Merleau-Ponty procurou dar novas cores á teoria freudiana, restabelecendo o inconsciente em novas bases. Ao “fenomenologizar” esse conceito, retirando seu potencial descentrado e subversivo, ele passa a ser *quase* um sinônimo de “horizonte”, ao menos em sua forma interna. Esse “inconsciente tranquilo, sem pesadelos” (BACHELARD, 1989, p. 15), agora, depois dessa reconfiguração, estaria garantindo a identidade do fenômeno, estabilizando os encontros e mantendo um todo experiencial, como o *horizonte* faria. O projeto merleau-pontyniano, nesse sentido, “despotencializou” o tema do inconsciente, do “corpo sem órgão”, e do próprio descentramento ele mesmo, acreditando dar conta do problema do “não sabido” através de conceitos como *atenção*, *imagem* ou *horizonte*.

[...] there is no unconscious. But I can experience more things than I represent to myself, and my being is not reducible to what expressly appears to me concerning myself. That which is merely lived is ambivalent; there are feelings in me which I do not name, and also spurious states of well-being to which I am not fully given over³⁵. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 376-377).

Numa descrição fenomenológica, o excesso, ainda que não disponível num dado momento, pode ser futuramente reivindicado na feitura de uma agencia qualquer, assim como o saber de como uma porta funciona, apesar de não acessível de imediato, pode ser retomado a fim de compor novas narrativas, aumentando, inclusive, o alcance e a eficácia dessa mesma agência. Não é por menos que Bergson (1999) apresentou o tema do inconsciente como uma falha de compreensão, como um equívoco, convencido de que a inconsciência nada mais é do que um “horizonte”, e, portanto, não apresenta nenhum estatuto privilegiado, muito menos distinto daquele disponível no fundamento das práticas cotidianas. Em outras palavras, o corpo e a linguagem que brotam desse horizonte fenomenológico, carregam consigo um certo senso transcendental, uma garantia de integralidade e consistência não apenas do conhecimento, com sua estrutura analítica, mas da própria ação e de seu desenrolar concreto. O corpo sem órgão, e o signo quebrado, ao serem trazidos ao palco, não justificam essa consistência do fenômeno, sua identidade, ao contribuir para um certo todo significativo; ao contrário, desmancham sua cadeia bem justificada, zombam de seu encadeamento. Ao invés de garantir os contornos de um certo eixo de significação, como o corpo, e toda a firmeza em torno de sua presença, por exemplo, esses dois conceitos descentrados abrem espaço para uma nova abordagem, um pouco dissonante, sem dúvida, embora muita rica em sua capacidade de afecção, o que vai ficar mais claro daqui a pouco.

³⁵ “[...] não existe inconsciente. Mas eu posso experienciar mais coisas que eu represento a mim mesmo, e meu ser não é redutível ao que expressamente aparece a mim no que diz respeito a mim mesmo. Aquilo que é meramente vivido é ambivalente; há sentimentos que não nomeio, e também estados espúrios de bem-estar ao qual eu não revelo inteiramente.” (Tradução livre)

Para o pensamento fenomenológico, as experiências, de um modo geral, estão num mesmo nível de apreensão, sejam elas acessadas ou acessíveis, assim como o saber da porta, ou aquele das partes virtuais de um cubo, como descrito por Sokolowski (2000). Poderíamos dizer, sem muito exagero, se não há nenhuma “mudança de nível” no estatuto desse excesso cotidiano, dessa zona não dita e não vista, logo, embora não sejam conscientes, já que não estão em primeiro plano, seriam, ao menos, potencialmente conscientes, carregando assim uma espécie de “marca de aproveitabilidade”, ou seja, apesar de não inscritas numa narrativa concreta, possuem em si essa capacidade de inscrição. Já a inconsciência, “o corpo sem órgão”, por sua vez, não é um material tão “reciclável” como seu correspondente fenomenológico; ao contrário, graças a sua dissonância interna, ao seu devir incorporado, tende a ser banido mesmo daquela zona mais imediata e não reflexiva. No caso do fenômeno, ele “aparece”, mostra-se, o que implica, conseqüentemente, uma consciência que o perceba, ou mesmo um corpo que o gerencie. Como núcleo consciente³⁶, por sua vez, as experiências são submetidas a toda forma de enquadramento, fazendo de cada detalhe um pequeno ponto dentro de uma moldura experiencial, uma transcendentalidade que garante a coerência dos eventos³⁷, ainda que em um nível pré-reflexivo, de uma *consciência prática* (GIDDENS, 2003, p. 56). Em outras palavras, o inconsciente, o “corpo sem órgão”, longe de ser apenas *lançado ao esquecimento*, como numa poética narrativa heideggeriana, ele é muito mais constrangido por esse mesmo transcendental, mantido assim a distância, reprimido. Isso que até agora genericamente foi chamado de “transcendental”, pode ganhar contornos, ter um predicado, apresentando múltiplas faces: a “consciência”, o “corpo”, a “linguagem”, “humano”, em um nível epistêmico, ou mesmo “Deus”, “Ideologia”, “identidade”, em um nível ontológico.

No horizonte dos encontros, lá onde o mundo se mistura com os seres e as coisas, existe sempre um tipo de “milagre da totalidade” (MERLEAU-PONTY, p. 19) a espreita do corpo dissidente, do “corpo sem órgão”, uma espécie de “centro organizador” (GADAMER, 1997, p. 342), para possui-lo, administra-lo, em outras palavras, afastar sua influência imediata de algum modo, tornando-o adequado, linear e significativo. A construção da narrativa, dentro de uma transcendentalidade própria ao universo acadêmico, é auto constrangedora, violenta, ocultando um excesso que corresponde a uma extensão de um corpo não aproveitado, embora

³⁶ Essa consciência, sem dúvida não se confunde com aquela psicológica, já que é formal e genérica. Sua intencionalidade, conseqüentemente, também sendo formal, diz respeito a um procedimento que muitas vezes opera nos “bastidores” da ação, ao relacionar elementos presentes com a sua ausência implícita.

³⁷ “Evento” aqui no sentido spinozano, ou seja, seria um equivalente ao “agenciamento” em Deleuze, um tipo de irrupção imprevista, um intruso no interior da rotina, uma falha no tecido da regularidade.

não menos fiel a experiência. Essa corporeidade sem órgão, ao extrapolar os limites desse todo significativo, também extrapola os limites do próprio signo, da própria experiência verbal; nesse instante, ele quebra. “The body without organs is neither a projection nor a metaphor; in fact, it has nothing to do with the body or with an image of the body; it is not the residue of a lost totality, which suggests that it is without origin³⁸ [...]” (ABOU-RIHAN, 2008, p. 56). Apesar da importância do conceito de horizonte (ou mesmo pré-consciente) para dar conta de uma certa parcela do real, talvez melhor seja apostar numa outra classe de fenômenos que se encontra além dessa “região administrável” e, portanto, é de natureza distinta daquele “saber da porta” ou das “partes virtuais” de um cubo.

O corpo, com o passar dos encontros, e da própria radicalidade das interações, vai sendo descentrado paulatinamente, chegando a um tal nível de transbordamento (esquizofrenia), que acaba gerando, como resultado, um corpo pleno, sem órgão, como é possível observar no gráfico (Fig. 1) oferecido pelo próprio Deleuze. O “corpo sem órgão” é um resultado direto do abandono gradual de uma matriz transcendentalista, de uma matriz kantiana. Esse processo esquizofrênico, a que Deleuze se refere, não corresponde á figura da esquizofrenia clínica, do paciente propriamente dito, mas é apenas uma metáfora³⁹ de um fluxo descentrado, presente tanto numa dimensão epistêmica, quanto numa esfera prática, política. Ele é apenas, em outras palavras, um esforço para representar uma coisa que, em outra circunstância, seria “irrepresentável”, muito além de qualquer tentativa de nomeação. O gráfico abaixo “descreve” de um modo gradual aquilo que venho sugerindo sob o rótulo de “excesso”, “dissonância”, “mais-valia”, e toda uma série de termos que correspondem á ruptura, quebra, caos. O topo da seta (corpo da Terra) corresponde a um maior nível de integralidade, um certo senso de ajuste e completude, unidade. Ao longo da descida, esse fundamento transcendental vai sendo corroído (*desterritorializado*), culminando no processo esquizofrênico.

³⁸ “O corpo sem órgãos não é nem uma projeção nem um metáfora; na verdade, ele não tem nada a ver com o corpo ou com uma imagem do corpo; ele não é o residuo de uma totalidade perdida, o que sugere que ele é sem origem.” (Tradução livre)

³⁹ Embora Deleuze seja um crítico duro do uso de metáforas na descrição de sua própria filosofia, manteve o termo por razões didáticas, ao criar uma imagem um pouco mais nítida de processos que são difíceis de descrever, já que são anti-representacionais.

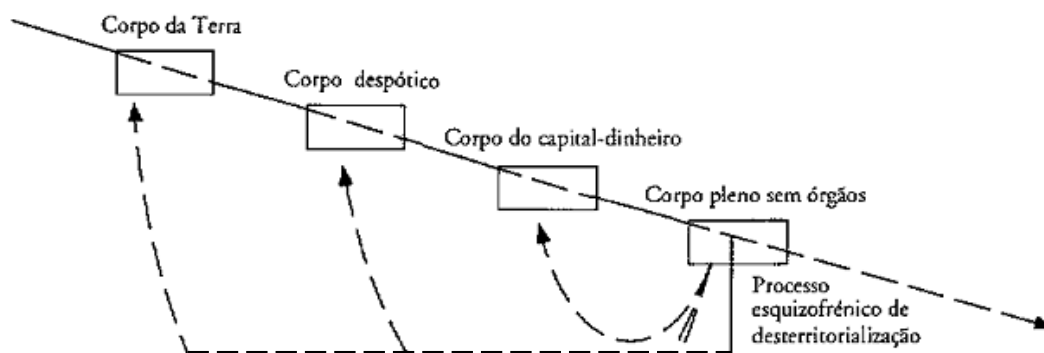


Fig. 1: Percurso de formação do “corpo sem órgãos”. Fonte: Deleuze (2010, p. 294)

Merleau-Ponty, no final do seu livro “fenomenologia da percepção” (1999), ao falar, brevemente, de um corpo não integrado e não identitário, acaba realizando um percurso dialético⁴⁰, gerando assim um certo descaso com o dissenso, da mesma maneira que no esquema hegeliano o arbitrário, ou dissonante, estão inscrito em uma totalidade que lhes confere sentido e direção. Quando descreve Cézanne e suas obras, alguma parcela de descentramento parece brotar de suas interpretações, ao descrever esse artista como um típico deleuziano, cujo compromisso era menos com os enquadramentos do que com o excesso e o descompasso. Apesar disso, como “not to indicate any shape would be to deprive the objects of their identity.” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 15) e a identidade, como vimos, é condição para a teoria fenomenológica como um todo⁴¹, mais uma vez Merleau-Ponty despenca na tradição kantiana e seu transcendentalismo, esquecendo de pontuar que o pouco contorno presente, necessário a identidade do objeto, já guarda em si um constrangimento constituinte, que implica não apenas a contenção do entorno da obra, mas a própria parcela traumática do corpo de Cézanne, uma parcela esquisita, incomum, quase demandando a mesma coerência que se esforça em impor aos seus quadros.

If the painter is to express the world, the arrangement of his colors must carry with it this indivisible whole, or else his picture will only hint at things and will not give them in the imperious unity, the presence, the insurpassable, plenitude which is for us the definition of the real.⁴² (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 15).

⁴⁰ Não há espaço nesse artigo para isso, mas acharia interessante esclarecer a influência hegeliana em Merleau-Ponty, acreditando ser decisiva, ao mesmo tempo em que marca uma fronteira clara entre ele e nomes como Deleuze e Bruno Latour. Para conferir a discussão do autor sobre o corpo em termos dialéticos, ver fenomenologia da percepção p. 231 e 232.

⁴¹ Autores como Heidegger e Iser, por exemplo, oscilam entre uma concepção vitalista, descentrada, e uma fenomenológica, identitária, embora, no fim das contas, o transcendentalismo kantiano acabe falando mais alto.

⁴² “Se o pintor é para expressar o mundo, o arranjo de suas cores deve carregar com ele esse todo indivisível, caso contrário essa pintura apenas sugerirá coisas e não cederá á unidade imperiosa, o insuperável, plenitude que é para nós a definição do real.” (Tradução livre)

Nesse percurso fenomenológico, “toda perturbação é julgada um erro, uma deturpação, um mau comportamento, uma traição.” (LATOURE, 2001, p. 285). Se há excesso, ele é acidental, uma falha, ou, ao menos, algo insuficiente por si mesmo que demanda alguma tutela externa, não um processo autoafirmativo presente em autores vitalistas como Deleuze e Latour, em que os contornos, quando aparecem, não entram numa dança adequada com a totalidade da obra, mas acabam sendo um obstáculo, uma mancha, que por mais necessária que seja, enquanto potencial criativo, não perde seu aspecto repugnante, feio. Se Cézanne é o “outro” de Merleau-Ponty, sua extensão estética, Pollock talvez fosse o “outro” de Latour, com seu método esquisito de composição, com sua cadeia arbitrária de significantes que parecem girar em torno de lugar nenhum, ao sabor apenas da embriaguez, literal, do próprio artista. “[...] eu só era sensível às dissonâncias e à confusão que se apossavam de mim” (CAMUS, 1956, p. 31), diz Jean Baptiste Clamence sem qualquer sinal de remorso, trazendo consigo as marcas de um corpo sem órgão prestes a implodir a fortaleza da linguagem. Essa, sem dúvida, definitivamente não é a caracterização do projeto fenomenológico, ou mesmo da vida cotidiana, mas ainda assim- ou justamente por isso-, é de uma beleza privilegiada, única.

O mundo da vida, inicialmente tão nobre, é sustentado por uma fenomenologia que valoriza de um modo exagerado a descrição, talvez esquecendo que a inconsciência não apenas existe, como também pode travar uma batalha aberta com a dinâmica do próprio cotidiano, subvertendo seus contornos, zombando de sua integralidade. Se por um lado ganhamos firmeza em uma prudente “redução fenomenológica”, por outro se perde de vista algo fundamental, sem dúvida indefinível, embora existente para além de toda ação imediata e que jamais se reduziria a ela. O corpo sem órgão, apesar de informe e dinâmico, não se encontra na superfície do fenômeno, ou mesmo em seu interior, o constituindo, numa espécie de horizonte; ao contrário, esse corpo sem órgão zomba desse substrato fenomenal, como também zomba também do próprio desenrolar prático da vida cotidiana, ameaçando sua integralidade a cada passo dado, a cada gesto feito, a cada palavra dita, ao mesmo tempo que abre espaço para uma pluralidade de sentido e novos modos de existência, ao liberar os *perceptos*, expandindo as fronteiras de qualquer afecção.

Ao reduzir o corpo sem órgão ao corpo fenomenal, como bem fez Merleau Ponty⁴³, não revelando assim que o excesso e o descompasso existem, apesar de toda forma de os enquadrar, o cotidiano não reconhece os constrangimentos contidos em seu interior, não raro

⁴³ A noção de “carne” (MERLEAU-PONTY, 2003), posterior, parece não se distanciar muito desse kantismo de início de carreira, apresentando a mesma inclinação transcendental para descrever o estado dos fenômenos, apesar de sua clara vantagem em relação ao conceito de “corpo”.

interpretados com o auxílio da poesia⁴⁴. Um corpo fenomenal é o suficiente para criar a falsa impressão de uma simbiose entre o “eu” e o mundo, entre o “eu” e seu corpo, quando, o que ocorre, é uma esquizofrenia que felizmente não vem á tona. A própria relação com a linguagem se torna abrandada, suave, ao passo que “a palavra traz a sua significação *de maneira idêntica* a que o corpo se constitui na encarnação de um comportamento” (Grifo meu; MERLEAU-PONTY, 1983, p. 110). Corpo aqui não excede, não gera *mais-valia*, nem dissonância, nem ruptura, a não ser dissonâncias e rupturas “a lá Hegel”, o que, sinceramente, nada tem a ver com os temas discutidos pelos nietzschianos de um modo geral, incluindo aqui o próprio Deleuze e Latour. E a linguagem, ao sobrepor perfeitamente o corpo, sem deixar nenhuma fresta á mostra, pode enfim manifestar seu perfil transcendental. As possibilidades de sentido tornam-se constrangidas sob uma mesma matriz de significado, bloqueando no horizonte os vestígios de uma multiplicidade ontológica e de um “corpo sem órgão”, de um inconsciente como fábrica. Assim como em Husserl, a referência de significação aqui é restrita, sendo impossível imaginar algo para além dos seus limites transcendentais. “A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido. Compara, distingue, enlaça, põe em relação, separa em partes ou segrega momentos.” (HUSSERL, 1986, p. 87), ou seja, a consciência é a referencia ultima de significação, e como qualquer outro transcendental, restringe uma dinâmica de fundo, um “corpo sem órgão”, uma multiplicidade ontológica. Em outras palavras,

A fenomenologia trata apenas do mundo-para-uma-consciência-humana. Ela nos dirá muita coisa sobre como não nos distanciamos jamais daquilo que vemos, como não vislumbramos nunca um espetáculo distante, como estamos sempre imersos na rica e vívida textura do mundo - mas aí!, esse conhecimento de nada servirá para a percepção real das coisas, pois *não poderemos fugir ao enfoque limitado da intencionalidade humana. Ao invés de investigar as maneiras de passar de um ponto de vista a outro, ficaremos eternamente presos ao ponto de vista dos homens.* Ouviremos muitas frases sobre o mundo dinâmico real, carnal⁴⁵ e pré-reflexivo, mas isso não bastará para cobrir o barulho da segunda fileira de portas da prisão, batendo e se fechando ainda mais hermeticamente às nossas costas. (Grifo meu. LATOUR, 2001, p. 21-22).

Heidegger, de certa maneira, até pelo nietzschianismo que atravessa todo o seu pensamento, foge um pouco do destino kantiano da própria fenomenologia. Ao ter como propósito “[...] the ontological task of a genealogy of the different possible ways of being⁴⁶.” (DREYFUS, 1991, p. 16), destacando o Dasein como instância fundamental, reconhece que a

⁴⁴ Não é justamente Heidegger que insiste em afirmar que “[...] only poetry stands in the same order as philosophy” (RORTY, 1982, p. 45)?

⁴⁵ Referência à Merleau-Ponty.

⁴⁶ “[...] a tarefa ontológica dos diferentes modos possíveis de ser [...]” (Tradução livre)

pre-sença, em sua condição única, pode acabar assumindo instantes de atrofiamento e impessoalidade, sendo ao mesmo tempo resultantes possíveis e até recorrentes na prática humana. Nesse sentido, o esquecimento, enquanto recurso da linguagem, é um efeito esperado, um procedimento inevitável dado às condições de vida do Dasein. Aquilo que é esquecido apresenta, no modelo genealógico, um estatuto incomum, algo que compromete o desenrolar normal dos eventos e a solidez esperada da própria identidade do fenômeno, seja ela inscrita no nível perceptivo ou em qualquer outro. O signo, embora rígido, bem legitimado, guarda dentro de si um “corpo sem órgão” pulsante, ansioso para romper qualquer estrutura semiótica á sua frente. Ao menos aqui, a fenomenologia existencial de Heidegger não é tão fenomenológica assim. Por outro lado, conceitos como “configuração” e até a própria centralidade da figura do Dasein, ao menos em sua fase de *ser e tempo*⁴⁷, ainda carregam em si uma matriz transcendental, o que quer dizer, em outras palavras, que ainda se preocupa em centralizar a experiência e restringir sua pluralidade de sentido, encadeando tudo sob uma mesma matriz de significação. Não é por menos que Habermas, em seu discurso filosófico da modernidade, sugere que “o ser-aí [...] [é] o lugar da subjetividade transcendental.” (HABERMAS, 1985, p. 212), o que implica que os conceitos de corpo e signo que possam surgir desse terreno, são sempre administrados, “configurados”, cujos compromissos são menos com a dinâmica de seus conteúdos, e muito mais com uma cautela prática que supõe sempre uma razoável investida. Em outras palavras, o signo quebrado, condição para existência do próprio corpo sem órgão, é varrido de cena por manobras hermenêuticas que configuram a realidade em um todo conveniente, em uma totalidade significativa e adequada. Ao substituir o “corpo” pela figura do “humano”, Heidegger não altera de forma substantiva o percurso do argumento, continuando ainda em uma atmosfera kantiana, regida por transcendentais que gerenciam o devir espontâneo do real. Para Deleuze, apesar de alguns detalhes pontuais, de alguns traços de uma 3ª REC, “[...] Heidegger é ainda excessivamente fenomenólogo.” (BADIOU, 1997, p. 30). Para que a sociologia latouriana surja, com seu deleuzianismo de fundo, essa matriz transcendentalista precisa ser implodida, precisa abrir passagem para algo novo, para algo mais, embora sem com isso recorrer a um outro eixo de significação, e sim a um perfil descentrado de conduzir a teoria e a prática de pesquisa. Embora pareça um pouco abstrato e filosófico até aqui, é preciso lembrar que esse descentramento da 2ª REC começa, sem dúvida, em um terreno epistemológico, contudo,

⁴⁷ “Deve-se admitir, inclusive”, afirma Gadamer, “que o projeto heideggeriano de *Ser e tempo* não escapa por completo da problemática da reflexão transcendental.” (GADAMER, 1997, p. 387).

assim como o rizoma, vai se ramificando, ao entrar aos poucos em um terreno mais sólido, chegando, enfim, na vida cotidiana e nas práticas concretas de atores bem situados.

