



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

**RUMO A UMA TEORIA SOCIAL
ALTERNATIVA (T.S.A):**

O Impacto do Vitalismo nas Ciências Humanas e Sociais

Thiago de Araujo Pinho

**Salvador
2021**

Thiago de Araujo Pinho

RUMO A UMA TEORIA SOCIAL ALTERNATIVA (T.S.A):
O Impacto do Vitalismo nas Ciências Humanas e Sociais

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), na Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Alan Delazeri Mocellim
Coorientador: Prof. Dr. Graham Harman

Salvador
2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P654 Pinho, Thiago de Araujo
Rumo a uma teoria social alternativa (T.S.A): o impacto do vitalismo nas ciências humanas e sociais / Thiago de Araujo Pinho. – 2021.
220 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Alan Delazeri Mocellim
Coorientador: Prof. Dr. Graham Harman
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

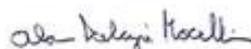
1. Sociologia. 2. Latour, Bruno, 1947 -. 3. Harman, Graham, 1968 -. 4. Ontologia. 5. Filosofia. I. Mocellim, Alan Delazeri. II. Harman, Granham. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 301

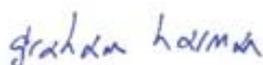
THIAGO DE ARAUJO PINHO

“Rumo a uma Teoria Social Alternativa (T.S.A): O Impacto do Vitalismo nas Ciências Humanas e Sociais”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais e aprovada em nove de abril de dois mil e vinte e um, pela Comissão formada pelos professores:



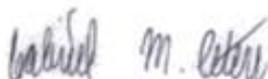
Prof. Dr. Alan Delazeri Mocellim (FFCH-UFBA)
Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo - USP.



Prof. Dr. Graham Harman (E.U.A)
Doutor em Filosofia pela DePaul University



Prof. Dr. Diogo Silva Corrêa (UVV)
Doutor em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em regime de co-tutela.



Prof. Dr Gabriel Moura Peters (UFPE)
Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ)



Prof. Dr Lucas Amaral de Oliveira (FFCH-UFBA)
Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo



Prof. Paulo César Borges Alves (FFCH - UFBA)
Doutor em Social and Environmental Studies Sociology - The University of Liverpool (Inglaterra)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que ajudaram direta ou indiretamente nessa tese. Foram 10 anos de minha vida na UFBA (da graduação ao doutorado) e sou extremamente grato por tudo aquilo que experimentei. Essa tese nada mais é do que o produto final de uma década inteira de trajetória, envolvendo uma rede enorme de pessoas, coisas e circunstâncias, muito além de mim mesmo. Sou muito grato ao grupo de pesquisa NUCLEAR (FFCH-UFBA), e ao professor Antônio da Silva Câmara (FFCH-UFBA), em especial, por todas as trocas de ideias que me proporcionaram, além de todas as oportunidades que recebi. Apesar das diferenças de opiniões, e de alguns debates quentes pelo caminho, eu vou ser extremamente grato por todas as experiências que tive naquele grupo. Eu não chegaria até aqui sem elas. Além disso, tive a sorte de ter conhecido o grupo ECSAS (FFCH-UFBA) e agradeço por todo o apoio e todas as dicas, em especial através de pesquisadoras e professoras que sempre admirei, como Miriam Rabelo (FFCH-UFBA) e Iara Maria (FFCH-UFBA). Preciso também agradecer ao meu ex-orientador de mestrado, prof. Paulo Cesar (FFCH-UFBA) por toda ajuda e críticas, além da inspiração para continuar sempre em frente, assim como ao meu atual orientador do doutorado, prof. Alan Mocellim por toda a orientação feita. Gostaria também de agradecer ao meu coorientador Graham Harman por todo apoio que ofereceu durante boa parte do meu processo de escrita. É preciso também agradecer ao apoio que recebi da FAPESB nesses 10 anos, contabilizando as bolsas de iniciação-científica, mestrado e doutorado. Sem dúvida, esse apoio financeiro foi essencial. Além disso, agradeço a CAPES pela chance que tive de fazer um doutorado sanduiche nos Estados Unidos, além da oportunidade de ter realizado um estágio doutoral na UFPE, em Recife. Essas duas instituições de fomento precisam ser lembradas, principalmente em circunstâncias como as nossas, em que a ciência e a universidade estão em risco a todo instante. Gostaria também de agradecer à minha esposa Patrícia Timóteo que conseguiu me suportar nesses dez anos, assim como apoiando muitas das minhas decisões, mesmo quando pareciam estranhas e sem sentido.

RESUMO

A Teoria Social, enquanto um fluxo constante de palavras e práticas, sempre passou por transformações, ganhando novos contornos ao longo do tempo, assim como um rio ajusta seu curso dependendo da geografia do espaço. Sua face contemporânea é mais radical, intensa, muitas vezes até ácida, indo muito além do que Jeffrey Alexander chamou de *novo movimento teórico*, ultrapassando o simples compromisso de síntese de categorias. As transformações, ao menos recentemente, seguem um padrão descentrado, rizomático, sem aquela rigidez e centralidade que costumavam conduzir o percurso sociológico. O propósito dessa tese, toda ela costurada no formato de um ensaio, é compreender um pouco esse instante vivido pela Teoria Social Contemporânea, essa espécie de retomada teórica, ao perceber seus limites e suas implicações, recorrendo, ao mesmo tempo, às principais obras do sociólogo francês Bruno Latour, como “Irreductions”, tendo como *background* os escritos de Graham Harman e tantos outros representantes da OOO (Ontologia Orientada ao Objeto). “Irreductions”, na verdade, é um anexo do livro “Pasteurização da França”, publicado em 1984. Com suas 86 páginas, acompanhadas de um tom aforismático, muito próximo ao nietzschiano, Latour deixa transparecer o seu vínculo com a Teoria Social Alternativa (T.S.A), retomando figuras como Espinosa, Nietzsche, Deleuze, Whitehead, Gabriel Tarde e muitos outros. 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. Teoria Social, agora, deixa de ser apenas o estudo das interações humanas, ao abrir espaço para outras potencialidades (ou seriam virtualidades?), incluindo até mesmo seres inanimados, como mesas, notebooks, carros, etc.

Palavras-Chave: Teoria Social. Sociologia. Bruno Latour. Graham Harman. Ontologia.
Filosofia

ABSTRACT

Social Theory, as a constant flow of words and practices, has always undergone transformations, gaining new contours over time, just as a river adjusts its course depending on the geography of space. Its contemporary face is more radical, intense, often even acid, going far beyond what Jeffrey Alexander called a *new theoretical movement*, going beyond the simple commitment to the synthesis of categories. The transformations, at least recently, follow a decentered and rhizomatic pattern, without the rigidity and centrality that used to guide the sociological path. The purpose of this thesis, all stitched together in the format of an essay, is to understand a little this instant lived by Contemporary Social Theory, this kind of theoretical resumption, by perceiving its limits and its implications, resorting, at the same time, to the main works of the French sociologist Bruno Latour, such as "Irreductions", having as background the writings of Graham Harman and many other representatives of OOO (Object-Oriented Ontology). "Irreductions" is actually an appendix to the book "Pasteurization of France", published in 1984. With its 86 pages, accompanied by an aphoristic tone, very close to Nietzsche's, Latour makes apparent his link with Alternative Social Theory (A.S.T), taking up figures such as Spinoza, Deleuze, Whitehead, Gabriel Tarde and many others. As a consequence of this epistemological opening, of the overcoming of what Latour called *transcendental sciences*, a plurality of instances of meaning begins to claim ground in the sociological field, no longer suffocated by a single chain of signification. Social Theory, now, is no longer only the study of human interactions, opening space for other potentialities (or would it be virtualities?), including even inanimate beings, such as tables, laptops, cars, etc.

Keywords: Social Theory. Sociology. Bruno Latour. Graham Harman. Ontology. Philosophy

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I: Os Bastidores da Jornada	27
Capítulo II: Os Limites da Teoria Social Clássica	50
Capítulo III: O que é a Teoria Social Alternativa (T.S.A)?	79
Capítulo IV: A Linguagem Alternativa	108
Capítulo V: O Humano Alternativo	147
Capítulo VI: O Animal Alternativo	155
Capítulo VII: A Antropologia Alternativa	163
Capítulo VIII: O Clássico Alternativo	177
Capítulo IX: O Corpo Alternativo	194
Conclusão?	207
Referências	209

INTRODUÇÃO

“Nós seremos em algum momento maduros o suficiente para uma inspiração espinosista?” (DELEUZE, 1991, p. 48, tradução minha)

A Teoria Social, enquanto um fluxo constante de palavras e práticas, sempre passou por transformações, ganhando novos contornos ao longo do tempo, assim como um rio ajusta seu curso dependendo da geografia do espaço. Sua face contemporânea é mais radical, intensa, muitas vezes até ácida, indo muito além do que Jeffrey Alexander (1987) chamou de *novo movimento teórico*, ultrapassando o simples compromisso de síntese de categorias. As transformações, ao menos recentemente, seguem um padrão descentrado (*out of joint*), rizomático, sem aquela rigidez e centralidade que costumavam conduzir o percurso sociológico. Há pouco tempo atrás, até a década de 80, um tipo de raciocínio insistente predominava, quase como um selo estampado em todos os lugares: uma espécie de *metafísica da presença* se escondia nos bastidores, sempre de uma forma sólida, com plena legitimidade, não importando a teoria de fundo, muito menos os objetos de estudo. Muitos compartilhavam de uma mesma forma encadeada e bem justificada, evitando o confronto com tudo de contraditório que pudesse aparecer no horizonte, postura essa que chamei de *transcendentalista*¹ (PINHO, 2018). Em outras palavras, o universo inteiro cabia dentro de certos limites convenientes, dentro de uma mesma estrutura de funcionamento, de um único *centro* (DERRIDA, 1978), como acontece com as noções de *classe, sistema, corpo, indivíduo, habitus/campo*² e, principalmente, o transcendental mais importante dentro das ciências humanas e sociais: *the transcendental man* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 10). Todas essas palavras desempenham um papel transcendentalista, não sendo, portanto, meros significantes,

¹ É preciso ter em mente que esse “transcendental” é entendido aqui em seu *sentido fraco* (HABERMAS, 1999, p. 38), ou seja, sendo um eixo de significação, uma matriz de sentido, ao ordenar as experiências dentro de um todo coerente, embora sem a carga universalista, ou mesmo “a priori”, que o sentido forte carregaria, seu sentido kantiano. Como resultado, não importa se estamos falando de *Classe, Deus, Corpo, Poder, Natureza, Humano*, ou qualquer outro significante qualquer. No fim das contas, eles não podem ser considerados como simples palavras, ou mesmo conceitos, mas como um tipo de estrutura de significação, como vai ficar claro ao longo de toda a tese. “Seu estatuto é transcendental, isto é, ele organiza nossa experiência em uma totalidade significativa” (Tradução Minha; ŽIŽEK, 1992, p. 15).

² “Sucessivamente, e de um jeito regulado, o centro recebe diferentes nomes [...] eidos, arche, telos, Energeia, ousia (essência, existência, substância, sujeito), aletheia, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, e assim por diante” (DERRIDA, 1978, p. 280, tradução minha).

nem mesmo conceitos, mas referências de sentido, verdadeiras *matrizes de significação*, além de serem um tipo de suporte que organiza a enxurrada de experiências que escorrem de um simples texto ou mesmo da própria realidade.

Nesse solo transcendentalista, compreender o mundo nada mais é do que costurar cada centímetro da sua superfície, jamais deixando frestas, jamais deixando excessos, o que em filosofia chamam de *Realismo Epistemológico* (BRYANT, 2011), embora seja também um traço constante na Teoria Social Clássica, como é evidente em autores como Durkheim. Segundo ele, a sociedade não é apenas algo externo, não apenas se apresenta como coisa (DURKHEIM, 2007), mas também pode ser representada, de preferência rastreando seu deslocamento transcendente e coercitivo através de um método estatístico e confiável. Segundo o filósofo Levi Bryant, “o realismo epistemológico é uma variante das ontologias da presença que se esforçam em trazer os objetos ou o mundo para o campo da presença em uma representação adequada” (BRYANT, 2011, p. 264, tradução minha). Isso significa que o *silêncio* não é bem uma opção, muito pelo contrário; *é preciso nomear TUDO o que acontece*, criando categorias e todo um conjunto de ferramentas responsáveis pela coerência das relações. Esse modo ortodoxo de entender a Teoria Social “[...] deve ser pensada como uma série de substituições de centros por outros centros, como uma cadeia conectada de determinações de centros” (DERRIDA, 1978, p. 279, tradução minha), revelando sempre um *significante mestre* (MILLER, 2010) monopolizando o sentido quase de forma paranoica, o que vai ser chamado aqui de *transcendental*, principalmente aquele humanista (*The Transcendental Man*). Por isso que diante de um sociólogo você pode ouvir várias interpretações, além de inúmeras manobras metodológicas ou malabarismos epistemológicos, dependendo de sua linha teórica, mas jamais o puro e desconcertante *silêncio*. Nós partimos da ideia de que o mundo “[...] é um lugar onde tudo que agora existe ou irá existir se prepara para ser colocado em palavras” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 6, tradução minha).

É preciso deixar claro que não existe uma fronteira nessa tese entre transcendentalismo, de um lado, e uma Teoria Social Alternativa, do outro, como se fosse uma simples escolha entre duas opções, já que as estruturas transcendentais não apenas são necessárias, como inevitáveis. Elas garantem a integração tanto do meu EU, como do próprio mundo ao redor, conferindo firmeza, consistência e integralidade. Até mesmo essa tese, com suas 220 páginas, seria completamente impossível sem um eixo de significação de fundo, sem um horizonte transcendental que organizasse o fluxo de suas palavras. Ao contrário de abordagens mais filosóficas, como a do próprio Meillassoux, não acredito que o objetivo maior de nossa empreitada deva ser o completo “abandono do transcendentalismo” (MALABOU, 2014). Um

Teórico Social, ao ter um compromisso um pouco mais empírico, não pode virar às costas para a importância dessa matriz no interior de conversas, conflitos, justificações, focos, teorias, etc. O real problema apresentado na tese, como vai ficar claro ao longo dos capítulos, são os instantes em que esse transcendentalismo passa do limite, quando começa a sufocar outras instâncias de sentido³, sejam elas humanas ou não humanas. Isso significa que as estruturas transcendentais são problemáticas apenas quando decretam um certo tipo de *monopólio ontológico*, ao invés de garantir a passagem para outras alternativas, possibilidades e encontros. Esse tipo específico, e bem perigoso, de transcendentalismo vai ser chamado aqui de *paranoico*. A proposta da T.S.A, e de toda essa tese, portanto, se resume a uma simples pergunta latouriana: “o que acontece quando abandonamos este fardo, esta paixão, esta indignação, esta obsessão, esta chama, esta fúria, este objetivo deslumbrante, este excesso, este desejo insano de reduzir tudo?” (LATOURE, 1988, p. 157, tradução minha).

Grosso modo, essa matriz transcendentalista, ao estar dentro de limites toleráveis, sem muito exagero, garante a firmeza de uma certa cadeia de significantes, não apenas científica, mas de qualquer linguagem exposta ao mundo. Ela pode assumir, enquanto forma, várias configurações, como o *sujeito, a razão, deus, o humano, a classe, o corpo, a natureza*, etc. Imagine essa matriz como uma torre, um tipo de suporte que ajuda a organizar os elementos dispersos ao seu redor, nesse caso, os elementos semióticos em um texto, em uma pesquisa, ou até mesmo os dados extraídos da própria experiência enquanto uma resultante fenomenológica, reflexo de um envolvimento mais espontâneo com o mundo. Existem, portanto, transcendentais *teóricos e práticos* (PINHO, 2018), ou seja, transcendentais que podem ser encontrados em dissertações e teses, mas também na padaria de Seu José ou na loja de Dona Maria, embora não seja necessário entrar nesses detalhes agora. O importante é ter em mente que mesmo variando de tamanho, cor e formato, essa torre desempenha sempre o mesmo papel, ao estruturar o raciocínio, a prática e a vida, no geral. Seguindo um percurso trilhado por Bruno Latour e Graham Harman, com sua *Ontologia Orientada ao Objeto (OOO)*, duas perguntas

³ Embora não seja o objetivo dessa tese, é preciso lembrar que existem críticas feitas ao modelo neokantiano, e seus desdobramentos transcendentalistas, também em autores e autoras decoloniais, como o sociólogo britânico Martin Savransky, em um dos seus livros mais recentes: *Around The Day in Eighty Worlds: Politics os Pluriverse (2021)*. Nessa obra, ele estabelece um vínculo estreito entre práticas coloniais de violência (exclusão) e modelos neokantianos de pensamento.

acabam brotando do horizonte: *quais as implicações quando as estruturas “transcendentais”⁴ são descentradas⁵, quais as novas possibilidades que se abrem?*

Durante muito tempo a *identidade* era a referência última, não apenas da lógica com sua estrutura analítica, mas principalmente de disciplinas sintéticas como a sociologia e os demais ramos empíricos. O *dever*, o *dissonante* e a *diferença*⁶, ou seja, tudo aquilo que remete ao transitório, ao movimento, ao excesso, eram praticamente varridos de cena, assim como, antes da psicanálise, a loucura e os lapsos de fala eram simples subprodutos de uma irracionalidade, um conjunto de experiências disfuncionais. Essa espécie de kantismo, com um contorno iluminista evidente, acabou perdendo um pouco de força e abrangência, permitindo assim que um novo tipo de saber pudesse reivindicar um espaço, revendo as polêmicas e até mesmo os critérios de definição da realidade. Sujeito/objeto, natureza/cultura, humano/animal, sagrado/profano, aquilo que Donna Haraway (2008) chamou de “Great Divide” (Grande Divisão), parecem agora menos um desdobramento lógico de uma forma de pensar, como queria Lévi-Strauss (1963, p. 198, tradução minha) e suas “leis estruturantes [...] verdadeiramente eternas”, e mais um detalhe histórico passageiro, transitório, demandando novos rearranjos, novos horizontes. Em outras palavras, “a barreira arrogantemente erguida entre os homens e os animais” (FREUD, 1980 p. 8), além de tantas outras fronteiras arbitrárias, vão ser aqui desmanchadas nessas páginas.

A referência nos bastidores da Teoria Social, com um destaque no pensamento sociológico, esconde uma linhagem filosófica mais ortodoxa, incluindo autores como Platão, Descartes, Kant e Hegel. Nossos clássicos da sociologia continuaram na trilha desses grandes filósofos, ainda que reivindicando um saber mais consistente, organizado, ou seja, “científico” (PINHO, 2018): Durkheim e Weber, por exemplo, carregam traços de uma filosofia kantiana e de seu transcendentalismo, apesar de suas abordagens seguirem caminhos diferentes. Enquanto o primeiro é mais positivista, numa busca objetiva por categorias de compreensão, como o espaço e o tempo em comunidades tradicionais (Formas elementares da vida religiosa), o segundo é mais dinâmico, performático, apostando também em categorias compreensivas, mas agora sustentadas por arranjos individuais, atribuições de sentido, até mesmo por parte do

⁴ É preciso esclarecer que toda a crítica feita ao transcendentalismo nessa tese apenas se aplica à sua versão neokantiana, como vai ficar claro mais tarde, e não às suas versões alternativas, como o “realismo transcendental” de Brassier (SHAVIRO, 2014) ou o “empirismo transcendental” de Deleuze. Por exemplo, “o ‘transcendental’ deleuziano é infinitamente mais RICO que a realidade – ele é um campo potencial infinito de virtualidades a partir da qual a realidade é atualizada” (ŽIŽEK, 2004, p. 4, tradução minha). Esses usos específicos, e muito pouco ortodoxos, do termo “transcendental” não se aplicam ao que aqui será chamado de “transcendentalismo”.

⁵ Como vai ficar claro, “descentrar” não significa “excluir”, mas sim um processo de ressignificação.

⁶ “Diferença” no sentido lógico, ou estrutural, como oposto à identidade.

cientista com suas tipologias. Ambos, portanto, continuam no mesmo ritmo do transcendentalismo de Kant, ou seja, numa busca pelas condições de possibilidade da experiência ou do conhecimento. O propósito maior de qualquer pesquisa, portanto, é achar os “conceitos com os quais apreendemos o agir” (WEBER, 1905, p. 320). Essa linhagem de autores se preocupa bastante com metodologia e epistemologia, o que não é nenhuma surpresa quando se observa suas tradições de pensamento. Eles se preocupam com as condições de acesso ao mundo e às coisas, já que um abismo se instala entre sujeito e objeto, sendo muitas vezes esse mesmo mundo uma grande interrogação sem qualquer tipo de consistência, a não ser quando o humano (sociedade) participa da peça, oferecendo ordem ao caos. Já que não trabalham com uma ontologia, já que o mundo é rodeado por incerteza e, portanto, incompreensível em si mesmo, o objetivo ao menos é discutir as condições de possibilidade da experiência ou do conhecimento, isto é, o modo como interpretamos, conhecemos, atribuímos sentido, etc. Ao invés de mundo, ao invés de um mergulho realista nos contornos da própria realidade, como em qualquer ontologia, o objetivo é discutir as nossas ferramentas interpretativas, sejam elas fruto de uma sociedade autônoma e toda poderosa, resultado de algum processo funcionalista de internalização, como em Durkheim, ou fruto de um arranjo “performático”⁷ entre indivíduos, como em Weber. Grosso modo, essa é uma característica dos autores da tradição kantiana, incluindo aqui seus desdobramentos no estruturalismo de Levi-Strauss e no funcionalismo de Parsons⁸.

Marx, por sua vez, sempre foi um hegeliano, não apenas em seus textos de juventude, como “os manuscritos econômicos e filosóficos” (1844), mas até mesmo em trabalhos de maturidade, como “O Capital” (1867). Seu compromisso era com uma ontologia do movimento, com o próprio modo como a realidade se desdobra, não se perdendo em debates metodológicos e epistemológicos, como acontece com os outros dois clássicos. Entre sujeito e objeto, como é de se esperar de um dialético, não existe fronteira. “A objetividade, portanto, não pode ser separada da subjetividade, nem mesmo na mais intencional abstração da análise estética mais geral” (LUKÁCS, 1978, p. 196). Logo, a pergunta sobre o acesso ao mundo, coisa que qualquer kantiano adora, não faz sentido aqui, principalmente porque o humano já está no mundo e o mundo no humano. Essa ontologia, contudo, carrega alguns problemas, como o seu

⁷ Arranjo esse “que caracteriza o compreensível” (WEBER, 1905, p. 314), uma dimensão de sentido mediada pelas ações sociais dos atores em um certo fluxo cotidiano.