2.4. O signo quebrado, o corpo sem órgão e a estética não fenomenal

Para melhor ilustrar o impacto dos conceitos de “corpo sem órgão” e “signo quebrado” dentro do projeto fenomenológico (Merleau-Ponty), interno á 2ª REC, talvez seja preciso recorrer a uma referência mais concreta, saindo um pouco das águas analíticas de uma epistemologia e entrando agora no terreno estético.

A arte gerada por mãos transcendentais, aquela com senso de integralidade, tão temida por Deleuze e Latour, procura ordenar o devir dos eventos em torno de alguma matriz de significado, encadeando cada elemento, cada traço. Ao lançar a si mesma nesse terreno transcendental, ou mesmo naquele espaço onde o “pragma” predomina, a arte, como bem observou Adorno (1970), em sua teoria estética, limita a si mesma a um compromisso com a “identidade”, ao preservar o fenômeno, mantendo tudo encadeado a partir de uma certa estrutura de significação, assim como o signo é convenientemente tecido “for practical purposes”. Da mesma maneira que o retrato na obra de Oscar Wilde era uma parcela dissonante do próprio corpo de Dorian, recusada e fiscalizada constantemente por ele, essa arte transcendental exclui de seu interior tudo aquilo que, por alguma razão, insulte sua integralidade, ainda que esse excesso seja tão válido, em termos experienciais, quanto qualquer outro conjunto adequado de vivências. Esse elemento integrado, kantiano, é “[...] como que um órgão cujos tecidos concorrem todos para o funcionamento único, por mais diversa que seja sua proveniência, por mais fortuita que seja sua inserção original no todo.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 112)

O “corpo sem órgão” torna-se, em outras palavras, uma mancha incômoda, um elemento problemático, ou seja, um objeto cabeludo (LATOURE, 2004. p. 52). Sua virtualidade, seu potencial dinâmico, tende a ser suprimido em nome de algum critério verticalizado, de alguma matriz de referência. Nesse terreno, de uma estética transcendentalista, o signo, ao invés de quebrar, resgatando do seu interior um fluxo constrangido, um fundamento beckettiano, torna-se, por sua vez, encadeado demais, ao girar em torno de um eixo vertical de significação, de algum princípio ordenador. No senso comum, isso se dá através de pequenas transcendências no interior da linguagem (justificações), impedindo o contato do sujeito com o Real transbordante ao redor, o que vai ficar mais claro no próximo capítulo. E tudo isso porque “sinto vergonha quando sou

confrontado com o excesso do meu corpo” (ŽIŽEK, 2006, p. 91), ao menos aquele descentrado, “sem órgão”, aquele não aproveitado e não aproveitável.

No terreno estético, as tentativas transcendentais de conter esse “corpo sem órgão”, esse inconsciente, circunstância em que violência e criação dançam num mesmo ritmo, acabou gerando coisas como a *dialética negativa*, movimento sem síntese, sem identidade, sem qualquer forma que busque enquadrar os limites de uma pincelada, ou mesmo de uma investida política qualquer, mantendo apenas um impulso subversivo. Sem dúvida, Adorno ainda carrega um tom um pouco nostálgico, romântico, quando se refere a esse transcendental perdido, se distanciando de um projeto mais afirmativo como o deleuziano, apesar da linha de raciocínio de ambos percorrer o mesmo trajeto, chegando praticamente às mesmas conclusões. Basta passar algumas páginas de *Prismas* (ADORNO, 1953) e o leitor tem a leve impressão de ser a mesma figura que escreveu o *Anti-édipo*. Enfim, aquilo tão valorizado pela filosofia merleau-pontyniana, como sinônimo de criatividade e dinâmica, representado pela exaltação da pintura impressionista e de sua carga fenomenológica, são vistas por Adorno e Deleuze como exercícios de constrangimento, uma busca forçada por uma identidade do fenômeno. Já o ato estético descentrado, e todo devir que o pressupõe, é um verdadeiro risco, um elemento incompatível com a transcendentalidade da 2ª REC, e com o próprio desenrolar do senso comum. Nada resiste a um traço de Pollock, a uma nota de Schönberg, a uma frase de Jean Genet, ou a um verso de Baudelaire. Infelizmente,

Entre esta morte e este nascimento, a realidade, intolerável, febrilmente absorvida por sua consciência, no limite extremo de intensidade, organizada por sua consciência total para evitar o desastre, para criar um novo hábito que dissipará o mistério de sua ameaça - e também de sua beleza. (BECKETT, 2003, p. 21).

Aquilo que a tradição fenomenológica tanto exaltou, sob o pretexto de um potencial estético, é justamente aquilo que a tradição deleuziana, “não hegeliana”, muito menos “kantiana”, teve o cuidado de se afastar, notando não apenas sua inclinação classificatória, mas também seu lado perverso, violento, embora, ironicamente, sempre criativo e dinâmico. A criatividade, portanto, nunca foi oposta ao constrangimento, como imaginavam algumas tradições interacionistas e etnometodológicas, ao se afastarem das correntes mais estruturais. Na natureza mesma do encontro, sem que se suponha nada de estrutural, a não ser a própria experiência e a prática, um perfil atrofiante surge, assim como o dispositivo foucaultiano, com sua vitalidade atrofiada, é um exemplo curioso de que criação e violência são parceiras indissociáveis. Ou seja, a “repressão” do “corpo sem órgão”, e de sua conseqüente dissonância, surge apenas através de um ato estético (Capítulo III), no final das contas, assim

como o “trabalho do sonho” em Freud é uma instância criativa, ao mesmo tempo que constrangedora. Ao fazer do signo, da experiência verbal, uma instância encadeada, coerente, a 2ª REC, e o próprio senso comum, realizam um exercício performático, embora extremamente constrangedor de uma ontologia plural, o que Proust chamou de *hábito*. Essa performance, essa estética de fundo, é bem representada, em Merleau-Ponty, pelas suas descrições do trabalho de Cézanne, em que suas pinceladas retratam muito bem esse senso de integralidade, de coerência, não apenas da 2ª REC, mas do próprio senso comum em seu desenrolar concreto. Cada movimento com o pincel descreve uma abertura de possibilidades, embora conduzidos por um eixo transcendental que garante assim o seu núcleo identitário. Em outras palavras, Cézanne e suas “cores imediatas”, ainda que difusas, e aparentemente descentradas, mantinham como meta a identidade do quadro, criando uma espécie de zona preparatória antes da sua aparição. Para autores de perfil descentrado, de uma 3ª REC, ao contrário, “[...] a identidade é apenas um mínimo, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença [de devir], assim como o repouso é um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse.” (TARDE, 2007, p. 30). Seguindo esse percurso descentrado, talvez seja possível concluir que “[...] all stable, fixed entities are just coagulations of the all-encompassing flux of Life⁴⁸”. (ŽIŽEK, 2004, p. 10)

2.5. Repertório e pseudo-convergências: as tonalidades da 2ª REC

Uma vez que essa integralidade dos encontros não é um simples recurso *a priori*, e por isso anterior à experiência, ela é adquirida, portanto, no próprio movimento prático dos agentes, em especial nas suas estratégias perlocucionárias, em seus diálogos cruzados. Se o corpo em excesso, o “corpo sem órgão”, aquele não aproveitado e não aproveitável, tende a se distanciar dos agenciamentos, não é, como imaginava Foucault, uma consequência de dispositivos capazes de manter tudo coerente ao seu redor, mas, ao contrário, graças ao próprio esforço comunicativo dos atores, suas justificativas. Através dessa manobra kantiana, é possível se afastar, aos poucos, dos três grandes obstáculos freudianos: o Mundo, enquanto concretude, o Outro, enquanto vínculo, relacionamento, e, o que nos interessa, o próprio Corpo, ao menos aquele não fenomenal. Essas três instâncias são um puro devir, puro excesso, incapazes de serem observadas no desenrolar da experiência, a não ser em momentos extremos, em que essa mesma pintura consistente, e a linguagem que a recebe, tendem a ser implodidas, rachadas. O corpo sem órgão, assim como o signo quebrado que o pressupõe,

⁴⁸ “[...] todas entidades estáveis e fixas são apenas coagulações de um fluxo de Vida todo envolvente.” (Tradução livre)

nunca são um elemento formador, identitário, nem mesmo como horizonte, no seu sentido fenomenológico. Seu aparecimento é acidental, trágico, embora, ironicamente, carregando consigo uma imensidão de possibilidades.

O tema da linguagem, ao menos num primeiro momento, poderia unir deleuzianos e fenomenólogos, já que ambos concebem o signo como impotente, incapaz de dar conta de uma realidade dinâmica, plural e escapadiça. Nesse sentido, há sempre um excesso que a palavra deixa escapar, revelando um mundo que sugere a si mesmo e não simplesmente é criado por uma mente idealista qualquer. Afinal, “communication always comes too early or too late⁴⁹ [...]” (DELEUZE, 1991, p. 28). Em Merleau Ponty, por exemplo, o signo traz um excesso corpóreo indispensável no entendimento do seu significado, um elemento sensível complexo. Não mais relações diferenciais, não mais formas sem substância; agora a palavra carrega, em si mesma, uma certa carga de positividade, um corpo que brota das profundezas da significação. Contudo, como já foi dito, o estatuto desse excesso é distinto em ambas as tradições, não existindo uma mudança de nível no caso da fenomenologia, concebendo assim experiências, sejam elas quais forem, “sempre á mão”, sempre com uma totalidade virtual á espreita, sempre com um eixo de significado pronto para enquadrar as circunstâncias dentro de um todo coerente. Como já foi dito, o repertório dessas duas tradições, da 2ª REC e do descentralismo deleuziano, precursor do 3ª giro, podem parecer semelhantes, e são, até determinado ponto, embora as diferenças comecem a ganhar solidez, na medida que suas narrativas são aprofundadas.

Sobre essa diferença entre teóricos da 2ª REC e os precursores da 3ª, um dos melhores exemplos, além do próprio Deleuze, sem dúvida é Adorno. Quando ele afirma que “nada se deixa extrair pela interpretação que já não tenha sido, ao mesmo tempo, introduzido pela interpretação (ADORNO, 2003, p. 18), ele está longe de ser um hermeneuta⁵⁰, um descendente do pensamento kantiano, uma vez que, diferente dessa tradição e de todo um pragmatismo liberal, não enxerga virtude alguma nessa prática (HABERMAS, 1999), a não ser uma série ininterrupta de constrangimentos. A virtude, talvez, estaria naquilo que tanto Deleuze e Adorno enxergam como pensamento não conceitual⁵¹, o que, por sua própria

⁴⁹ “[...] comunicação sempre vem muito cedo ou muito tarde.” (Tradução livre)

⁵⁰ A hermenêutica é, ao lado da fenomenologia, umas das representantes da 2ª REC. Por motivos de tempo, e espaço, ela não pôde ser melhor desenvolvida, apesar de sua importância para a consolidação dessa nova mudança epistemológica, momento em que corpo e linguagem ganham o centro do palco.

⁵¹ Em Heidegger é possível também vislumbrar essa ideia de signo quebrado, de um fundamento não constrangido pela representação, principalmente quando aposta em “[...] um pensamento mais rigoroso do que o conceitual.” (HABERMAS, 1985, p. 194), ao discutir o “ser aí”, apesar da centralidade que confere ao Dasein

natureza, é alérgico ao pragma cotidiano e a integração fenomenológica. Se “[...] os belos versos [...] seriam tanto mais belos se não significassem absolutamente nada.” (PROUST, 1913, p. 49), isso implica em pensar numa violência constituinte ao próprio ato interpretativo, ao perverter tudo o que existe ao redor⁵². Não que exista algo a ser pervertido, como um fundo coerente e preservado, alguma identidade a ser representada; o que é constrangido, ao contrário, é justamente o descentramento e a vitalidade do próprio mundo, ou seja, seu corpo sem órgão.

Na psicanálise, a linguagem como violência, aquela encadeada, tende a ser o meio através do qual tudo de sólido se constitui, inclusive a inocente constatação de que existe um “eu”, um cogito, com valores, gostos e expectativas bem definidos. Esse tipo de associação nada livre perde potencia quando, em seu limite, a linguagem falha, quebra, trazendo consigo um inconsciente, um “corpo sem órgão”, um núcleo cheio de virtualidade, embora cheio de risco e descentramento. Curioso que deleuzianos e psicanalistas, representantes de uma 3ª REC, apresentam uma concordância com a hermenêutica, e com o próprio Heidegger, sem dúvida, quanto ao estatuto criativo e fundamental da linguagem; a discordância se encontra, contudo, nas implicações desse procedimento, e no próprio substrato dessas realidades. Se o “movimento interpretativo” *obscurece* a fenomenologia de Merleau-Ponty, lançando o horizonte muitas vezes direto no esquecimento, ele, por sua vez, *domina, constrange*, o vitalismo de autores como Deleuze e Adorno.

A hermenêutica, de base kantiana, assim como a fenomenologia, ambas representantes da 2ª REC, é incompatível com o projeto deleuziano e seus desdobramentos na teoria social, assim como é antitética à psicanálise, apesar da “palavra” ser um instrumento indispensável também na clínica. O signo, ao transbordar, ao trazer consigo um “corpo sem órgão”, não se limita a nenhuma referência transcendental, a nenhum suporte de fundo. Nada encadeia os termos de um enunciado, ou os elementos da experiência dentro de algum todo coerente. A criatividade e a dinâmica, ou seja, o devir nesse terreno vitalista, demanda um enorme custo, um tipo de aposta que a 2ª REC, e o próprio percurso ontológico do senso comum, são incapazes de realizar espontaneamente, a não ser quando o signo quebra, e a própria realidade é estendida até o limite. Em outras palavras, “criar foi sempre coisa distinta de comunicar.”

acabar lançando essa mesma frase, de início descentrada, direto no terreno kantiano, direto no terreno transcendentalista.

⁵² Ao desconsiderar isso, teóricos da justificação como Boltanski (1999) ou mesmo Habermas (1999), em sua primeira fase, acabam separando justificativa, de um lado, e violência, do outro, colocando ambos os termos em polos opostos, como se raramente se misturassem. Para autores de uma filosofia descentrada, por sua vez, linguagem e constrangimento sempre andaram lado a lado.

(DELEUZE, 1990, p 217). A interpretação, ao sempre pressupor um eixo significante, ao conferir linearidade e sentido ao que é dito, acaba realizando um mesmo procedimento com uma dupla consequência. Por um lado, unifica e direciona a linguagem a fim de que haja comunicação, já que não existe conversa num solo rizomático, descentrado; por outro, acaba constringendo as mediações e principalmente a fagulha subversiva, diferencial, que poderia surgir no desenrolar dos eventos, seu “corpo sem órgão”. A hermenêutica, ao menos na psicanálise e na filosofia deleuziana, teria oferecido uma imagem muito transcendental da linguagem, muito encadeada, sendo quase uma serva do *hábito* proustiano, servindo aos seus interesses e, principalmente, evitando o confronto com o excesso, ao manter as aparências, ao manter o fenômeno intacto. Não é nessa teia bem costurada do discurso, nesse encadeamento coerente de palavras, que iríamos encontrar o “corpo sem órgão”, mas, ao contrário, apenas sua parcela já administrada, já tecida. É na fissura do movimento interpretativo, na falha da linguagem, e não no seu desenrolar funcional na vida cotidiana, que o “corpo sem órgão”, descentrado, Real, pode enfim surgir, sem constringimentos e sem justificações, em toda sua virtualidade criativa e subversiva.

Se é no deslizamento da linguagem, na sua falha, na sua fenda, que constitui o ato mesmo de sentido, segundo Deleuze, logo, fundar uma teoria do significado através de contornos fenomenológicos e/ou hermenêuticos seria estranho, não apenas pela pretensão de um elemento compreensivo ou de um eixo de significado qualquer, mas principalmente pela crença na totalidade como garantia e condição de uma análise do enunciado. Se “é a vida mesma que se desenvolve e configura rumo a unidades compreensíveis” (GADAMER, 1997, p. 342), essa mesma vida, e principalmente o corpo a ela associada, subordinam-se a uma matriz conveniente que adequa tudo ao redor de uma dança previsível e administrada, de uma dança transcendental. Por outro lado, o que é proposto aqui por autores como Deleuze, e sociólogos como Bruno Latour, é que essa totalidade, esse eixo de significação, esse “significado transcendental” (DERRIDA, 2001, p. 25), ao invés de esclarecer alguma coisa, ao invés de tornar transparente o fenômeno, o torna mais turvo, cinzento, embora, sem dúvida, confira coerência, identidade e consistência aos encontros. É necessário “perfurar buracos na linguagem”, impedir que sua tessitura seja um obstáculo na compreensão do mundo, realizar, por sua vez, um verdadeiro movimento beckettiano. “É preciso então rachar, abrir as palavras [...]” (DELEUZE, 2005, p. 61), estender elas ao limite, no limiar da própria atitude natural. O “signo quebrado”, portanto, é condição de existência do “corpo sem órgão”, sendo duas

instâncias indissociáveis, elementos complementares de uma mesma matriz teórica; matriz essa que, como já foi dito, é o fundamento da sociologia latouriana e de sua 3ª REC.

Sem dúvida, a partir de um olhar mais atento para a tradição hermenêutica, e principalmente sua referência heideggeriana de fundo, alguém não poderia argumentar que o círculo hermenêutico concebe esse “todo”, esse eixo de significação, como algo mutante, em um movimento que se refaz e se desfaz na medida dos encontros, nesse caso, na medida em que a leitura avança e as experiências se desenrolam? Isso já não seria uma espécie de descentramento, algo que talvez o vitalismo deleuziano aceitasse sem muitos problemas? A hermenêutica, portanto, não poderia ser promovida para a 3ª REC, saindo dos limites ainda transcendentais do 2º giro? Claro que potencialmente essa totalidade significativa se transforma com o tempo e com a leitura, mas uma vez introduzida no pragma cotidiano, e na matriz funcional dos fenômenos, é esperado seu enrijecimento, ao mesmo tempo que desaparece sua virtualidade e sua dinâmica; assim como, no pensamento estrutural, uma vez estando dentro dos agenciamentos cotidianos, em um corte mais sincrônico, o signo perde sua arbitrariedade, mantendo apenas sua imotivação. Ao se tornar uma ferramenta prática, e por isso conferir solidez e unidade ao mundo, esse todo significativo, essa “unidade global” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 25), enrijece a si mesma, embora não enquanto alguma estrutura autônoma, mas através do esforço e das justificações dos próprios atores (Capítulo III), assim como o Grande Outro sedimenta uma determinada saída simbólica, afastando tudo de arbitrário e contingente dos encontros, agora ilusoriamente autônomo, rígido. Uma certa demanda pragmática, ao brotar do interior dos agenciamentos, não apenas afasta o “corpo sem órgão”, ao manter uma performance impecável; ela também, na mesma medida, afasta toda dinâmica que a experiência comportaria. O que é diferencial é substituído, de imediato, pelo que é idêntico, e seu lado criativo, sua virtualidade, torna-se uma arma adaptativa e conservadora, de pura repressão, no sentido psicanalítico do termo. O “corpo sem órgão” é constrangido, deixado nos bastidores, embora não como horizonte, já que não compõe os fenômenos de nenhum modo, mas os ameaça constantemente, sendo uma espécie de sombra que se esconde em cada fresta da realidade, em cada gesto ou enunciado. A qualquer momento, em qualquer descuido, esse corpo dissonante brota das profundezas, arrebatando os fenômenos, e descentra tudo a sua volta. A sociedade é, no fim das contas, um tecido fino costurado e mantido continuamente, uma identidade vendida como uma estrutura sólida, mas que nada mais é do que um conjunto de elementos frágeis girando em torno de um eixo de significação precário.

2.6. A ética, o transcendental e a 2ª REC

Em Merleau-Ponty, como em Gadamer, o signo tende a ser protegido, fiscalizado, a fim que não rache, não quebre, embora, caso aconteça, que tenha ao menos suas rachaduras imediatamente reparadas, sem comprometer a sua transcendentalidade. A dimensão ética, por sua vez, ao estar inscrita na linguagem, também acaba sendo capturada por esse “todo” conveniente, por esse eixo de significação que ordena as circunstâncias ao redor. O “corpo sem órgão”, com todo seu descentramento dionisíaco, ao comprometer essa mesma estrutura transcendentalista, compromete consequentemente o entendimento ético a respeito da realidade. Quando o “corpo sem órgão” se aproxima da ética, da mesma forma quando se aproxima da epistemologia, ou de qualquer narrativa encadeada, tende a descentrar sua lógica interna, destruindo assim fronteiras binárias ou maniqueístas. Em a Queda, Jean Baptiste Clemaince é quase uma presentificação desse “corpo sem órgão”, uma figura que encarna o descentramento no melhor estilo Camus. Ao invés de propor algum dualismo conveniente, em que bons e maus se definiriam em categorias bem esboçadas, ele lança todos em um terreno meio opaco, em que as fronteiras entre dentro e fora, bem e mau, natureza e cultura, começam a perder consistência, embora não cheguem a desaparecer. O transcendentalismo ético, e sua tendência em encadear tudo a sua volta, é descentrado por essa figura antiheróica, por esse personagem intenso e dinâmico. Ao retratar um verdadeiro monólogo existencial realizado por um homem comum, ou nem tanto assim, Camus afirma que todos são culpados pela simples condição de engajamento no mundo, o que implica conceber a linguagem para além de uma estrutura ética transcendental, caminhando rumo a uma atitude descentralista. Se Deleuze insere na filosofia um perfil descentrado de pensar, e Latour na teoria social, Camus realiza o mesmo movimento na esfera deontológica, trazendo o “corpo sem órgão” para dentro da esfera ética.

A dimensão deontológica, ao estar inscrita na linguagem, mantém uma certa postura coerente, ordenando em torno de si elementos que reforçam a sua integralidade, ao afastar assim aquelas parcelas da experiência que sejam dissonantes e descentradas. É preciso pontuar que esses elementos convenientes, aqueles que participam desse senso de integralidade ético, como o próprio corpo fenomenológico, não são avaliados enquanto instâncias predicativas, e sim, como a intencionalidade husserliana, são entendidas em sua dimensão formal, não carregando a concretude de um perfil psicológico qualquer. Em outras palavras, o conteúdo varia, ganha contornos distintos a depender das experiências envolvidas-

o que para uma pessoa é um elemento potencializador da narrativa, conferindo a ela firmeza e intensidade, pode não ser para a outra, e vice e versa. A forma, contudo, permanece a mesma, parece percorrer os caminhos de uma constante negação de si, a fim de manter a coerência e certeza dos critérios envolvidos numa simples decisão ética, afastando o perigo de um “corpo sem órgão” dinâmico, criativo, intenso, embora corrosivo, dionisíaco. Esse corpo descentralista, transbordante, quando posto de lado em nome do transcendentalismo kantiano, ou seja, em nome de uma narrativa encadeada e coerente, cria tanto a firmeza necessária para a ação, e para o próprio desenrolar prático do mundo da vida, quanto um certo perfil atrofiante, conservador, afastando o Outro e o mundo de um encontro horizontal ou “diplomático”, afastando a própria ciência de uma múltipla ontologia.

O universo fenomenológico, de um modo geral, especialmente o merleau-pontyniano, consegue sugerir, de um jeito muito interessante, a forma com que o mundo da vida rege a experiência, assim como Kant viu, na sua analítica transcendental, o modo como o entendimento mantinha sua unidade interna. Ao se prender excessivamente a essas unidades e identidades, ou seja, ainda dentro de um núcleo transcendental, mesmo quando falava de rupturas, a fenomenologia deu pouca importância para esse suporte dissonante, esse “corpo sem órgãos” (DELEUZE, 1997, p. 115), esse elemento não integrado, cujas marcas jamais se deixariam reduzir seja a algum processo “recognitivo”, seja a algum horizonte qualquer. Dorian, no limite de suas forças, por mais que quisesse se integrar ao mundo da corte, lugar dos grandes mistérios e das máscaras convenientes, diria Flaubert, sentia ao mesmo tempo algo que o incomodava. Por melhor que fossem seus malabarismos com a linguagem, ou mesmo a integralidade de sua atitude natural, um excesso escorria por trás do signo, rachando sua aparência sólida e as experiências que o envolviam. Resumindo, essa parcela incômoda, esse inconveniente á espreita, nada tem de transcendental, e por isso se afasta das contribuições da 2ª REC, ainda que, inicialmente, tenha se referenciado nesse 2º giro. Em outras palavras, para que haja um corpo sem órgão, e seu perfil descentrado, é preciso que o corpo seja, em algum momento, um critério epistemológico; assim como para que exista um signo quebrado, é preciso que o signo também tenha adquirido importância. A 2ª REC não apenas se contrapõe ao 3º giro, como alguma externalidade qualquer, mas é também sua condição de existência.

A 2ª REC, como a fenomenologia, a hermenêutica e o pragmatismo, oferecem uma interpretação ainda transcendentalista de mundo, fazendo da teoria social, conseqüentemente, um mero desdobramento desse mesmo suporte epistemológico. Autores como Schutz,

Goffman, e o próprio Garfinkel, considerado no próximo capítulo, são descendentes ainda dessa matriz interpretativa, assim como “figuras de síntese” como Giddens e Habermas. A 3ª REC, por outro lado, rompe com essa mesma transcendentalidade, condição essa responsável pelo surgimento de autores como Bruno Latour e sua múltipla ontologia. Sem dúvida, esse foi um capítulo um pouco denso e detalhado, na fronteira mesma da pura análise, e isso por um simples detalhe: essas duas tradições, embora distintas entre si, apresentam um repertório muito parecido, o que poderia criar uma falsa impressão de cruzamento entre mundos; daí a necessidade de um exame mais cuidadoso desses dois universos. Quando conceitos aparentemente semelhantes, como corpo, arte e linguagem, aparecem nessas duas tradições, em função do kantismo de uma e do deleuzianismo da outra, esses mesmos conceitos seguem ritmos completamente distintos. Estética, por exemplo, para Adorno ou Deleuze, nada tem a ver com a estética para autores “transcendentalistas” como Merleau-Ponty, John Dewey ou Ricoeur; por mais dinâmico e criativo que sejam suas formulações, elas acabam sempre desembocando numa integralidade suspeita e questionável, própria, claro, do mundo da vida, mas distinta de uma proposta radical, descentrada. Quando Camus afirma que “O corpo é rei” (CAMUS, 1942, p. 59) ou Deleuze que o “pensamento é criação” (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 73), “corpo” e “criação” nada tem a ver com o significado atribuído pelos autores da 2ª REC. Seria tão absurdo quanto confundir o corpo excessivo de Bataille com as descrições bem encadeadas de uma narrativa fenomenológica, cujo corpo é chamado apenas quando convêm, na medida em que colabora para harmonizar a ação, e nada mais. Tendo já instituído o debate mais epistemológico, chegou a hora de tornar a discussão mais concreta, rumo a uma ontologia, a um verdadeiro mergulho na cotidianidade.

3. PARA UMA CRÍTICA DO SENSO COMUM: DESCENTRANDO A CONVENIÊNCIA DO DASEIN

“O que mais o exaspera é encontrar-se à mercê do acaso, do aleatório, da probabilidade, é deparar, nas atitudes humanas, com o desleixo, a imprecisão, sua ou de outros.” (CALVINO, 1990, p. 25).

O jardim é cheio de vida, colorido, rico, carregado de cheiros, sabores e imagens, formando assim um fundo compacto, uma totalidade perceptiva difícil de descrever. O horizonte acompanha o percurso feito, e cada gesto, ou palavra, acaba também reforçando a identidade do fenômeno, os seus contornos. A memória voluntária, aquela dos encadeamentos nada livres, teme a presença do Real, do “corpo sem órgão”, afastando assim sua presença sarcástica e o risco que sempre traz consigo, garantindo aquela firmeza necessária aos encontros. Nos caminhos de Swann, ladeado de jardins e lagos, perigos espreitam o viajante, perigos ocultados na própria linguagem e no próprio corpo. Um único desliz, um simples descuido, torna a memória um objeto dissonante, involuntário, avesso à conveniência transcendental, e ao próprio pragma⁵³ cotidiano, embora, ao mesmo tempo, garanta a chegada de novos seres, novas afecções, novas ontologias. O mundo da vida parece patinar sobre uma fina camada de gelo, deslizando suavemente sobre sua superfície congelada, ao criar uma leve impressão de solidez, consistência, originado por um certo transcendentalismo. Esse perfil transcendental, contudo, não é aquele do campo analítico, do terreno das ideias e da abstração, sugerido no capítulo II; esse perfil agora é prático, concreto, presente nos encontros cotidianos, na sua mais pura materialidade. O descentramento resultante da entrada paulatina de coisas como o “corpo sem órgão” e o “signo quebrado”, não apenas impacta um modo de pensar, um conjunto de conceitos, mas principalmente um modo de “ser”, uma certa ontologia, ao menos aquela de estilo heideggeriano, ao lançar todos no desenrolar espontâneo da própria vida. Nesse sentido, “[...] it is not enough to construct social analysis solely on epistemological premises, which is to say, as a specific perspective or gaze⁵⁴.” (FUGLSANG; SØRENSEN, 2006, p. 5). Assim como já foi sugerido pelo pensamento fenomenológico, conhecer essa matriz transcendental é conhecer o desenrolar espontâneo da vida cotidiana,

⁵³ O termo “pragma” é uma criação do sociólogo espanhol Ortega Y Gasset, e aqui é empregado como um sinônimo de performance, a desenvoltura do ator social diante dos obstáculos no mundo.

⁵⁴ “[...] não é o suficiente construir análises somente sobre premissas epistemológicas, isto é, como uma perspectiva ou um olhar específicos.” (Tradução livre)

uma costura que não brota de uma mera reflexão, de uma atitude *tematizada*, e sim de um envolvimento intenso e indiferenciado com a realidade ao redor. Os constrangimentos em torno desse processo, por sua vez, também não são reflexivos, teóricos, apontando para um mesmo desenrolar espontâneo, numa prática que descreve uma simples e imediata inserção dentro de um mundo em constante devir.

3.1. O transcendental e o cotidiano

Para o aparecimento de uma matriz descentrada na teoria social, como a de Latour, é preciso, portanto, não apenas uma crítica a um certo saber filosófico, historicamente datado, como foi feito no Capítulo II, mas a um conjunto de práticas cotidianas, leigas, sustentando aquele gesto mais insuspeito, mais modesto, ao fundamentar todo o seu contorno. O descentramento, nesse sentido, implica numa mudança radical de postura, de motricidade, da forma como o corpo se relaciona com o restante do mundo, assim como a linguagem que o atravessa. Implica numa mudança de ritmo, de sentido, de percepção, uma mudança que transborda e muito as fronteiras de uma mera epistemologia, ultrapassando os limites de um campo acadêmico, ao sair da clássica pergunta sobre as condições de possibilidade e entrar direto nas *condições de existência* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 202). Garfinkel, e seus exemplos cotidianos, nesse capítulo, vão ter seus contornos descentrados, ao colocar qualquer transcendentalismo no limite, embora de um modo distinto daquilo que foi feito no capítulo II, com Merleau-Ponty. A primeira investida, essa teórica, procurou apresentar o descentramento em seu aspecto epistemológico, sugerindo suas implicações nesse terreno analítico, ao questionar a filosofia merleau-pontyniana, e seus conceitos ainda transcendentais de corpo e linguagem, além de sua repercussão na teoria sociológica. A segunda investida, agora, vai percorrer mais ou menos o mesmo trajeto, uma mesma busca por uma superação de uma matriz kantiana, embora não mais apresentando uma simples teoria como portadora dessa estrutura transcendental, mas o próprio senso comum e o seu desenrolar prático. Em outras palavras, a fim de que conceitos como “rede”, “linhas de força” e “devir” ganhem consistência, se espalhando pelos quatro cantos do universo acadêmico, especialmente na teoria social, é preciso que um novo horizonte prático surja, que uma nova disposição ganhe vitalidade. A estrutura kantiana, transcendental, nesse caso, é questionada em duas frentes de batalha, ao longo desses capítulos: A primeira, epistemológica, e a segunda, ontológica. Os contornos de um modelo transcendentalista, e principalmente suas implicações, ganham uma evidência maior quando são confrontados com a realidade cotidiana, com suas conversas, suas

orações, suas campanhas políticas, e toda uma série de encontros á lá Spinoza. Nessa cotidianidade, essa instância vertical de significado é revestida de várias máscaras, com várias tonalidades ao redor, como, por exemplos, figuras como “Deus”, “ideologia”, “estado”, etc. Apesar dos nomes serem diferentes daqueles encontrados em seu perfil epistemológico, eles acabam desempenhando a mesma função, assim como pressupondo os mesmos riscos, embora em níveis diferenciados. Esse paralelismo entre teoria e prática, essa espécie de ubiquidade da matriz transcendental, vai ser melhor esclarecida quando o conceito deleuziano de Doxa surgir no horizonte.

Como já foi dito mais cedo, três características definem esse transcendentalismo, sendo inclusive três grandes obstáculos para a chegada de um perfil descentrado. Essas três características serão implodidas ao longo desse capítulo, assim como foi implodida na parte anterior. Essa matriz kantiana, enfim, apresenta

1) Uma exclusão de outras instâncias de sentido por conta do monopólio de um certo critério transcendental.

2) Um aspecto centralizado e coerente, com experiências muito bem encadeadas, resultando assim numa visão distorcida da realidade em seu devir, em seu descentramento.

3) Um alto grau de previsibilidade, ao fazer com que o fluxo das experiências apresente um rumo predeterminado.

Sobre a teoria etnometodológica, é preciso lembrar da importância que carrega no entendimento dessa forma transcendental como uma resultante direta da prática cotidiana, nos seus mínimos detalhes. Ela vai ser apresentada aqui não apenas como uma descendente da 2ª REC, de um modo mais amplo, como também da própria fenomenologia de um modo mais circunscrito. É possível sugerir, talvez sem muito exagero, que “[...] Garfinkel is following the moves made familiar by Husserl and others phenomenologists ⁵⁵[...]” (ANDERSON, R. J; HUGHES, J.A; SHARROCK, W.W. 1985, p. 224). Como já foi dito no capítulo anterior, uma matriz transcendental (em seu sentido fraco) é sustentada por uma certa dimensão estética, através de manobras de vários tipos e cores, em especial no interior da linguagem. Com Garfinkel, o caráter dinâmico desse transcendentalismo, e todas as nuances que o caracterizam, ganham melhores contornos, e isso justamente por retratar a cotidianidade e seu

⁵⁵ “[...] Garfinkel está seguindo os movimentos tornados familiares por Husserl e outros fenomenólogos.” (Tradução livre)

fluxo mais espontâneo, evitando sobreposições de teorias ou de alguma interpretação qualquer.

With regard to the question of data, one thing that ethnomethodology has derived from phenomenology is a concern to give primacy to the phenomenon in the data and not to subordinate it to the secondary role of illustrating, filling out, locating theory⁵⁶. (ANDERSON, R. J; HUGHES, J.A; SHARROCK, W.W., 1985, p. 232).

Merleau-Ponty e Garfinkel, nesse caso, participam ainda de um mesmo movimento discursivo, da 2ª revolução copernicana (2ª REC), sendo agrupados sob um mesmo referencial, anteriores a um perfil descentrado, ao manter um padrão ainda transcendentalista, como deve ficar claro ao longo dessas linhas. A sociologia garfinkeliana, enquanto projeto metodológico, mais até do que teórico, não sobrepõe a experiência com nenhum pacote interpretativo prévio, mas busca o seu desenrolar espontâneo, o que acaba criando as melhores condições para entender o transcendentalismo na prática, ao mesmo tempo que indicando seus pontos de fuga, implodindo sua estrutura interna. Em outras palavras, “a etnometodologia é o nome desse movimento de reação contra o abuso, em sociologia, da metalinguagem que recobre o que os atores sociais dizem e fazem na prática.” (LATOUR, 1979, p. 28). A partir desse compromisso espontâneo com o real, o transcendentalismo deixa de ser um mero recurso teórico, de uma certa corrente de pensamento, e passa a ganhar tonalidades concretas, no próprio percurso imediato dos encontros. Através da análise de Merleau-Ponty, no capítulo II, foi possível vislumbrar essa circunstância cotidiana, esse prolongamento de uma matriz transcendental no interior do mundo da vida, embora ainda preso em considerações de ordem epistêmica. Agora, com Garfinkel, especialmente com Deleuze e seu conceito expandido de “Doxa”, esse vislumbre vai ser levado até as últimas consequências, explorado com profundidade, ao permitir que a reflexão epistemológica possa, enfim, transformar a si mesma em uma verdadeira ontologia.

Além de uma análise dos principais conceitos da sociologia de Garfinkel, uma de suas pesquisas vai ser posta em destaque, justamente por representar, com perfeição, não apenas os bastidores de sua teoria, como também uma imagem eficaz da 2ª REC e da própria maneira como o senso comum articula a si mesmo no dia-a-dia. O seu *background* fenomenológico vai permitir, além do descentramento teórico de seus critérios de análise, um descentramento do próprio mundo da vida, entendido como “Doxa”, conceito deleuziano melhor explicado na

⁵⁶ “Em relação ao assunto do dado (data), uma coisa que a etnometodologia tem derivado da fenomenologia é uma preocupação em dar primazia ao fenômeno no dado (data) e não subordinar ele a um papel secundário de ilustração, preenchimento, ou teoria de localização.” (Tradução livre)

próxima sessão. O *documentary method* (GARFINKEL, 1967, p. 78), elemento indispensável em seus escritos, não deixa de carregar as marcas de uma 2ª REC, e do seu transcendentalismo, embora levando suas implicações para além do terreno epistemológico, muito além de qualquer análise. Além disso, esse método carrega um potencial estético sem precedente, uma dinâmica interna que permite uma completa reinterpretação do transcendentalismo como sendo apenas um *a priori*, como um critério pré-estabelecido, um tipo de forma internalizada. Por mais constrangedor, uniformizante e até repressivo que seja, sua centralidade é um trabalho prático, diário, que exige um conjunto complexo de manobras, justificativas e abordagens, assim como um artista diante de um cavalete cercado de tintas e pincéis. Nesse sentido, Garfinkel, enquanto um sociólogo descendente de uma tradição fenomenológica, consegue captar muito bem o lado criativo dessa matriz transcendental, dando destaque aos mínimos detalhes de seu funcionamento interno, superando assim sua faceta estereotipada, kantiana.

3.2. Senso comum e Doxa

O conceito ampliado de Doxa, proposto por Deleuze (1991), amplia as fronteiras de uma matriz transcendental, ao observar suas marcas em cada comportamento humano, seja ele qual for, não importando sua natureza. O mesmo princípio que rege a ciência, e seu apelo metafísico, acaba sendo o mesmo que conduz o desenrolar espontâneo da vida cotidiana, criando assim um paralelo curioso entre esses dois universos. Haveria, portanto, uma Doxa científica (*Urdoxa*), uma Doxa artística, uma Doxa prática, etc; ou seja, uma espécie de constância que tangenciaria cada conduta humana, revelando uma regularidade bem característica, bem perigosa. Não existe, contudo, nenhum predicado que defina esse conceito, nenhum conteúdo que o caracterize, e sim uma forma, um certo modo de encadear os elementos da experiência, uma dimensão transcendental. Conhecimento científico e leigo se dão as mãos, embora de um jeito bem diferente daquele imaginado por Garfinkel, ou seja, de uma maneira nada otimista. Existiria aqui um compromisso comum com uma linguagem encadeada, com uma experiência verbal, com um eixo de significação que costura cada brecha disponível. Opinião (Doxa), nesse sentido, representa uma certa forma de funcionamento, ao invés de algum repertório particular; forma essa governada por uma matriz transcendental, com todas as implicações vistas até aqui. Isso significa que lançar mão do mundo da vida, em seu perfil mais espontâneo, como uma espécie de fuga dos constrangimentos existentes na própria linguagem, numa espécie de busca por um universo mais dinâmico e horizontalizado,

parece ser um engano, ao afundar mais as coisas em águas transcendentais. Para autores como Deleuze, a vida cotidiana não é uma saída redentora, uma espécie de fuga desses enquadramentos, desses transcendentais, um tipo de alívio das grades impostas pelo signo e sua pragmaticidade. Ao contrário,

[...] this ascent of phenomenology [...] toward a being in the world, through a double criticism of mechanism and dynamism, hardly gets us out of the sphere of opinions. It leads us only to an *Urdoxa* posited as original opinion, or meaning of meanings.⁵⁷ (DELEUZE, 1991, p. 210).

A fenomenologia, enquanto projeto teórico, representante de uma 2ª REC, e o próprio mundo da vida, enquanto disposição prática, participam, ambos, de uma mesma Doxa, de uma mesma forma de gerenciar a experiência, muito embora seus conteúdos possam divergir. O núcleo transcendental corta essas duas esferas, mantendo um mesmo perfil de fundo, não importando o que sejam concretamente. Esse conceito de Doxa, com sua capacidade elástica oferecida por Deleuze, é justamente a ponte que precisávamos para transpor as fronteiras epistemológicas do transcendentalismo, observando agora seu impacto naqueles encontros mais concretos, mais sociológicos. Se desde a introdução, até o capítulo II, foi possível sugerir a ideia de que essa matriz transcendental também se encontrava no terreno cotidiano, empírico, agora temos um nome para caracterizar essa ubiquidade, manobra essa que facilita o seu descentramento: a luta é contra a *Doxa*.