⁸ “[Para Parsons] os atores internalizam, como motivos, os valores compartilhados de que depende a coesão social” (GIDDENS, 2003, p. XLII).

enrijecimento, ao nomear os contornos da própria realidade, muitas vezes simplificando tudo ao redor, aquilo que Heidegger (1986) chamou de *Ontoteologia*, Levi-Bryant (2011) de *ontologia da transcendência* e Derrida (1978) de *Metafísica da presença*. Consequentemente, os autores de síntese como Bourdieu⁹, Giddens, Habermas, continuam também na mesma trilha de raciocínio, ainda que arrisquem interessantes combinações. Sem dúvida, a Teoria Social Alternativa (T.S.A), núcleo dessa tese, também aposta numa ontologia, também ultrapassa as limitações de debates epistemológicos ou metodológicos, também se refere a um mundo com vida própria, com um sentido próprio, embora a T.S.A siga por um outro rumo, como vai ficar claro em breve.

Com o passar do tempo, principalmente depois da década de 80, a referência na Teoria Social mudou bastante, seguindo outro percurso, esse mais inesperado, mais alternativo, ao resgatar nomes até então esquecidos dentro da história da filosofia, como Espinosa, Nietzsche, Gabriel Tarde, Whitehead e tantos outros. Esses personagens curiosos, muitos diriam até estranhos, são os famosos vitalistas. *A T.S.A é basicamente o instante em que o vitalismo encontra pelo caminho a Teoria Social, gerando com isso diversas implicações.* Essa mudança no eixo filosófico implica numa transformação na própria linguagem das ciências sociais (e outras áreas), no próprio modo como interpreta e transforma a realidade, como vai ficar claro ao longo de toda a tese. Bruno Latour, portanto, vai ser apresentado nessas páginas não como uma figura autônoma, inédita, mas como um representante dessa linha pouco ortodoxa, aquilo que vai ser chamado de Teoria Social Alternativa (T.S.A). Essa abordagem, sem dúvida, pode gerar um pouco de surpresa em alguns, até mesmo um pequeno incômodo, especialmente aqueles que consideram Latour um personagem da filosofia das ciências, como em “Vida de Laboratório” (LATOURE, 1979), ou como um fenomenólogo, em “Jamais Fomos Modernos” (LATOURE, 1994), ou talvez como um pragmatista, em “An inquiry into modes of existence” (LATOURE, 2013), ou ainda aqueles que consideram Latour um ambientalista, em seu livro “Down to Earth” (LATOURE, 2017). Todas essas interpretações¹⁰ não apenas fazem sentido, como também sugerem um sociólogo dinâmico, criativo, sendo muito mais do que um simples personagem autoral. Latour seria um fundador de discursividade, numa proposta mais foucaultiana do termo, ou seja, um espaço rico de interpretações, ao invés de um sistema fechado de conceitos. Por esse motivo, vale a pena a jornada, vale a pena entender Latour de um jeito diferente, como uma ponte de acesso a um reino mais amplo, mais rico, um horizonte

⁹ Bourdieu é visto por Vandenbergue como um “neokantiano” (VANDENBERGUE, 2006, p. 318)

¹⁰ Seria possível até falar de um Latour pós-estruturalista, como faz Vandenbergue (2006).

que vai muito além da sua sociologia, resgatando assim toda uma tradição esquecida. Nesse sentido, Vandenbergue levanta um ponto chave de toda a tese, ao afirmar que “Latour adota facilmente a postura nietzschiana” (VANDENBERGUE, 2006, p. 320), ao ser um herdeiro do vitalismo e também representante direto de uma Teoria Social Alternativa (T.S.A).

Mas antes de entrar de cabeça nessa coisa chamada Teoria Social Alternativa (T.S.A), o que significa, de fato, uma Teoria Social? Giddens divide o campo de interpretação em três grandes áreas: *sociologia*, *teoria sociológica* e *teoria social*. A primeira envolve uma subárea da segunda, um conjunto específico de práticas em torno de uma disciplina bem estabelecida. A segunda diz respeito às tradições que envolvem a sociologia e suas análises sobre a modernidade, assim como as diferentes escolas teóricas e como se relacionam entre si. A teoria social, por outro lado, seria mais ampla, quase um guarda-chuva que comporta as duas outras abordagens. Ela tem como uma das suas tarefas “[...] elucidar, interpretar e explicar características substantivas da conduta humana” (GIDDENS, 2003, p. IX), o que faz com que o próprio Giddens inclua Freud, um psicanalista, no hall dos teóricos sociais. A T.S.A, ainda que se afaste dessa noção clássica, e principalmente dessa coisa chamada “conduta humana”, continua apresentando esse caráter mais amplo, incluindo até mesmo figuras estéticas como romancistas, diretores, pintores e tantos outros. Ou seja, teoria social, seja a clássica ou alternativa, acaba sendo algo bem mais amplo, e bem mais complexo, do que a sociologia ou a teoria sociológica.

O propósito dessa pesquisa, toda ela costurada no formato de um ensaio, é compreender um pouco esse instante vivido pela Teoria Social Contemporânea, essa espécie de retomada teórica, ao perceber seus limites e suas implicações, recorrendo, ao mesmo tempo, às principais obras do sociólogo francês Bruno Latour, em especial “Irreductions” (LATOURE, 1984) e “An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns” (LATOURE, 2013), tendo como *background* os escritos de Graham Harman e tantos outros representantes da OOO (Ontologia Orientada ao Objeto). “Irreductions”, na verdade, é um anexo do livro “Pasteurização da França”, publicado em 1984. Com suas 86 páginas, acompanhadas de um tom aforismático, muito próximo ao nietzschiano, Latour deixa transparecer o seu vínculo com a Teoria Social Alternativa (T.S.A), ressoando figuras como Espinosa, Nietzsche, Deleuze, Gabriel Tarde e muitos outros. A T.S.A, com seu lado “alternativo”, não significa, contudo, algum recorte temporal bem delimitado ou um conjunto linear de autores e pensamentos. Em outras palavras, a T.S.A “[...] implica não uma época, mas um ethos historicamente cultivado; não um período cronológico, mas uma forma de atitude ética e intelectual direcionada a si mesmo e ao mundo” (SAVRANSKY, 2016, p. 15, tradução minha).

Latour é um poderoso representante de uma recente mudança epistemológica no campo das ciências sociais, ao modificar um padrão clássico de entender o convívio humano, ao mesmo tempo que resgata uma Teoria Social Alternativa (T.S.A), um “novo” campo de articulações. Latour retoma um *background* filosófico esquecido, costurado com o apoio de Espinosa e sua tradição de pensamento, ao sair do terreno kantiano/hegeliano presente nos clássicos da sociologia, subvertendo assim todos os tipos de fronteiras imagináveis. E isso porque “no campo biológico e das ciências sociais [...] nós ainda não temos as ferramentas apropriadas para investigar a estrutura de [...] espaços mais complexos de possibilidade” (DELANDA, 2006, p. 29, tradução minha). Nossa linguagem, muitas vezes ainda transcendentalista, simplifica ao extremo o que acontece ao redor, reduzindo tudo a uma única matriz de significação, podendo ser um conceito, um predicado ou uma causa (PINHO, 2018). DeLanda sugere a necessidade de uma linguagem capaz de captar o movimento e o ritmo descentrado do mundo, sem reduzir seus contornos a nenhuma estrutura, sistema ou ideia. Esse é o mesmo problema encontrado nos bastidores da psicanálise (MILLER, 2010): “como falar de algo que se encontra nas fronteiras da própria palavra, algo que não pode ser simplesmente nomeado?”.

Termos escorregadios, escapadiços, ou seja, descentrados, como *rede, plasma, linhas de força, fluxos e fluidos* começam a povoar o espectro da Teoria Social, não apenas revisando o seu vocabulário, ao substituir um pacote linguístico por outro, mas reavaliando o seu próprio fundamento. Os *opsignos* e *sonsignos* (DELEUZE, 1985) sugerem de uma forma clara os contornos dessa linguagem que vai além de si mesma, uma linguagem que transborda, deixando que o mundo a invada, ao invés de ser algum suporte abstrato, como imaginavam os estruturalistas e seus significantes sem profundidade. Ciência, ao menos agora, ganha um contorno estético profundo, como vai ficar claro ao longo da tese, o que produz mudanças radicais na própria linguagem da teoria social. Sem dúvida nenhuma, conceitos consagrados como “classe”, “sociedade”, “humano” e “estrutura” não foram varridos de cena, permanecendo ainda em campo, embora conduzidos por uma outra performance, um outro modo de direcionar a prática científica e a conduta do próprio pesquisador. O que significa que *descentrar* (BRYANT, 2011), ou deslocar (LATOURE, 1999; DERRIDA, 1978), não é excluir o pacote discursivo anterior, mas realocá-lo, reposicionando seus limites, reavaliando sua importância. Se uma certa matriz de significado (*arborescent system*) era comum, como algo 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 antigo. Ao contrário, graças à 3ª Revolução Copernicana (Ver Capítulo I) o espaço epistemológico é deixado em aberto, fluido, descentrado, o que conduz a um modo radical de se fazer teoria, restabelecendo o seu discurso dentro de outros moldes, garantindo novos contornos e novas possibilidades inexistentes até a década de 80, ao menos no universo sociológico¹¹. Ou seja, “[...] o ponto é mostrar que por baixo da tradição dominante dentro das ciências sociais, preocupada com ordem, estabilidade e pureza, outro fluxo existe, um fluxo real de conceitualizações criativas do social” (FUGLSANG; SØRENSEN, 2006, p. 7, tradução minha).

Como consequência dessa abertura epistemológica, da superação daquilo que Latour chamou de *ciências transcendentais* (LATOURE, 1994, p. 70), 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 (ou seriam virtualidades?), incluindo até mesmo seres inanimados, como mesas, notebooks, carros, etc. Tudo o que transforma, ou causa impacto, é entendido por Latour como um agente, um “actante” (LATOURE, 1988, p. 159), reflexo da *linguagem vitalista* de filósofos como Espinosa, Nietzsche, Gabriel Tarde, Deleuze e tantos outros, como vai ficar claro no capítulo II. Nesse novo cenário, todos os elementos, reais ou imaginários, vivos ou não vivos, natureza e cultura, estão “at the same footing”¹² (GRAHAM, 2007, p. 22), num mesmo nível ontológico, aquilo que Vandenbergue (2006) chamou de *visão bidimensional*. O eixo interpretativo da pesquisa, aquele critério que acaba selecionando os elementos da experiência, ao invés de girar em torno de termos como *indivíduo*, *classe*, ou *fato social*, define a si mesmo na *rede (network)*, num suporte completamente descentrado, frágil, embora dinâmico o suficiente para comportar novos contornos, critérios, juízos, além de todo um espectro de novos participantes do jogo da vida. O sentido, portanto, seja na leitura de um romance, ou numa pesquisa científica em um laboratório, não permanece preso em algum buraco epistêmico, como em um sujeito, por exemplo; ao contrário, o sentido não é mais visto como propriedade de algo, ou alguém, mas uma resultante da rede por inteiro, no próprio modo como se configura e se estabiliza. “Seria subjetivo ou objetivo?” Pergunta um epistemólogo clássico, descendente de Bachelard. Essa pergunta é estranha aos ouvidos de Latour, já que dualismos (epistemológicos) não são bem-

¹¹ É possível, sem dúvida, observar traços da Teoria Social Alternativa (T.S.A), ou seja, traços do vitalismo, em autores como Simmel, Ortega y Gasset e até mesmo no próprio Weber, como faz Gabriel Cohn, embora Latour tenha sido o primeiro a absorver por completo essa nova forma de linguagem, aqui chamada de descentrada (alternativa), ao se tornar um representante direto de figuras como Espinosa, Nietzsche, Deleuze, etc.

¹² Grosso modo, essa frase pode ser traduzida por: “no mesmo pé de igualdade”.

vindos na linguagem descentrada da Teoria Social Alternativa (T.S.A)¹³. O sentido não é exclusividade de algum polo epistêmico, mas está disperso em várias dimensões. Exemplo: Como Latour define o ato da leitura? Ler não seria uma resultante nem de um sujeito que atribui sentido a um mundo esvaziado (subjetivismo), quase como se fosse uma tabula rasa, muito menos de um objeto que por si mesmo já teria importância (objetivismo). A leitura passa a ser um local de convergência, aquilo que Deleuze chamou de “ponto de inflexão”, isto é, um espaço em que várias linhas de força, vários actantes, convergem e se chocam.

Diante desse vocabulário estranho, em que o sentido não é mais monopólio de ninguém, qual seria 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 escrito no rodapé acadêmico, mas sim uma verdadeira revolução¹⁴, como o próprio percurso do mestrado acabou sugerindo, ao menos de forma introdutória. Espinosa, por esse motivo, não seria apenas um personagem autoral, no sentido literário do termo; seria também um fundador de discursividade, numa proposta mais foucaultiana, ou seja, um verdadeiro alicerce de um novo modo de pensar, instituindo um horizonte inédito de possibilidades no campo da Teoria Social, sendo justamente aquele solo fértil em que autores como Nietzsche, Gabriel Tarde, Deleuze, Latour e tantos outros podem, enfim, fincar seus pés. Segundo Levi-Bryant (2011, p. 248, tradução minha), “existe, nessa cultura, uma tendência especulativa, merecedora do título de ‘espinosismo’, que se estende livremente sobre a ‘experiência’ de entidades não-humanas”, o que nessa tese chamamos de T.S.A (Teoria Social Alternativa). As características dessa tradição, cada detalhe dos seus contornos, vão ser melhor esclarecidas no capítulo III, assim como ao longo de toda a tese.

Na tentativa de oferecer um pouco de suporte à discussão teórica, quase como uma espécie de complemento um pouco mais empírico, concreto, algumas obras literárias e cinematográficas vão ser convidadas ao palco. A primeira delas é o romance “Querelle”, escrito pelo francês Jean Genet. O objetivo é sugerir a existência de uma possível linguagem descentrada dentro da Teoria Social Alternativa (T.S.A), principalmente em Bruno Latour, ao mesmo tempo em que se cria um paralelo com a escrita, também descentrada (alternativa), do próprio Jean Genet. A segunda obra literária é a “metamorfose” de Kafka. Ela foi escolhida, basicamente, por três razões principais: 1) Essa é uma obra trabalhada por Deleuze, o mesmo

¹³ Não é hora de entrar em detalhes sobre isso, mas existe um tipo específico de dualismo (o ontológico) que a T.S.A utiliza e apoia., além de outras correntes como a psicanálise lacaniana e a OOO (Ontologia Orientada ao Objeto). Ou seja, um dualismo exercido e implantado pelos próprios objetos, coisas e circunstâncias e não como um resultado epistêmico da imposição hilemórfica de um filósofo (pesquisador).

¹⁴ Uma revolução copernicana, ou seja, uma mudança do eixo epistemológico de uma ciência qualquer.

autor que referencia os trabalhos de Bruno Latour. 2) Ela apresenta um modelo descentrado de produzir uma narrativa, assim como nos trabalhos desse sociólogo francês, o que vai tornar o argumento da tese mais sólido e coerente, apresentando metáforas e comparações importantes. E, por fim, 3) ela impede que a tese caia numa espécie de “cova analítica” (MANN, 2009, p. 190), de pura especulação esvaziada, trazendo assim a polêmica para um terreno mais consistente e melhor circunscrito. Além dessas duas obras, vários outros elementos estéticos fazem parte dessa tese, mas não apenas enquanto objetos de estudo, mas como ingredientes inseparáveis de tudo o que foi escrito até agora. Isso significa que a Estética e a Epistemologia, entendida como argumentos, premissas e proposições científicas e filosóficas, nada mais são do que duas faces de uma mesma moeda vitalista.

Desde o início do mestrado, com a produção do projeto, e os debates em torno do seu encaminhamento, já tinha em mente uma continuidade do tema, inclusive pela escassez de tempo e de recurso. Na dissertação, incapaz de invadir a fortaleza latouriana como um todo, por conta do tamanho do desafio, o objetivo, ao menos, foi criar o percurso inicial, os primeiros passos antes que a sua sociologia vitalista entrasse em cena. No mestrado, portanto, o objetivo foi percorrer um panorama amplo, um pano de fundo necessário para o surgimento de uma linguagem descentrada (alternativa) na teoria social, como vai ser descrito, de uma forma breve, no capítulo I, meio que recapitulando o que já foi pesquisado até agora, principalmente na dissertação. No mestrado, houve um diálogo entre Deleuze e a fenomenologia de Merleau-Ponty e Garfinkel, observando o percurso de consolidação dos dois “últimos” transcendentais (*corpo e linguagem*), além de seus descentramentos ao longo do tempo, sugerindo assim, na verdade apenas vislumbrando, o início daquilo que foi chamado de uma 3ª Revolução Copernicana (o fundamento de toda T.S.A). Nesse instante final, nesse momento de vislumbre, o trabalho se resignou, deixando para o doutorado a oportunidade de discutir a sociologia latouriana de uma forma direta, aprofundada, já que o seu aspecto introdutório, mais epistemológico, foi posto. Em outras palavras, depois que a estrutura transcendentalista é implodida nas ciências sociais, e o campo sociológico torna-se descentrado o suficiente (1ª parte: mestrado), a sociologia de Latour surge e radicaliza o entendimento do que é fazer pesquisa social (2ª parte: doutorado), ao resgatar toda uma tradição filosófica adormecida.

Os dois momentos, dissertação e tese, portanto, foram pensados de uma forma integrada, graças a um diálogo intenso com o orientador e com o grupo de pesquisa ECSAS (Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde). Depois de uma série de leituras e discussões, além de páginas e páginas de uma escrita revisada, foi possível concluir que ao invés de acelerar as coisas, concentrando as informações em um único ponto, no mestrado, talvez uma alternativa

fosse seguir um percurso mais modesto, distribuindo o debate em dois instantes complementares. Por conta de sua tradição tanto fenomenológica, de autores como Merleau-Ponty, quanto vitalista, de personagens como Deleuze, o ECSAS garantiu a própria viabilidade desses dois momentos, criando um suporte discursivo interessante. Já o grupo de pesquisa Representações Sociais: Arte, Ciência e Ideologia, através de debates e leituras, especialmente de romances e filmes, permitiu uma entrada confortável no terreno da estética, oferecendo à tese um recurso mais concreto, saindo um pouco do universo analítico, aquele de pura especulação. Além disso, as conversas com meu orientador, Alan Mocellim, foram fundamentais para que a tese ganhasse melhores contornos, principalmente nas discussões que envolvem Bruno Latour.

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, assim como a recente chegada do Coronavírus em 2020, lança o sociólogo rumo a um outro terreno, a um outro universo não apenas acadêmico, ao expandir seus limites epistemológicos, como também o lança direto em uma ontologia, ao menos aquela de origem heideggeriana, em que predicados são substituídos por um contato mais espontâneo com o mundo. Estudos como esse, que priorizam modos alternativos de lidar com a linguagem e com o próprio fazer científico, guardam um potencial pragmático importante, oferecendo sempre novas “condições de felicidade”¹⁵, novas consequências práticas.

A sociologia latouriana não é tão homogênea quanto pode parecer, demandando um cuidado maior no trato dos seus textos. Existe uma mudança interessante em seus escritos de “juventude”, como “vida de laboratório” (1979) e “Irreductions” (1984), e trabalhos mais recentes, como “An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns” (2013), o que trouxe um certo senso de trajetória, de devir, no interior da tese. Essa estratégia metodológica, ao trabalhar esses dois extremos, como é possível perceber, acaba se apresentando como um desdobramento direto do pano de fundo teórico que ampara essas páginas. Ou seja, como consequência do próprio “descentramento” latouriano, e da Teoria Social Alternativa (T.S.A) de fundo que o constitui, os recursos metodológicos serão entendidos aqui não como um conjunto de técnicas e procedimentos, uma espécie de estrutura formal que conduziria o percurso da pesquisa, mas sim uma extensão da própria teoria. Forma

¹⁵ Termo utilizado pelo filósofo da linguagem John. L. Austin (1990).

e conteúdo, de um modo bem dialético, são entendidos como dimensões complementares, espaços que se influenciam, afetando diretamente o núcleo do que é escrito. A escolha de uma obra de 1979 e outra de 2013, na estrutura mesma em que são organizadas ao longo da tese, traz a teoria latouriana como um reflexo da própria trajetória da pessoa Bruno Latour, nos desvios e contornos apresentados por ele nas últimas décadas. A construção do texto, através de zigue-zagues, retrocessos e evoluções, personifica a ideia de “rede”, fazendo dela não só um conteúdo a ser discutido, como uma forma do próprio texto, um movimento interno da própria linguagem.

Além do mais, na Teoria Social Alternativa (T.S.A), principalmente em Bruno Latour, saindo um pouco de uma tradição kantiana, e de um positivismo interno ao universo sociológico, não existe uma ruptura entre estética, ética e epistemologia, o que significa que o próprio modo de escrever, seu estilo e encadeamento, já carregam em si os contornos éticos, e até mesmo uma abertura epistemológica de fundo. A literatura de Kafka, de Jean Genet, ou de muitos outros escritores considerados nessa tese, como consequência, não vão ser entendidos como objetos de análise, elementos soltos que aos poucos seriam apropriados por um núcleo teórico qualquer, mas, ao contrário, prolongamentos da própria teoria latouriana e da própria T.S.A. O romance não é um suporte esperando pelo conforto oferecido por um critério de validade vindo de fora, mas um instante dentro desse mesmo critério, permitindo uma espécie de encontro entre arte e saber (DELEUZE, 1975). É nesse sentido, portanto, que a obra “metamorfose” e “Querelle” vão ser aqui caracterizadas. Essa convergência bem “deleuze-latouriana” entre estética e ciência permite que uma virtualidade brote da própria pesquisa, implodindo qualquer proposta teleológica ou qualquer tipo de humanismo insistente. Em outras palavras, o rumo trilhado desse momento em diante, e as descobertas ao longo do caminho, trazem consigo um destino imprevisível, inclusive pelo grau de “resistência” que livros e coisas oferecem ao pesquisador. Claro que existe uma expectativa escondida nessas páginas, como já foi sugerido no começo do mestrado, embora seus contornos ganhem consistência apenas no decorrer da própria escrita, no seu movimento, e não como uma estrutura pré-determinada. Seria, inclusive, contraditório manter uma estrutura vertical de significado, enquadrando de forma rígida toda essa tese, quando a proposta de fundo é justamente a crítica desse modelo de raciocínio e seu desdobramento na Teoria Social.