O inconsciente, o “corpo sem órgão”, e sua virtualidade subversiva, tende a ser constringido por uma certa estrutura vertical de significado, um tipo de matriz de controle, o que torna a atmosfera atrofiada para outras concepções de “ser”, um tipo de obstáculo para uma pluralidade ontológica e outros rumos de sentido. No capítulo II, foi possível vislumbrar esses obstáculos no campo da teoria social, mais especificamente no debate com Merleau-Ponty; nesse instante, nesse capítulo III, o objetivo é observar os problemas dessa matriz transcendental dentro das relações concretas na vida cotidiana. Uma vez descentrada esse perfil, e suas implicações, é possível sugerir a existência de uma 3ª REC, e de todos os desdobramentos que ela acarreta no terreno teórico e prático.

Quando o signo quebra, racha, não apenas uma pluralidade dinâmica emerge do seu interior, permitindo uma horizontalidade de relações cada vez mais expansiva; um desarranjo

⁵⁷ “[...] essa ascensão da fenomenologia [...] em direção a um ser no mundo, através de um duplo criticismo do mecanicismo e do dinamismo, dificilmente nos tira da esfera das opiniões. Nos conduz apenas a uma *Urdoxa* postulada como opinião original, ou significado de significados.” (Tradução livre)

angustiante também espreita á distancia, na medida em que o descentramento expande seus limites e invade o *pragma* cotidiano. Os riscos de uma multiplicidade ontológica ultrapassam as fronteiras de uma epistemologia, ultrapassam uma simples mudança de repertório, entrando assim nas experiências concretas do senso comum. Se a abertura de novos eixos de significação era uma das bandeiras da 3ª REC no terreno epistêmico, no terreno prático, por sua vez, a busca é por uma diversidade de modos de existência, novas maneiras de se conectar com o real, ao fugir assim dos vínculos necessários, dos elos metafísicos. Nessa esfera prática, cotidiana, o transcendentalismo não apenas costura um retrato conveniente e linear dos agenciamentos, criando muitas vezes um discurso conservador, como também constrange outras demonstrações de sentido que possam aparecer, sejam elas de outros humanos, ou mesmo de animais, plantas, casas, carros, etc. De qualquer forma, apesar das diferenças, existe tanto no capítulo II, quanto no III, uma mesma tentativa de fuga das amarras de uma matriz transcendental e os contrangimentos que gera ao inconsciente criativo, aquele como fábrica, o deleuziano, o que aqui foi chamado de “corpo sem órgão”.

A política, enquanto o ápice da concretude cotidiana, também modifica seus limites quando um perfil descentrado substitui a matriz transcendental, comprometendo, inclusive, a própria fronteira que a separa de outras esferas, caminhando assim para uma zona meio indiferenciada em que a natureza, enquanto o terreno dos fatos, e a cultura, enquanto o terreno dos símbolos, ganham uma certa unidade, ao convergir numa mesma síntese. A esfera política vai ser um dos núcleos nesse capítulo, justamente por tornar mais concreto as manobras, e principalmente os perigos, de uma matriz transcendental. Como é possível perceber, até aqui, o descentramento deleuziano, responsável pela chegada de autores como Latour na sociologia, impacta em diversos níveis o espaço acadêmico, o que já é de se esperar quando se trata de uma nova revolução copernicana, essa, inclusive, muito mais radical do que as demais. Entender o impacto da filosofia deleuziana na teoria social, e o modo como essa mesma teoria é descentrada ao longo das décadas, ao mesmo tempo que abrindo espaço para um novo horizonte interpretativo, é a grande meta dessa dissertação. Como já foi dito, tudo isso é apenas um esforço introdutório, os bastidores daquilo que mais tarde vai desembocar na sociologia latouriana.

3.3. Senso comum e transcendentalidade

Assim como Ulisses na Odisseia põe a si mesmo em sacrifício, a fim de experimentar um pouco do canto suave das sereias, ao ser amarrado no mastro do seu próprio navio

(ADORNO, 2000), o ator social, o *manifestante* (DELEUZE, 1974, p. 187), acaba realizando o mesmo procedimento, embora numa escala um pouco alternativa. Ele acaba sacrificando um “corpo sem órgão”, uma virtualidade criativa, tudo isso a fim de desfrutar tanto o conforto dado pela sensação de pertencimento a um grupo qualquer, quanto a própria certeza dada pela sua própria biografia, a certeza da existência de um eu, de uma identidade. “The body [sem órgão] is of course [...] tattooed and scarified by common sense and embedded in the informational and communicative arrangement we call our everyday life.⁵⁸” (FUGLSANG; SØRENSEN, 2006, p. 2). Ao procurar “indexar sua experiência” (GARFINKEL, 1967), o sujeito se vê diante de um tecido de realidade a ser costurado e mantido, um trabalho custoso que felizmente não vem à tona, mas se mantém velado em um plano “não-temático”. A existência desse tecido, ao contrário da língua e sua formalidade estrutural, não paira sob as circunstâncias concretas, independente dos atores e dos seus contextos de atuação; ao contrário, depende de uma dinâmica situada para garantir que a instabilidade dos fenômenos não rompa com a coerência tão fundamental das narrativas. O “corpo sem órgão” tende a ser constrangido pela “Doxa”, tende a ser varrido de cena em nome de algum eixo de referência, de algum critério transcendental. O signo, como já era de se esperar, é justamente aquela ferramenta a serviço dessa mesma cotidianidade, desse mesmo transcendentalismo, ao fazer do tecido cotidiano algo muito bem costurado. É preciso lembrar que esse “transcendental”, de sentido fraco, não significa “a priori”, já que esse critério é encontrado no próprio desenrolar das relações, e não em uma zona anterior, potencial. O que o caracteriza, nesse caso, é sua centralidade, o modo coerente com que o mundo é construído, e não sua possível antecedência a esses encontros. Sem aquele esforço espontâneo do Dasein, sem sua disposição interpretativa no mundo, esse critério deixa de existir, o que demanda uma vigilância constante, ao menos em um nível não reflexivo. Um dos objetivos desse capítulo, além de observar o descentralismo e seu impacto na sociologia de Garfinkel, é justamente observar as etapas de construção e manutenção dessa matriz transcendental, os detalhes dos seus bastidores, e toda dinâmica envolvida em torno de si.

Seguindo uma exigência ontológica do sujeito, no emaranhado significativo no interior de sua própria linguagem, tudo de dissonante tende a ser sacrificado, ainda que esse excesso, aquém do “estoque de conhecimento” (SCHUTZ, 1979) e do próprio “horizonte”, seja um campo rico de possibilidades, um espaço virtual inexplorado. Esse sacrifício cotidiano, em grande medida, não é temático, reflexivo, mas carrega uma espécie de ontologia, ao menos

⁵⁸ “O corpo sem órgão é, claro, [...] tatuado e escarificado pelo senso comum e incorporado no arranjo informacional e comunicativo que nós chamamos de nossa vida cotidiana.” (Tradução livre)

aquela de origem heideggeriana. O mero contato espontâneo do sujeito com o mundo, no seu nível mais intuitivo, já apresenta, em si, essa postura transcendental, da mesma forma que o Dasein e a noção de tempo. O sujeito pode, de forma intuitiva e dinâmica, distorcer a si mesmo e as relações a sua volta, subordinar a todos a um certo eixo de significação, ou seja, esconder a “/” que atormenta sua integralidade, sem nem ao menos desconfiar de quanto constrangimento existe no menor gesto seu, ou mesmo sobre toda a virtualidade perdida nesse exercício. Essa matriz transcendental, como é possível vislumbrar, é “auto-imposta” e não um resultado direto de elementos externos, como dispositivos, modos de produção, conflitos de campo e outras instâncias tão verticais quanto essas, assim como o “estigma” (GOFFMAN, 1963) não é um rótulo imposto verticalmente, mas um trabalho contínuo produzido pelas mãos de um ator situado. Entender essa dinâmica de fundo, portanto, é entender o processo de construção e reprodução de uma matriz transcendental, ao entender sua existência menos como uma estrutura de pensamento, e mais como uma ferramenta prática, um objeto significativo apenas quando inserido em um certo jogo de linguagem.

Desde que o corporal e suas experiências contribuam para a unidade das relações e das narrativas, não há qualquer contenção diante dos recortes e das colagens que precisam ser feitos; eles serão feitos, às custas do corpo pleno, ou seja, do corpo e da vida em toda sua transbordante, embora inconveniente, condição concreta. Ao perceber o mínimo sinal de metamorfose, quando o corpo começa a incomodar, a perder seus órgãos, todos tornam-se membro da grande família Samsa, dispostos a tudo para impedir o confronto com o Real, agindo como se nada acontecesse, como se nada importasse a não ser a bela aparência de uma performance linear e significativa. Em resumo, o pragmatismo cotidiano acaba reduzindo ao máximo o potencial do corpo e de sua virtualidade a certos limites convenientes, seja na narrativa de um sujeito, nos encadeamentos do próprio discurso, ou mesmo em seu vínculo mais imediato, em seu horizonte. “Parece-nos como se devêssemos reconstruir com as mãos uma teia de aranha destruída.” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 64), preservando assim a solidez e consistência dos critérios transcendentais. A transcendentalidade é um recurso prático, algo que é sustentado custosamente ao longo de um simples dia, ao manter a ação bem firme, evitando que qualquer mancha recaia sobre si.

O corpo, por conta do transcendentalismo que corta sua existência, torna-se um “objeto fenomenal” (MERLEAU-PONTY, 1999), acostumado com unidades e identidades, mantendo assim a certeza básica de que cada gesto cotidiano, cada argumento levantado, está firme, sólido, do mesmo modo que suas experiências de fundo. Além do mais, nada de grotesco,

nada de inconveniente, se esconderia nos becos de nossa consciência ou nas lacunas de nossa linguagem, locais repletos de belos encontros e daquele habito proustiano. De certa maneira, sem duvida criativa, embora constrangedora, o corpo fenomenal consegue fazer de cada evento uma peça inscrita num todo significativo, um elemento encadeado por um certo critério de referencia, quase como numa pintura impressionista. Se é verdade que “quando percebo, não imagino o mundo: ele se organiza diante de mim” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 107), também é certo que o corpo desempenha aqui um papel transcendental, ao servir como um eixo de significação, um critério que “organiza” os termos da própria realidade.

Muitas vezes o corpo fenomenal, o de pura conveniência, quando no limite, chega a ser até um local de remissão, um espaço utópico em que é possível encontrar muitas vezes aquele pequeno momento de transcendência, aquela fuga, quase sempre neurótica, de um Real imponente e dissonante (ŽIŽEK, 2006). Nesse processo catártico, esse corpo transcendental e a própria linguagem ao seu redor acabam sendo instrumentos adequados, ferramentas necessárias, a fim de que tudo continue estável, funcionando, mesmo que mudanças apareçam no horizonte. Ainda que rupturas sejam recorrentes, e façam parte dos encontros na vida cotidiana, elas nunca são as protagonistas da peça, mas apenas pontes de acesso a uma determinada integralidade, meios para alcançar um instante coerente e eficaz, assim como em Cézanne os desvios e os contornos de uma tela são apenas vislumbres de um todo significativo. Suas pinceladas, apesar de oscilantes, dinâmicas, não são arbitrárias; jamais se deixariam capturar pelo devir e pelas marcas de um “corpo sem órgão”, objeto descentrado. Ao contrário, é o meio caminho para a consciência e sua identidade, o instante que o indiferenciado migra, aos poucos, para formas mais bem ajustadas. Talvez Pollock fosse mais deleuziano, e conseqüentemente uma melhor referência para o próprio Bruno Latour. Se a 2ª REC desconstrói o representacionismo, a ideia de uma linguagem que visa um certo predicado, e uma certa correspondência com o real, ela, contudo, continua preservando a ideia do signo como ponte, como um meio, embora não mais lidando com conteúdos, e sim com formas, uma forma transcendental. Já o senso comum, com seu pragmatismo de fundo, comporta dentro de si essas duas modalidades de “signo-ponte”, esses dois modos de conduzir a linguagem em seu imediato.

3.4. Corpo, literatura e fluxo

Nada melhor do que a literatura para ilustrar o impacto desse transcendentalismo na vida cotidiana, expondo seus mínimos detalhes, mesmo aqueles mais dissonantes e de difícil

compreensão. Ela é um veículo privilegiado de debate, ao revelar sempre de uma maneira viva o que existe no interior das coisas, ao contrário da teoria que apresenta um compromisso excessivo com a linearidade e com a firmeza conceitual. Para os propósitos desse trabalho, e sua pretensão descentrada de fundo, o suporte estético acaba sendo aquele recurso mais adequado, mais concreto, inclusive quando o assunto é a cotidianidade e seu desenrolar espontâneo. Em um simples, e muitas vezes subestimado, romance, “a linguagem deixa de ser representativa para tender para seus extremos ou seus limites” (DELEUZE, 1975, p. 36). Isso implica que a própria forma descentrada de alguns romances, enquanto encadeamento, acaba contribuindo muito mais do que a discussão substantiva da própria teoria. Suas costuras, seus desvios, suas quebras, torna o romance uma entrada muita mais confortável para o descentralismo, para 3ª REC, assim como Bataille viu isso nas obras de Jean Genet, ou Adorno, nas obras de Kafka, e o próprio Deleuze com as passagens em Proust.

Dostoievski (2000), enquanto sociólogo, levanta um ponto que merece ser destacado, ao entender a importância, e as implicações, de uma matriz transcendental no dia-a-dia, além de apresentar um modelo do agente em sua impotência, incapaz de romper com essa mesma grade significativa. Ao elevar até as últimas consequências suas reflexões e seu engajamento, comprometendo assim qualquer critério vertical de significação, o ator não garante nenhuma certeza e eficácia à sua narrativa, ao contrário, acaba ameaçando tudo ao seu redor. Em “memórias do subsolo”, o personagem principal é uma criatura angustiada, condenado a ver em cada racionalização e em cada justificativa, uma parcela inconveniente de seu corpo, um prolongamento indesejado de si mesmo, ou seja, seu “corpo sem órgão”. O signo, nesse jogo descentrado, latouriano, ao invés de costurar as experiências sob um fundo conveniente e eficaz, sob uma sólida referência de sentido, é, ao contrário, lançado ao limite, a ponto de rachar. Com essa insuficiência prática, Dostoievski descreve o esforço custoso do seu personagem em manter seus transcendentais funcionando, o esforço, portanto, em manter um certo senso de totalidade ao seu redor, o que, no fim das contas, acaba não dando muito certo, sendo apenas uma medida frustrada. Esse literato russo sugere, em termos estéticos, aquilo que foi proposto aqui em termos epistemológicos, ou seja, a ideia de conceber o transcendental em seu sentido fraco, ao observar sua influência não como a priori aos encontros, mas em seu desenrolar mais espontâneo. Ao ser lançado nesse terreno em que a linguagem quebra, ao transbordar um corpo dissonante, sem órgão, Dostoievski reconstrói toda uma rede criativa que fundamenta a experiência do sujeito. Essa percepção rizomática, em rede, apenas faz sentido, apenas vem a tona, por causa da perda de pretensão dos critérios

transcendentais ao longo da obra, na medida em que “o Eu”, “o Deus”, “a Lógica”, e “a natureza” são descentradas na trama, abrindo assim as possibilidades para que outras instancias de sentido apareçam. O personagem é exposto a uma infinidade de encontros, percebendo cada detalhe, cada gesto humano, ou mesmo, cada contorno não-humano. Assim como na obra “o Perfume”, de Patrick Suskind, no instante critico em que a linguagem quebra, falha, no instante em que perde seu papel transcendental, uma rede complexa de afecções brotam do horizonte, afetando o personagem de um modo intenso e indescritível. A chegada do “corpo sem órgão”, sua irrupção, não apenas carrega em si uma angustia constituinte, e um desconforto inominável, mas também uma pluralidade ontológica e uma horizontalidade de relações, aquilo que Latour vai chamar de *diplomacia* (LATOURE, 2013).

Com esse excesso “não pragmático”, esse “corpo sem órgão”, o sujeito do subsolo torna-se incapaz de ser acolhido pela linguagem e sustentado por seus transcendentais; ele é um dissidente, uma criatura que fracassou em manter um certo eixo vertical de significação, ao contrário dos alunos entrevistados por Garfinkel, que ao menor sinal de desajuste mobilizavam tudo ao seu redor, em especial sua linguagem, conseguindo assim, de uma forma clara, direta, manter a cadência e o sentido de suas narrativas, ou seja, mantendo intacto suas totalidades perceptivas. Se “words are our tools⁵⁹ [...]” (AUSTIN, 1956, p. 7), se preservam essa característica integrativa, elas servem também a um proposito transcendental, a um encadeamento conveniente, muitas vezes constrangedor. O mundo, ao se apresentar a essa consciência, amparada por esse eixo de significação, mantém sua fronteira intacta, ao afastar excessos e tudo que possa comprometer a integralidade do fenômeno, embora acabem também silenciando um potencial ontológico rico no seio do próprio mundo.

O “homem do subsolo”, o ator social descentrado, é, nesse caso, o “outro” dos atores em Garfinkel, aquela antítese insistente que espreita os encontros. Ao perder o conforto pragmático de seu engajamento e a certeza dada pela sua própria linguagem, faz aquilo que seria improvável para qualquer figura em interação, ou seja, abraçar o “corpo sem órgão”, o descentramento em si mesmo. Ele, justamente por abrir mão da conveniência transcendental que alicerça a vida cotidiana, comprometendo assim o seu “presupposed underlying pattern⁶⁰” (GARFINKEL, 1967, P. 78), aceita ao mesmo tempo uma realidade difícil de suportar: a visão virtual e excessiva do devir cotidiano, embora, por outro lado, haja aqui, nesse mesmo terreno, uma multiplicidade ontológica, um horizonte de possibilidades de sentido; quase como se a investida realizada por ele falhasse e se desfizesse diante de seus

⁵⁹ “palavras são ferramentas [...]” (Tradução livre)

⁶⁰ “padrão subjacente e pressuposto” (Tradução livre)

próprios esforços, gerando em cada costura uma brecha curiosa, intensa; o primeiro passo para uma legítima *diplomacia*. Sua “carreira moral”, diria Goffman (1963), parece perder sua coerência tão constituinte, expondo um descompasso nada fácil de conciliar. *Parece existir aqui um tipo de proporcionalidade inversa: quanto menos integrado é o todo experiencial do agente, ou seja, quanto menos seu corpo e sua linguagem transcendentais estão firmes, mais um mundo de novas afecções se abre para ele, mais está disponível para novos encontros.* Nesse alargamento dessas fronteiras de afecção, surge o *percepto* (DELEUZE, 1991), uma instância de sentido que extrapola, e muito, os limites de uma mera subjetividade, ou mesmo de um corpo merleau-pontyniano, saindo assim das restrições transcendentais, ao entrar no reino das virtualidades. Cada objeto, por mais inanimado que se apresente, possui em si essa mesma energia, esse potencial de significação inerente a sua existência. Essa riqueza ontológica, contudo, não é uma mera espontaneidade, um fundamento presente em qualquer lugar, ela é, antes de qualquer coisa, um excesso, uma *mais valia*, um inconveniente não pretendido. O *hábito* proustiano não traz dentro si esse *percepto*, a não ser quando a *memória involuntária* interfere na trama e mancha a regularidade das interações, embaraçando o próprio personagem com experiências constrangedoras e inconciliáveis, como na cena do primeiro encontro entre a avó e o protagonista, nos caminhos de Swann, em que a imagem construída da primeira, a expectativa em torno de sua existência, é completamente manchada pelo encontro em si mesmo, pela presença concreta da avó diante de seus olhos. Essa instância, ao contrário da percepção, não compõem um certo todo experiencial, não alicerça a identidade do fenômeno, ou mesmo do sujeito envolvido nela, ao contrário, ela é devir, dissonância, ruptura. Ao ser encadeada por um critério transcendental qualquer, como o corpo, por exemplo, ou mesmo a identidade do próprio sujeito, ela acaba reduzindo drasticamente sua potencialidade criativa, silenciando inclusive aqueles atores que margeiam todo fluxo das interações.

Da mesma maneira que no romance de Oscar Wilde (2000) a pintura de Dorian Gray carrega todos seus excessos, deslizes e estados de corpo que ele jamais imaginava ter, a vida prática porta essas mesmas características, inclusive a tendência em afastar todo esse inconveniente, todo esse corpo sem órgão que ronda suas relações aparentemente sólidas, unitárias e coesas, suprimindo assim toda uma virtualidade de fundo, todo um devir criativo e múltiplo. Em nome da eficácia prática, do desenrolar confortável da ação, ou seja, em nome do *hábito* proustiano ou da *Doxa* deleuziana, todo um campo de possibilidades perde potência, ao ser constrangido por algum critério vertical de significado, por algum

transcendentalismo qualquer. Essa atitude evasiva, transcendental, garante uma melhor consistência às narrativas que são construídas em torno e por meio dela, afastando tudo aquilo de dissonante para as profundezas de algum sótão escuro, afastando até mesmo daquele espaço mais espontâneo, mais pré-reflexivo, o seu horizonte. Transcendentais como “deus”, “ideologia”, “estado”, etc, garantem uma consistência fora do comum, incapazes de permitir um mínimo de vislumbre das possíveis contingências de fundo, de sua rede, impedindo que outras instâncias de significação participem do fluxo cotidiano. Há uma recusa declarada de um “corpo sem órgão”, de uma pluralidade de sentido, de uma múltipla ontologia, tudo isso em nome do conforto de uma boa caminhada nos caminhos de Swann. Apesar de ser uma dimensão legítima da existência, essa parcela dissonante se torna para Dorian e para os próprios exemplos de Garfinkel, um incômodo persistente, um elemento que destoava não apenas das expectativas de outros, mas principalmente de suas próprias exigências consigo mesmo. Aquilo que era apenas um problema no nível epistemológico (Capítulo II), ao impedir que outras significações ganhassem espaço, é agora um obstáculo mais profundo, heideggeriano, de um ator concreto em sua relação mais imediata com o mundo ao seu redor. Se nesse nível especulativo o sociólogo transcendentalista é apenas um simplificador, alguém que restringe discussões acadêmicas, limitando as perspectivas, agora a situação muda, e o ator social transcendentalista, por sua vez, despenca direto em um conservadorismo perigoso, ao menos dentro dos limites de uma democracia liberal. Em outras palavras, os custos aumentam consideravelmente quando a perspectiva sociológica volta seus olhos para o cotidiano e sua dinâmica interna. Superar essa matriz transcendental, para autores como Deleuze e Latour, não implica apenas contornar os limites de alguma corrente filosófica específica, dentro de simples fronteiras acadêmicas, mas implica num mergulho cotidiano, na vida em seu desenrolar imediato, sendo inclusive a condição mesma para se pensar a política e o próprio papel da sociologia nos dias atuais.

3.5. Linguagem e performance

Em Garfinkel, com sua sociologia fenomenológica, os atores em cena apresentam uma característica curiosa, um perfil interessante dentro das considerações trazidas até aqui: em suas falas, práticas, e encontros, tendem a evitar, através de várias estratégias, esse “corpo sem órgão, esse devir”, essa dissonância, e tudo isso através do rearranjo de suas experiências e memórias dentro de um todo ordenado. Essa atitude transcendental, digamos assim, pode vir personificada na figura de um deus, de uma ideologia, ou mesmo presente nos limites da

própria identidade do sujeito. Nesse processo previsível, e porque não dizer conveniente, o corpo e a linguagem, ao invés de serem descentrados, extraindo assim uma certa virtualidade comprimida, passam agora a ser lidos á luz de uma matriz sólida de justificativas, ao fazer de tudo aquilo de dissonante, o Real lacaniano, um elemento a ser costurado e constrangido. A justificação, e a legitimidade que a acompanha, portanto, é um dos meios em que essa transcendentalidade se expressa, embora também possua contornos em seu momento mais imediato na conduta dos agentes, em seu instante mais fenomenológico. Apesar dessas duas facetas, a discursiva e a prática, a consciente e a espontânea, carregarem ambas as marcas de uma forma transcendental, a primeira reserva uma maior parcela de evidência, por se tratar de relatos e reconstruções palpáveis, possíveis de serem nomeados. É por esse motivo, e apenas por ele, que esse critério discursivo ganhará um maior destaque, sendo a referência de análise, em especial quando Garfinkel aparecer em cena. Em um voo filosófico, sem tanto compromisso com a empiria, uma abordagem mais livre poderia ser feita, discutindo de um modo mais abstrato a conduta dos atores em agência, e suas manobras transcendentais mais espontâneas e imperceptíveis, envolvendo todo um existencialismo possível. Contudo, o compromisso sociológico dessa dissertação, aliada a um certo desejo por evidência, acaba restringindo o estudo a um enquadramento um pouco mais empírico, limitando as possibilidades do que pode ser analisado, nesse caso, limitando a si mesma ao perfil discursivo dos atores. Ao rastrear uma matriz transcendental no percurso narrativo, e em sua costura de toda uma realidade ao redor, essa mesma matriz pode ser trazida ao chão, ampliando assim seus limites muito além de um mero debate epistemológico, sendo investigada com recursos mais concretos, ao agregar consistência a um dos argumentos principais desse trabalho: a corrosão da 2ª REC, do transcendentalismo, no interior da teoria social.

Quem nunca ouviu a famosa fabula reescrita por Jean de La Fontaine, sobre uma raposa que desapontada por não ter conseguido as uvas que tanto queria, e frustrada pelo esforço e pelo tempo perdido, resolve desistir de tudo aquilo, alegando que as uvas estavam verdes. Em semelhança a essa simples, embora tão profunda, alegoria, a vida cotidiana se inscreve em uma equivalente cadeia criativa de justificação e prática (HABERMAS, 1999), criando uma espécie de “amortecedor simbólico” diante de diversos fenômenos, inclusive aqueles mais imprevisíveis e desagradáveis, em especial aqueles que carregam as marcas de um corpo sem órgão pulsante; aqueles que transbordam a tal ponto que excede a capacidade de apreensão; aqueles que zombam da própria unidade e certeza das “atitudes naturais” e dos “horizontes”.

Esse perfil conformador, centralizante até, do sujeito em sua cotidianidade (JOAS, 1999), é ironicamente não uma imposição vertical de categorias, uma postura passiva qualquer, mas algo da ordem do estético⁶¹. A vida desse mesmo sujeito ganha contornos e um direcionamento eficiente que jamais conseguiria de outro modo, um esboço confortável que fundamenta suas investidas sobre o mundo, amparando cada detalhe, ao evitar que manchas comprometam a sua integralidade, a sua compreensão de mundo. Por esse motivo, nenhum valor, nenhuma diretriz religiosa, nenhum horizonte político, ou seja, nenhuma referencia transcendental, tem sua razão de ser para além de um trabalho cotidiano e do envolvimento de corpos em cada parcela do fluxo da vida, o que nos leva a um perfil dinâmico e reconstruído de transcendentalismo, não mais entendido como um *a priori*, e sim como uma instância custosamente sustentada, seja em seu momento teórico, nas fronteiras da academia, ou prático, no interior do próprio cotidiano. Esses eixos de significação por si mesmos, na própria formalidade que os constitui, são meras colchas de retalho agrupados performaticamente, respondendo apenas ao imperativo pragmático da convivência em sociedade, uma disposição espontânea em manter a peça funcionando. Suas implicações concretas e todo encadeamento significativo que os constitui, estão ancoradas nessa “condição radical do humano”, nessa espontaneidade do *Dasein*. Por outro lado, como consequência de uma certa segurança ontológica, e apesar da própria performatividade de fundo, transcendental é transcendental, o que implica em consequências muito radicais, como foi possível ilustrar no início do capítulo através daqueles três pontos. O primeiro deles, apenas lembrando, é a restrição de outras instâncias de sentido, o que na vida pratica se converte na postura conservadora de certos grupos e em uma certa resistência no interior de uma democracia pluralista (CONNOLLY, 2005). O segundo ponto envolve um retrato distorcido e confortável da realidade ao redor. Nesse percurso, “A linguagem forma um corpo glorioso” (DELEUZE, 1974, p. 289), adequado, ao ter suas arestas aparadas para evitar que alguém se machuque, ou, nesse caso, comprometa sua própria performance. Corporeidade curiosa, capaz de atrofiar a si mesma para atender aos interesses de uma bela e encadeada narrativa, deixando assim de lado seu corpo sem órgão, e toda o virtual que traz dentro de si. O terceiro ponto, por sua vez, como uma resultante dos demais, é o grau de previsibilidade com que o mundo se apresenta. O devir, nessa narrativa, é constrangido, em especial graças a sua inconveniência e inconstância. Esses três pontos, essas três características transcendentais, podem se apresentar no menor dos gestos cotidianos, especialmente na dimensão política,

⁶¹ “Estética” no sentido nietzschiano, um tipo de estado em que arte e corpo são indistinguíveis, elementos imbricados.

ponto chave desse capítulo. Por mais que essa estética permita um vislumbre de beleza, quase de contemplação, não deixa de lado a sua parcela constrangedora, um verdadeiro obstáculo não apenas para a chegada de uma teoria sociológica como a latouriana, mas especialmente um obstáculo na consolidação de uma legítima democracia liberal.

Existem quatro tipos de conhecimento que resumem bem os diversos níveis de apreensão do ator social com a realidade ao seu redor. Segundo um grande sociólogo deleuziano (ŽIŽEK, 2006), existem coisas *que eu sei que eu sei*, a exemplo de alguma experiência disponível a mim, como a certeza de onde eu moro. Existem outras coisas *que eu sei que não sei*, já que, por ignorância, vislumbro um certo desconhecimento, como o saber da física quântica. Ou mesmo, coisas *que eu não sei que eu não sei*, cujas experiências me levam a uma ignorância total. E, enfim, no universo deleuziano, existem aquelas experiências que *eu não sei que eu sei*, ou seja, estávamos falando aqui de um tipo de conhecimento em devir, de um “corpo sem órgão”, e que por algum motivo foge da consciência, foge inclusive do próprio horizonte que alicerça a prática, sendo assim constrangido por alguma matriz de significação qualquer. Esse inconsciente, esse corpo sem órgão, é um excesso que atravessa o cotidiano, embora não se misture com ele. É uma espécie de rio subterrâneo que apenas vem à tona quando a represa racha, represa essa formada por significantes encadeados, uma linguagem transcendental. O *não saber que se sabe* é o excesso, a mais valia, e por isso é a dissonância encarnada, o real lacaniano, aquela instância que mancha o tecido bem costurado da matriz transcendentalista, da própria capacidade de nomeação. Apesar da ameaça que gera ao percurso da prática, esse excesso traz dentro si uma pluralidade ontológica, um conjunto de modos de existência, no sentido dado por Bruno Latour. Enquanto o transcendentalismo é satisfeito, através das manobras exercidas no interior da própria linguagem, a periferia da agência é ofuscada, restrita a limites convenientes e pragmáticos. A figura de um deus, de uma ideologia, ou mesmo a identidade do próprio sujeito, podem desempenhar esse papel de transcendental, garantindo, por um lado, uma maior coerência e firmeza aos encontros, embora, por outro, acabe restringindo a margem de afecção, ao reduzir a visibilidade de outras linhas de força, especialmente aquelas que divergem da minha própria potência. Na sessão sobre a política, daqui a pouco, essa lógica kantiana pode melhor ser visualizada, assim como seu conseqüente descentramento. A “ideologia” está para a prática, assim como o “corpo fenomenal” está para a teoria: apesar de campos diferenciados, de mundos aparentemente distintos, um mesmo transcendentalismo atravessa esses horizontes. A 2ª REC, como já foi dito, por mais que tenha desempenhado um papel inovador no cenário acadêmico e político,

descentrando categorias de significação anteriores, retém ainda uma mesma matriz de funcionamento, desconstruída apenas graças á chegada da filosofia deleuziana na teoria social e, conseqüentemente, da entrada da sociologia de Bruno Latour.

3.6. O psicólogo e o corpo sem órgão

A fim de compreender com um pouco mais de cuidado o percurso dessa matriz transcendental no senso comum, uma pesquisa de Garfinkel foi aqui selecionada. O proposito é justamente observar as nuances desse processo, cada detalhe de sua manifestação, inclusive os constrangimentos pressupostos dentro de si. Ao invés de pensar sua existência como um *a priori*, como normalmente é pensado, ele deve ser visto como um processo contínuo, inserido em contextos concretos de ação. Da mesma forma que o Grande Outro, figura ilusoriamente sólida, externa e impositiva, essa matriz kantiana “[...] é frágil, insubstancial, propriamente virtual [...]. [Ela] só existe na medida em que sujeitos agem como se [ela] existisse” (ZIZEK, 2006, p. 18); é “algo que é sustentado pela contínua atividade deles” (ZIZEK, 2006, p. 19). Como já foi dito, existem duas formas distintas de se compreender esse transcendental na vida cotidiana: a) aquela observada no terreno da linguagem, em sua parcela discursiva, nos encadeamentos voluntários, e b) aquela mais fenomenológica, em sua parcela mais espontânea, de uma consciência prática. Por um motivo weberiano, dado o nível de evidência envolvido, a análise dessa matriz transcendental na vida cotidiana vai se dá basicamente através dessa modalidade linguística, ou seja, em sua parcela mais reflexiva. Isso não quer dizer, de forma alguma, que esse é o único espaço de expressão dessa matriz, ou mesmo o mais privilegiado, e sim aquele mais fácil de representar, visto o seu grau de evidência. Segundo autores como Deleuze e Foucault, por exemplo, esse transcendentalismo é mais intenso, mais recorrente, uma espécie de marca presa naquela porção mais espontânea e não reflexiva da prática, embora, para um proposito sociológico, essa saída seja também uma zona muito analítica e especulativa, ou seja, um espaço muito escorregadio. Nessa esfera mais concreta, reflexiva, os vestígios dessa matriz transcendental, através principalmente do experimento aqui selecionado, podem ser observados na superfície das justificações, em suas elipses, metáforas, ironia, e em toda uma série de recurso linguístico a disposição do agente em seu contato com o mundo.

Garfinkel, no experimento abaixo, tem por objetivo analisar a maneira como os atores sociais administram aquilo que ele chamou de *documentary method*, uma estratégia curiosa que permite a linguagem ganhar uma certa coerência e um certo sentido, preservando assim

sua eficácia ao longo da ação, mesmo naquelas circunstâncias mais estranhas, perigosas até. Esse método, ao menos agora, vai ser um sinônimo de matriz transcendental, ao menos aquela transcendentalidade que foi sugerida nos capítulos anteriores, o que garante uma fuga dos contornos da sua versão epistemológica, como no capítulo II, visualizando um universo mais prático, empírico. *Como o “corpo sem órgão” é constrangido por esse método cotidiano, ou seja, como uma pluralidade ontológica é comprimida no desenrolar da própria agência, e em nome de qual propósito, e sob quais implicações?* No capítulo passado, foi possível vislumbrar os riscos de uma matriz transcendental no interior de uma pesquisa qualquer, e os obstáculos que isso acarretava na chegada de uma 3ª revolução copernicana (3ª REC). O mesmo percurso vai ser visto também aqui, embora aplicada em uma outra área, nesse caso a vida cotidiana, numa ontologia.

Em sua pesquisa, encontrada no livro *Studies in Ethnomethodology*, Garfinkel dá início a uma investigação curiosa, tão curiosa que talvez, por razões éticas, não pudesse ser reproduzida nos dias de hoje (na década de 60 tudo era mais flexível). Sem revelar de imediato suas pretensões na pesquisa, ele convida alguns estudantes que possam ter algum interesse numa consulta com um psicólogo. Essa participação, por sua vez, exige alguns pré-requisitos. Primeiro, as perguntas feitas pelos alunos serão respondidas no molde de respostas “sim” ou “não”. Segundo, após a resposta “sim” ou “não” oferecida pelo psicólogo, o estudante deve explicar a razão dessa mesma resposta, justificando suas possíveis motivações. Procedimento direto, aparentemente simples, e de fato é. Um detalhe, contudo, foi propositalmente omitido nas instruções oferecidas aos alunos, detalhe esse que é o pressuposto chave de entendimento de toda a pesquisa realizada por Garfinkel, e também de toda essa dissertação. De qualquer forma, aqui segue o tão polemico experimento, ao menos a maior parte dele:

Sujeito: Ok, essa é a situação com que eu sou apresentado. Eu sou da fé judaica e eu tenho saído com uma garota não judia por cerca de dois meses. Meu pai não é diretamente contra essa situação, mas eu sinto ao mesmo tempo que ele não está exatamente satisfeito com ela [...] Minha questão é, você sente sob as circunstâncias (...). Você sente que eu devo continuar saindo com essa garota?

Psicólogo: Minha resposta é não

Sujeito: Não. Bem, isso é interessante. Eu “tipo” sinto que não existe realmente animosidade entre meu pai e eu, mas talvez ele sinta que um maior desgosto crescerá dessa situação. Eu

suponho ou talvez seja mais fácil para um “outsider” ver certas coisas que eu esteja cego no momento. Eu gostaria de fazer minha segunda questão agora.

Psicólogo: Certo.

Sujeito: Você sente que eu devo ter uma posterior discussão com meu pai sobre essa situação ou não? Eu devo ter uma posterior discussão com meu pai sobre esse assunto, a respeito de sair com uma garota não judia?

Psicólogo: Minha resposta é sim.

Sujeito: Bem, eu sinto que é razoável, mas eu realmente não sei o que dizer a ele. Isto é, ele parece não ser muito compreensivo. Em outras palavras, ele parece realmente ter medo de discutir essa situação [...] ele realmente não quer que eu saia com ela, mas ele está apenas fazendo isso porque ele quer ser um bom pai. Eu devo ainda sair com a garota?

Psicólogo: Minha resposta é sim.

Sujeito: Bem, eu estou, na verdade, surpreso com a resposta. Eu esperava um “não” como resposta. Talvez isso é porque você não conhece meu pai e suas reações. Ele parece ser o tipo de pessoa que é sensível e portanto ele é muito cuidadoso no modo que ele conduzirá as coisas [...] Se depois de ter essa conversa com meu pai eu conseguir uma resposta positiva dele, mas ao mesmo tempo sentir que não foi uma opinião honesta da parte dele, você acha que seria apropriado para mim pedir que minha mãe tivesse uma conversa séria com ele e portanto tentar extrair uma reação mais verdadeira da opinião do meu pai sobre esse assunto?

Psicólogo: Minha resposta é sim

Sujeito: Bem, isso parece justo para mim. Eu sinto talvez que ele seria mais honesto com minha mãe sobre essa situação [...]” (Tradução minha; GARFINKEL, 1967, p. 80-81)

A conversa entre o psicólogo e o participante do experimento se desdobra além do que foi apresentado aqui, embora sem muita variação quanto ao sentido principal que atravessa o dialogo como um todo, isto é, a história de um rapaz judeu, apaixonado, que encontra dificuldades para conversar com seu pai sobre seu novo relacionamento com uma garota não judia, ao mesmo tempo que se vê angustiado pela incerteza dos seus sentimentos por ela. No desenrolar da conversa, especialmente em seus pontos de incerteza, o participante tenta justificar suas dúvidas, baseadas no “sim” ou no “não” do psicólogo, na esperança de uma

possível saída diante do seu dilema amoroso. Esse experimento não teria nada de extraordinário, no limite seria apenas uma criativa maneira de se conceber uma análise, se não fosse por um simples detalhe: todas as respostas dadas pelo psicólogo eram *arbitrárias*, baseadas numa lista definida antes mesmo do início da “consulta”. O curioso é a extrema coerência com que o discurso do participante se associava com as respostas, aleatórias, do psicólogo, conferindo a elas um sentido, que a rigor, era inexistente. “Throughout there was a concern and search for pattern.” (GARFINKEL, 1967, p. 91). O perfil ativo do sujeito é tomado aqui em toda sua intensidade, revelando uma estética curiosa. Através de suas experiências de vida e dos pressupostos que possui sobre a ação alheia, nesse caso as expectativas quanto ao papel do psicólogo e sua consequente legitimidade, permite a ele concatenar conceitos e estabelecer uma síntese própria. Curioso é o caráter recorrente dessa performance dentro do mundo da vida, em seu desenrolar mais espontâneo:

O sistema de conhecimento adquirido- incoerente, inconsistente e apenas parcialmente claro, como é- toma [...] um aspecto de coerência, clareza e consistência suficientes para que todos tenham uma chance razoável de compreender e ser compreendidos. (SCHUTZ, 1979, p. 81).

Mesmo quando as respostas do psicólogo eram contraditórias entre si, essa inclinação espontânea para a estabilidade permanecia ativa e eficiente no discurso do estudante, ou seja, o transcendentalismo era assegurado graças á forma como os signos se entrelaçavam, preservando assim aquilo de mais significativo na sua experiência, preservando seu horizonte de fundo. Sem dúvida, “[...] ele tentou encontrar qualquer justificativa no acaso.” (BALZAC, 2012, p. 410), e conseguiu; conseguiu preservar principalmente suas convicções religiosas, evitando qualquer ameaça desnecessária, qualquer excesso inconveniente. Havia, portanto, um “*pressupposed underlying pattern*” (GARFINKEL, 1967, P. 78), uma totalidade significativa a ser preservada, isto é, uma matriz transcendental, nos termos de uma 2ª REC. Talvez essa matriz pudesse ser encontrada em sua própria identidade, ou mesmo em sua referência religiosa de fundo, não importa; o mais significativo nesse encontro entre o estudante e o psicólogo, é o receio do primeiro em ver sua integralidade corrompida, seu receio em comprometer tudo aquilo de firme ao seu redor, em comprometer suas próprias convicções. O signo, ao menos aquele encadeado e fenomenológico, garante ao sujeito um sentido integral, uma “segurança ontológica” (GIDDENS, 1993, p. 133), ou seja, a certeza de que as coisas estão dentro de um mesmo todo coerente, a certeza de que seu corpo, sua linguagem e suas convicções estão bem amparadas por um consistente suporte kantiano, um confortável ajuste indiferenciado com o mundo.