Durante várias gerações, vários séculos até aqui, um mesmo horizonte parecia predominar no campo filosófico e em suas ramificações nas ciências humanas e sociais. Essas abordagens, de fundo kantiana, apesar de distintas entre si, carregavam um solo compartilhado de critérios: o dualismo era um deles. *Rizoma*, *diferença* e *devenir* eram termos que até pouco

tempo raramente tinham sido objetos de respeito, ou mesmo de tolerância, quase sempre subordinados a alguma instância outra, algum suporte mais abstrato e conceitual, como a *sociedade*, ou a *razão*, por exemplo. A meta, o propósito último de todo saber sociológico e filosófico, desde Descartes a Durkheim, nesse caso, era alçar sempre voos mais altos, saindo do simples, do imanente, e caminhando aos poucos rumo a atmosferas espirituais mais complexas, ou, como diria Hegel, chegando no conceito ao passar brevemente pela sensibilidade. Tudo pode ser nomeado, tudo precisa ser nomeado, ou seja, tudo deve ser inscrito nas fronteiras de alguma estrutura semiótica qualquer, sendo o silêncio uma afronta ao potencial de uma razão transcendentalista. A diferença, o devir e o próprio corpo eram tidos como meios de acesso a uma realidade estável, autônoma e nobre, conferindo constância e equilíbrio aos enunciados (LATOURET, 2007). Na teoria social mais clássica, “cada vez que o trabalho de mediação era concluído, o trabalho de purificação começava” (LATOURET, 1994, p. 76), toda uma série de CONTINGÊNCIAS¹⁶ era varrida para debaixo do tapete, tudo isso a fim de manter uma aparência confortável, evidente, ao mesmo tempo que distorcida, da própria realidade em seu devir.

No final do século XIX, e durante todo o século XX, começa a se proliferar uma “nova” gramática filosófica, não mais fundada no platonismo ou em seus derivados kantianos (fenomenologia, hermenêutica, pragmatismo) e hegelianos (marxismo, teoria crítica). Nietzsche, Whitehead, Simondon, Deleuze, e tantos outros personagens ofuscados pelo brilho intenso da tradição dominante, ganham agora um terreno novo e passam a transbordar suas teorias muito além dos limites de seus campos. Aos poucos um novo repertório se forma, ou melhor, uma nova atitude diante do real, tendo a *imanência* como seu mais nobre representante. Como resultado disso, há uma valorização cada vez maior do transitório sobre o constante, do plural sobre o unitário, do descentramento sobre a centralidade (ABOU-RIHAN, 2008). O pesquisador perde um pouco, e aos poucos, sua vaidade epistemológica, não sendo mais uma espécie de guardião do conhecimento adequado, e adquire, por consequência, uma fragilidade lamentável para uns e comemorada por outros. De qualquer maneira, o campo intelectual muda suas configurações e põe em movimento um tipo de abordagem finalmente valorizada e capaz de divulgar seu conteúdo sem restrição ou vergonha. Esse novo esquema de jogo “[...] é um

¹⁶ Contingência aqui pensada também em termos ontológicos (MEILLASSOUX, 2008), como reflexo da configuração da própria realidade, principalmente não-humana, o que contrasta muito com a ideia de contingência sugerida por autores neokantianos, como Weber, Bourdieu e muitos outros. Segundo esses autores, a “contingência ordinária das coisas” (GIDDENS, 1990, p. 84, tradução minha), às vezes também chamada de “inconveniência” (GASSET, 1964, p. 250), sem dúvida existe, mas apenas como um desdobramento epistêmico, envolvendo nossa incapacidade (limitação) epistemológica de apreender a complexidade do mundo.

sistema descentrado, não-hierárquico, sem uma memória organizada e geral ou um automaton central, definido apenas por uma circulação de estados” (DELEUZE, 1987, p. 21, tradução minha).

O objetivo do primeiro capítulo, ao menos enquanto um percurso introdutório, segue um ritmo muito próximo ao da arqueologia foucaultiana, quando afirma, em seu livro “As palavras e as coisas” (The Order of Things):

[A] Arqueologia, então, tem duas tarefas [...] determinar a maneira em que eles [os discursos] são organizados na episteme¹⁷ em que eles têm suas raízes; e mostrar, também, em que sentido sua configuração é radicalmente diferente daquelas das ciências em sentido estrito (FOUCAULT, 1966, p. 399).

No capítulo I, o objetivo é entender justamente esse “arranjo discursivo” que fundamenta a chegada da Teoria Social Alternativa (T.S.A), ou seja, seus bastidores, suas condições de possibilidade, ao mesmo tempo que sintetiza o percurso de todo o mestrado (PINHO, 2018). Esse primeiro capítulo traça os contornos iniciais do debate, o processo de constituição daquilo que será chamado de Teoria Social Alternativa. Nas demais partes do trabalho, por sua vez, a proposta é sugerir algumas possíveis implicações da T.S.A em diferentes autores clássicos e contemporâneos, como Espinosa, Gabriel Tarde, Brian Massumi, Tim Ingold e Graham Harman, sem perder de vista o projeto latouriano e sua *associologia*.

Embora pareça, à primeira vista, um mero percurso filosófico, analítico, o próprio fundamento das ciências sociais se vê transformado. Assim como sugeriam Adorno e Thomas Khun, quando essa filosofia de fundo é alterada, sofre algum tipo de transformação, a própria ciência tende a reavaliar seus critérios, mudando sua dinâmica interna, além da própria estrutura ontológica nos seus bastidores. A nova sociologia que brota no horizonte, não é mais tão tributária de modelos filosóficos como o hegeliano, e seu idealismo objetivo, ou mesmo o kantiano e sua lógica transcendental. Espinosa passa a ser a referência, o fundamento, ao trazer consigo uma nova abordagem, uma Terceira Revolução Copernicana (3ª REC), o que aqui, na tese, vai ser apresentado como o alicerce da Teoria Social Alternativa (T.S.A). 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

¹⁷ Sem dúvida existe um tom transcendentalista (e epistêmico) na argumentação foucaultiana, principalmente o Foucault arqueólogo, o que não é um problema tão grande, em especial porque a tese não nega a importância de arranjos transcendentalistas (e epistêmicos), mas apenas apresenta os riscos quando eles saem do controle, quando exageram (*transcendentalismo paranoico*).

um novo conceito ou uma nova abordagem, mas um núcleo de transformação radical, fundamentando todo um novo ramo de polêmicas e critérios (LATOURE, 2001). O primeiro giro copernicano (1ª REC) foi proporcionado pelo transcendentalismo de Kant, ao centralizar o papel do sujeito e erguer sua figura como a referência última de todo conhecimento¹⁸. A “verdade é aqui deslocada para a subjetividade do sujeito humano” (HEIDEGGER, 1996, p. 9). A segunda (2ª REC) é aquela apresentada pela tradição fenomenológica, discutida em detalhes no mestrado através da pesquisa em torno de Garfinkel (PINHO, 2018), em que os temas *corpo e linguagem* descentram o sujeito e tomam seu lugar como definidores dos critérios de jogo. Já a terceira grande mudança (3ª REC), proporcionada por Espinosa e sua tradição alternativa, ao culminar na sociologia latouriana, é, agora, o grande objetivo dessa tese. Sem dúvida, esse é um espaço incerto, pouco habitado, mas repleto de possibilidades.

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, ele 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 (LATOURE, 1994), ou seja, um percurso rígido e obcecado por fronteiras e limites claros. Apesar da breve fama no início de sua carreira, qualquer investida que destoasse do esperado, fugisse da expectativa, como em Tarde, era um esforço inútil, vazio. 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 instante dentro de um dinâmico *plano de composição* (DELEUZE, 1991). A sociologia de Bruno Latour, na medida em que resgata uma linhagem alternativa, apareceu simplesmente na hora certa, num solo adequado de possibilidades. Com a perda de potência da filosofia kantiana na metade do século XX, e os descentramentos encaminhados desde então, além da chegada de temas planetários complexos, como o efeito estufa, o terrorismo e tantos outros, a sociologia latouriana se depara com condições adequadas

¹⁸ “A ideia fundamental do que Kant chama a sua ‘revolução copernicana’ consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo *final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito” (DELEUZE, 1976, p. 27-28).

para firmar seu pacote interpretativo, sugerindo novas respostas para perguntas também inéditas, reconstruindo assim um instrumental sociológico já desgastado. Segundo Latour, sua abordagem “nada tem a ver com a oferta de mais outro compromisso entre micro e macro, ator e sistema - e menos ainda com forçar o meneio a ponto de girar através de alguns círculos dialéticos” (LATOURE, 2012, p. 246).

Nesse solo descentrado, rizomático, Latour põe os dois pés fora do círculo convencional, da ciência moderna, olhando para trás, para a própria tradição, com sua referência hegeliana/kantiana de fundo, ao mesmo tempo em que descentra seus contornos, ao ressignificar o que já existia. Na verdade, ele acaba revendo não apenas certos critérios ou determinados conteúdos, mas uma maneira de tecer as próprias palavras. Uma nova forma de linguagem começa a ganhar contornos, uma forma que chamamos aqui de *descentrada*. Isso significa que dicotomias clássicas como natureza/cultura, humano/animal, indivíduo/sociedade, são colocadas de lado em favor de uma nova maneira de conduzir a pesquisa “sem mudanças de nível”, sem realidades transcendentais que se destacam dos encontros, ou estruturas transcendentais que garantem a identidade dos fenômenos, o que Vandenbergue (2006, p. 3) vai chamar de “mundo bidimensional”. Essa abordagem, como é possível perceber, garante uma certa horizontalidade das relações, uma pesquisa imanente, ao caminhar rumo a um tipo curioso de ontologia, como vai ficar claro ao longo dos capítulos. Para Latour, o mundo não é um elemento identitário que vaga por aí, como se fosse uma substância aristotélica no núcleo das ciências sociais. O mundo, por outro lado,

[...] é o amálgama de todos os modos e todas as redes cujos fios os Modernos desistiram de tentar desembaraçar e que tomam como base para explicar como todo o resto se mantém unido - religião, direito, tecnologia, até mesmo ciência e, é claro, a política (LATOURE, 2013, p. 353, tradução minha).

Ao contrário dos modelos anteriores, a sociologia de Bruno Latour, descendente direta da Teoria Social Alternativa (T.S.A), 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 regime epistemológico diferenciado, ao caminhar direto rumo a uma linguagem descentrada. Nesse novo modelo descentrado radical, não existe nenhuma instância, ou critério que, de partida, determine a configuração da realidade, nem mesmo o tão famoso “transcendental man”. O rizoma (rede) é flexível o bastante para comportar várias 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 no canto de uma simples cozinha, o que Harman chamou de “Carpintaria do Ser¹⁹” (BRYANT, 2011, p. 278). 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 referência de significação, como a “consciência” em Husserl, o “corpo” em Merleau-Ponty, o “signo” em Wittgenstein, ou mesmo, como é possível observar na teoria social, a “classe” em Marx, o “indivíduo” em Weber e o “fato social” em Durkheim. Essas palavras, para esses autores, não eram apenas conceitos passeando por um papel, muito menos significantes arbitrários que brotaram de algum lugar, mas estruturas de raciocínio, matrizes de significação que garantiam a estabilidade dos argumentos, e do próprio mundo ao redor, ou seja, eram verdadeiros transcendentais, condições de possibilidade do próprio conhecimento e da própria experiência. Como vai ficar claro ao longo dos capítulos, essas estruturas transcendentais, ao menos quando são radicalizadas, quando saem do controle, impendem um debate ontológico legítimo, principalmente ao simplificarem ao extremo a realidade ao redor, esquecendo de incluir o principal conceito quando se trabalha com Ontologia: a CONTINGÊNCIA (MEILLASSOUX, 2008). Afinal, “‘ser’ é muito mais problemático e contingente” (HARAWAY, 1988, p. 585, tradução minha).

¹⁹ “The Carpentry of Being” (BRYANT, 2011, p. 278).

CAPÍTULO I:

OS BASTIDORES DA JORNADA

“Devo ter um corpo; é uma necessidade moral, uma ‘exigência’ (DELEUZE, 1991, p. 129).

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 Samsa 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 cala... silêncio!! O signo perde sua capacidade comunicativa diante desse elemento de desajuste e de absurdo, tornando a “palavra” 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 fosse 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 à 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 Samsa.

A tragédia kafkiana é impensável antes do século XX, assim como o *dândi* 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 espinosano, um espaço criativo e com novas configurações, um mundo em que o corpo e a linguagem ganharam novos contornos, ao mesmo tempo que abrem passagem para a virtualidade e o novo, criando assim novas trajetórias de sentido. Essa seria, grosso modo, a Terceira Revolução Copernicana

(3ª REC)²⁰, ao menos em termos estéticos, tendo o personagem Gregor Samsa como seu embaixador, seu maior representante. Contudo, antes de se aventurar por um campo tão pantanoso e descentrado (*out of joint*), antes mesmo de cair no terreno de uma Teoria Social Alternativa (T.S.A), é preciso contar o início da história, o começo da jornada. Esse início é basicamente o percurso do meu mestrado e da minha dissertação, como vai ficar claro ao longo de todo o capítulo I, sendo, portanto, um pequeno lembrete do que já foi discutido antes, além dos bastidores daquilo que hoje é o núcleo básico da Tese em meu doutorado, ou seja, a própria T.S.A. Portanto, pense nesse Capítulo inicial como uma retomada, um pequeno resumo dos passos anteriores, já que sem eles não apenas a tese, mas tudo que já foi pensado e escrito por mim, não seria possível.

As revoluções

Antes de qualquer mergulho aprofundado em águas mais filosóficas, é preciso deixar claro o que seria uma *Revolução Copernicana*, e o que ela implica, além de sugerir qual seu impacto nas fronteiras de uma certa linguagem de fundo. É impossível compreender a Teoria Social Alternativa (T.S.A), de figuras como Latour, sem antes observar esse espaço bastante epistemológico. A *Revolução Copernicana* não é apenas um acréscimo de algum novo elemento na teoria, ou algum método inédito de pesquisa, muito menos um tipo novo de predicado imposto sobre algum objeto; esse giro, ao contrário, caracteriza uma mudança radical no eixo de toda uma ciência, no próprio horizonte como organiza seus argumentos, conceitos e teorias. É quase um sinônimo da *episteme*²¹ foucaultiana, ou seja, um campo de possibilidades cujas próprias disputas, e até mesmo antagonismos, podem se instalar. Ao invés de uma abordagem, a revolução copernicana é muito mais o pano de fundo em que as próprias abordagens brotam e coexistem, mesmo quando se apresentam como contraditórias entre si. Isso significa que teorias opostas, posturas rivais, podem compartilhar de uma mesma *Revolução Copernicana*, de uma mesma *episteme*. Em outras palavras, “a disputa entre pensadores é a ‘disputa amorosa’ da mesma questão” (HEIDEGGER, 2005, p. 42). Essa é, inclusive, uma das hipóteses dessa tese.

²⁰ A Terceira Revolução Copernicana (3ª REC), termo usado no mestrado, na dissertação, nada mais é do que o fundamento daquilo que, nos próximos capítulos, vai ser chamado de Teoria Social Alternativa (T.S.A), descendente da tradição inaugurada por Espinosa no século XVII.

²¹ Como já foi dito, a reflexão epistêmica (transcendentalista), sugerida nos bastidores dessas revoluções copernicanas, não compromete nem um pouco o horizonte ontológico alternativo da T.S.A, principalmente porque o transcendentalismo tem sua importância, sendo até mesmo fundamental quando oferece imagens didáticas e representações eficientes.

No mestrado (PINHO, 2017) foi necessário dividir o percurso inteiro em três grandes fases, três grandes *Revoluções Copernicanas*, também chamadas de REC. Cada uma delas não descreve simples teorias diferentes, mas campos epistemológicos (e ontológicos) completamente distintos entre si, trazendo, com isso, enormes implicações. Antes de invadir o terreno descentrado da 3ª Revolução Copernicana (3ª REC), a base da Teoria Social Alternativa (T.S.A), ou seja, antes de entender suas implicações e entrar, de fato, na tese, é preciso retroceder alguns séculos, utilizando um pouco de genealogia. Antes do descentramento vir à tona, antes mesmo de uma linguagem alternativa brotar no horizonte, outras *Revoluções Copernicanas* construíram o caminho rumo a uma nova teoria social, deixando suas marcas por toda parte, não apenas nas fronteiras das ciências sociais, mas indo muito além. A 1ª REC, com Kant, instaurou uma nova referência epistemológica, um novo critério de análise inexistente até aquele momento. O sujeito, ao menos por enquanto, deixa de ser um recurso concreto, exposto no mundo, e transforma a si mesmo em uma matriz de significação, uma espécie de transcendental que condensa tudo ao seu redor, seja no espaço da própria epistemologia, com suas análises e sínteses, ou até mesmo em terrenos como a estética e a ética. Esse sujeito, isto é, essa estrutura, é o centro da própria reflexão, sendo impossível imaginar o mundo, com suas fronteiras e relações, sem a presença dessa matriz de sentido, dessa instância de referência, desse transcendental, aquilo que Meillassoux²² chamou de *correlacionismo* (MEILLASSOUX, 2008). O *númeno*, enquanto instância que não pode ser nomeada, apreendida, ou seja, a “coisa em si”, também é uma resultante dessa 1ª REC, dessa centralidade dada ao sujeito. Nesse cenário transcendentalista, o acesso direto ao mundo é um sonho absurdo, um tipo de projeto fadado ao fracasso, aquilo que Kant chamou de antinomia (KANT, 2001). Existe, claro, além dessa matriz escapadiça, desse inominável beckettiano, uma série de dualismos que persistem nesse modelo filosófico, o que não é nenhuma novidade aos ouvidos de um cientista social, ao menos aquele mais clássico. A estrutura dualista, reflexo dessa 1ª REC, assim como reflexo desse fosso intransponível entre *sujeito* e *objeto*, continua alimentando as ciências humanas e sociais, apesar de problematizada por várias tradições de pensamento, especialmente a fenomenologia e as abordagens dialéticas²³.

²² Embora Meillassoux seja um crítico ferrenho de filosofias vitalistas, especialmente a deleuziana, o conceito de correlacionismo vai ser aqui mantido, já que esclarece algumas lacunas ao longo de toda a tese, sendo um ótimo sinônimo de abordagens transcendentais (MALABOU, 2014).

²³ “A objetividade, portanto, não pode ser separada da subjetividade, nem mesmo na mais intensa abstração da análise estética mais geral” (LUKÁCS, 1978, p. 196).

Em uma retomada lacaniana, essa “coisa sem si” ressurge com mais força nos dias de hoje, na teoria social mais contemporânea (ŽIŽEK, 2006), ganhando agora outro nome, outro rótulo (“Real”), embora mantendo o “gap” intransponível entre sujeito e objeto, mente e mundo. A diferença, talvez, está nas implicações desse “Real”. Ainda que distante, no sentido de representação, os seus efeitos persistem na linguagem, quase como um rastro de terra deixado por algum veículo, ou, nesse caso, no rastro deixado pela cadeia de significantes, em suas metáforas e metonímias... no modo como o próprio inconsciente opera. De qualquer forma, é preciso entender que a 1ª REC não é um instante no tempo, alguma coisa que ficou para trás, numa espécie de trajeto linear, evolutivo, mas sim um momento que persiste ainda hoje, mesmo que outras *Revoluções Copernicanas* estejam presentes.

Expandindo um pouco as fronteiras dessa 1ª REC, além de observar com mais cuidado o alcance das suas raízes, entramos numa esfera mais ética, sendo o humanismo uma de suas resultantes mais imediatas. O humano, mais uma vez, se apresenta como um transcendental, uma matriz de significação. Arriscar a hipótese de um mundo externo, com uma trajetória própria, independente do modo como é interpretado, soa estranho para um kantiano, para alguém ainda preso pelo “gap” criado pelo transcendentalismo. Intepretações relativistas, ou mesmo culturalistas, carregam ainda os traços desse modelo de pensamento, dessa 1ª REC, desse fosso absoluto entre “eu” e “mundo”, entre “corpo” e “mente”. É a cultura, ou conteúdos ideológicos, e não mais categorias do entendimento ou da sensibilidade, que desempenham agora os papéis de matrizes transcendentais. Nessa abordagem, cada indivíduo se encontra preso dentro de um certo arranjo interpretativo, limitado pelo alcance dos símbolos, ou da cultura, o que torna impossível avaliar outros horizontes, ou mesmo definir a verdade a respeito do mundo e dos seus componentes. Esse mesmo mundo, dentro dessa 1ª REC, continua se apresentando como algo distante, como uma dúvida, algo jamais alcançado, a não ser de forma distorcida e parcial. Como consequência, a única meta do conhecimento humano seria apenas a compreensão de categorias introjetadas em nosso aparato cognitivo, jamais o mundo em si mesmo, jamais a realidade enquanto algo concreto e significativo. Falar de animais ou objetos, como se tivessem vida própria e uma trajetória específica, não combina com a 1ª REC, sendo resultado das próximas *Revoluções Copernicanas*, principalmente o 3º giro, como vai ficar claro ao longo desse capítulo.

Cada *Revolução* é governada por um certo transcendental, ou um conjunto de transcendentais, a não ser a 3ª REC, já que opera em um registro alternativo, descentrado. É preciso lembrar, mais uma vez, que o transcendental sugerido nessas páginas não se restringe aos limites da filosofia kantiana, e sua 1ª REC. Por esse motivo, ele se apresenta como algo

muito mais abrangente do que poderia parecer, incorporando inclusive autores estranhos à própria filosofia kantiana. Segundo Levi-Bryant (2011, p. 42, tradução minha), “o transcendental [...] refere-se à condição para alguma outra prática, forma de cognição, ou atividade”. Ela pode assumir, enquanto forma, várias configurações, como o *sujeito*, o *ego*, *deus*, o *humano*, a *classe*, o *corpo*, a *natureza*, etc. Imagine essa matriz como uma torre, um tipo de suporte que ajuda a organizar os elementos dispersos ao seu redor, nesse caso, os elementos semióticos em um texto, ou até mesmo os dados extraídos da própria experiência enquanto uma resultante fenomenológica, além de um envolvimento mais espontâneo com o mundo. Essa característica estruturante, concreta, é bem discutida, e até mesmo elogiada, por fenomenólogos, hermeneutas e pragmatistas. Até certo ponto, sem dúvida, é inegável o papel que essa matriz transcendental desempenha na experiência²⁴, além dos alicerces que cria no interior do próprio universo científico. Basta lembrar a criatividade envolvida por trás dos agentes descritos por Goffman e Garfinkel em vários de seus trabalhos. À primeira vista, essa matriz transcendental é algo de positivo, já que garante a firmeza, a consistência e a compreensão do espaço, da linguagem e da própria experiência, sendo um recurso indispensável ao Dasein, ao ser no mundo. O problema, apontado pela 3ª REC, é o seu lado obscuro, pouco discutido, mas bastante perigoso, ao menos quando se considera um espectro mais amplo. Três implicações definem aquilo que foi chamado de *transcendentalismo paranoico*, presente na 1ª e 2ª REC, ao mesmo tempo que se apresentam como três grandes obstáculos para a permanência de um perfil descentrado, alternativo. Essas três características, descritas abaixo, foram analisadas em detalhe na dissertação, embora seja preciso um novo resgate, ao menos de um modo resumido nesse capítulo. Essa matriz transcendental, ao menos quando é radicalizada²⁵, quando passa do limite, apresenta algumas características:

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 numa exclusão de qualquer traço de CONTINGÊNCIA²⁶.*

²⁴ Conferir livro “Descentrando a Linguagem” (PINHO, 2018).

²⁵ É preciso lembrar, mais uma vez, que a tese não propõe um abandono desse transcendentalismo, já que é necessário, e até mesmo inevitável, mas sim seu descentramento, sua perda de pretensão.

²⁶ Como já foi dito, a Contingência precisa ser pensada em termos ontológicos (MEILLASSOUX, 2008) e não apenas como aquela sugerida pelos neokantianos e suas relações epistêmicas e intersubjetivas.

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

Essas três características, juntas, desembocam no *correlacionismo*, um tipo de obstáculo interno à própria linguagem, especialmente a científica, envolvendo áreas até mesmo empíricas, ou seja, sintéticas, no sentido kantiano do termo, como as próprias ciências sociais. Essa matriz transcendental, apesar da conveniência que gera, além do suporte prático que oferece, a longo prazo pode produzir uma espécie de atrofia, fazendo com que a própria possibilidade do diálogo e da crítica sejam colocadas em risco. Contornar esse artifício, portanto, não é apenas um jogo de linguagem, uma estratégia retórica, ou mesmo um simples passatempo. A superação desse *transcendentalismo paranoico* na Teoria Social garante as condições não apenas de um espaço mais criativo, humilde e prudente, mas de uma prática também comportando essas mesmas virtudes, até porque o transcendentalismo é um assunto da linguagem em geral, mesmo aquela cotidiana, concreta, como vai ficar claro ainda nesse capítulo. Nas palavras do próprio Latour, essa linguagem rígida, muitas vezes sufocante, busca

Colocar tudo em nada, deduzir tudo do nada, colocar em hierarquias, comandar e obedecer, ser profundo ou superior, recolher objetos e forçá-los a um espaço minúsculo, sejam eles sujeitos, significantes, classes, deuses, axiomas (LATOURE, 1984, p. 163, tradução minha).

Apesar da necessidade de um resgate do mestrado, é preciso, contudo, seguir o percurso sem pressa, aos poucos, trilhando o debate no ritmo dos acontecimentos, ao sugerir uma imagem atualizada das *Revoluções Copernicanas*, os seus bastidores, seu passo a passo, antes mesmo de mergulhar no destino da tese, ou seja, a 3ª REC e sua Teoria Social Alternativa (T.S.A). É preciso rastrear os descentramentos ocorridos até aqui, instantes que culminaram em uma atmosfera radical, mais intensa, e até mesmo mais arriscada. Esse resgate da dissertação no primeiro capítulo, logo, não é algo casual ou arbitrário. É impossível entender os contornos de uma 3ª REC sem, antes, esboçar o deslocamento de toda um fluxo de gerações, as suas fronteiras e, principalmente, suas mudanças ao longo do tempo. Assim como em um modelo dialético, espiralado, a 3ª REC, embora distinta, e até mesmo contraditória, frente a outras tradições, não é uma esfera autônoma, mas um prolongamento dos instantes anteriores, uma espécie de continuidade. Sendo uma síntese nova, ela não exclui as antíteses e as teses em seu caminho, mas, ao contrário, traz todas elas em seu interior, complementando o seu

percurso. É por essa razão que o primeiro capítulo, resgate do mestrado, é indispensável quando o assunto é entender a Teoria Social Alternativa, a 3ª REC, enquanto um processo, enquanto um movimento repleto de altos e baixos, avanços e retrocessos. Em outras palavras, a T.S.A não brotou do nada, do chão, como se fosse resultado de algum tipo de mágica, ou fruto da genialidade dos autores envolvidos, mas sim é uma resposta direta de um eco produzido pelo tempo, contendo dentro de si os rastros do que já passou, assim como as sementes do que pode surgir. Esquecer desse deslocamento, dessas etapas, é despencar no que Latour chamou de “duplo clique” (LATOURE, 1994), uma atitude que simplesmente esquece que por trás de cada prática ou proposição existe toda uma rede disponível e em constante movimento. O objetivo do sociólogo, portanto, não é bem representar essa rede, já que ela não pode ser representada, mas ao menor sugerir sua presença, oferecendo ao leitor um pouco do seu aroma, ainda que seja um cheiro distante e incerto.

Isso significa que a tese não se apresenta como uma ruptura profunda com o neokantismo que atravessa a Teoria Social Clássica, e seus transcendentais de fundo, mas apenas uma crítica do exagero, do momento em que saem controle, quando monopolizam o sentido, ao mesmo tempo que silenciam outras instâncias, sejam elas humanas ou não. As três revoluções carregam uma continuidade epistêmica que não pode ser descartada, assim como pontos em comum que merecem consideração, respeito e relevância. Estamos falando, portanto, de um único fluxo de abordagens, por mais diferenças que existam ou até mesmo contradições.

Antes da 2ª Revolução Copernicana (2ª REC)

No universo da 1ª REC, não apenas o sujeito existia enquanto uma matriz de significação (transcendental), mas principalmente instâncias como *Deus* e a *Razão* povoavam o imaginário de todos, não importa se filósofo ou alfaiate, cientista ou açougueiro, príncipe ou plebeu. Essas duas outras matrizes transcendentais comandavam o espírito de toda uma época, subordinando tudo e todos a um mesmo princípio, uma mesma cadeia de funcionamento. A fenomenologia, com sua 2ª REC, e seus debates sobre *Corpo* e *Linguagem*, ainda não apareceu no palco, muito pelo contrário. Nesse terreno em que *Deus* ou a *Razão* permanecem como critérios de referência, a *Linguagem* e o *Corpo* tornam-se elementos secundários, objetos de pouca importância. Antes de mergulhar naquilo que seria uma 3ª REC, e o seu impacto na linguagem da Teoria Social Alternativa (T.S.A), é preciso começar do início, lá atrás, momento em que a 2ª REC ainda nem sonhava em aparecer.

O *Corpo* e a *Linguagem*, 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 nexos causal a ser constatado, fazendo do *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 “limpa”, asséptica, até processos lógicos desencarnados, simples encadeamentos de um *cogito*²⁷, uma instância meramente reflexiva. Se no universo filosófico esse modelo é opcional, dado a variedade de correntes de pensamento, na sociologia, ao contrário, ele tende a ser a referência última, talvez por conta do prestígio que confere ao pesquisador, amparando 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 transcendente²⁸” (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. Essas figuras são “[...] os sábios e os imparciais que se haviam colocado acima das contendas verbais e confusões do corpo [...]” (WOOLF, 1928, p. 33). Como é possível perceber, ainda não chegamos ao terreno da 2ª REC, ainda não encontramos a fenomenologia e seu segundo giro copernicano. Mas, como já foi dito, vamos com calma, entendendo o início da jornada, já que tudo precisa ficar claro antes de qualquer mergulho mais profundo.

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 a *Linguagem* rumo a um encontro inocente com a realidade, numa perfeita correspondência, numa absoluta *adequatio*. O método positivo seria uma forma

²⁷ Em Descartes a linguagem tinha sua importância, claro, inclusive como um critério de demarcação do universo humano, embora apenas enquanto um elemento representacional, como um meio que transporta os subprodutos de uma coisa pensante. Vários autores como Saussure, Durkheim e Parsons continuam também entendendo a linguagem dessa forma, como uma ponte de acesso, ou seja, um simples meio que expressa algo mais profundo, numa busca por nexos mais sólidos e fundamentais, o que o filósofo Graham Harman chamou de *Undermining*, (HARMAN, 2010).

²⁸ É preciso não confundir com o *sujeito transcendental*. O sujeito transcendente está além das experiências, enquanto o transcendental está dentro delas, enquanto condição de possibilidade.

de controle, uma maneira das palavras e as coisas se tangenciarem, mantendo um vínculo direto e espontâneo (FOUCAULT, 1999). Como consequência, o *Corpo* acaba sendo visto como uma zona problemática demais, descentrada demais, e a *Linguagem*, com sua performance e arbitrariedade, apenas um recurso da literatura, sempre conduzindo os olhos ao que já existe, num claro exercício tautológico, evitando criar ou exceder. A ousada combinação, proposta pelo estruturalismo, entre o romance e o texto científico, ao 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 à linguagem, participando assim da própria 2ª REC, esse capítulo 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 até mesmo correntes como o pragmatismo.

Sem a centralidade do *Corpo*²⁹ e da *Linguagem*, sem esses dois “últimos” transcendentais, digamos assim, ainda não é possível falar de uma 2ª REC e de suas implicações. O simples fato desses dois conceitos passearem por vários autores, teorias e circunstâncias, não garante um legítimo *Giro Copernicano*. Não apenas eles devem existir, enquanto conteúdo, mas precisam também ser uma matriz epistemológica, ou seja, é preciso que o *Corpo* e a *Linguagem* se tornem verdadeiros transcendentais, condições de possibilidade de teorias, debates e congressos. Esse momento, bastante radical, foi levado a sério pela fenomenologia, por figuras como Merleau-Ponty e Heidegger, no universo filosófico, e por Schütz, Garfinkel e Goffman, no campo sociológico. Mas precisamos ir com calma, já que o projeto fenomenológico, ao menos por enquanto, é apenas um sonho distante, uma impossibilidade antes do século XIX.

A *Razão*, nesse horizonte anterior à 2ª REC, acaba sendo a companheira adequada, a matriz mais confiável quando o assunto é o conhecimento e suas sínteses e análises. A autonomia humana, ou seja, sua capacidade de fugir de um universo newtoniano, mecânico, e com uma espacialidade bem circunscrita, depende do bom uso dessa mesma *Razão*. Afinal, “vivemos em uma época de esclarecimento” (KANT, 1985, p. 112). É preciso domesticar o desejo (corpo) e toda uma série de contingências que ele carrega consigo. Essa linha explicativa, típica da tradição platônica, ortodoxa, não é nenhuma novidade, ao menos dentro da Teoria Social Clássica. O positivismo, seguindo esse mesmo rumo, manifesta o mesmo desprezo com o sensível, com o corpo, assim como despreza a linguagem, apresentada como

²⁹ “Outrora, a alma [a razão] olhava desdenhosamente o corpo” (NIETZSCHE, 2005, p. 37).

um produto secundário, nada mais do que uma ponte rumo a relações tautológicas, de pura correspondência. O primeiro (o *Corpo*) é sempre visto, no mínimo, como um obstáculo a ser contornado, e, no máximo, como um elemento perigoso que precisa ser constrangido através de métodos impessoais e assépticos. A *Linguagem*, da mesma forma, é entendida como um recurso também secundário, apenas um meio, uma ponte de acesso a um reino mais nobre, mais objetivo. “[...] a linguagem, na realidade, não passava de um instrumento de acesso. [...] O jogo ou a densidade das palavras eram simplesmente uma porta entreaberta [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 125).

O positivismo lógico, repleto de personagens como Carnap, Quine e tantos outros seguidores de Russel e do primeiro Wittgenstein, ao menos privilegiavam a linguagem em seus esquemas analíticos, ainda que mantivessem um certo desprezo em relação a tudo que trouxesse manchas CONTINGENTES pelo caminho ou algum tipo de atmosfera não-representacional, como o próprio universo metafísico com suas ontologias e outros esquemas epistêmicos. Por esse motivo, “aspira-se à limpeza e à clareza, recusam-se distâncias obscuras e profundezas insondáveis” (HAHN; NEURATH; CARNAP, 1979, p. 10). Nessa atmosfera anterior à 2ª REC, anterior ao universo fenomenológico, o *Corpo* e a *Linguagem* continuam como coadjuvantes, apenas *intermediários*, no sentido latouriano.

Não existe uma centralidade do *Corpo* em Platão, assim como seria difícil imaginar uma estética em Tomas de Aquino³⁰, ou mesmo uma hermenêutica em Aristóteles. É necessário, logo, certas condições de fundo que permitam o aparecimento do *Corpo* e da *Linguagem* como matrizes epistemológicas (transcendentais), como protagonistas do jogo teórico. Caso contrário, serão ou excluídos ou subordinados a alguma instância outra, como, por exemplo, a *Razão*, *Deus*, *Natureza*, etc. Nesse cenário, *Corpo* e *Linguagem* perdem autonomia e centralidade epistemológicas, sendo apenas um complemento ou uma ponte rumo a algo mais fundamental, assim como no Hegel de Jena eles são meros suportes de um movimento em potência, predeterminado, nada mais do que um pretexto na caminhada do espírito³¹. “Eles não possuem competência original. Na pior das hipóteses, são bestas ou escravos, e na melhor, servidores leais” (LATOURET, 1994, p. 79). Em outras palavras, “[...] para que um elemento seja

³⁰ Chomsky (1998), no início de sua palestra na Universidade de Brasília, remete os estudos de linguagem à Grécia clássica, embora não invalide as premissas desse capítulo, 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.

³¹ “Hegel é fastidiosamente seletivo em relação ao corpo, endossando apenas aqueles sentidos que de algum modo parecem intrinsecamente abertos à idealização” (EAGLETON, 1990, p. 146).

desenvolvido são necessárias certas condições, senão ele fica atrofiado, ou vira secundário” (DELEUZE, 1990, p. 66). 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 à 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 apreendido, ou, ao contrário, impede o resgate dessa mesma objetividade, confundindo as consciências. De qualquer maneira, não resta muita esperança para além do raciocínio tautológico. O *Corpo*, da mesma maneira, nada mais é do que uma vítima de forças ocultas, quase como um subproduto passivo de estruturas objetivas, como o proletário que é capturado pelo descentramento da produção. 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, mantinha um modelo parecido de entendimento a respeito do *Corpo* e da *Linguagem*, especialmente com seu quadro explicativo abstrato, quase como as relações diferenciais no estruturalismo, ao fazer desses dois conceitos apenas um desdobramento de uma zona virtual, simples pontes de expressão de uma dinâmica pré-existente (GIDDENS, 2003).

Corpo e Linguagem são conceitos que sempre passearam 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, e isso porque as condições de pensamento contemporâneas não apenas consideram o *Corpo* e a *Linguagem* como objetos de estudo, mas os toma como centros epistemológicos (transcendentais), circunstância muito diferente, senão rara. Na visão aristotélica, por exemplo, o tema da linguagem, embora contido em suas proposições, 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 conceitos de *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 acidez contra tudo e todos.

No instante em que Gabriel Tarde, um sociólogo do século XIX, contemporâneo de Durkheim, tentou introduzir no esquema conceitual da época um repertório muito parecido ao latouriano no final do 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, como simples coadjuvantes no palco teórico. Elas “nada fazem além de transportar, veicular, deslocar [...]” (LATOURE, 1994, p. 79). Em Durkheim, com sua etapa materialista no início de carreira, isso fica bem claro, especialmente na forma 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 do império hegeliano 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 ganhou, conseqüentemente, um novo conjunto de abordagens e objetos de pesquisa. Esse, inclusive, é o objetivo maior desse trabalho, ou seja, uma tentativa de esboçar os contornos de uma 3ª REC, de uma Teoria Social Alternativa (T.S.A). Sem dúvida, a chegada do 2º giro, 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. Em outras palavras, a ruptura com o modelo anterior não é tão quilométrica quanto pode parecer, trazendo muito mais continuidades do que grandes quebras.

Pseudo-revoluções copernicanas

Momentos históricos como o do *romantismo*, em que a imaginação e o corpo passam a ser considerados, deslocando a centralidade da razão e de suas sínteses e análises, são instantes excepcionais dentro de uma esteira de pensamento muito encharcada de platonismo. Apesar disso, 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. Nem o sublime, instante em que o corpo ganha uma importância nunca antes vista, consegue resistir 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 a

Linguagem e o *Corpo* em uma mera ponte de acesso a uma natureza intocada, preservando assim um dualismo persistente na Teoria Social, aquilo que Deleuze chamou de “binary logic” (DELEUZE, 1985, p. 5).

O surgimento da hermenêutica, no interior do universo protestante, ao trazer à tona a discussão sobre significado, revolucionando, dessa forma, 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 toda linguagem; 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), assim como de um corpo capaz de ser representado pela investida certa. Apenas graças a uma proximidade com a 2ª REC, e com a fenomenologia, através de autores como Paul Ricoeur³² e Gadamer³³ (1997), a hermenêutica finalmente saiu do círculo vicioso platônico, aquele mencionado acima, aquele que desvaloriza o *Corpo* e a *Linguagem* em nome de instâncias mais nobres, mais fundamentais.

Muitos sociólogos, no interior do próprio marxismo ortodoxo, como Lukács, também lançaram os conceitos de *Corpo* e de *Linguagem* dentro de seus textos, embora sem conferir a eles um papel epistemológico relevante³⁴ (LUKÁCS, 1978). Eles eram ou subordinados a procedimentos como a *catarse*, ou até mesmo a uma *ontologia de classe*, ou seja, uma ontologia predicativa, um recurso que regulava o trajeto reflexivo e prático do pesquisador. Nas palavras do próprio Lukács: “é justamente nesse sentido e por ele que precisamos do método dialético para não sucumbirmos à ilusão social assim produzida e podermos entrever a essência por trás dessa ilusão” (LUKÁCS, 2003, p. 71). Apesar das suas diferenças com o positivismo, bem representado no embate entre Adorno e Popper³⁵, o signo continua sendo, em ambas tradições, uma mera ponte de acesso a conteúdos mais fundamentais, e o corpo, de igual maneira, um

³² “A fenomenologia permanece um pressuposto indispensável da hermenêutica” (RICOEUR, 1975, p. 95).

³³ “[...] e quem não quer se deixar levar pela linguagem, esforçando-se por alcançar uma evidência fundamentada historicamente, vê-se constrangido a andar de uma para outra questão da história da palavra e do conceito” (GADAMER, 1997, p. 47).

³⁴ Um outro exemplo dessa inserção parcial pode ser visto na seguinte frase: “É o corpo mais que a mente que interpreta o mundo, parte-o em pedaços assimiláveis e lhes dá sentidos aproximativos.” (EAGLETON, 1990, p. 173)

³⁵ Na verdade, essa polêmica entre positivismo e marxismo é clássica, desde os tempos do próprio Marx. Em uma de suas cartas a Engels, em 7 de julho de 1866, Marx afirma “[...] E esse positivismo de merda apareceu em 1832” (ADORNO, 2007, p. 324).

simples substrato a ser domesticado, um pedaço de matéria que precisa ser mantido sob controle, em especial através de métodos higiênicos, também chamados de *críticos* ou *emancipatórios*. Esses percursos teóricos continuam seguindo o mesmo ritmo, o mesmo encadeamento, o mesmo fluxo “[...] 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 Teoria Social *aparenta* contornos de uma 2ª REC, embora retendo ainda uma matriz anterior de sentido, sem com isso alterar seu eixo transcendentalista de fundo. A mudança, portanto, é aparente, fenomênica, nada mais do que um traço superficial. Essa tradição hegeliana que atravessa as ciências humanas e sociais, 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 (LATOUR, 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. Existe aqui uma demanda por um rearranjo profundo na própria sociologia, nos fundamentos da sua própria escrita, esforço que muitos não estão dispostos a fazer. Os textos, portanto, terminam assimétricos, disformes, apresentando uma incompatibilidade entre forma e conteúdo, quase uma estranheza dialética. Ou seja, a entrada na 2ª REC, e sua centralidade dos transcendentais *Corpo e 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 conceitos em um texto que determina a mudança de matriz epistemológica, de uma 2ª REC, mas sim a centralidade que ocupam dentro das definições internas dessa mesma escrita. Da mesma maneira que a palavra “arte”, enquanto elemento presente em um estudo sociológico, não define, de antemão, sua centralidade, podendo ser apenas um objeto passivo esperando critérios epistemológicos vindos de fora, através de alguma teoria ou interpretação qualquer. Em outras palavras, os conceitos de *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.