Ao final do experimento, ansioso com o que tinha acabado de acontecer, o participante relata um pouco suas impressões:

As respostas que eu recebi, eu devo dizer que a maioria delas foram respostas talvez no mesmo modo que eu responderia elas a mim mesmo, conhecendo os diferentes tipos de pessoas envolvidos [...] *Eu honestamente acredito que sobre as respostas que ele deu a mim, ele estava completamente consciente da situação ao seu redor.* (Tradução minha; GARFINKEL, 1967, p. 84).

O participante não desconfiava do quanto de arbitrário havia nas palavras de Mr McHugh (o psicólogo), nem desconfiava de todo um “corpo sem órgão” espreitando seus encadeamentos, muito menos a estética envolvida naquilo que fez e disse. A linguagem, ao ser capturada pelo transcendentalismo, se reifica, pressupondo alguma identidade cravada no real, tornando tudo uma questão de verdade, de correspondência. Esse “corpo sem órgão”, por mais descentrado e inconveniente que fosse, por mais que comprometesse a performance do próprio agente, também carregava dentro de si toda uma pluralidade de sentido, todo um fluxo de manobras, atores, encontros, ou seja, carregava todo um conjunto de afecções. Ao garantir a eficácia do próprio discurso, ao abraçar intimamente a linguagem, o agente acaba reificando os limites da sua prática, de sua própria identidade e de seu próprio horizonte, concebidas agora como células autônomas, desgarradas. Esse aspecto reificante de uma matriz transcendental é uma consequência direta de sua 2ª *Implicação*, como foi sugerido no início do capítulo, ou seja, o fato dela apresentar “*Um aspecto centralizado e coerente, com experiências muito bem encadeadas, resultando assim numa visão distorcida da realidade em seu devir, em seu descentramento.*” A realidade perde justamente essa dinâmica de fundo, assim como em um texto científico a rede que lhe deu suporte desaparece em nome de algum critério de referência, de algum eixo de significação. O que existe de diferente, por sua vez, começa em algumas implicações dessa matriz transcendental, algumas de suas nuances: na esfera prática, especialmente política, essas consequências são muito maiores do que aquelas encontradas na fronteira epistêmica, dentro dos muros de uma universidade. Se no segundo, conceitos e elementos são excluídos da participação no todo de um texto, no primeiro caso esses excluídos são pessoas, animais, objetos, e toda uma rede complexa no interior de uma democracia liberal.

No fim do experimento, quando todas as perguntas foram feitas, e arbitrariamente respondidas com um lacônico “sim” ou “não”, um certo todo coerente se manifesta, e toda dúvida, brecha e confusão passam a ser iluminadas por um mesmo feixe significativo, por um feixe transcendental. Nos famosos exemplos das “cláusulas de *et cetera*” (GIDDENS, 2003, p. 77), propostas pelo próprio Garfinkel, o sujeito continuamente costura uma certa malha

significativa, muitas vezes danificada ou faltante em uma conversação, o que muitos chamam de eclipse. Assim como no caso do psicólogo, o agente tende afastar as possíveis contradições da sua narrativa, evitando, desse modo, a possível desintegração de seus critérios transcendentais, de suas mais profundas convicções. Como é possível perceber, esses critérios, e a própria consistência em torno de sua manutenção, não existem por conta própria, não são *a priori*, muito menos objetividades passíveis de serem representadas. São produtos construídos no desenrolar dos encontros, realidades contingentes, não universais, muito menos dadas de antemão. Por conta dessa contingência a que esse transcendentalismo é submetido, o descentramento proposto por autores como Deleuze e Latour acaba se tornando uma proposta possível, uma alternativa concreta no horizonte não apenas da teoria social, e seu universo analítico, mas principalmente quando o assunto é a esfera prática, aquela da ação política.

O “corpo sem órgão”, no experimento realizado por Garfinkel, não se encontra na linguagem, ou em seu suporte fenomenológico de fundo, mas sim numa zona virtual, perigosa, espreitando as relações em seu desenrolar. Ele é uma instancia iminente, prestes a aparecer, embora nunca chegue a esse ponto, principalmente graças as manobras transcendentais do sujeito, nesse caso, suas práticas perlocucionárias, suas justificações. O signo, portanto, jamais chega a um limite, jamais chega a romper, preservando assim sua consistência interna, seu núcleo pragmático. O engajamento do agente, sua tendência em garantir um suporte sólido sob seus pés, assegura uma zona confortável contra o dissonante, o excesso, ou seja, qualquer coisa que venha zombar de suas convicções, de seus transcendentais. Sua identidade, suas escolhas mais intimas, podem, enfim, descansar sossegados no conforto de uma agencia bem direcionada, sem riscos, sem nenhuma ameaça de um “corpo sem órgão”, de uma instância descentrada. Diante desse risco de desintegração, dessa fragilidade da matriz transcendental, é possível perceber como “[...] é tão fácil achar justificativas” (LEVI, 1988, p. 148), tão fácil manter o transcendentalismo funcionando e todo conforto que traz consigo, no instante mesmo de um contato espontâneo com a realidade. Em ressonância direta com a arte contemporânea feita de sucata, a confusão de elementos é rapidamente substituída por um feixe luminoso que projeta uma sombra coesa e bem esboçada, revelando em primeiro plano aquilo que há de mais essencial: a passagem do caos ao sentido. Em correntes fenomenológicas no interior da sociologia, como o interacionismo simbólico, e a própria etnometodologia, essas metáforas artísticas ganham forma ao se manifestarem naquelas situações mais concretas, com atores reais, em situações reais. Seja na

garota internada de Goffman, ou no psicólogo de poucas palavras de Garfinkel, há uma presença forte desse transcendentalismo constituinte, estético, ou seja, uma presença forte desse senso de integralidade, dessa demanda pragmática.

Por não ser um simples *a priori*, ou mesmo um universal, o transcendentalismo é mais plástico do que poderia parecer. Essa matriz é essencialmente estética, no sentido nietzschiano dado ao termo, ou seja, envolve tanto a ideia de arte quanto a de sensibilidade, corpo. A vida do agente, ao longo dos encontros que trava em um simples dia, ganha contornos e um certo direcionamento na medida em que manobras são feitas, em especial no interior da própria linguagem. Manobras essas que poderiam facilmente ser enquadradas dentro de uma categoria performática, cênica. Metáforas, elipses, jogos de palavra, hipérboles, e tantas outras técnicas são utilizadas a fim de garantir que os critérios transcendentais continuem a funcionar, que a firmeza dos encontros e as diversas convicções de fundo sejam protegidas do devir, do “corpo sem órgão”. A semântica e a sintaxe, enquanto estruturas da linguagem, não são apenas instâncias virtuais, como pensava Saussure, são também ferramentas práticas, muitas vezes até armas simbólicas diante de um mundo contemporâneo que não para de mudar, não para de transpor fronteiras. Por esse motivo, nenhum valor, nenhuma diretriz religiosa ou mesmo nenhum horizonte político, ou seja, nenhum transcendental, tem sua razão de ser para além da performance cotidiana dos atores; em si mesmo, esse transcendentalismo é uma forma vazia e insignificante, ganhando apenas consistência quando articulados por atores concretos, em situações concretas, como nos corredores da academia, em um nível epistêmico, ou nos becos e praças no cotidiano, em uma dimensão mais ontológica. Um complexo de práticas e esforços diários, tão bem descrito por Goffman e Garfinkel em muitas das suas pesquisas, brotam daquele espaço ilusoriamente apresentado como *a priori, universal e necessário*. O que existe, em última instância, em termos deleuzi-latourianos, não é uma identidade fixa, muito menos uma forma espontânea, mas um puro fluxo, um puro movimento. No devir da vida cotidiana, nas suas manobras linguísticas transcendentais, “não conseguimos encontrar repouso absoluto, precisamos lutar o tempo todo para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar nossos aspectos ocultos [...] (MERLEAU-PONTY, 1948, p. 51).

3.7. A política e o rizoma

Se por um lado, essa tendência transcendental do ator é garantia de uma certa eficácia prática, de um conforto diante das oscilações do mundo, de uma segurança ontológica, por

outro, existe um vestígio de conservadorismo, um certo constrangimento, o que vai ser melhor esclarecido agora nessa sessão. No capítulo anterior, no terreno epistemológico, foi possível perceber que umas das consequências dessa dinâmica transcendental, é a supressão de outras instâncias de sentido, ao fazer com que a virtualidade do texto desapareça, girando tudo em torno de um único critério de significação, ao servindo apenas um único eixo interpretativo. Foi possível também vislumbrar o descentramento dessa mesma realidade, com os conceitos de “corpo sem órgão” e “signo quebrado”, criando assim o espaço epistemológico em que figuras como Latour aparecem. Esse movimento descentrado, deleuziano, aparece novamente nesse capítulo, nessa sessão, embora dentro de uma outra esfera, essa agora ontológica. O mesmo procedimento descentrado vai vir á tona, entrando assim, mais uma vez, num embate direto com a matriz transcendental, agora não mais encontrada no reino analítico, no terreno dos conceitos e das especulações, mas sim no universo prático, concreto.

Esse tipo de constrangimento, fruto desse transcendentalismo cotidiano, é uma consequência direta da *1ª Implicação*, como foi sugerido no início do capítulo, ou seja, uma consequência do perfil excludente de uma matriz transcendental, ao constranger outros potenciais de sentido, sejam eles humanos ou não-humanos. Atualmente, como uma forma de exemplo, o secularismo do Estado Francês, e sua batalha declarada contra a autoafirmação de grupos religiosos, como o islâmico, é um indicio claro de como a matriz transcendental ultrapassa as fronteiras de uma mera epistemologia, de uma simples brincadeira analítica, e invade a esfera pública, colocando assim em risco histórias de carne e osso. Se com o conceito de corpo fenomenológico, de consciência, classe, ou linguagem, um eixo autoritário de significado exclui outros conceitos do horizonte, com o secularismo francês o que é excluído são vidas, sonhos e toda uma múltipla ontologia. Em nome da segurança de suas fronteiras, da pragmaticidade de seus valores, a França reproduz, numa escala ampliada, aquele mesma estrutura transcendental do estudante na pesquisa de Garfinkel, o mesmo desejo em preservar seus limites, sua unidade interna, ainda que isso resulte em uma completa *castração simbólica* (ŽIŽEK, 2006), ou seja, num completo constrangimento do devir subjacente aos encontros. Individuo e sociedade, nesse caso, ao menos dentro de um modelo transcendentalista, andam lado a lado, ambos agindo de um mesmo modo, com uma mesma forma interna, uma mesma estrutura enferrujada e perigosa, ao menos dentro das expectativas de uma democracia liberal.

Existe um descentramento incorporado no interior da democracia contemporânea, ao menos em um nível jurídico (CONNOLLY, 2005), em que uma certa soberania garante a

existência da livre troca de ideias e de um devir de possibilidades. Contudo, em um nível de um *ethos*, de uma disposição particular dos atores, ainda reina o transcendentalismo, ou seja, aquela tendência em fazer com que a política gire em torno de algum critério de significação autoritário, constringendo assim outros atores, humanos e não humanos, ao evitar que ganhem espaço e façam diferença. O perfil descentrado, a diplomacia latouriana, ainda é apenas uma conquista formal, jurídica, esperando aos poucos ganhar o coração dos agentes, tornando a prática do descentramento mais do que um assunto de lei, e sim uma ética, uma prática concreta inserida no desenrolar dos eventos, no próprio modo como a linguagem é construída. Por enquanto, até esse momento chegar, Kant continua povoando a forma com que o signo é sustentado, embora aos poucos venha sendo corroído, descentrado, abrindo espaço para um horizonte inédito, para uma 3ª REC.

Se no terreno epistêmico, uma certa abertura ao fluxo, ao descentramento, implica em um alto risco, muitos deles de ordem hermenêutica, quando passamos para o lado de uma política do devir (CONNOLLY, 2005), de um pluralismo, existe também uma série de implicações, um conjunto de impactos que trazem consigo uma angústia constituinte. Em uma democracia horizontalizada e dinâmica, em que possibilidades de agencia e de afirmação existem, falar de descentramento, sem dúvida, implica também numa aposta, num custo, e isso justamente por comprometer os transcendentais que até hoje povoam o espectro político, como, por exemplo, instância como religião, Partido, Ideologia, etc. Comprometer essa matriz, assim como no caso do estudante em Garfinkel, é também comprometer uma certa eficácia prática, entrando num campo de insegurança fundamental, embora ao mesmo tempo um campo de múltiplas ontologias, um espaço até então jamais experienciado, seja no terreno da teoria social, como no interior da própria cotidianidade.

Foi sugerido, ao longo dessas páginas, a ideia de que o transcendentalismo não é um simples *a priori*, um recurso dado de antemão, mas um trabalho concreto, contínuo, estético até, exercido pelos atores em seus encontros, seja em seu momento acadêmico ou no próprio senso comum. Ao ser lançada na contingência, no tempo, essa matriz transcendental abre passagem para o vislumbre de sua superação, um vislumbre de descentramento, de uma 3ª REC. Em outras palavras, ao não ser uma *priori*, uma obviedade, essa matriz se abre para mudança, para um novo horizonte não apenas na sociologia, mas na esfera prática, política.

3.8. A política e o descentramento

O corpo sem órgãos, ou seja, a multiplicidade ontológica, ganha aos poucos terreno, descentra a realidade, e apesar de trazer consigo uma angústia constituinte, torna a política mais dinâmica, plural, no sentido de Connolly, e principalmente mais sincera, sem hipocrisias, ao afirmar o mundo em seu devir, em seu desenrolar concreto. Esse “retorno do recalçado”, desse corpo vitalista antes constrangido, representa, em termos políticos, a condição mesma daquilo que Latour chamou de “diplomacia”, Deleuze de “esquizo-política”, Habermas de “agir comunicativo”, ou Connolly de “política do devir”. Ao deixar as barreiras transcendentais de lado, as justificativas convenientes e a prática bem ajustada, o Outro pode conseguir, enfim, o estatuto de um sujeito autônomo, sem que seja constrangido pelo discurso centralizante e opressivo que circula por todo o lado. É preciso lembrar, dentro do horizonte deleuze-latouriano, que esse mesmo ator, sendo libertado aos poucos por esse perfil descentralista, não se confunde com uma identidade humana, mas é uma rede de afecções, incluindo, sem dúvida pessoas, embora sendo ampliado para outros seres e objetos. Ou seja, não apenas outros humanos ganham a chance de subir ao palco, como também mundos inteiros começam a conquistar terreno, reivindicar espaço, e ganhar protagonismo, afetando assim aquele espaço público até então indiferente, asséptico. A matriz transcendental, tanto em termos epistemológicos, quanto político, vê a si mesma ameaçada por uma onda pluralista, de múltiplas ontologias que entram no cenário contemporâneo, subvertendo cada fronteira fixa, cada dicotomia pré-estabelecida, cada estrutura dada. Formam-se, aos poucos, “agenciamentos coletivos” (DELEUZE, 1990, p 216), sendo o início de um novo modo de conduzir a linguagem, bem daquele jeito sonhado por um Zaratustra.

Quando tudo se reduz a um mesmo nível horizontal de encontros, sem fugas transcendentais ou constrangimentos transcendentais, os encontros conseguem progredir, num movimento de mútua afecção e máximo aproveitamento, embora, claro, os riscos aumentem na medida em que a ilusão de si mesmo e da própria prática caem por terra, são descentrados. Sem hierarquias transcendentais, o critério dos eventos é definido pelo corpo, única instância capaz de horizontalizar um diálogo. Claro que esse não é o corpo fenomenológico, reconciliatório, mas o “corpo sem órgão”, excessivo, não kantiano. A linguagem, agora, não é mais uma sinfonia de signos, um feixe coordenado de elementos rumo a uma melhor eficácia, a uma conveniência experiencial; ao contrário, a linguagem, não mais ocultando sua parte constrangedora, seu Real, acaba rachando, permitindo assim que as suas construções sejam vistas como transitórias, garantindo que novos agenciamentos brotem, ao conferir ao sujeito

(S) a responsabilidade por aquilo que diz, assim como garantindo ao Outro a chance de propor novas alternativas de convivência. Nesse cenário, que aos poucos desponta no horizonte, é possível concluir que “[...] we may benefit from an ontological pluralism that will allow us to populate the cosmos in a somewhat richer way, and thus allow us to begin to compare worlds, to weigh them, on a more equitable basis⁶².” (LATOURE, 2013, p. 21).

Com todos no mesmo barco, navegando em águas turbulentas, deleuzianas, não é possível mais o conforto de uma matriz transcendental, um remédio simbólico que poderia varrer de vista os problemas do mundo, ao condensar as angústias em torno de uma única palavra mágica, de um único conceito redentor. Não há mais uma saída sem risco, sem caos, sem prejuízo; não depois de séculos de divisão do trabalho e de descentramentos radicais. Como consequência, nenhum sujeito histórico está acima do bem e do mal, ou, sociologicamente falando, além do rizoma (rede) do qual faz parte. Cada trajetória carrega consigo uma multiplicidade ontológica, um horizonte de novos encontros, ritmos, sabores e vivências, embora também uma angústia constituinte, um Real que espreita e ameaça tudo o que é dito e feito. Talvez seja necessário trazer a tona essa parcela dissonante do real, por mais que comprometa a performance em jogo, por mais que insulte uma certa história conveniente que indivíduos e sociedades contam sobre si. Enfrentar o que existe nos bastidores, sua dinâmica e criação, além do seu excesso, é o primeiro passo para mudança e para a horizontalidade dos encontros, seja em um terreno epistemológico, ou mesmo político. Por sua vez, enquanto o mundo for povoado de transcendentais, de eixos autoritários de significação, a sociedade será uma grande mônada, infelizmente não a tardiana, mas sim aquela metafísica, fechada em si mesma e hostil ao exterior e ao movimento do próprio devir.

⁶² “[...] nós podemos nos beneficiar do pluralismo ontológico que nos permitirá popular o cosmos de uma maneira mais rica, e deste modo permite-nos começar a comparar mundos, avaliar eles, em bases mais iguais.” (Tradução livre)

4. RUMO A UMA TERCEIRA REVOLUÇÃO COPERNICANA: O VISLUMBRE DE UMA NOVA SOCIOLOGIA

“Detesto qualquer tipo de jargão, e às vezes guardo meus sentimentos para mim, pois não consigo encontrar uma linguagem para descrevê-los que não seja algo já gasto e vulgarizado, que não tem mais qualquer sentido ou significado.” (AUSTEN, 2010, p.72).

Como sugerir uma 3ª REC, como trabalhar com algo que não pode ser representado, que não é propriamente um conteúdo, mas uma forma de narrativa? O ensaio, nesse caso, é o melhor modo de trazer a tona as contribuições desse novo giro, o modo mais vivo e coerente, fazendo com que forma e conteúdo se deem as mãos, como numa boa dança diferencial. Aquilo que é discutido nessas páginas, cada tema que brota dessas linhas, não se distingue da maneira como a linguagem é gerenciada, o modo como ela é tecida. A 3ª REC, diferente de outros momentos, segue Zaratustra em sua caminhada colina acima. A sociologia desse solo, como a latouriana, entende que o maior ensinamento é dado pelo exemplo, pela forma como a experiência é vivida e a linguagem sustentada. O nível de abertura existente nessa nova tendência, não é tanto um tema revelado no corpo do texto, e sim o próprio texto ele mesmo, em seus agenciamentos, em seus percursos, desvios e contornos. O universo latouriano, nesse sentido, não é uma discussão sobre a teoria do ator rede, de uma hipótese descentrada, numa espécie de mergulho analítico, mas é um modo de vida, uma mudança de postura por parte do próprio sociólogo. Não é tanto algo da ordem do epistemológico, mas um percurso rumo a uma ontologia, ao menos aquela heideggeriana em que a vivência é o critério decisivo. O que é vivido substitui o que é pensado, e a prática política desse sociólogo, ao invés de perder o foco, disperso numa “abertura de possibilidades”, começa aos poucos a ganhar potência, a se encher de vida, se espalhando por todos espaços, invadindo cada “domínio” disponível, ao implodir qualquer fronteira transcendente ou transcendental.

4.1 O nascer de uma nova sociologia

“Um dia o século será deleuziano”, diz Foucault em seu ensaio *Theathrum Philosophicum*, colocando em movimento uma das frases mais citadas por aí, em cada canto do universo acadêmico, mesmo entre físicos e arquitetos. O que ele queria dizer com isso, o que tentou captar? Talvez esse trecho não apenas revele um vínculo de amizade existente

entre os dois, mas também uma espécie de previsão a respeito dos rumos a serem trilhados pela filosofia e pela teoria social. As palavras acima foram ditas no século anterior, mas bem que poderiam continuar hoje em dia, no século XXI. Por onde se olha, não importa exatamente onde, um novo modo de experimentar o mundo ganha presença, apresentando um contorno descentrado, fluido. Desde movimentos sociais, até teóricos acadêmicos, passando por poetas, arquitetos, jornalistas, pintores, dentre outros, é possível notar um traço diferente, quase como uma nova pincelada. Um novo conjunto de agenciamentos toma forma, ganha potência, disseminando a si mesmo pelos quatro cantos daquilo que chamam de sociedade.