Enfim, a 2ª REC

A *Linguagem*, não sendo mais um simples meio, uma ponte, passa a ser agora um instrumento *performativo* (AUSTIN, 1990, p. 12) da orientação de uma conduta, ou seja, passa a ser um mundo próprio, avaliado em si mesmo, não mais como um simples coadjuvante. A performance, nesse caso, ao estar associada ao corpo, faz dele seu companheiro epistêmico, seu fundamento, indo até mesmo além 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 agora destaque (2ª REC). A fenomenologia entra nesse novo espaço de definições, descentrando os antigos transcendentais (*Razão, Deus, Natureza*, etc), ao mesmo tempo em que ultrapassa os limites de uma filosofia da consciência ou de um empirismo inglês. Sujeito e objeto deixam de ser polos opostos, objetos de escolha, e começam a entrar em um terreno indiferenciado, em um outro tipo de arranjo, quase sempre reflexo de uma *atitude fenomenológica* (SOKOLOWSKI, 2000, p. 47). 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 à 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). *Linguagem* e *Corpo* entram numa dança conjunta, tangenciando suas epistemologias em determinados pontos, 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 carreira³⁶, a *Linguagem* e o *Corpo* são apresentados como instâncias não apenas diferentes, comportando níveis distintos de funcionamento, mas até contraditórias entre si. Embora, nesse capítulo, essas duas realidades venham a ser tratadas de um modo convergente, é preciso esclarecer que o percurso não é tão linear, apresentando, no interior da própria rede, um fluxo complexo de agenciamentos, um horizonte aberto de

³⁶ O Husserl de maturidade, segundo Merleau-Ponty (1991), supera esse abismo ontológico entre linguagem e corpo, preservando um elo entre os dois graças à “redução transcendental”.

possibilidades. A união compacta desses dois conceitos, apresentados aqui como se fossem os *dois últimos transcendentais*, reflete uma costura muito própria, e uma trajetória que poderia ser narrada de formas diferentes, caminhando por outros terrenos, ao evitar certos encontros, ou mesmo incluindo outros detalhes. Parênteses fechado... *Corpo e Linguagem* são dois conceitos que sofreram uma mudança profunda graças à 2ª REC, remodelando suas configurações, ao trazer para o interior da própria sociologia um novo conjunto de novidades, desde uma mudança radical de método, passando pela escolha do objeto, e até mesmo uma mudança na estrutura de linguagem ou ainda na própria atitude política do Teórico Social. Diante de um giro copernicano, as prioridades epistemológicas, éticas e estéticas mudam completamente, criando assim a sensação de que existe não apenas um outro conjunto de postulados, mas um mundo novo, alternativo, inédito. Não mais avaliada conforme critérios externos, ao escorregar naquilo que Latour chamou de *erro categórico*³⁷ (LATOURE, 2001, 2013), *Corpo e Linguagem* passam a ser avaliados em seus próprios termos³⁸, ou seja, instituídos a partir de seus próprios critérios, ganhando assim uma autonomia inédita, uma centralidade nunca antes presenciada. “O corpo”, por exemplo, “não é, portanto, uma residência provisória de algo superior - uma alma imortal, o universal, ou pensamento - mas o que deixa uma trajetória dinâmica pela qual aprendemos a registrar e nos tornamos sensíveis ao que o mundo é feito” (LATOURE, 2004, p. 2, tradução minha).

Em sua superação do representacionismo, ao entrar na 2ª REC, a *Linguagem* não apenas deixa de ser um invólucro vazio em que o mundo empírico imprime sua marca, mas também deixa de ser, como em Saussure³⁹, uma mera ponte de expressão do pensamento (MERLEAU PONTY, 1991), sendo, agora, uma força significativa por si mesma e não mais uma carcaça vazia perdida em relações diferenciais, em uma espécie de *dobra*⁴⁰ (DELEUZE, 2005, p. 138); ao contrário, sua positividade se mantém. O *Corpo*, ao menos num exame mais fenomenológico, acaba se tornando 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

³⁷ “Category mistake” (LATOURE, 2001, 2013).

³⁸ Embora a tradição analítica tenha sua contribuição nessa centralidade epistemológica do conceito de linguagem, desde Russel, passando pelo primeiro Wittgenstein, assim como por todo o círculo de Viena, e por autores mais contemporâneos como Richard Rorty, as reflexões sobre a 2ª REC vão se restringir aqui, nessa tese, basicamente à parcela continental do universo filosófico.

³⁹ Esse tipo de hipótese, 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.

⁴⁰ “Dobra” como o instante em que a linguagem se volta para si mesma, deixando o mundo de lado, como acontecia na tradição analítica, com seus estudos sobre matemática e lógica.

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).

Sem dúvida, é sempre um risco tornar o *Corpo* e a *Linguagem* centros epistemológicos, como desde o princípio alertou Platão e os seus descendentes como Descartes, Kant e Hegel. Se hoje chamam de fenomenólogo aqueles que ousaram centralizar essas duas categorias, conferindo assim um papel de destaque (e até de respeito), na Grécia antiga, por outro lado, há mais de dois mil anos atrás, essa figura tinha outro nome: era o *sofista*. Sofistas como Górgias e Protágoras, por exemplo, afirmavam sempre seus *Corpos* e suas *Linguagens* sem medo, ou vergonha, e tudo isso dentro de um circuito de debates, diálogo e muita criatividade. “O que os sofistas descobriram é que existe uma verdade de curvas, uma verdade necessária quando se tem que produzir, no meio da *Ágora*, declarações como ‘Queremos’, ‘Podemos’, ‘Obedecemos’ (LATOURET, 2013, p. 346, tradução minha). A *Linguagem*, segundo eles, não era uma ponte, não era um simples meio de revelar uma verdade tautológica, descritiva, como em Platão, mas sim um espaço rico em si mesmo, capaz de sustentar um universo inteiro. O *Corpo*, da mesma maneira, continua ali, presente, ou melhor, determinante. Esse suporte corporal, na *Ágora*, não era um simples pedaço de matéria, ocupando algum espaço, ou atrapalhando o raciocínio; ele era, ao contrário, aquele suporte que comandava toda aquela série de encadeamentos, toda aquela linguagem articulada por Górgias e Protágoras. O critério não é um além, um mundo verdadeiro disponível para ser representado, e sim a linguagem e o corpo em si mesmos, em suas trajetórias, além da capacidade que possuem de impactar, transformar e persuadir. A 2ª REC, com a fenomenologia, ao que parece, conseguiu reviver o sofista das areias do esquecimento, conferindo uma nova vitalidade à teoria social, assim como expandiu os horizontes do que pode ser feito e pensado.

Apesar da sua chegada revolucionária, de todo o seu horizonte de transformação, como foi possível ver ao longo desse capítulo, a fenomenologia (2ª REC) infelizmente continua apresentando certas limitações e riscos. É preciso entender agora quais são esses limites, inclusive para que a 3ª REC (A Teoria Social Alternativa) possa, enfim, ganhar terreno, comandando todos os outros capítulos dessa tese.

Descentrando a 2ª REC

Internamente à fenomenologia, a *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 concebido como a condição mesma da própria *epoché*, 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 usado nesse capítulo, 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 sociologia. Ao reunir esses dois termos em um mesmo ponto, isso acaba tornando a tarefa do próximo descentramento mais tranquila, mais circunscrita, permitindo que o debate ganhe um contorno mais consistente, ao facilitar a chegada de uma 3ª REC e sua Teoria Social Alternativa (T.S.A). Merleau-Ponty e Garfinkel são, portanto, representantes diretos da 2ª REC (um na filosofia e outra na sociologia), 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 evidência com que algumas fronteiras são apresentadas, é preciso, contudo, ter um cuidado muito especial no tratamento do repertório da 2ª e da 3ª REC, e isso porque ambas as tradições trazem consigo uma bagagem muito equivalente, quase idêntica, embora existam contornos próprios, linguagens não apenas distintas, mas até contraditórias entre si. Palavras como “corpo”, “signo”, “performance”, “criação”, “possibilidade”, “história”, “contingência”, e tantas outras, são termos que participam desses dois universos (da 2ª e 3ª REC), apesar de apresentarem conotações divergentes (Capítulo II). 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 tradição espinosana (3ª REC), produzindo instantes de polarização que geram, no atrito, uma *síntese* filosófica importante, um novo modo de conduzir a teoria social.

Identities e totalidades não são apenas marcas da tradição fenomenológica (2ª REC) desde seu princípio (SOKOLOWSKI, 2000)⁴¹, mas uma resultante kantiana insistente, um 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

⁴¹ 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 [...]” (SOKOLOWSKI, 2000, p. 22, tradução minha). Gadamer, por sua vez, vai também reforçar a ideia de que “[...] a subjetividade transcendental corresponde simplesmente à tarefa da investigação fenomenológica [...]” (GADAMER, 1997, p. 37).

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, muitas vezes quase autoritária. “Isto é o que acontece em Husserl e muitos de seus sucessores que descobrem no Outro ou na Carne *a toupeira da transcendência dentro da própria imanência*” (Grifo meu; DELEUZE, 1991, p. 46, tradução minha). 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, como a própria fenomenologia. *A Linguagem*, e principalmente o *Corpo* fenomenológicos, por exemplo, apesar do impacto que tiveram na história da teoria social, acabam desempenhando um papel ainda transcendentalista, quase como 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 matriz rígida, ainda uma resultante kantiana. A própria percepção, ao lado desse corpo fenomenológico, “[...] subtrai e contrai o material abundante que inunda os sentidos até que um recorte cinematográfico tenha sido estabelecido em uma imagem homogênea de espaço e tempo” (CONNOLLY, 2005, p. 98, tradução minha). Como vai ficar mais claro no Capítulo II, o projeto fenomenológico continua oferecendo um tipo específico de resistência.

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. “O que a fenomenologia realmente oferece é uma versão mais sutil do mundo kantiano” (SPARROW, 2014, p. 1, tradução minha). As sociologias que brotam desse terreno, como as de Schütz, Berger, Garfinkel, Goffman, além de muitos outros, são entendidas por Latour como *ciências transcendentais* (LATOURET, 1994, p. 70), como pacotes interpretativos ainda não rizomáticos o suficiente, ainda não dispostos a pensar o real em termos de rede, mas sim de uma forma centralizante, ao girar em torno de algum ponto, de alguma matriz. Para que a sociologia latouriana apareça, resgatando a tradição de Espinosa do seu sono filosófico e toda uma Teoria Social Alternativa (T.S.A), é preciso que esse eixo, e seus dois últimos transcendentais (*Corpo* e *Linguagem*), seja também corroído, descentrado, embora sem que outra matriz de referência se apodere, mas deixe o campo epistemológico aberto. Por esse motivo, “apesar de sua cidadania francesa, ele [Latour] não pode sequer ser chamado de filósofo continentalista, pois lhe falta toda a lealdade à tradição fenomenológica que alimenta a corrente continental” (GRAHAM, 2007, p. 34, tradução minha). Apesar do seu caráter

revolucionário, a 2ª REC, ou seja, a fenomenologia, ainda continua com um obstáculo em seu interior. A *consciência* em Husserl, o *corpo* em Merleau-Ponty, o *Dasein* em Heidegger ou mesmo a *liberdade* em Sartre, se tornam, a longo prazo, mais um obstáculo no caminho da Teoria Social Alternativa, um obstáculo transcendentalista, uma estrutura rígida, como vai ficar mais claro no próximo capítulo. O mundo acaba se dissolvendo nas paredes de um transcendental qualquer, sendo incapaz de ser pensado enquanto algo autônomo, com contornos próprios, mas apenas através de alguma matriz, de alguma referência.

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, carnal⁴² 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).

O *Corpo*, com o passar dos encontros, e da própria radicalidade das interações, vai sendo descentrado paulatinamente, chegando a um alto nível de transbordamento (esquizofrenia), ao mesmo tempo em que gera, como resultado, um corpo pleno, sem órgão, como é possível observar no gráfico abaixo (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, de uma linguagem centralizadora, ou seja, o início do horizonte da 3ª REC, da Teoria Social Alternativa (T.S.A). Esse processo esquizofrênico a que Deleuze se refere, não corresponde à figura da esquizofrenia clínica, do paciente propriamente dito, mas é apenas uma metáfora⁴³ de um fluxo descentrado, presente tanto numa dimensão epistêmica, quanto num espaço de uma ontologia, remetendo ao próprio mundo em toda sua imanência. Essa palavra nada mais é do que 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 chamamos de “descentramento”, e toda uma série de termos que correspondem à T.S.A. O topo da seta (corpo da Terra) corresponde a um maior nível de integralidade, consistência, um certo senso de ajuste e completude. Ao longo da descida, esse

⁴² Referência à Merleau-Ponty.

⁴³ 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.

fundamento transcendental vai sendo corroído (*desterritorializado*), culminando no processo esquizofrênico, em uma *Linguagem* e um *Corpo* descentrados. Isso significa, portanto, que

O corpo sem órgãos não é uma projeção nem uma metáfora; na verdade, não tem nada a ver com o corpo ou com uma imagem do corpo; não é o resíduo de uma totalidade perdida, o que sugere que ele não tem origem; e não tem nenhuma qualidade produtiva, o que também sugere que ele não tem nenhum uso ou propósito (ABOU-RIHAN, 2008, p. 56)

Em outras palavras, essa corporeidade vitalista, completamente descentrada, é também disfuncional, apresentando a si mesma muito mais como uma ruptura, um choque, um Evento (BADIOU, 2003). Ao invés de garantir a identidade dos fenômenos e do próprio EU, além da segurança ontológica de fundo, como qualquer transcendental faria, esse corpo sem órgão, ao contrário, foge de todo tipo de pacto fenomenológico e até mesmo pragmático, “desmantelando continuamente o organismo, fazendo passar ou circular partículas asinificantes ou intensidades puras” (DELEUZE, 1987, p. 4, tradução minha).

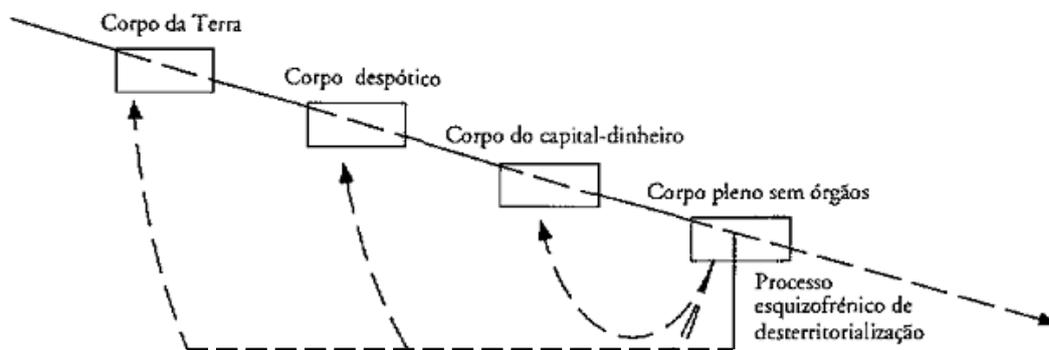


Fig. 1: Percurso de formação do “corpo sem órgãos” e da quebra do transcendentalismo.
Fonte: Deleuze (2010, p. 294)

Merleau-Ponty, no final do seu livro “fenomenologia da percepção” (1999), ao falar, brevemente, de um corpo não integrado e não identitário, realiza, ao mesmo tempo, um percurso dialético⁴⁴, gerando assim um certo descaso com o dissenso, da mesma maneira que no esquema hegeliano o arbitrário, ou o dissonante, estão inscritos em uma linguagem rígida e

⁴⁴ Não há espaço nesse capítulo 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.

centralizadora. Quando descreve Cézanne e suas obras, alguma parcela de descentramento parece brotar de suas interpretações, ao descrever esse artista como um típico espinosano, cujo compromisso era menos com os enquadramentos do que com o excesso e o descompasso. Apesar disso, como “não indicar qualquer forma seria privar os objetos de sua identidade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 15, tradução minha), e a identidade é a condição para a teoria fenomenológica como um todo⁴⁵, mais uma vez Merleau-Ponty despenca na filosofia kantiana e seu transcendentalismo, esquecendo de pontuar que o pouco contorno presente, necessário à identidade do objeto, já guarda em si um constrangimento constituinte, o que implica não apenas a contenção do entorno da obra, mas a própria parcela traumática do corpo de Cézanne, uma parcela esquisita, incomum, quase como se fosse um excesso reprimido.

Em um percurso fenomenológico, de uma 2ª REC, “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 como aquele presente na Teoria Social Alternativa (T.S.A) de autores como Espinosa, Nietzsche, Gabriel Tarde, Latour e tantos outros. Nessa trajetória de uma T.S.A, os contornos, quando aparecem, não entram numa dança adequada com a totalidade da experiência, mas brotam como 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 transcendental da sua própria linguagem e do seu próprio corpo fenomenológico, assim como resgata os bastidores de uma T.S.A. Em resumo, a Teoria Social Alternativa (T.S.A) problematiza, embora não destrua, todo arranjo transcendentalista, sendo apenas possível quando a sombra de Kant desaparece da superfície dos debates acadêmicos, deixando passar pelo seu interior uma ontologia inédita e cheia de surpresas. Nesse capítulo, o objetivo foi apenas sugerir uma síntese do que foi discutido no mestrado. No próximo capítulo, o objetivo é apresentar em detalhes os limites da

⁴⁵ 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.

estrutura neokantiana que ainda atravessa a Teoria Social Clássica, deixando ao mesmo tempo claro o que chamamos aqui de transcendentalismo e a necessidade absoluta da sua superação.

CAPÍTULO II:

OS LIMITES DA TEORIA SOCIAL CLÁSSICA

Introdução

“[...] as frases continuam a mover-se no indeterminado, no cinzento, numa espécie de terra de ninguém da experiência” (CALVINO, 1990, p. 15).

No capítulo anterior a fenomenologia foi apresentada como um momento revolucionário na Teoria Social com sua 2ª REC, embora tenha preservado ainda uma estrutura transcendentalista problemática, quase sempre reivindicado um certo monopólio de sentido. Seus conceitos de *Corpo e Linguagem*, apesar de revolucionários, apenas substituíram os antigos transcendentais (*Razão, Deus, Natureza, etc*), sem com isso questionar a própria estrutura epistemológica de fundo. O objetivo desse capítulo é esclarecer um pouco melhor sobre o que representa esse transcendentalismo⁴⁶, principalmente na Teoria Social, respondendo possíveis dúvidas que tenham ainda restado no capítulo anterior. Antes de entrar nos detalhes e características da Teoria Social Alternativa (capítulo III), é preciso questionar, de uma vez por todas, a sombra kantiana que ainda ronda a nossa atmosfera contemporânea. Nesse capítulo, Graham Harman e os autores da Ontologia Orientada ao Objeto, representantes também da T.S.A, vão ser convidados ao debate, apontando os riscos e os custos daquilo que Latour chamou de “ciências transcendentais” (LATOURE, 1994, p. 70).

A Fenomenologia e o Monopólio do Debate Ontológico

“Ontologia” é um conceito espinhoso, complexo, além de ser carregado de traços singulares, não importa se navegamos em águas analíticas ou continentais. Alguns falam da inutilidade desse conceito (Carnap), outros do seu esquecimento (Heidegger); alguns predicam seus contornos (Lukács), outros negam essa predicação (Deleuze); alguns observam sua contingência (Meillassoux), já outros sua necessidade (Hegel); alguns entendem esse conceito como um fluxo de diferenças (Nietzsche), já outros como identidade (Adorno); alguns falam

⁴⁶ É preciso lembrar mais uma vez que toda a crítica feita ao transcendentalismo nessa tese apenas se aplica à sua versão kantiana, como vai ficar claro mais tarde, e não às suas versões alternativas, como o “realismo transcendental” de Brassier ou o “empirismo transcendental” de Deleuze. Esses usos específicos, e pouco ortodoxos, do termo “transcendental” não se aplicam ao que aqui foi chamado de transcendentalismo.

da sua ausência (Kant), outros do seu excesso de presença (Žižek); alguns apostam em um modelo representacional (Dawkins), já outros falam de algo místico além das representações (Wittgenstein). Enfim, no campo filosófico o termo *ontologia* carrega diferentes tipos de traço, passando por várias linhas de pensamento, assim como autores das mais variadas abordagens. Na Teoria Social Contemporânea⁴⁷, por outro lado, essa diversidade é reduzida a um debate fenomenológico⁴⁸. Isso não significa necessariamente que os autores envolvidos são fenomenólogos, ou mesmo entendem o que a fenomenologia representa, mas apenas que essa abordagem permanece sempre no horizonte, quase como uma *episteme* foucaultiana, ou seja, sendo as condições de possibilidade de perguntas, conceitos, debates e outros produtos do universo acadêmico.

Na verdade, antropólogos [e sociólogos] que abraçam objetivos fenomenológicos não aplicam sempre explicitamente o método fenomenológico (a redução ou *epoche*), nem se engajam com o trabalho de pensadores fenomenológicos (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), ou elaboram temas e conceitos tipicamente associados à fenomenologia como um empreendimento descritivo (intersubjetividade, tematização, encarnação). Na maioria das vezes, qualquer antropólogo [e sociólogo] preocupado no mínimo com a categoria de "experiência" é susceptível de afirmar estar fazendo, ou ser identificado por outros como fazendo, fenomenologia (KATZ e CSORDAS, 2003, p. 277, tradução minha).

O horizonte ontológico, enquanto sinônimo de realidade, ao menos dentro das ciências humanas e sociais, basicamente se resume ao terreno da EXPERIÊNCIA, de maneira geral resgatando a fronteira (e a hierarquia) heideggeriana entre *present-at-hand* (e seus produtos epistemológicos e representacionais) e *ready-to-hand* (e sua esfera prática e pré-reflexiva)⁴⁹. Portanto, a experiência, essa sempre humana, se apresenta como um transcendental inevitável, uma condição de possibilidade necessária, ou seja, uma instância que monopoliza o sentido em torno de suas próprias fronteiras. Falar de mundo, nesse cenário, é falar sempre, e necessariamente, de um sujeito (corpo, consciência) implicado, dissolvido, em um tipo de correlação perigosa e até mesmo sufocante (MEILLASSOUX, 2008). Esse tipo de abordagem pode ser encontrado em vários autores das ciências sociais, mas principalmente nos teóricos da

⁴⁷ Abordagens ontológicas clássicas, aquelas que Heidegger chamou de *ontoteologia*, continuam povoando os textos de sociólogos, antropólogos e cientistas políticos, como acontece no marxismo ortodoxo de Lukács, *Mészáros* e outros, embora não sejam mais dominantes no campo da Teoria Social. Quando o termo Ontologia é usado nas ciências sociais contemporâneas, é quase um sinônimo de *Experiência, Corpo, Horizonte* e vários outros derivados fenomenológicos.