As cores começam a se dispersar na tela, as notas na partitura, as palavras num ensaio... Tudo ganha uma direção imprevisível, embora sem perder a intensidade e o compromisso prático. No nascer de uma 3ª REC, com os dois pés cravados em um solo descentrado, as coisas não se perdem numa confusão sem fim, como poderia imaginar algum nostálgico transcendentalista. A perda de centralidade não impede o sociólogo de continuar criando, ao contrário, confere a ele uma abertura de 360°, permitindo que o mundo o invada, o afete, sem deixar que o orgulho e a pretensão destruam o excesso do Real, seu “corpo sem órgão”. Latour, na sociologia, assim como Pollock na pintura, deixa as marcas de seu *dripping* espalhados pelo papel, o que poderia soar como uma confusão de cores, sem sentido, algo que qualquer um poderia ter feito. Poderia, sem dúvida, mas não fez. A rede, assim como o rizoma, não tem como pretensão trazer nada de novo, nada de escondido, nada nos bastidores. A rede não é um background, ela é um tecido que interconecta tudo, não estando *atrás*, mas *entre* as coisas, assim como a *carne* merleau-pontyniana é uma matriz compartilhada, sempre presente. Os fios que o compõe não pedem por descoberta, mas por afecção, demandando uma postura disponível diante do caráter excessivo do mundo, diante de suas ontologias. A realidade não para de exceder, não para de lançar flechas de sentido por tudo o que é canto, sem privilégio de quem quer que seja. Quem comanda essa realidade, qual seu predicado? Assim como o *dasein* heideggeriano, esse transbordamento é definido por sua indefinição, pelo contato espontâneo com uma paisagem muitas vezes dissonante, mas nem por isso menos bela. A flexibilidade dessa nova sociologia, dessa nova trama de encontros, e os desvios que traz consigo, se contrasta com a pretensão “moderna” em ordenar tudo ao redor, em prever os contornos de cada corpo no mundo, assim como o espírito absoluto em Hegel cobre cada fresta do real com sua racionalidade. Nada escapa do sociólogo pretensioso, aquele que sabe o que o mundo é e o que as coisas são, aquele que conhece o propósito definitivo do

que o rodeia, aquele que perverteu a *ex-istência* heideggeriana com algum predicado conveniente.

O cientista social, esse personagem kafkiano, indo muito além de qualquer teoria, não apenas descentra critérios analíticos, resgatados de alguma prateleira filosófica, como também, e acima de tudo, descentra a si mesmo. Com essa mudança de postura, desse tipo de *dwelling*, o sociólogo nota o quanto a realidade é muito maior do que os seus olhos humanos podem perceber, ou suas mãos alcançar, fazendo de cada gesto seu um agregado de seres, objetos, encontros, cores, e não apenas um ponto perdido em um corte cinematográfico. Não é ele mais a medida de todas as coisas, nem mesmo enquanto simples observador distanciado; ao contrário, ele é um participante de um mesmo mundo, no mesmo espaço em que as coisas circulam, contribuindo assim para uma grande composição de vida. A palavra continua ali, bem na esquina, espreitando, embora mais modesta, sendo facilmente implodida conforme o impacto do real. O signo perde seu papel de ponte, de *intermediário*, de um simples veículo de transmissão de algo dado, evidente, ou mesmo em potência, disponível nos bastidores. A palavra é um potencializador de encontros, ao invés de um obstáculo ao que existe, criando brechas, linhas de fuga, e uma série de virtualidades prestes a explodir. Ela não mais perverte a ontologia, predicando seus traços, mas garante sua própria abertura, sendo um cruzamento de mundos, sejam eles humanos ou não. Quem é você agora sociólogo, se não um traço numa tela, ao lado de outros traços, círculos, triângulos, borrões, ou mesmo espaços em branco como numa pintura de Cézanne?

Ao contrário dos modelos anteriores, a sociologia de Bruno Latour, descendente direta do descentramento deleuziano, não substitui uma transcendentalidade por outra, ao trocar um eixo de significação por algum mais interessante, numa espécie de cinismo epistêmico. Sua investida inédita surge dessa ruptura com o modelo kantiano, entrando assim em um regime epistemológico diferenciado, ao caminhar direto rumo a uma multiplicidade ontológica. Nesse novo modelo descentrado radical, não existe nenhuma instância, ou critério, que, de partida, determine a configuração da realidade, nada que o sufoque, nada que tire sua energia vital. O rizoma (rede) é flexível o bastante para comportar várias modalidades de “ser”, múltiplas ontologias, sendo desde um mundo sensível, em que o corpo é um eixo de importância, até fluxos de pura materialidade, passando por universos inorgânicos, ou mesmo por utensílios domésticos em um canto de uma simples cozinha. No limite, existe aqui uma espécie de abertura para vários horizontes de sentido, vários *modes of existence*, ultrapassando assim a

mania dos transcendentais em reduzir a dinamicidade dos encontros a um conjunto de critérios conformadores, a uma única referencia de significação.

Curioso como as mônadas começam a se agitar, como nunca antes tinham feito, retomando assim um projeto esquecido em alguma prateleira de psicologia social, ao invocar novamente cinco letras, cinco contornos sussurrados ao vento: T -A -R -D -E. Novos clássicos saúdam a sociologia contemporânea, acenam de longe para aqueles que hoje ousam tecer o social de outra maneira, conferindo novas cores e novos formatos, um cheiro irresistível. Às vezes ousando um *dripping*, outras um ensaio, uma musica dodecafônica, ou ainda um fluxo de consciência em um romance de Virginia Woolf, não importa; o percurso descentrado atravessa tudo, cada detalhe, ao mesmo tempo que torna indistinguível as áreas da estética, ética e epistemologia. As três críticas kantianas, ao entrar no século deleuziano, tornam-se um único livro, uma única narrativa. Difícil, sem dúvida, falar de uma origem, de um clássico, de um fundamento, já que teóricos descentrados não gostam muito de coisas assim, contudo, Gabriel Tarde merece esse posto, sendo um precursor daquilo que hoje se chama de descentramento. Suas mônadas, antes constrangidas pelos transcendentais durkheimianos, começam a aparecer na superfície do tecido sociológico, trazendo novas tonalidades e novos modos de se pensar o social. O humano, agora, é apenas um momento, um instante no interior de fluxos de crença e desejo, numa grande rede diferencial e imanente. As coisas, nesse sentido, diferem, mas não em um plano abstrato, distanciado, como no esquema saussuriano; ao contrário, diferem no próprio mundo, no seu desenrolar mais espontâneo. Nesse cruzamento de fluxos, muitas vezes nesse choque de modos de existência, como não notar traços de uma rede, rudimentos de uma teoria descentrada? Tudo acaba se encontrando no rizoma, convergindo em um mesmo plano de consistência.

O descentramento, em suas idas e vindas ao longo da história, é tão antiga quanto os *encontros* de Spinoza e as *mônadas* de Leibniz, ou até mesmo tão antiga quanto o *rio* hieraclitiano, o que ressalta um detalhe curioso da 3ª REC, algo que não pode ser esquecido: sua presença jamais é descrita de modo temporal, linear, mas seguindo um movimento compatível com sua filosofia de fundo. Cheia de desvios, pausas, retrocessos, esquecimentos, o perfil descentrado, a 3ª REC, é uma história longa, muito longa, passando inclusive pela própria seleção natural darwiniana, teoria bem mais rizomática do que muitos podem acreditar. As espécies se movimentam como um rizoma, seguindo caminhos próprios, sem mudanças de nível, sendo apenas uma pluralidade de vetores de sentido. O humano, ao invés de ser um ponto em que tudo gira em torno, uma espécie de critério transcendental qualquer,

torna-se mais um fio dentro de uma complexa malha de relações, mais uma história compartilhada por outras histórias, um cruzamento de possibilidades. É um equívoco enorme colocar a figura do humano como uma espécie de meta da evolução, um tipo de critério a que tudo deveria se subordinar. As demais espécies vivem em um *mundo próprio*, irredutíveis a qualquer tipo de manobra simplificadora, vivem do único modo que poderiam viver, não melhor, nem pior. Eles apenas “são”, no sentido que vivem, que habitam um mundo, o transformando, ao mesmo tempo que ele os transforma.

Sendo o descentramento algo perdido nas areias do tempo, um ponto ancestral difícil de registrar, como o próprio Nietzsche sugere em suas investigações sobre os pré-socráticos, a pergunta se desloca de um simples “quando começou?” para um “por que agora?”. Pense bem, o que aconteceu aqui? O que tornou a 3ª REC algo possível, saindo do ofuscamento da tradição mais kantiana, inclusive aquela do interior da própria sociologia? Quais foram suas condições de existência? Essa dissertação foi uma tentativa de explicar essa curiosidade, essa surpresa deixada no caminho do sociólogo contemporâneo. Finalmente as condições ideais!!! O sol brilhando em cima, o vento fresco por entre as folhas, e o solo fértil sob nossos pés. Sinta a terra envolvendo seus dedos, caindo em uma certa regularidade, se espalhando pelo chão como um *dripping*, como uma arte inocente no meio de um jardim. Uma semente é plantada, cresce, criando raízes que atravessam tudo a sua volta. Embora sua superfície pareça bem circunscrita, sua base se dispersa por todos lados, ao mesmo tempo que remodela o que existia até então. O cenário muda, ganha novos contornos, ganha uma nova vitalidade. O rizoma (a rede) garante um cruzamento de mundos, ao conectar todos entre si, implodindo fronteiras até pouco tempo óbvias, fazendo de tudo uma grande dança, mesmo que às vezes essa dança seja um pouco mais agitada, agônica. A luta é uma característica do rizoma, assim como seus pontos de atrofia, fazendo com que criação e angústia andem lado a lado, como duas faces de uma mesma moeda. O jardim, portanto, não é um campo pacífico, suave, integrado, mas sim um espaço de forças, de linhas, de choques. A criação é uma resultante desse impacto, desse cruzamento entre mundos distintos, embora comunicáveis, ao menos quando uma certa *diplomacia* se forma.

Tudo parecia ordenado até pouco tempo, não parecia? Tudo coerente, tudo em seu lugar, assim como numa pintura clássica, em que os elementos convergem sem dissonância, ao ter tudo preenchido com referências, metáforas e predicados. O universo sociológico, no mesmo ritmo, seguia algo assim, numa espécie de busca ingênua pela pedra filosofal, por algum suporte metafísico ocultado nas profundezas de algum lugar, de algum fato. A

sociedade, aqui, nada mais é do que uma instância autônoma, desgarrada, embora sem perder o controle sobre tudo o que a envolve, quase como uma caricatura filosófica de Hegel ou literária de Flaubert. O “homem”, enquanto critério de significação último, não apenas é um traço misógino, como também é um suporte, uma muleta oferecida aos que passeiam pelas areias do tempo, garantindo firmeza a caminhada, ao evitar que pisem no solo frágil do extemporâneo, do acaso. Afirmar o transitório, a realidade dionisíaca, é um dos compromissos da 3ª REC; nada de narrativas fechadas e auto-suficientes, nada de centros de significação costurando e justificando o que acontece. Ao comprometer a coerência das coisas, sua integralidade, o corpo (sem órgão) começa a expandir a si mesmo, aumenta a afecção ao limite, ao garantir a existência de novos contatos com o real, ainda que muitas vezes esse contato seja muito mais um choque.

O sujeito esquizo não é uma metáfora, jamais seria; ele é a parte literal do processo descentrado, o seu representante mais fiel. Ele é energia, transbordamento, um tipo de rio que desemboca em outros fluxos de água, criando sempre novas conexões. Sua característica é a criação, o devir, como num bom espírito dionisíaco. Ele é definido menos pelo que diz, e mais pela forma com que mergulha no real, a forma como vive. Sua palavra é leve, dinâmica, sem perder aquele núcleo intenso, sua dialética negativa. Sua presença não se opõe ao que existe, ou a qualquer identidade depositada no mundo, mas as acompanha, como uma virtualidade sempre presente, espreitando cada gesto, zombando de qualquer pretensão absoluta. O sujeito esquizo, ao não ser uma metáfora, acaba sendo um tipo de potencial existente em cada traço humano, por mais que queiram negar sua presença, jogando algum manto opaco sobre seus contornos. Assim como qualquer personagem dionisíaco, de hieraclito até Gregor Samsa, passando por Wagner, Spinoza e outros, o que há de intenso no mundo, essa parcela transbordante, deve ser afirmada sem receio, sem negação. O universo deleuziano, ou latouriano, é sempre um “sim” dito ao mundo, um “sim” ao transitório, um “sim” ao imprevisível, um “sim” ao excesso.

Tudo isso, todo o argumento levantado até aqui, poderia soar como uma retomada da desconstrução, um simples ramo do projeto derridiano. Nada estaria mais longe da verdade, e isso porque descentrar não é desconstruir. Quando a figura do humano é descentrada, ela continua participando da moldura maior de sentido, ainda como um critério importante, embora não mais decisivo. Sua presença é nivelada, perde autoridade, sendo um elemento inscrito numa malha complexa de relações. Sua marca, seu *dripping*, convive lado a lado com as impressões deixadas por coisas, animais e forças da natureza. Ele perde contorno, mas

continua interagindo, continua participando de um grande plano de composição. O descentramento não exclui nada, apenas realoca, ao permitir que todos tenham um pouco de chance no palco da vida, sem privilégios ou preconceitos. Todos tem uma chance de brilhar, de dizer seu “sim”, ao menos quando existe o mínimo de abertura, o mínimo de disponibilidade para se afetar. A desconstrução silencia aquilo que considera autoritário, já o descentramento reposiciona esse autoritarismo, mantendo os elementos no jogo, embora retirando suas centralidades. A atitude de desconstrução é agressiva, enquanto o descentrar é sempre um convite a parceria, potencializando as redes de contato, ao invés de excluir ou hierarquizar as coisas. Derrida não é Deleuze, e por mais pontos de contato que existam entre os dois, eles são figuras diferentes entre si, gerando dois modos distintos de fazer sociologia.

Muito além dos limites de um “novo movimento teórico”, o projeto latouriano aparece com uma proposta menos reconciliatória, ao implodir o vocabulário sociológico como um todo, ao invés de uma busca por pontos de síntese. Como uma boa dialética negativa, a síntese aqui é deslocada, perde potência, ao ser substituída pelo processo em si mesmo, pela sua capacidade criativa e seu excesso incontrolável, ainda que venha sob o rótulo da afirmação. O ponto é menos um reparo de um repertório sociológico desgastado, e mais uma retomada de uma outra estrutura discursiva, um novo dicionário cheio de palavras estranhas, quase de outro mundo: *linhas de força*, *devir*, *rede*. Ao folhear as páginas desse mesmo dicionário, lá onde os verbetes giram em torno do S, palavras como “sociedade” foram riscadas, assim como “indivíduo” e “ação”. O social é agora um ponto de encontro de vários modos de existência, várias modalidades de ser, e não mais uma identidade transcendente pairando sobre (ou dentro) as cabeças dos indivíduos, ou mesmo agindo em um nível mais espontâneo. Suas fronteiras, portanto, são muito mais frágeis do que Durkheim poderia imaginar, sendo um tipo de negociação constante, uma espécie de contrato, embora não incluindo apenas humanos. Assim como a política abraça novos sujeitos, novas demandas que jamais tinham existido, a sociedade inclui em seu “pacto contractual” todo um universo de *actantes*, novos atores que participam da própria definição do que é uma convivência. Esse contrato, por carregar uma multiplicidade ontológica em seu interior, não é escrito com palavras, mas com pontos de contato, linhas de força que se cruzam e se chocam. O sentido não vem do signo, ou mesmo de seu jogo diferencial, muito menos dos jogos de linguagem que o atravessa. Existe um plano mais espontâneo presente, um rio que corta o próprio mundo, ao conferir um tipo de sentido mais compartilhável e intenso, um sentido que tangência a todos, apresentando assim um critério mais universalizante, mais horizontal, sem mudanças de nível.

A sociologia de base deleuziana, como a de Bruno Latour, não mais teme o confronto com a incerteza, não mais deseja desesperadamente enquadrar tudo ao seu redor, classificando cada coisa, numa busca alucinada pelo sentido último da realidade. Ao contrário, o objetivo é afirmar essa mesma incerteza, esse excesso, esse universo de possibilidades que excedem os limites de uma linguagem científica qualquer. A multiplicidade ontológica que fundamenta seus escritos é uma espécie de elogio ao transitório, uma homenagem ao rio hieraclitiano; coisa rara, muito rara se comparado com o platonismo presente naquela sociologia de base mais positivista. Antes mesmo da 2ª REC, sociólogos eram ensinados a desconfiar de tudo o que fosse suspeito, tudo o que trouxesse marcas contingentes na superfície, como o corpo, a linguagem, ou o próprio fluxo de transformações no mundo. Era preciso uma solidez maior, um núcleo de sentido que estruture esse mesmo mundo, seja esse núcleo algo de transcendental, presente em nossas categorias de apreensão da realidade, ou algo da ordem do ontológico, presente no próprio mundo, como um predicado fixo no interior das coisas. Algo precisa garantir a solidez e a retidão do entendimento, nada pode sair do controle. Cada argumento sociológico deve extrair o manto que cobre as coisas, ao dizer sempre o que elas são, sobrevoando qualquer incerteza, discernindo qualquer elemento. Nada pode escapar das garras da verdade científica, nada pode ter autonomia o suficiente para reivindicar seu próprio espaço, seu próprio critério de significação.

No universo político, com seus encontros, negociações e possibilidades, um perfil descentrado não é bem uma surpresa, já que esse espaço sempre garante um alargamento de fronteiras, conforme o contato e o diálogo com seus membros, muitas vezes em formato de embate. Sem dúvida, a linguagem, ao ser descentrada, cria essa abertura para novos encontros, um solo muito fértil, embora isso implique em um nível de angústia fora do comum, um mergulho na incerteza. Em outras palavras, abraçar o descentramento, como ficou claro nos capítulos anteriores, quase como o *amor fati* nietzschiano, é um compromisso não apenas com a criatividade e a dinâmica, mas com a frustração e o risco. Quando o corpo se torna descentrado o bastante, aumentando sua capacidade de afecção, toda uma zona perigosa brota desse solo rizomático. Escolha difícil essa: manter a segurança de uma narrativa transcendental ou arriscar uma abertura para novas possibilidades de existência, através de uma certa investida descentrada. Infelizmente, assim como é impossível um chá gelado e quente, também é impossível uma sociologia sólida, confiante de seus postulados, e, ao mesmo tempo, uma sociologia aberta, disponível para novos encontros. A entrada no terreno político, aquele de uma democracia liberal, requer algum nível de angústia, sempre

um risco de fundo. O corpo torna-se uma instância aberta, disposta a se afetar ao longo do seu percurso, sem qualquer transcendental capaz de constranger a riqueza e a autonomia das coisas; torna-se, portanto, um corpo sem órgão. Afirmar esse mesmo corpo é a tarefa do sociólogo deleuziano, membro da 3ª REC, e por isso nunca recorrendo a qualquer artifício metafísico, seja essa muleta transcendente ou transcendental. A imanência fluindo no mundo, e na própria política, legitima a si mesma, instaura seus próprios limites e possibilidades, jamais pedindo ajuda a um “aquém” ou um “além”. A rede e o rizoma cortam tudo, invadem tudo, embora não como um background, algum segredo escondido nos bastidores, mas como um “between”, um potencializador de encontros, ainda quando dissonante.

4.2. Muita além de três críticas

As três famosas críticas em Kant refletem três modos distintos de lidar com a experiência, três modos irreduzíveis entre si: a epistemologia, a ética e a estética. A primeira é algo a ser nomeado, classificado, enquanto a segunda, com seus imperativos, ao contrário, seria um salto espontâneo, sem qualquer espécie de manobra conceitual. Já a estética, especialmente com a noção de sublime, carrega um sentimento irreduzível a qualquer coisa imaginada, difícil de ser descrita em termos de alguma outra experiência. Latour, ao reunir esses três livros em um só, como bem tinham feito Spinoza, Nietzsche e Deleuze antes dele, permite uma escrita diferenciada, um modo alternativo de fazer ciência. Muitos já haviam sugerido uma proximidade entre ciência e ética, especialmente depois de duas guerras mundiais e duas bombas atômicas. O sonho de uma ciência pura, neutra, um mero instrumento sem vontade, perdeu sentido depois desses acontecimentos, fazendo com que o campo científico repensasse seus postulados e, em especial, a sua ilusão de neutralidade. Relatos como o de Primo Levi, em livros como “E isto é um homem?” ou “A trégua”, reforçam esse retorno da ciência sobre si mesma, um tipo de consciência alternativa. Já a estética, por outro lado, sempre ficou um pouco a margem, sendo vista, no máximo, como apenas mais um objeto de apreensão de um critério de validade qualquer, e nada mais. As implicações de uma estética no jogo epistemológico ganham outras proporções, deixando o espaço sempre fluido, contingente. Bruno Latour, ao entrar no cenário sociológico, propõe esse tipo de proximidade, ao trazer a rede como um recurso prático usado em seus próprios textos, seguindo os contornos, os desvios e as quebras de uma boa literatura, um espécie de descendente de “razão e sensibilidade”⁶³.