⁴⁸ Abordagens pragmáticas, em especial versões neokantianas, como a de Richard Rorty, também poderiam ser questionadas nessa tese.

⁴⁹ "Nenhum ser conhecido está sendo ele mesmo. Como aquilo que conheço de mim mesmo, nunca sou verdadeiramente eu mesmo. O que eu sei de ser nunca é ser ele mesmo." (JASPERS, 1971, p. 24, tradução minha).

virada ontológica (HOLBRAAD e PEDERSEN, 2017), na *sociologia* e na *antropologia fenomenológicas* (KATZ e CSORDAS, 2003), no *existencialismo sociológico*⁵⁰ (KOTARBA e MELKINOV, 2015), além de abordagens clássicas que envolvem o interacionismo simbólico e a etnometodologia. Seguindo um modelo heideggeriano, ao menos o primeiro Heidegger, o do Ser e Tempo, falar de prática, em especial aquela mais espontânea, envolvendo o corpo e a própria dinâmica dos afetos⁵¹ (CASTRO, 1998), acaba se apresentando como a garantia de um contato ontológico com as coisas, a certeza de que finalmente alcançamos a realidade e não suas distorções transcendentalistas e representacionais. Os conceitos de *Experiência*, *Corpo* e *Afeto*, por esse motivo, não apenas povoam o vocabulário de milhares de artigos, livros e palestras, mas também são oferecidos como um passaporte de entrada ao terreno ontológico e uma fuga das amarras do transcendentalismo. Segundo Karl Jaspers (JASPERS, 1971, p. 4, tradução minha), “as pessoas queriam ‘vida’, queriam ‘realmente viver’. Exigiam ‘realismo’. Em vez de querer apenas saber, queriam experimentar por si mesmas. Em todos os lugares, queriam o ‘genuíno’, buscavam as ‘origens’. [...]”. Em outras palavras, “[...] devemos viver e não interpretar nossas vidas [...]” (SHELLEY, 2010, p. 105).

A experiência (humana) se apresenta como a garantia de contato com o mundo, um tipo de ponte de acesso ao que existe, ao contrário de registros epistêmicos que transformam tudo em carcaças abstratas e proposições desencarnadas. A própria *Epoché* husserliana (HUSSERL, 1986), entendida aqui como o método básico de todo fenomenólogo (PEDERSEN, 2020), ao colocar a realidade entre parênteses, se apresenta como um mergulho de cabeça não apenas na *atitude fenomenológica* (SOKOLOWSKI, 2000, p. 47), mas também no mundo enquanto tal. Sujeito (humano) e Objeto se confundem em uma mesma dança indiferenciada, tornando impossível falar de mundo sem um sujeito implicado, dissolvido. Isso significa que “[...] não podemos sair de nós mesmos” (SOKOLOWSKI, 2000, p. 43, tradução minha), já que esse

⁵⁰ “Assim, a sociologia existencial pode ser definida de forma descritiva como o estudo da experiência humana no mundo (ou existência) em todas as suas formas sociais” (KOTARBA e MELKINOV, 2015, p. 1, tradução minha).

⁵¹ Em sua versão fenomenológica de ontologia, fundamentando seu *perspectivismo ameríndio*, Eduardo Viveiros de Castro afirma que “uma perspectiva não é uma representação porque as representações são uma propriedade da mente ou do espírito, enquanto que o ponto de vista está localizado no corpo” (CASTRO, 1998, p. 478, tradução minha). Sem dúvida, é curioso que o próprio Viveiros de Castro se coloca na esteira da filosofia vitalista de autores como “Nietzsche, Whitehead, Deleuze” (CASTRO, 2014, p. 55), embora eu desconfie de que ele continue seguindo uma tradição fenomenológica, transcendentalista. Apesar das críticas iniciais ao projeto fenomenológico, um dos fundadores da *Ontological Turn*, Morten Axel Pedersen, reconheceu em um artigo recente, escrito em 2020, o vínculo estreito, e até mesmo perigoso, entre a virada ontológica e a fenomenologia (PEDERSEN, 2020). O modo como Viveiros de Castro compreende o vitalismo é através de um molde basicamente fenomenológico, em especial quando fala sobre corporeidade e a integração que esse corpo estabelece com um mundo ao redor. *Experiência* e *Ontologia*, segundo a virada ontológica, continuam sendo não apenas sinônimos, elementos indistinguíveis, como também transcendentais, ao menos nos termos estabelecidos nessa tese.

“nós” é uma substância dissolvida na própria fábrica da realidade, uma condição necessária de acesso e de sentido. Em um de seus textos mais importantes, chamado “What is Phenomenology?”, Merleau-Ponty resume muito bem o empreendimento fenomenológico e sua redução transcendental, ao dizer que “o mundo é o que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 37, tradução minha). Mundo e Percepção, Realidade e Experiência, se confundem completamente, se sobrepondo um no outro, ao mesmo tempo que entram em um campo indiferenciado, indistinto.

Sem dúvida, a noção fenomenológica de ontologia é muito difundida, talvez até a mais usada nos últimos tempos no campo da Teoria Social, além de carregar muitos detalhes interessantes, principalmente dentro de pesquisas antropológicas que ressignificam a prática do Outro⁵², indo além de explicações epistêmicas e representacionais. Em outras palavras, é comum acreditar que “a fenomenologia é o caminho para a ontologia; ou melhor, a ontologia só é possível como fenomenologia” (SPARROW, 2014, p. 38, tradução minha). Isso é o que Meillassoux (2013) chamou de *correlacionismo*, e Harman (2017) de *filosofias do acesso*, ou seja, a ideia de que falar de mundo é necessariamente falar de um sujeito (corpo, consciência) implicado nesse mesmo mundo. Sujeito e realidade se apresentam como um todo indiferenciado, ambos em uma dança espontânea, sem qualquer tipo de dualismo, sem qualquer fronteira. Ou seja, “[...] o mundo percebido está aquém ou além da antinomia” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 32). Como consequência, as sociologias de base correlacionista, e fenomenológica, entendem a realidade como um trabalho prático e espontâneo, um esforço coletivo e cotidiano, assim como um espaço indiferenciado em que humanos e mundo se confundem. A ontologia, portanto, é sinônimo de experiência e interações “não tematizadas” (SCHÜTZ, 1979), envolvendo aquilo que Giddens chamou de *consciência prática* (GIDDENS, 2003, p. 56). “Para o fenomenólogo os limites da ontologia, do que é real, estão alinhados com os limites da [...] experiência.” (SPARROW, 2014, p. 61, tradução minha).

A crítica do representacionalismo na Teoria Social⁵³, e a aposta na EXPERIÊNCIA como instância de sentido, seria, supostamente, um retorno ao terreno ontológico e uma fuga das amarras kantianas e seus transcendentais, como acontece em abordagens estruturalistas e

⁵²“A cultura como vivida nunca é exatamente a mesma que a cultura representada” (KATZ e CSORDAS, 2003, p. 285, tradução minha).

⁵³Essa crítica ao representacionalismo, da “representational language” (PEDERSEN, 2020, p. 12), foi fortemente influenciada pela fenomenologia existencialista do primeiro Heidegger e sua desconstrução da *metafísica da presença* (HARMAN, 2017, p. 35). A realidade, a partir dessa crítica, não se apresenta mais como uma vitrine cartesiana e autotransparente (realismo epistemológico), sendo agora um campo indefinido, complexo e distante de manobras conceituais.

funcionalistas. Da mesma maneira, apostar no conceito de “corpo”, ou até mesmo em seus desdobramentos pragmáticos, também seria o nosso passaporte de entrada na realidade, evitando formas distorcidas e abstratas de contato. “Em outras palavras, a fenomenologia se recusa a explicar o mundo: quer apenas ser uma descrição do vivido” (CAMUS, 1942, p. 34), ao mesmo tempo que elege a vivência como um passaporte autorizado, e confiável, ao terreno ontológico. Frases como “a prática diária não precisa de teóricos para revelar sua ‘estrutura subjacente’. [...] A prática não carece de nada” (LATOURE, 1984, p. 179, tradução minha), revela bem essa linha fenomenológica, além de oferecer a prática como um passaporte de entrada no mundo⁵⁴. O lema da fenomenologia sempre foi aquele de Raskolnikov, em crime e castigo, em um de seus momentos de crise existencial profunda: “O que interessa é viver, viver, viver! Viver, seja como for, mas viver!” (DOSTOIEVSKI, 2004, p. 168). Seguindo o mesmo percurso, Harry, um dos personagens do clássico e sarcástico romance de Oscar Wilde, diria exatamente a mesma coisa, com o mesmo entusiasmo fenomenológico de fundo: “viva, viva a vida maravilhosa que existe em si! (WILDE, 2000, p. 18). O argumento desse capítulo, por outro lado, sugere o contrário, ao partir da Ontologia Orientada ao Objeto (OOO) de Graham Harman como uma possibilidade de entender as limitações do projeto fenomenológico, apesar de suas vantagens. Seria a prática uma distorção da esfera ontológica tanto quanto a teoria? (HARMAN, 2017). Se esse argumento de Harman fizer sentido, qual o nosso novo passaporte de entrada no mundo? Se o corpo e as experiências também distorcem tudo o que tocam, se elas simplificam e abstraem como qualquer arranjo transcendentalista, qual caminho devemos seguir? Existe algum percurso capaz de evitar toda forma de simplificação e um compromisso ontológico legítimo?

De qualquer forma, é preciso deixar claro que o ponto central desse capítulo não é uma crítica ao conceito de experiência, mas a sua “kantianização” presente em abordagens fenomenológicas e até pragmatistas. Isso significa que é possível, dentro da Teoria Social Alternativa (T.S.A), falar de uma experiência sem sujeito, como acontece com a crítica do “subjectalism” feita Meillassoux (SHAVIRO, 2014), ou o conceito de “preensão” de Whitehead (1978) ou de “Sensual Object” proposto por Harman (2010). Em outras palavras, o problema do conceito de experiência é seu transcendentalismo, além, claro, do antropocentrismo que carrega dentro de si. Isso significa que ao invés de pensar a experiência

⁵⁴ Isso não significa que Latour acolhe uma completa ontologia fenomenológica. Ele também sugere a ideia de que até mesmo objetos tendem a simplificar outros objetos, ou até mesmo resistir aos vínculos interacionais quando encontram uns aos outros, o que chamou de *interpretação* (LATOURE, 1984, p. 166) e também de *recalcitrância* (LATOURE, 2012). Essa abordagem que entende a prática como um exercício reducionista, além de abstrair o que existe, influenciou muito o próprio Graham Harman, como vai ficar claro no final desse capítulo.

como um horizonte necessário e sufocante de sentido, como uma substância dissolvida em tudo o que é feito e articulado, a exemplo da *Epoché*, ela pode ser vista também como apenas um ingrediente dentro de uma realidade que ultrapassa todo e qualquer tipo de pacto fenomenológico ou pragmático. Em outras palavras, *Experiência* não pode ser sinônimo de *Ontologia*, apesar de sua importância e de seu caráter decisivo no interior de análises filosóficas e sociológicas. Experiência, com destaque na humana, portanto, não pode ser apresentada como um transcendental, como uma condição necessária de acesso ao mundo, mas de uma forma implodida, menos kantiana. Seguindo o mesmo ritmo, o conceito de “intencionalidade” também pode ser “deskantianizado⁵⁵”, incorporando seus contornos no interior de uma T.S.A, principalmente quando percebemos que “mesmo coisas inanimadas exibem uma espécie de ‘intencionalidade’ (SHAVIRO, 2014, p. 52, tradução minha). Whitehead com sua ideia de “preensão”, por exemplo, é um ótimo substituto da intencionalidade transcendentalista presente na fenomenologia.

Ontologia e Transcendentalismo

A experiência fenomenológica é um horizonte necessário de sentido, ainda que não seja representacional (epistêmico), composta por ideias, conceitos e categorias, mas por práticas *pré-reflexivas* (*não-tematizadas*). Em outras palavras, nossa experiência mais espontânea não se apresenta como um pacote arbitrário de impressões, como acontece na versão empirista de David Hume, tão criticada por William James (1997), mas sim como um todo perceptivo, sistêmico. Ou seja, a “[...] percepção e o movimento formam um sistema [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 160), um todo encadeado e significativo. Apesar das possibilidades mobilizadas por cada uma dessas abordagens, as duas instâncias (epistêmica e prática) limitam os caminhos da análise, até porque continuam presas naquilo que na filosofia é chamado de *transcendentalismo* (HARMAN, 2017). Grosso modo, essa matriz transcendentalista, seja ela prática ou teórica, “[...] organiza nossa experiência dentro de uma totalidade significativa” (ŽIŽEK, 1992, p. 15, tradução minha). Segundo Levi-Bryant (2011, p. 42, tradução minha), “o transcendental [...] refere-se àquilo que é condição para alguma outra prática, forma de cognição, ou atividade”. Ela pode assumir, enquanto forma, várias configurações, como o *sujeito, o ego, deus, o humano, a classe, o corpo, a natureza*, etc. Imagine essa matriz como

⁵⁵ Esse processo de “deskantianização” também pode ser entendido como um “deflationary way” (SHAVIRO, 2014, p. 53), um “modo deflacionário” de compreender esses conceitos, ou seja, uma forma mais modesta, aberta e não transcendental, principalmente quando o humano sai da equação.

uma torre, um tipo de suporte que ajuda a organizar os elementos dispersos ao seu redor, nesse caso, os elementos semióticos em um texto, ou até mesmo os dados extraídos da própria experiência enquanto uma resultante fenomenológica, sendo reflexo de um envolvimento mais espontâneo com o mundo. Existem, portanto, transcendentais *teóricos* e *práticos* (PINHO, 2018), ou seja, transcendentais que podem ser encontrados em dissertações e teses, mas também na padaria de Seu José ou na loja de Dona Maria. Mesmo variando de tamanho, cor e formato, essa torre desempenha sempre o mesmo papel, ao estruturar o raciocínio, a prática e a própria vida. Esse tipo de transcendentalismo prático, essa correlação espontânea e indiferenciada entre Sujeito e Mundo, ganhou vários nomes na teoria social, como *segurança ontológica*⁵⁶ (GIDDENS, 2003, p. 75), *objetividades reconfortantes*⁵⁷ (GASSET, 1964, p. 82), *plenitude de significado* (BECKER, 1973, p. 214), *Verdade não-epistêmica* (HABERMAS, 1999), *senso prático* (BOURDIEU, 2007, p. 174), *órgão sem corpo* (ŽIŽEK, 2004, p. XI)⁵⁸, *princípio de identidade* (ADORNO, 1970, p. 15), *corporalidade* (CASTRO, 2014, 54), *dimensão atual* (ŽIŽEK, 2004, p. 19), além de muitos outros termos, embora todos compartilhem de uma mesma matriz kantiana de fundo, como vai ficar claro na próxima sessão.

Segundo Harman, e os autores da Teoria Social Alternativa (T.S.A), não é possível falar de ontologia enquanto permanecemos nesse horizonte kantiano, transcendentalista. A “experiência” fenomenológica, ao invés de ser um instante de encontro com o mundo, e uma superação das implicações representacionais, pode ser visto como mais um obstáculo no caminho de debates ontológicos, já que transforma a Experiência (humana) em uma condição necessária de acesso ao mundo, ou seja, em um transcendental. Isso “é um problema que nossa epistemologia do conhecimento não permite resolver, pois ela postula sempre a mediação de um sujeito e de uma linguagem, a mediação de uma representação” (BAUDRILLARD, 2005, p. 26). Um exemplo oferecido por Harman (2017) pode ser encontrado na sua releitura do famoso “caso do martelo” em Heidegger. Ao negar a distinção heideggeriana entre teoria (*present-at-hand*) e prática (*ready-to-hand*), Harman afirma que o uso do martelo, de uma

⁵⁶ Segundo esse sociólogo britânico, “segurança ontológica é uma forma, mas uma forma muito importante, de sentimento de segurança no sentido amplo em que usei o termo anteriormente. A frase se refere à confiança que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes sociais e materiais de ação circundantes” (GIDDENS, 1990, p. 92, tradução minha). Outros conceitos na sociologia de Giddens, como *rotinização* e *regionalização*, acabam sendo também exemplos dessa busca por uma consistência espontânea e pré-reflexiva (GIDDENS, 2003).

⁵⁷ “Não é o mundo, único e objetivo, que torna possível que eu coexista com os outros homens; mas, ao contrário, a minha socialidade ou relação social com os outros homens é que torna possível o aparecimento de algo como um mundo comum e objetivo” (GASSET, 1964, p. 144)

⁵⁸ Se o “corpo sem órgão” (DELEUZE, 1987, p. 4) é um puro fluxo caótico e descentrado, o “órgão sem corpo”, proposto por Žižek, ao contrário, é justamente a fuga de toda contingência, ruptura, quase um sinônimo de “segurança ontológica”.

forma espontânea, ou o próprio ato de refletir sobre ele, no momento da sua quebra, seriam dois processos equivalentes, ambos reducionistas. A prática não é mais isenta de problemas que a teoria, como imaginava Heidegger, como se a primeira acessasse o mundo de uma forma direta, espontânea, realista. Esse espaço de interações, esse arranjo prático entre o *Dasein* e o seu entorno, um traço fenomenológico e pragmático em *Ser e Tempo*, acaba sendo visto por Harman como mais um obstáculo. Os detalhes dessa abordagem ontológica diferenciada serão discutidos na última sessão desse capítulo.

Vários autores da sociologia existencial e da Virada Ontológica, muitos influenciados pelo pragmatismo, e principalmente pela fenomenologia, dedicam seus estudos a essa esfera transcendentalista, envolvendo as condições de manutenção do mundo, seja ela de um jeito mais localizado, micro, como em Goffman e Garfinkel, ou mesmo em modelos de síntese como em Bourdieu, e sua *sociologia genética*, ou Giddens, com sua *teoria da estruturação*. Em muitos momentos esse paralelo entre a fenomenologia e o projeto transcendentalista kantiano é apresentado de forma clara e direta: “OT [Ontological Turn] em antropologia é uma tentativa planejada de usar o método transcendental inicialmente instituído na crítica de Kant e posteriormente refinado por Husserl e sua Epoché em relação ao problema específico dos materiais etnográficos” (PEDERSEN, 2020, p. 26, tradução minha). O compromisso, nesse sentido bem fenomenológico, é explicar a consistência dos fenômenos, o fato deles serem o que são, aquilo que Adorno (1970) chamou de *identidade*. É justamente essa identidade dos fenômenos, e a própria indiferenciação “epocheliana⁵⁹” entre Experiência e Mundo, que definiria seu caráter ontológico, além das centenas de estratégias que garantem sua firmeza. Claro que esse mergulho muitas vezes nada tem de epistêmico, envolvendo não apenas as condições de possibilidade do conhecimento, mas também aquilo que Merleau-Ponty (1991) chamou de *condições de existência*, como pode ser visto na etnometodologia de Garfinkel (próxima sessão). Existe, portanto, um *transcendentalismo empírico*, prático, envolvendo aqui a própria construção do mundo e a garantia de sua integralidade, de sua consistência e de seu perfil indiferenciado, correlato. “Ao longo do século XX, a fenomenologia prometeu nos levar ‘de volta às coisas em si’, ou seja, de volta ao mundo da experiência vivida como ela é vivida. Mas o que a fenomenologia realmente oferece é uma versão mais sutil do mundo kantiano” (SPARROW, 2014, p. 30, tradução minha).

⁵⁹ Me refiro a *Epoché* husserliana e sua atitude fenomenológica que torna sujeito e objeto elementos indiferenciados, correlatos e implicados, sendo impossível pensar em um sem que a outra parte brote automaticamente.

Segundo Harman, e os outros autores da Ontologia Orientada ao Objeto (BRYANT, 2011), além de abordagens dentro da T.S.A, a dimensão ontológica não pode ser encontrada enquanto Kant estiver por perto, o que infelizmente caracteriza boa parte do projeto de uma Teoria Social Clássica. O horizonte ontológico não é algo que pode ser encontrado nas ruas ou nos corredores da vida cotidiana, nem mesmo em estruturas, sistemas, ou coisas do gênero, mas justamente nos instantes em que essas matrizes transcendentais falham, silenciam ou transbordam. Essa esfera, portanto, "[...] não precisa de nenhum sujeito fenomenológico, nenhum agente humano, e nenhum conjunto cultural, para já estar lá (onde?), fazendo o trabalho de sentir" (SAVRANSKY, 2021, p. 11, tradução minha). Em outras palavras, "alguma coisa sempre escapa" (DELEUZE, 1987, p. 217, tradução minha). A hipótese desses autores, ao contrário de abordagens fenomenológicas, aposta na ousada ideia de que a esfera ontológica "[...] não é algo que possa ser encontrado em qualquer lugar na *experiência*⁶⁰" (BRYANT, 2011, p. 85). Nesse sentido, tanto o teórico social, quanto os indivíduos no cotidiano, ao permanecerem em seus próprios transcendentalismos, sejam eles práticos ou teóricos, muitas vezes "desconhecem" a realidade (ontologia) em torno de si. Essa dimensão ontológica, como em Žižek, vai ser entendida nessas páginas como um tipo de fissura, um instante raro, e não um ponto de partida óbvio como fenomenólogos defendem (*correlacionismo*). Falar de ontologia, portanto, é falar de um dimensão que não pode ser acessada nem por argumentos, nem por experiências (humanas), mas por algo mais indireto, mais marginal, como vai ficar claro na última parte desse capítulo.

Garfinkel e o transcendentalismo

Em Garfinkel, ao contrário do seu mestre Parsons, e de versões sistêmicas na teoria social, indivíduos não agem em função de categorias internalizadas, ou representações introjetadas, mas graças a um trabalho performático, embora não-epistêmico. Em outras palavras, o transcendentalismo cotidiano, prático, aquele que mantém um senso de consistência nos bastidores de cada gesto e fala, aquele que garante a própria correlação entre sujeito e mundo, pode também ser visto como um trabalho estético⁶¹, contínuo. Estamos falando de "formas materializadas de continuidade criativa" (GIDDENS, 2003, p. 237), e não de matrizes

⁶⁰ A não ser que você aposte na ideia de uma experiência sem sujeito (humano), como defende Shaviro (2014) e seu pensamento não-fenomenológico.

⁶¹ "Estética" não apenas no sentido vulgar de arte, mas também como "corpo", "sensibilidade", como é sugerido por autores como Baumgarten, Kant e Nietzsche. Ou seja, estética como uma teoria da afecção.

rígidas que determinam mecanicamente as ações. Os atores sociais apresentam essa característica curiosa, uma postura que garante a própria identidade dos fenômenos. De maneira geral, ao usarem um tipo de “estoque de conhecimento” (SCHÜTZ, 1979, p. 74), tentam se afastar da dissonância, do caos, da contradição, quase sempre através do rearranjo de suas experiências dentro de um todo ordenado, embora pré-reflexivo. Afinal, “quando percebo, não imagino o mundo: ele se organiza diante de mim” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 107). Ou seja, esse horizonte de sentido se encontra “às costas dos participantes da interação, [sendo] o contexto inquestionado do processo de compreensão” (HABERMAS, 1985, p. 436), o que Heidegger (1985) chamou de *contexto remissivo*.

Essa atitude transcendental, identitária (ADORNO, 1970), não se apresenta necessariamente de forma epistêmica, como uma *consciência discursiva* (GIDDENS, 2003, p. 84), envolvendo argumentos, conceitos e critérios, mas como uma experiência espontânea, quase um fluxo indiferenciado de trocas, interações e conversas. Nesse processo previsível, e porque não dizer conveniente, o corpo e a linguagem se apresentam como desdobramentos desse transcendentalismo, garantindo assim a integralidade do mundo, o que foi chamado de *corpo e linguagem transcendentais* (PINHO, 2018). Existe um tipo de *mecanismo adaptativo*⁶² em jogo, um processo de ajuste e ressignificação do sujeito diante das contingências da realidade (BERGER, 1966, p. 48; FROOM, 1990, p. 23; GEERTZ, 1973, p. 57). Afinal, “necessitamos de qualquer ideia que nos ajude a lidar, prática e intelectualmente, com a realidade ou seus pertences, que não perturbe nosso progresso com frustrações, que ajuste, de fato, e adapte nossa vida [...]” (JAMES, 1907, p. 96). Talvez Freud tenha seguido esse mesmo raciocínio, ao afirmar que “existe uma tendência normal à defesa” (FREUD, 1980, p. 1), um esforço desesperado por “auto-preservação”.

Quem nunca ouviu a famosa fábula reescrita por Jean de La Fontaine, aquela sobre a raposa e as uvas? A raposa, desapontada por não ter conseguido as uvas que tanto queria, e frustrada pelo esforço e pelo tempo perdidos, 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 cadeia criativa de encontros (HABERMAS, 1999), criando uma espécie de “amortecedor prático” diante de vários fenômenos, inclusive os mais imprevisíveis e desagradáveis, aqueles que transbordam e excedem a nossa própria capacidade de apreensão; aqueles que zombam da própria unidade e certeza das *atitudes naturais* e dos *horizontes* em

⁶²“Existe um consolo na ideia de um padrão, de uma narrativa de minha vida ganhando forma, como uma fotografia num quarto escuro, uma história emergindo lentamente, confirmando o bem que sempre quis ver em mim mesmo. Essa história me dá força” (HOSSEINI, 2013, p. 201).

jogo. Esse perfil conformador e centralizante do sujeito em sua cotidianidade (JOAS, 1987), pode ser entendido de uma forma kantiana, como um *transcendental*, embora sempre de um jeito performático, estético, envolvendo aqui não só a arte enquanto produção de sentido, mas também o corpo e suas implicações pragmáticas e fenomenológicas. Em outras palavras, essa matriz transcendental, e o próprio correlacionismo implicado aqui, existe apenas enquanto “practical purposes” (GARFINKEL, 1967, p. 7), enquanto um investimento contínuo, além de um gasto de energia constante.

A fim de compreender com um pouco mais de cuidado o percurso dessa matriz transcendental no universo pragmático e fenomenológico, uma pesquisa de Garfinkel foi aqui selecionada⁶³. O propósito é justamente observar as nuances desse processo, cada detalhe de sua manifestação, além da própria criatividade envolvida nos seus bastidores. Ao invés de pensar sua existência como um *a priori*, como normalmente é pensado, ou seja, enquanto um registro apenas epistêmico, o transcendentalismo também pode 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” (ŽIŽEK, 2006, p. 18); é “algo que é sustentado pela contínua atividade deles” (ŽIŽEK, 2006, p. 19). Como já foi dito, existem duas formas distintas de compreender esse transcendentalismo: 1) A versão epistêmica (teórica e representacionista), envolvendo argumentos, critérios, conceitos e arranjos internalizados e b) aquela mais fenomenológica, em seu perfil mais espontâneo de uma *consciência prática*.

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 garante a consistência das próprias experiências, além de um senso de identidade de fundo, preservando assim sua eficácia e solidez, principalmente quando envolve circunstâncias estranhas, perigosas ou absurdas, o que muitos chamaram de *dissonância* (HAIDT, 2012). Por esse motivo, “cada sujeito fia as suas correlações como os fios de uma aranha, relativamente a determinadas propriedades das coisas, e tece-as numa sólida teia que suporta a sua existência.” (UEXKÜLL, 1982, p. 42). O exemplo trazido por Garfinkel envolve linguagem, justificação, o que poderia soar como uma esfera reflexiva, epistêmica, e nada fenomenológica, mas é o contrário, principalmente porque “a palavra traz a sua significação de maneira idêntica a que o

⁶³ Como é possível notar, eu parto da ideia de que “[...] Garfinkel está seguindo os movimentos conhecidos de Husserl e outros fenomenólogos” (ANDERSON; HUGHES; SHARROCK, p. 1985, p. 224, tradução minha).

corpo se constitui na encarnação de um comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 110). Linguagem e corpo são transcendentais equivalentes, reflexos de um compromisso prático e espontâneo com o mundo.

Em sua pesquisa, encontrada no livro *Studies in Ethnomethodology*, Garfinkel (1967) oferece uma investigação curiosa, e tão curiosa que talvez, por razões éticas, não pudesse ser reproduzida nos dias de hoje. 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 pelo psicólogo no molde de respostas “sim” ou “não”. Segundo, após a resposta “sim” ou “não” oferecida pelo psicólogo, o estudante deve explicar o motivo 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 toda a pesquisa realizada por Garfinkel, e também de toda essa tese. De qualquer forma, aqui segue o tão polêmico experimento, ao menos a maior parte dele:

Estudante: Ok. Essa é a situação que eu estou enfrentando. Eu sou um judeu e estou saindo com uma garota não judia por cerca de dois meses. Meu pai não se opõe diretamente a essa situação, mas eu sinto, ao mesmo tempo, que ele não está exatamente satisfeito com isso [...]

Minha pergunta é: Você acha que eu devo continuar saindo com essa garota?

Psicólogo: Minha resposta é não.

Estudante: Não [pausa reflexiva]. Bem, isso é interessante. Eu achava que não existia realmente grande antipatia entre meu pai e eu, mas talvez ele sente que um desgosto surgirá de tudo isso. Eu acho ou talvez é mais fácil para um estranho ver certas coisas que eu não consigo nesse momento. Eu gostaria de perguntar minha segunda questão agora.

Psicólogo: Okay.

Estudante: Você acha que eu devo ter uma conversa no futuro com meu pai sobre essa situação ou não? Eu devo conversar no futuro com meu pai sobre esse assunto da garota não-judia que estou me relacionando?

Psicólogo: Minha resposta é sim.

Estudante: Bem, eu sinto que é razoável, mas eu realmente não sei o que dizer a ele. Ele parece que não é muito compreensivo. Em outras palavras, ele parece que tem medo de falar sobre essa situação [...] ele realmente não quer que eu saia com ela, mas ele apenas está fazendo isso porque ele quer ser um bom pai. Sob essas condições, eu ainda devo sair com a garota?

Psicólogo: Minha resposta é sim.

Estudante: Bem... eu estou, na verdade, surpreso com a resposta. Eu esperava um “não”. Talvez isso seja porque você não está muito consciente do meu pai e de suas reações e do quanto ele parece ser o tipo de pessoa que é sensível e, portanto, muito cuidadoso no modo como ele lida com as coisas [...] Se depois de ter uma conversa com meu pai, eu conseguir uma resposta positiva dele, mas ao mesmo tempo sentir que ele não foi honesto na resposta, você acha que seria apropriado pedir que minha mãe tivesse uma conversa séria com ele e, portanto, tentar conseguir uma reação mais legítima de meu pai sobre essa situação?

Psicólogo: Minha resposta é sim.

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

A conversa entre o psicólogo e o estudante no experimento se desdobra além do que foi apresentado aqui, embora sem muita variação quanto ao sentido principal que atravessa o diálogo como um todo. A história gira em torno de um rapaz judeu, apaixonado, e 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 incoerência, o estudante tentou justificar suas dúvidas, lacunas e silêncios, todas elas fundamentadas no “sim” ou “não” do psicólogo, na esperança de uma possível fuga do seu dilema amoroso. Esse experimento não carregaria nada de extraordinário, no limite sendo 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. “Durante todo o processo houve uma preocupação e busca de padrões” (GARFINKEL, 1967, p. 91,

tradução minha). O perfil ativo do sujeito é tomado aqui em toda sua intensidade, revelando uma estética interessante nos bastidores. De um jeito um pouco hermético, mas ressoando o mesmo padrão de argumento, Habermas diria que “de modo geral, a confiabilidade das expectativas subjetivamente imunes a decepções não suporta nenhuma reserva falibilista consciente durante a ação” (HABERMAS, 1999, p. 49). 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, ele garantiu uma consistência transcendentalista nos bastidores de sua própria ação. Afinal, “posso negar tudo [...] menos esse desejo de unidade, essa fome de resolver, essa exigência de clareza e coesão” (CAMUS, 1942, p. 40).

Mesmo usando a linguagem, seu movimento foi pré-reflexivo, espontâneo, e não um exercício projetado (epistêmico), como acontece em artigos e palestras. Sua linguagem, em um sentido merleau-pontyano, se apresenta como um prolongamento de um corpo de fundo, uma parceria bem fenomenológica. Esse arranjo experiencial, acompanhado de todo um vocabulário próprio, garante “[...] um aspecto de coerência, clareza e consistência suficientes para que todos tenham uma chance razoável de compreender e ser compreendidos” (SCHÜTZ, 1979, p. 81).

Mesmo quando as respostas do psicólogo eram contraditórias entre si, mesmo quando o tecido de coerência era completamente rasgado, essa inclinação espontânea para a estabilidade permanecia explícita no discurso do estudante, ou seja, o transcendentalismo era assegurado graças à forma como as experiências se entrelaçavam, preservando assim tudo aquilo de mais significativo nos seus bastidores. 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, além de ter assegurado a consistência do transcendental mais importante que temos: o *EU*, o *Ego*⁶⁴. Havia, portanto, um “padrão subjacente pressuposto” (GARFINKEL, 1967, p. 78, tradução minha), uma totalidade significativa a ser preservada, isto é, uma matriz transcendental prática. Dentro de uma análise fenomenológica, é muito claro o quanto “[...] a percepção nos faz assistir a este milagre de uma totalidade que ultrapassa o que se acredita serem suas condições ou suas partes, e as domina de longe [...]” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 19). Talvez essa matriz pudesse ser encontrada em seu próprio EGO, ou mesmo em sua referência religiosa de fundo, embora não importa muito os detalhes; o mais significativo nesse encontro entre o estudante e o psicólogo é o receio do primeiro em ver sua integralidade

⁶⁴ “Eu, eu, eu, eis o refrão de minha preciosa vida, e que se ouvia em tudo quanto eu dizia” (CAMUS, 1956, p. 20).

corrompida, seu medo em comprometer tudo aquilo de firme ao seu redor. “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). A experiência, sempre de forma transcendentalista, 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 todo sólido, assim como a garantia de que seu corpo e seus significantes estão bem amparados por um consistente suporte kantiano⁶⁵. Em uma de suas passagens mais conhecidas, Proust descreve bem esse nível de certeza, esse transcendentalismo prático, ao falar da filha do Sr. Vinteuil: “[...] um aluvião de desgraças ou de doenças, sucedendo-se ininterruptamente numa família, não a fará duvidar da generosidade de seu Deus [...]” (PROUST, 1913, p. 76). Nada abala as fronteiras da experiência transcendental, nem mesmo contradições, falhas, silêncios, ou qualquer outro tipo de inconveniência. Tudo permanece dentro de um registro de expectativas, sejam elas quais forem.

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

As respostas que recebi devo dizer que a maioria delas foram respondidas talvez da mesma forma que eu responderia a mim mesmo, sabendo as diferenças entre os tipos de pessoas [...]. *Acredito sinceramente nas respostas que ele me deu e que ele estava completamente ciente da situação em mãos* (grifo meu; GARFINKEL, 1967, p. 84, tradução minha).

O participante não desconfiava do quanto de arbitrário havia nas palavras de Mr McHugh (o psicólogo), nem das contradições espreitando seus encadeamentos, muito menos desconfiava da estética envolvida em sua fala e prática. Em outras palavras, o transcendentalismo, ou seja, as condições de possibilidade (*present-at-hand*) e de existência (*ready-to-hand*) das experiências, não é percebido no fluxo da ação, o que leva o sujeito a acreditar em um vínculo direto com as coisas e com as pessoas. Isso significa que a *atitude natural* (SCHUTZ, 1979, p. 61) cria um pressuposto correlacionista, como se sujeito e mundo entrassem em uma dança espontânea⁶⁶ e óbvia, quando, na verdade, o contato é sempre indireto, resultado não apenas de um certo transcendentalismo nos bastidores, mas também reflexo de um mundo que escapa e transborda, como vai ficar claro na próxima sessão.

⁶⁵ “Como um ator [social] pode suportar em meio a essa diversidade? Através do trabalho de criação narrativa que permite a um “eu” aguentar as horas extras” (LATOURETTE, 1996, p. 239, tradução minha).

⁶⁶ “Em nossa atitude cotidiana, somos ‘bergsonianos espontâneos’” (ŽIŽEK, 1992, p. 51-52).

No fim do experimento, quando todas as perguntas foram feitas, e arbitrariamente respondidas com um lacônico “sim” ou “não”, um certo todo coerente se manifestou, e toda dúvida, brecha e suspeita passaram 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, é bem evidente esse esforço de costura, essa busca por uma certa malha significativa, principalmente quando palavras ou frases inteiras são omitidas, o que chamam de *ellipse*. Raskolnikov, em *Crime e Castigo*, tentando justificar uma sensação dispersa de ódio e ressentimento, além de rastros de incoerência, insanidade e contradição, realiza a mesma atitude transcendental que os exemplos oferecidos por Garfinkel:

Mil obras e boas iniciativas se poderiam fazer com o dinheiro que esta velha deixa ao mosteiro. Centenas, talvez milhares de existências conduzidas ao bom caminho; dezenas de famílias salvas da miséria, da dissolução, da ruína, da corrupção, dos hospitais venéreos [...] E tudo isso com o seu dinheiro. Matá-la, tirar-lhe esse dinheiro, para com ele se consagrar depois ao serviço de toda a humanidade e ao bem geral (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 69).

Saindo das terras geladas da Rússia, e chegando à Nova York, Melville, em uma das passagens mais lindas e trágicas da literatura universal, consegue também condensar a inclinação prática e espontânea daquilo que chamamos aqui de transcendentalismo, ao descrever a manobra interpretativa do capitão Ahab e sua busca alucinada por um sentido de fundo:

Tudo o que mais enlouquece e atormenta; tudo o que alvoroça a quietude das coisas; toda a verdade com certa malícia; tudo o que destrói o vigor e endurece o cérebro; tudo o que há de sutilmente demoníaco na vida e no pensamento; em suma, toda a maldade, para Ahab, se tornava visível, personificada e passível de ser enfrentada em *Moby Dick*. Amontoou sobre a corcova branca da baleia toda a cólera e a raiva sentidas por sua raça inteira, desde a queda de Adão; e então, como se seu peito fosse um morteiro, ali fez explodir a granada de seu coração ardente (MELVILLE, 2013, p. 179).

Flaubert, da mesma forma, com seu realismo às vezes tedioso, cheio de excessos descritivos e manobras estilísticas, consegue também captar essa atitude prática e espontânea do transcendental, revelando o quanto sua estrutura não é de um simples *a priori*, mas um movimento dinâmico e completamente estético. Ao tentar descrever o próprio fracasso no curso de medicina, Charles Bovary:

Meteu-se a caminho a pé e deteve-se à entrada da aldeia, onde mandou chamar a mãe e lhe contou tudo. Ela desculpou-o, atribuindo a derrota à injustiça dos examinadores, e animou-o um pouco, encarregando-se de remediar o sucedido (FLAUBERT, 2000, p. 16)

Por não ser um simples *a priori*, ou mesmo um universal, o transcendentalismo é mais plástico do que pode parecer. Essa matriz transcendentalista, enquanto um trabalho estético, é “auto-imposta” e não um resultado mecânico de elementos externos, como *dispositivos, modos de produção, conflitos de campo* e outras instâncias tão verticais quanto essas, assim como o “estigma” (GOFFMAN, 1963)⁶⁷ não é um rótulo imposto verticalmente, mas um trabalho contínuo produzido pelas mãos de um sujeito performático.

[...] o estético não é um intruso na experiência, seja por meio de um luxo vão ou de uma idealidade [...], mas que ele é o desenvolvimento clarificado e intensificado de traços que pertencem a toda experiência normalmente completa (DEWEY, 1980, p. 97).

Entender essa dinâmica de fundo, portanto, é entender também o processo de construção e reprodução desse transcendentalismo, compreendo assim sua existência menos como uma estrutura de pensamento, e mais como uma ferramenta prática, um objeto significativo dentro de um certo jogo cênico, estético. Nos vários instantes que atravessam nosso dia-a-dia, e suas manobras 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).

Tudo parece muito criativo e interessante nessa esfera transcendentalista, principalmente quando afasta do horizonte contradições, falhas e silêncios, o que torna essa matriz não apenas necessária, como inevitável. Como já foi dito no começo da tese, o transcendentalismo tem uma importância prática enorme, muitos diriam até mesmo adaptativa, envolvendo a sobrevivência da nossa própria espécie (BECKER, 1973). O problema começa quando essa instância sai do controle, quando reivindica o monopólio ontológico de sentido, sendo que algumas das consequências desse exagero é a intolerância, a violência e o próprio autoritarismo. Enquanto estivermos nesse solo reificado, vai ser difícil, talvez até impossível, falar de uma multiplicidade ontológica, fundamento de uma Teoria Social Alternativa (T.S.A). Ao fazer esse trabalho criativo, o sujeito pode, no processo, simplificar ao extremo o mundo ao redor, limitando as possibilidades de coisas, objetos e circunstâncias dentro de um todo conveniente, da mesma forma que um sociólogo realiza o mesmo procedimento, embora

⁶⁷ O resultado desse transcendentalismo pode ser visto em vários dos depoimentos trazidos por Goffman. Por exemplo: “O estigmatizado pode, também, ver as privações que sofreu como uma benção secreta, especialmente devido à crença de que o crescimento pode ensinar a uma pessoa sobre a vida e sobre as outras pessoas” (GOFFMAN, 1963, p. 20).

usando um transcendentalismo teórico. Essa postura pragmática e simplificadora, no fluxo mais espontâneo das experiências, foi chamada por Harman de *supraminação* (Overmining). Segundo a Ontologia Orientada ao Objeto (OOO), o pré-requisito de entrada na realidade ontológica é o questionamento de qualquer traço kantiano, de qualquer resquício transcendentalista, não importa qual seja. Em outras palavras, não devemos apenas romper com arranjos epistêmicos e representacionais, como tanto quer a fenomenologia; precisamos também ir além, ao quebrar o próprio pacto pragmático e fenomenológico da vida cotidiana, assim como todas as suas estratégias espontâneas e pré-reflexivas. Existe, portanto, algo que foge a tudo isso, algo que escapa, algo que transborda.

Harman e as duas formas de reducionismo

Para Harman, “há apenas dois tipos básicos de conhecimento sobre as coisas: podemos explicar do que são feitas, ou explicar o que fazem” (HARMAN, 2017, p. 7, tradução minha). Em outras palavras, se alguém te pergunta o que é um objeto⁶⁸, existem apenas duas possibilidades de resposta: A primeira descreve como o objeto é *feito*, seus componentes mais básicos e elementares, e a segunda envolve o que ele *faz*, ou seja, suas interações e consequências práticas. A primeira é a *subminação* (undermining), uma abordagem que reduz um objeto aos seus componentes mais fundamentais, identificado aqui com os pré-socráticos e sua busca incansável pelos elementos que estruturam a realidade como um todo. Talvez seja a *água* (Thales), *fogo* (Hieráclito), *ar* (Anaximenes), ou o *Apeiron* (Anaximandro). Mas e na Teoria Social? A *subminação* (undermining) pode ser vista no jovem Durkheim e em autores estruturalistas e funcionalistas, onde existe sempre um substrato fundamental que pode explicar não apenas a ação dos agentes, mas da realidade como um todo. O objetivo, portanto, é descobrir esse substrato, indo além das camadas superficiais da experiência, cavando nas suas profundezas em busca de um reino perdido e estruturante. O método da *subminação* (undermining) pode ser visto no positivismo de Durkheim, especialmente quando usa a sociologia como uma ferramenta de resgate desse substrato básico e constituinte da realidade, desse modo removendo as camadas mais superficiais da ação, tais como aquelas de origem mais psicológicas. Da mesma forma que em Comte, o raciocínio sociológico é visto como a “parte complementar da filosofia da natureza, que se refere ao estudo positivo do conjunto das

⁶⁸ O conceito de “objeto” em Harman não se resume a coisas físicas, como cadeiras, mesas e canetas. Segundo ele, e sua ontologia plana (flat ontology), tudo é um objeto, não importa se estamos falando de humanos, ideias, plantas, estrelas ou a cidade de Salvador.

leis que se encontram na base dos fenômenos sociais” (ADORNO, 2007, p. 57). Nos termos de Harman, o mundo nessa abordagem se apresenta de forma rasa, sendo uma esfera de segunda ordem apenas aguardando a descoberta de uma camada mais profunda e relevante.