⁶³ Obra da escritora inglesa Jane Austen.

Teorias á parte, talvez nada melhor do que a literatura para ilustrar esse perfil descentrado, tornando seu contorno mais concreto, visível. Ela é um veículo privilegiado de debate e reflexão, ao revelar sempre de uma maneira viva o que existe no interior das coisas, ao contrário da teoria que apresenta um compromisso excessivo com a linearidade e com a firmeza conceitual. Para Kafka, em alguns momentos o excesso do corpo transborda pelas paredes do signo, excede sua capacidade de contenção, comprometendo tudo ao redor, desde uma simples performance de um ator concreto, até gigantescos fenômenos coletivos. Ao acordar como um inseto, patas finas, abdômen áspero, além das antenas que balançam aleatoriamente, Gregor Sansa experimenta a parte mais descentrada de sua própria vida, desde que o leitor adicione um pouco de metáfora nessa circunstancia, sendo o menos literal possível. No Kafka mais deleuziano, sua transformação nada mais é do que o encontro do protagonista com sua própria intensidade, seu próprio excesso. Seu corpo é um peso, não por ter aumentado de tamanho, mas por comprometer esse personagem até então honesto e coerente. A linguagem silencia, perde sua capacidade representativa diante desse elemento excessivo, tornando o signo incapaz de conter a realidade descentrada que toma conta, aos poucos, daquele quarto cada vez mais úmido e escuro. Sorte seria a vida num mundo em que esse corpo não incomodasse e a linguagem sendo apenas uma ponte de acesso a um reino sólido e harmônico. Da tranquilidade de uma mente, com seus produtos acabados e sempre á disposição, até uma empiria ao alcance e em correspondência, o signo garante a integralidade do sujeito e a certeza das narrativas que tece; esse definitivamente não é o mundo de Gregor Sansa. A tragédia kafkiana é impensável antes do século XX, assim como o *flâneur* baudelairiano é uma fantasia antes do século XIX. O limite a que esse personagem é submetido, ou seja, a fronteira de sua prática e discurso, é possível apenas dentro de um certo espectro deleuziano, um espaço novo e com novas configurações, um mundo em que a linguagem deixou de ser contaminada pela matriz transcendental, além de perder sua mania de correspondência, ao quebrar sua dinâmica interna, reconfigurando tudo ao redor. Essa seria a terceira revolução copernicana, esse descentramento, tornando Gregor Sansa o antecedente mais imediato daquilo que Bruno Latour discute em termos de teoria. Talvez a estética seja uma melhor companheira ao lado do raciocínio epistemológico, e Kafka acabe contribuindo e muito para a hipótese que foi levantada até agora: o “descentralismo” da sociologia latouriana.

O que seria uma estética em Latour? Pense em Pollock, pense em seus *drippings*, ou na música dodecafônica de um Schoenberg, ou ainda na escrita afetada de um Jean Genet. O que

você percebe? Assim como em Latour, o sentido desses personagens é definido não pelo que representam, mas pela intensidade que carregam, pelo impacto que geram ao seu redor. As linhas desenhadas por esse sociólogo francês, da mesma forma, não representam nada, não correspondem a nada, como numa espécie de núcleo escondido; ao contrário, suas “pinceladas” se definem pelo impacto gerado no próprio leitor, estendendo seus limites para além da própria leitura, indo ao mundo, voltando ao texto, ricocheteando no leitor, numa espécie de percurso rizomático. Seus livros não tratam da teoria do ator-rede, seus livros *são* a própria rede, no modo como a encadeia e a apresenta ao seu público. Sem dúvida, a 2ª REC apresenta um vínculo estreito com a estética, trazendo seus contornos no interior do próprio fazer científico; contudo, a 3ª revolução radicaliza tudo isso, ao elevar esse vínculo ao limite, ao extremo de tudo aquilo que já existiu. Os contornos estéticos ultrapassam a fronteira de qualquer integração, de qualquer compromisso espontâneo com as coisas, ao tornar os encontros no mundo algo agônico, embora cheio de possibilidades. Ao não se subordinar a nenhuma cadeia de referência, a nenhuma totalidade compreensiva, a estética deixa brechas (linhas de fuga) em tudo o que toca, criando espaços em branco em telas, ruídos em músicas, ou aberturas na escrita, através de ensaios. Os traços não se fecham em nenhum tipo de totalidade, ainda que existam argumentos e interpretações circulando por tudo o que é lado. O texto é definido pela abertura que gera, pela própria incompreensão que provoca, ao invés de ser definido através de alguma correspondência com o real.

Sem dúvida, o ensaio sociológico continua propondo coisas, continua mantendo interpretações sobre a realidade, tarefa meio que inevitável. O que mudou foi a pretensão, a linguagem, o modo como ele se conecta com outras instâncias de sentido. O signo, como um pincel, conhece seus limites, sabe que não pode cobrir toda a superfície do real, mas apenas alguns centímetros em torno de um cavalete. O argumento, embora continue presente, deixa de ser avaliado por critérios de validade (verdadeiro ou falso) e passa a ser definido pelo impacto que gera no mundo, pelas portas que se abrem ou se fecham ao longo de sua *instauração*. Cada tese sempre traz uma mancha virtual consigo, uma espécie de selo de contingência, ao se abrir para outros encontros, caso seja necessário. O signo não mais reivindica o direito de dizer como as coisas são, restando apenas uma resignada parceria com outras possibilidades de sentido, emanando de outros mundos, humanos e não humanos. Nada toma a centralidade do que é experienciado, o que não significa que fronteiras ou identidades percam lugar, como se houvesse apenas um fluxo descontrolado e caótico. Descentrar, como já foi dito, não é desconstruir. Os elementos, formas e atores que são descentrados, não

deixam de fazer parte da peça; eles continuam encenando, embora com um tom mais humilde, ao permitir que outras figuras apareçam e ganhem presença. O humano continua ali, atuando, mas agora em conjunto, como um elemento dentro de um grande plano de composição. Seus gestos e palavras, ao invés de reivindicar o saber absoluto sobre as coisas, carrega em si as marcas da contingência, do transitório, mesmo quando levantam argumentos ou interpretações. Suas palavras carregam uma virtualidade curiosa, um tipo de potência ao mesmo tempo criativa e dissonante.

Como consequência dessa abertura epistemológica, da superação daquilo que Latour chamou de *ciências transcendentais*, uma pluralidade de instâncias de sentido começa a reivindicar terreno no campo sociológico, esse não mais sufocado por uma única cadeia de significação. Sociologia, agora, deixa de ser apenas o estudo das interações humanas, ao abrir espaço para outras potencialidades, incluindo até mesmo seres inanimados, como mesas, notebooks, carros, etc. O eixo interpretativo da pesquisa, aquele critério que acaba discernindo os elementos da experiência, ao invés de girar em torno de coisas como indivíduo, classe, ou fato social, define a si mesmo na *rede (network)*, num suporte completamente descentrado, embora dinâmico o suficiente para comportar vários modos de existência. A atmosfera kantiana, mesmo garantindo firmeza e eficácia aos argumentos sociológicos, acaba criando uma imagem distorcida do que é a realidade em sua transformação, em seu movimento, em seu devir. Tudo parece coerente demais, tudo bem ajustado, sem manchas que possam comprometer a transparência e a certeza do que é dito.

Qual o impacto, no pensamento sociológico, quando conceitos descentrados como *rede*, *linhas de força* e *devir* entram em cena, ganham destaque? Talvez não seja apenas um detalhe rabiscado no rodapé acadêmico, mas sim uma verdadeira ruptura⁶⁴, como o próprio percurso da dissertação acabou sugerindo de forma introdutória. Deleuze, nesse caso, não seria somente um personagem autoral, no sentido literário do termo, seria também um fundador de discursividade, numa proposta mais foucaultiana. Ou seja, ele seria um verdadeiro alicerce de um novo modo de pensar, instituindo um horizonte inédito de possibilidades no campo da sociologia, sendo justamente aquele solo fértil em que autores como Latour podem fincar seus pés.

O que seria uma ética descentrada? Imagine uma ética não kantiana, não transcendental. Imagine uma ética fluida, interativa, com poros por tudo o que é lado. Imagine uma ética capaz de estender seus limites para além do previsível, para além das fronteiras do humano,

⁶⁴ Uma revolução copernicana, ou seja, uma mudança do eixo epistemológico de uma ciência qualquer.

indo muito além, inclusive, de qualquer tipo de proposta perlocucionária. Imagine uma ética, portanto, que não tenha seu sentido inscrito na linguagem, mas em outras instâncias de significação. O direito torna-se, conseqüentemente, um cruzamento de mundos, ao invés de algo escrito por humanos, para humanos. O contrato não é um pacto com o Leviatã, o transcendental personificado, mas com outros seres que compartilham de um mesmo mundo, que convivem entre si. O contrato não tem mais o medo como seu fundamento, não é mais aquele critério que se chama quando uma associação é feita. Na verdade, é impossível definir qualquer coisa *a priori*, demandando um olhar cuidadoso sobre essas mesmas associações, o modo como se espalham, ou mesmo quando se atrofiam, gerando relações de poder e posturas mais verticalizadas. A ética, agora, é definida como um diálogo contínuo, o que não é nada novo para figuras como Ortega y Gasset, por exemplo. O que muda, nesse caso, é a natureza do diálogo, os termos que organiza em torno de si. O humano, nesse novo conjunto de agenciamentos, é apenas mais traço dentro de um quadro, uma nota dentro de uma partitura, ou uma palavra no interior de um romance.

Nessa confluência das três grandes críticas, quem é o sociólogo? Pergunta incompreensível para um autor da 3ª REC. O “é” pressupõe sempre um predicado que não existe, pressupõe uma característica atemporal e adiferencial. O sociólogo, ao pertencer a uma rede, é um entrelaçamento de muitas variáveis, transformando a si mesmo no exato instante em que permite o mínimo de afecção, uma abertura ao mundo. Seu papel é estudar essa rede, alargando suas fronteiras, ao invés de enrijecer seus limites, e a si mesmo, com algum predicado. Bruno Latour, ao trazer um novo vocabulário filosófico para as ciências sociais, permite que novas ferramentas de análise sejam criadas, novas formas de conduzir a prática científica. Afirmar essa rede, portanto, não é apenas afirmar um elemento teórico qualquer; afirmar essa rede é possível também dizer um “sim” à própria existência de uma democracia e o alargamento de suas fronteiras em nome de multiplicidades humanas e não humanas.

CONCLUSÃO

Partindo da ideia de que o conhecimento é uma ferramenta prática, de resolução de problemas, a pertinência de um estudo como esse se justifica nas mudanças que atravessam a realidade contemporânea, os novos contornos com que se apresenta. Temas como desequilíbrio ambiental, terrorismo, direito dos animais, internet, e as novas formas de militância política, lança o sociólogo rumo a um outro terreno, a um outro universo não apenas acadêmico, ao expandir os limites epistemológicos, como também o lança direto em uma ontologia, ao menos aquela de origem heideggeriana, ao colocar os dois pés do pesquisador no solo, no mundo em seu desenrolar mais imediato. Estudos como esse, que priorizam modos alternativos de lidar com a linguagem e com o próprio fazer científico, guardam um potencial pragmático importante, ao oferecer sempre novas “condições de felicidade”⁶⁵, novas consequências práticas.

Falar de algo não conceitual não é tarefa fácil, sem dúvida, mas espero que tenha ficado claro, ao menos enquanto vislumbre, o que seria uma 3ª REC, e principalmente seu percurso de formação, suas condições de possibilidade. Se o leitor consegue intuir o que tudo isso representa, ainda que deixando as minúcias epistemológicas de lado, isso já significa um avanço muito grande, até porque, pensando bem, tudo começa com uma intuição, um tipo de sublime que nos invade, toma conta de nosso corpo, embora sendo muito difícil de nomear. A linguagem pode deslizar um pouco, perder potencia, eu sei, mas ela é o veículo acadêmico por excelência, infelizmente, não restando muitos outros canais de acesso. O signo é o que resta, ainda que acabe não fazendo muito jus ao que aconteceu até aqui. Espero, portanto, que o leitor tenha usado dessa linguagem, das palavras que foram usadas até agora, como uma fuga dessa mesma linguagem, uma espécie de trampolim que nos impulsiona para além de qualquer cadeia de significação. Espero ter criado alguns buracos na narrativa, espero ter ameaçado alguns preconceitos, ou ainda, espero ter implodido algumas certezas. Ainda que muitas não concordem com os argumentos aqui levantados, que ao menos entendam a forma que as coisas foram tecidas, o devir contido na própria escrita.

A proposta de falar sobre uma 3ª REC, nessa dissertação, foi uma hipótese, algo que deve ser considerado não através de algum critério de validade, mas pelos efeitos que gera no próprio campo da teoria social. A pergunta é menos se é “verdadeiro tudo o que foi escrito até aqui?” e mais “qual o desdobramento prático que um estudo como esse carrega, quais portas ele abre?”. Durante todo o percurso da dissertação, como foi possível notar, o objetivo foi

⁶⁵ Termo utilizado pelo filósofo da linguagem John. L. Austin.

tanto discutir os pressupostos de uma 3ª REC, como também trazer seus contornos na própria forma com que esse trabalho foi construído, no modo mesmo em que a escrita é costurada. Através dessa estratégia, o leitor talvez tenha sentido, ainda que intuitivamente, o impacto que um 3ª REC carrega, ainda que esse trabalho tenha sido apenas algo introdutório, uma espécie de percurso inicial. Ainda existe muito a ser feito, muitas possibilidades no horizonte. O descentramento, embora antigo, é recente no interior das ciências sociais. Ainda é uma incógnita as implicações dessa chegada, demandando novas pesquisas, o que já acontece ao longo das universidades do país e fora também. O que nos espera daqui para frente, como qualquer elemento da rede, é sempre uma incerteza, já que não se tem condições de prever nada, principalmente pela inexistência de transcendentais ordenando o percurso científico. Ao se afastar de Hegel, de Kant, verdadeiros fundamentos da sociologia clássica, o que pode esperar o sociólogo daqui para frente, quais novidades se abrem para ele e sua linguagem?

REFERÊNCIAS

- ABOU-RIHAN, Fadi. Deleuze and Guattari: **A psychoanalytic Itinerary**. British: Library of Congress Cataloguing-in-Publication Data, 2008.
- ADORNO, Theodor. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In: LIMA, Luiz Costa (org.). **Teoria da cultura de massa**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 13-36.
- AUSTEN, JANE. **Razão e Sensibilidade**. São Paulo: Editora Landmark, 2010.
- AUSTIN, J.L. Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 57 (1956 - 1957), pp. 1-30.
- ALEXANDER, J. O Novo Movimento Teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.02, n.04, p.05-28, jun. 1987
- AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer: palavras e ação. Porto Alegre: artes médicas, 1990.
- ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura**. São Paulo: editora 34, 2003.
- ADORNO, Theodor. **Prismas: Crítica Cultural e Sociedade**. São Paulo: Editora Ática, 1953.
- ADORNO, Theodor. **Teoria Estética**. São Paulo: Edições 70, 1970.
- BACHELARD, Gaston. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BADIOU, Alain. **On Beckett**. California: Stanford University Press, 2003.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão Europeia, 1967.
- BECKETT, Samuel. **Proust**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. A sociologia da capacidade crítica. Tradução de Marcos de Aquino Santos. “The sociology of critical capacity”, publicado em **European Journal of Social Theory** 2(3): 359–377 Copyright © 1999 Sage Publications: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CALVINO, Ítalo. **Se um viajante numa noite de inverno**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

CAMUS, Albert. **O mito de Sisifo**. Brasília: Plano nacional de leitura, 2005. Disponível em:<http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/cle000131.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2014.

CAMUS, Albert. **A queda**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 1956.

CHOMSKY, Noam. **Reflexões sobre linguagem**. São Paulo: Cultrix, 1980.

CHOMSKY, Noam. **Linguagem e mente: pensamentos atuais sobre antigos problemas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998

CONNOLLY, William E. **Pluralism**. United States: Duke University Press, 2005.

COULON, Alain. **Etnometodologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

DELEUZE, Gilles. **A thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**. University of Minnesota Press: London, 1987.

DELEUZE, Gilles. **Abecedário de Gilles Deleuze**. São Paulo: USP, 1992. Disponível em:<<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34,1990.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta. 2002.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
Universitária, 2009.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Kafka por uma literatura menor**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago. 1975.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: perspectiva, 1974

- DELEUZE, Gilles. **What is philosophy?** New York: Columbia Press, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001
- DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **Memórias do Subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DOSTOIEVSKI, FIODOR. **Notes from the underground**. EUA: Planetbook, 2016. Disponível em: <<http://www.planetebook.com/ebooks/Notes-from-theUnderground.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2016.
- DREYFUS, Hubert. **Being in the world**. London: MIT press, 1991.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. São Paulo: Europa America, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense
- FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FUGLSANG, Martin; SØRENSEN, Bent Meier. Introduction: Deleuze and the social: Is there a D-function?. In: FUGLSANG, Martin; SØRENSEN, Meier (Orgs.). **DELEUZE AND THE SOCIAL**. Edinburg: Edingburgh University Press, 2006, pp. 1-18.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GARFINKEL, Harold. **Studies in etnometodology**. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.
- GASSET, O. **O Homem e a Gente**. Rio de Janeiro: Editora Livro Ibero Americano, 1964.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2003.
- GIDDENS, Anthony. **As novas regras do método sociológico**. Lisboa: Gradiva, 1993.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. São Paulo: Sabotagem, 1963.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: Ensaio filosóficos**. São Paulo: Loyola, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.
- HABERMAS, Jürguen. **O discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.

- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. São Paulo: Vozes. 1986.
- HEGEL, Wilhelm. **Cursos de Estética I**. São Paulo: Edusp, 1999.
- HERITAGE, John. C. Etnometodologia. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan H (orgs.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Unesp, 1999. p. 321-393.
- HONNETH, Axel. **The struggle for recognition**: the moral grammar of social conflicts. London: The Mit Press. 1995
- HORKHEIMER, M. **Tradicional and Critical Theory**. In: Critical Theory. New York: Herder and Herder, 1972.
- HUSSERL, Edmund. **A idéia de fenomenologia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.
- JOAS, Hans. Interacionismo Simbólico. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan H. (orgs.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Unesp, 1999. p. 127-175.
- KAFKA, Franz. **Carta ao pai**. Rio de Janeiro: LPM, 1919. Disponível em: <http://www.lpm.com.br/livros/imagens/carta_ao_pai.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2014.
- LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence**: an anthropology of the moderns. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts London, England, 2013.
- LATOUR, Bruno. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Editora Relumê Dumará, 1979.
- LATOUR, Bruno. **Como falar sobre o corpo?** Portugal: Edições Afrontamento, 2007.
- LATOUR, Bruno. **Esperança de Pandora**. São Paulo: Edusc, 2001.
- LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.
- LEVI, Primo. **É isto um Homem?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.
- MELLVILLE, Herman. **Moby Dick**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Cézanne's Doubt. In: _____. **Sense and Non-Sense**. EUA: Northwestern University Press, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas**. São Paulo: Martins Fontes, 1948.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, Ismail (Org.). **A experiência do cinema**. Rio de Janeiro: edições Graal, 1983, pp. 101-119.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Cézanne's Doubt. In:_____. **Sense and Non-Sense**. Illinois: Northwestern University Press, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of perception**. London: Routledge Classics, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PATTON, Paul. Chapter I: Order, exteriority and flat multiplicities in the social. In: FUGLSANG, Martin; SØRENSEN, Meier (Orgs.). **Deleuze and the social**. Edinburgh: Edingburgh University Press, 2006, pp. 68-75.

PINKER, Steven. **O instinto da linguagem: como a mente cria a linguagem**. São Paulo: Zahar, 2002.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

RICOEUR, Paul. Phenomenology and hermeneutics. **American philosophical association**, Chicago, vol. 9, n. 1, p. 85-10, 1975.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Rio de Janeiro: relume dumará, 1995.

RORTY, Richard. **Consequences of Pragmatism: Essays (1972-1980)**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1982.

RORTY, Richard. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Rio de Janeiro: Editora Pocket, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** São Paulo: Editora Ática, 2004.

SÓFOCLES. **Antígona**, 2005. Disponível em:<<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>>. Acesso em: 03 de julho 2016.)

SOKOLOWSKI, Robert. **Introduction to phenomenology**. Cambridge: University Press, 2000.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. São Paulo: Zahar, 1979.

TARDE, Gabriel. **Monodologia e sociologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2007.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. São Paulo: Abril Controljornal, 2000.

WITTGEINSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova cultural, 1999.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. São Paulo: Integral, 1928.

UEXKÜLL, J.V. **Dos animais e dos homens**: Digressões pelos seus próprios mundos. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

ŽIŽEK, Slavoj. **Para ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **Organs without bodies**: Deleuze and consequences. New York: Routledge, 2004.