Em seu livro *As Regras do Método Sociológico*, Durkheim (1992) compara a sociologia com qualquer outro tipo de ciência dura, sugerindo que elas compartilham um método científico parecido, embora não equivalente. Segundo ele, a sociedade deve ser entendida como uma *coisa*, como uma realidade não apenas externa a nós, não apenas coercitiva, mas também como algo de material e constitutivo. Para ele, a sociedade não é uma projeção de ideias ou representações psicológicas, um tipo de pacto pragmático de indivíduos soltos, muito menos uma rede imitativa de intersubjetividades (TARDE, 2007), mas uma criatura que tem vida própria, definindo tudo ao nosso redor, especialmente o modo como os objetos são feitos e manuseados. Em outras palavras, a sociedade não apenas define as condições de apreensão do mundo, em um tipo de abordagem kantiana (DURKHEIM, 2003), mas também a própria materialidade desse mesmo espaço concreto. Assim como o físico decompõe a água em sua fórmula química (H₂O), aos seus elementos mais fundamentais, a sociologia baseada no positivismo segue um caminho parecido, assim como acontece o mesmo com abordagens estruturalistas, como o marxismo estrutural de Althusser ou o funcionalismo de Talcott Parsons. A *estrutura* ou o *sistema*, ao menos no *undermining*, não são termos epistemológicos arbitrariamente escolhidos pelo sociólogo para compreender a realidade, mas são vistos como partes da realidade em si mesma, seu fundamento. Por trás de tantas camadas de ação, nos bastidores de cadeiras, mesas, livros, e humanos, existe sempre um elemento básico que ordena e justifica tudo, sendo o objetivo do sociólogo atravessar essas camadas em busca desse núcleo. “[...] pode-se ainda ser um materialista no amplo sentido da palavra, de explicar os fenômenos mais elevados pelos mais baixos, e deixar os destinos do mundo à mercê de suas partes mais cegas e de suas forças mais obscuras” (JAMES, 1907, p. 42-43). Como você pode perceber por si mesmo, o objeto *subminado* (undermined) é apenas um pretexto, nada mais do que um obstáculo persistente no caminho de uma verdade fundamental.

Marx, da mesma forma, e até Hegel com seu idealismo objetivo, podem ser entendidos como autores da *subminação* (undermining), ou seja, como teóricos em busca de uma cadeia explicativa básica que se encontra por trás dos fenômenos. Na verdade, correntes materialistas na Teoria Social correm um sério risco de cair nessa matriz *subminadora*, especialmente aqueles que compartilham uma *ontoteologia*, no sentido heideggeriano, ou uma *metafísica da presença*, nas palavras de Derrida (1978). Nesse modelo, o mundo é sempre muito raso, muito superficial, o que nos lança em uma busca alucinada por alguma coisa mais profunda, quase

como se tentasse replicar os passos dos pré-socráticos, mas agora de uma forma mais sociológica. A Teoria Social fundamentada no *undermining* basicamente reproduz a distinção heideggeriana entre *Coisa* e *Objeto*, mas agora usando uma linguagem diferente, ainda que reproduza o mesmo raciocínio, isto é, a ideia de que os objetos não merecem nem um pouco consideração, sendo apenas um subproduto de um elemento mais profundo e significativo, podendo ser *sistemas*, *estruturas*, etc.

O segundo tipo transcendentalista de conhecimento e “o maior perigo para as ciências humanas e sociais é o oposto, a *supraminação* [overmining] excessiva” (HARMAN, 2017, p. 9, tradução minha). Segundo essa abordagem, sem dúvida o mundo existe lá fora, mas ele nada mais é do que os links que estabelece em um circuito de trocas, fluxos e interações, não contendo nenhum tipo de matriz nos bastidores. Não existe nada por trás ou abaixo das experiências (JAMES, 1997), mas sempre um “entre”, um movimento prático constante e horizontal. Ao contrário dos *subminadores* (underminers), os *supraminadores* (overminers) apostam na ideia de que os objetos são muito profundos, com nada abaixo deles ou escondido em suas manifestações acidentais. Não existe nada aqui além de relações e trocas, o que inclui autores influenciados pelo pragmatismo e pela fenomenologia. A fim de entender uma ação, o objetivo não é decompor suas camadas em busca de um lugar consistente e fundamental (*subminação*), mas observar os links que estabelece e seus efeitos produzidos no mundo. Não existiria nada a não ser relações, sejam elas pragmáticas ou fenomenológicas.

Para Harman, ao contrário, “em vez de substituir objetos por uma descrição do que eles fazem [...] ou do que são feitos (como no materialismo tradicional), OOO usa o termo 'objeto' para se referir a qualquer entidade que não possa ser parafraseada em termos de seus componentes ou de seus efeitos” (HARMAN, 2017, p. 3, tradução minha). Em outras palavras, “o objeto é mais profundo do que qualquer relação possível com ele” (LATOUR, HARMAN E ERDÉLYI, 2011, p. 37, tradução minha). O curioso é que o objeto não apenas ultrapassa os limites da intersubjetividade fenomenológica, ao ir muito além de seus vínculos relacionais e “epoquianos”. A própria relação entre objetos tampouco esgota suas características, o que revela uma realidade que transborda até mesmo esse vínculo interobjetivo (LATOUR, 1996), como é possível observar no “exemplo favorito de Harman” (BRYANT, 2011, p. 39):

Para que o fogo queime o algodão, que é o exemplo islâmico favorito discutido em todos esses textos antigos, o fogo não precisa reagir à maioria das propriedades do algodão: seu cheiro e sua cor são irrelevantes para o fogo. O fogo vai queimar o algodão com base nas propriedades inflamáveis, sejam elas quais forem [...] (LATOUR, HARMAN E ERDÉLYI, 2011, p. 37, tradução minha).

De acordo com Harman, não apenas a interferência humana reduz os objetos a um certo horizonte transcendentalista, oferecido pela linguagem, poder, experiência, ou coisas do gênero, mas até mesmo objetos tendem a criar seus próprios horizontes transcendentais, principalmente quando interagem com outros elementos ou consigo mesmos. O acesso é sempre “por meios indiretos, alusivos ou vicários” (HARMAN, 2011, p. 17, tradução minha), mesmo quando dois objetos interagem um com o outro. Portanto, o contato é sempre imperfeito, simplificado, já que alguma coisa sempre transborda. Existe um tipo de *surplus* que escapa toda forma de interação, como se existisse um *gap*, um abismo ontológico. Esse é o motivo que nos leva a concluir, como já foi sinalizado no início dessa tese, que a CONTINGÊNCIA não é um simples traço específico da finitude humana e suas ferramentas epistêmicas precárias, como apostam os neokantianos, como Weber, mas é justamente um elemento da realidade em si mesma, incluindo aqui as próprias relações interobjetivas. Segundo Harman,

Quando as coisas se retiram da presença em sua obscura realidade subterrânea, elas se distanciam não apenas dos seres humanos, mas também umas das outras. Se a percepção humana de uma casa ou árvore é para sempre assombrada por algum excedente escondido nas coisas que nunca se tornam presentes, o mesmo acontece com a pura interação causal entre as rochas ou gotas de chuva (BRYANT, 2011, p. 280, tradução minha).

Cada *objeto* não é apenas afastado dos outros, mas também de si mesmo, o que complexifica mais ainda as premissas de uma interobjetividade. Alguma coisa vai além dos contornos dessa zona interobjetiva (LATOURE, 1996), isto é, a rede latouriana encontra aqui seu limite, sua fronteira. E se observamos com cuidado, essa dimensão transbordante não apenas vai além dos limites da rede, mas pode, sob certas circunstâncias, comprometer seu próprio funcionamento, como um excesso, um *surplus-value of life* (MASSUMI, 2014, p. 13). Em outras palavras, o objeto em seu núcleo, em sua essência (nos termos de Harman), não é simplesmente um reflexo de trocas, interações e outras formas práticas de contato, muito menos de um modo antropocêntrico, mas um *surplus* que supera até mesmo esse tipo de limitação pragmática e fenomenológica. Uma ótima forma de “representar” esse irrepresentável é através de um dos matemas⁶⁹ mais famosos de Lacan, O Discurso do Mestre:

⁶⁹ O matema é uma escrita algébrica, criada por Lacan em 1971. Da mesma forma que a “estatística” em Gabriel Tarde, o matema lacaniano tenta representar o irrepresentável, criando uma linguagem específica que acompanha o ritmo da própria realidade, assim como a dinâmica do próprio desejo.

$$\uparrow \frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Primeiro Discurso – O Mestre (BRYANT, 2011, p. 261)

No matema acima, um certo sujeito descentrado ($\$$) procura a segurança de um transcendental (S1), podendo ser qualquer tipo de significante-mestre (transcendental subject), como o Rei, o Professor, o Presidente, o Líder, o Herói, etc. Esse gesto garante a consistência fenomenológica do próprio sujeito, assim como sua integração consigo mesmo e com o mundo que o rodeia. Como resultado, esse S1 produz um certo saber (S2), um tipo de conhecimento, embora um excesso acabe brotando das brechas dessa criação (a), ao implodir as fronteiras transcendentais de S1 e S2. Em outras palavras, no esquema lacaniano algo sempre transborda, apesar do transcendentalismo que atravessa o sujeito e o conhecimento (prático e teórico) que mobiliza. Seria possível até mesmo aplicar esse raciocínio lacaniano muito além das relações intersubjetivas dos fenomenólogos, incluindo os próprios objetos e sua interobjetividade (BRYANT, 2011). Isso significa que o “Real” não é apenas um vestígio que assombra o castelo privilegiado dos humanos, e seus significantes especiais, mas também ameaça a identidade de tudo o que existe ao redor, como pedras, cães, árvores e tantos outros seres e objetos.

A ontologia, portanto, se retira (*withdraw*) do contato prático e teórico, quase como dois ímãs com polaridades opostas. Nesse sentido, “[...] nós mesmos somos estranhos não apenas a outras entidades, mas sobretudo com nós mesmos, na medida em que a retirada [withdrawal] não é apenas uma relação de uma entidade com a outra, mas também uma relação de entidades consigo mesmas” (BRYANT, 2011, 267, tradução minha). A abordagem de autores como Bourdieu, Giddens, e Habermas, figuras que tentaram combinar a subminação (*undermining*) e a supraminação (*overmining*), isto é, a estrutura e a experiência, Harman chamou de duplaminção (*duomining*), sendo também problemática, apesar de seus avanços, já que combina as falhas dos dois extremos em uma única investida. Provavelmente Harman não teria apenas resistência com interpretações micro ou macrosociológicas, mas também aquelas que buscam reconciliar os dois caminhos. A suposição de que “reconstituir a macrosociologia sobre microfundações radicalmente empíricas é o passo crucial na direção de uma ciência sociológica mais bem-sucedida” (GIDDENS, 2003, p. 165) parece ser questionada por Harman e pelos autores da T.S.A. Em outras palavras, “não temos que trabalhar a partir da interação ou

da estrutura ou entre os dois” (LATOURE, 1996, p. 234, tradução minha). Ambas abordagens (Macro e Micro, Estrutura e Experiência) sofreriam de duas formas persistentes e transcendentalistas de reducionismo, em especial a segunda, ao entender a realidade como um fluxo espontâneo (e humano) de interações, trocas, encontros, sempre acompanhada de um certo tipo de estrutura correlacionista, seja na fenomenologia de Schütz ou na pragmática de Garfinkel. Nessa abordagem, não existem mudanças de nível, nenhuma cadeia explicativa que se destaque dos encontros, o que pode gerar, em termos metodológicos, um comprometimento exagerado com a descrição e um medo profundo de teorias ou de qualquer resíduo conceitual, como é possível perceber nos “Studies in Ethnomethodology” (GARFINKEL, 1967). Nesse *overmining*, a realidade é apenas um fluxo horizontalizado e pré-reflexivo de práticas, encontros e trocas, quase sempre humanas.

A primeira tendência (*undermining*), por outro lado, reduz a prática da Teoria Social a um tipo de escavação, sempre buscando a radicalidade, a “raiz”, como no marxismo de Althusser ou no funcionalismo do jovem Durkheim⁷⁰. O que realmente interessa é o *Apeiron* sociológico por trás de tudo, a essência por trás do *fenômeno*, a *coisa* por trás do *objeto*. Além dos *supraminadores* (*overminers*) e dos *subminadores* (*underminers*), os autores de síntese (*duplaminadores*) não escapariam da crítica, já que eles continuam a transitar por ambos os extremos, acreditando que a fuga do dilema entre ação e estrutura é fundir os termos envolvidos, produzindo uma certa síntese de fundo, como é possível observar em conceitos como *agência* (GIDDENS, 2003), *habitus*⁷¹ (BOURDIEU, 2007) e *ação comunicativa*⁷² (HABERMAS, 2002).

Harman, por outro lado, propõe um caminho diferente, um modo alternativo de encarar certos dilemas, sem recorrer às estratégias anteriores, muito menos a uma parceria entre estrutura e ação, o que ele chamou de “Teoria Social Orientada ao Objeto⁷³” (HARMAN, 2017, p. 126). Essa abordagem não reducionista, muito além do *undermining* e do *overmining*, problematiza a atmosfera kantiana que rondou a Teoria Social por tanto tempo, mergulhando em um tipo de anti-transcendentalismo (HARMAN, 2011), também conhecido como 3ª Revolução Copernicana (PINHO, 2018). A realidade, portanto, não pode ser reduzida a uma

⁷⁰ O pouco de materialismo que restou em sua obra de maturidade (Formas Elementares da Vida Religiosa) produziu uma mudança profunda no pensamento de Durkheim, migrando de uma estrutura subminadora (*undermined*) para uma supraminadora (*overmined*).

⁷¹ Algumas das implicações de conceitos de síntese como *agência* e *habitus* vão ser discutidos ao longo de toda a tese, principalmente no capítulo II.

⁷² “[Ela] comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superarem suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado” (HABERMAS, 1985, p. 438).

⁷³ “Object-oriented Social Theory” (HARMAN, 2017, p. 126).

busca por algum núcleo fundamental (e sua ontoteologia e metafísica da presença), nem reduzida às relações e às consequências da ação. Em outras palavras, ele rejeita tanto o funcionalismo quanto o pragmatismo, tanto a fenomenologia quanto o positivismo, tanto o teórico crítico quanto o senso comum. O curioso é que essa forma de cognição proposta por Harman e Levi-Bryant, e por outros autores da T.S.A, pode apenas ser acessada indiretamente, através da arte, piadas, e metáforas, já que a ontologia é sempre um aroma distante, escapadiço, o que Harman (2010), de um jeito bem heideggeriano, chamou de *withdrawal* (retirada). Quando Bacamarte, no “Alienista”, disse que “reúno em mim mesmo a teoria e a prática” (ASSIS, 1994, p. 43), ele realmente acreditava ser o bastante, acreditava que a conjunção dos dois polos era a garantia de um passaporte ontológico, de um compromisso legítimo com as coisas e consigo mesmo. Apesar da pretensão, algo saiu do controle, deixando o personagem perdido em meio ao excesso do seu próprio corpo e da loucura que invadia sua experiência e a própria cidade de Itaguaí.

O mundo tem essa característica transbordante, escapadiça, ao fazer da ontologia um momento raro na experiência do humano ou de qualquer outro objeto imaginável. Esse horizonte ontológico não apenas escapa das pessoas e de suas manobras transcendentais (teóricas ou práticas), mas também escapa de pedras, plantas e cadeiras, ao se abrir para um campo múltiplo de sentido, um universo que ultrapassa qualquer limite transcendental. Já que o transcendentalismo não é algo apenas do humano, mas uma característica de tudo o que existe, como é evidente no exemplo do fogo e do algodão, isso significa que para Harman ninguém possui um acesso privilegiado à ontologia, a não ser através de formas indiretas e superficiais.

Em Harman, o conceito de *Experiência*, principalmente a humana, muito importante para os *supraminadores* (overminers), tais como fenomenólogos, pragmatistas e hermeneutas, acaba se tornando um tipo de obstáculo⁷⁴, já que alguma coisa sempre escapa, incluindo traços de silêncio, ruptura, ou seja, um tipo de *gap* na fábrica da própria realidade. Em outras palavras, ao invés de entender o *horizonte experiencial* como sinônimo de ontologia, como ponte de acesso à realidade, Harman propõe que a esfera ontológica é justamente aquilo que a experiência deixa escapar, em especial entre suas manobras transcendentais de busca por firmeza, consistência e identidade. Como resultado, existe uma crítica do tão famoso *correlacionismo*. Ao invés de entender o humano como algo dissolvido dentro de uma

⁷⁴ Entendida enquanto um transcendental, já que existem formas “destranscendentalizadas” de se pensar a experiência (ver capítulo III).

totalidade relacional qualquer, onde tudo permanece costurado em uma teia constante de encontros, para Harman, ao contrário, existe algo além, alguma coisa que não pode ser reduzida a esse horizonte pragmático e fenomenológico. Um tipo de *surplus* quebra esse pacto, essa integração pré-reflexiva, quase como se ameaçasse a harmonia das pinceladas de Cézanne, derramando ao mesmo tempo os *drippings* selvagens de Pollock.

A prática, segundo Harman, não é mais isenta de problemas do que a teoria, como o primeiro Heidegger imaginava, como se a prática acessasse o mundo de uma forma direta, espontânea e realista. Apesar de suas críticas profundas, uma *object-oriented social theory* não rejeita as abordagens pragmáticas e fenomenológicas, mas apenas apresenta suas limitações, além de oferecer um percurso alternativo. O objeto não nega a existência de qualquer arranjo pragmático (ou fenomenológico), mas apenas sugere uma realidade “[que] não pode ser parafraseada” (HARMAN, 2017, p. 3, tradução minha), seja em termos teóricos (epistêmicos) ou práticos (fenomenológicos). Talvez podemos reinterpretar a frase latouriana “o real é o que resiste” (LATOUR, 1984, p. 174, tradução minha) dentro dos limites da Teoria Social Alternativa. É essa uma das características da T.S.A, uma das suas marcas, ou seja, a capacidade que o mundo tem de exceder, de ir além de qualquer arranjo possível, seja ele envolvendo conceitos, fofocas, sonhos, desejos, etc. O horizonte ontológico resiste a todo esforço de simplificação, sendo não apenas aquele teórico, abstrato, mas também resistindo ao esforço não-temático, fenomenológico. A prática pode se apresentar como uma alternativa tão reducionista quanto a própria teoria, o que nos leva a uma pergunta meio óbvia: já que as alternativas clássicas não servem mais, muito menos suas opções de síntese, qual é o nosso novo passaporte rumo ao reino ontológico? Se a epistemologia é um problema, assim como a ética, entendida aqui como prática, o que resta no final das contas? Em outras palavras, se não posso confiar no sociólogo, enquanto uma criatura “bourdivina” e esclarecida; se não posso confiar nem mesmo em Seu João da padaria, e seu corpo espontâneo e relacional, quem é que sobra?

A Estética como Alternativa

De acordo com Harman, a filosofia nunca foi direcionada ao conhecimento, mas ao *amor* pelo conhecimento, indicando uma certa relação com alguma coisa que não pode ser propriamente representada ou acessada de qualquer outra forma. Sócrates nunca definiu conceitos em seus diálogos, mesmo quando encontrava sofistas como Górgias e Protágoras

pelo caminho, o que reforça a ideia de que a filosofia não nasceu como uma forma de conhecimento (epistemologia), nem mesmo como uma forma de prática (ética), mas algo além.

Ao invés de apostar na epistemologia e suas representações, ou na ética e sua prática espontânea e bem direcionada⁷⁵, Harman (2012) e todos os autores da T.S.A propõem a *estética* como um tipo de passaporte ontológico, ainda que se apresente de forma indireta. “Isto significa que a estética se torna a primeira filosofia” (HARMAN, 2007, p. 221, tradução minha). O exemplo oferecido por Harman é o do escritor americano Lovecraft, romancista que produziu várias histórias de suspense, como o “Chamado de Cthulhu”. Nessa e em outras histórias a escrita nunca chega ao ponto, nunca descreve completamente o acontecido, como também não se rende à interação com o leitor. Cthulhu não é bem um monstro, mas uma força, uma energia, principalmente quando as tentativas de descrição falham por completo, como no trecho abaixo:

A figura, que finalmente foi passada lentamente de homem para homem para um estudo próximo e cuidadoso, tinha entre sete e oito polegadas de altura, e de um trabalho primorosamente artístico. Representava um monstro de contorno vagamente antropóide, mas com uma cabeça em forma de polvo, cujo rosto era uma massa de apalpadores, um corpo escamoso, com aspecto de borracha, garras prodigiosas nos pés traseiros e dianteiros, e asas longas e estreitas atrás. Esta coisa, que parecia instinto com uma malignidade temível e antinatural, era de uma corpulência um tanto inchada, e agachada de forma maligna sobre um bloco retangular ou pedestal coberto de caracteres indecifráveis. As pontas das asas tocavam a borda traseira do bloco, o assento ocupava o centro, enquanto as garras longas e curvas das patas traseiras, agachadas, agarravam a borda dianteira e estendiam um quarto do caminho [...] em direção ao fundo do pedestal (LOVECRAFT, 2014, p. 8, tradução minha).

Em outras palavras, o sentido da obra de Lovecraft não se encontraria nem nas representações feitas nela e através dela, muito menos no contato do leitor e de outros arranjos práticos e interacionais, mas na capacidade que a obra possui de escapar de todo tipo de vínculo, seja ele representacional ou prático, quase como se transbordasse. Segundo Deleuze (1985 p. 29), “trata-se de algo poderoso demais, ou injusto demais, mas as vezes também belo demais, e que, portanto, excede nossas capacidades sensório-motoras”. Essa característica que a arte possui de sempre escapar de qualquer amarra transcendentalista, pode também ser estendida para o universo como um todo. A ontologia, portanto, não envolve a capacidade teórica e prática de compreensão, nem mesmo o vínculo entre as duas esferas, mas justamente os momentos em que são frustradas, deixando escapar o cheiro distante de algo mais profundo, de uma multiplicidade de sentido. Esse horizonte acessado de forma indireta, seja através da

⁷⁵ Não existe nenhum problema com recortes epistemológicos (teoria) ou éticos (experiência, prática), embora eles facilmente podem sair do controle, monopolizando a ontologia de uma forma autoritária e perigosa.

arte ou em instantes de ruptura, é aquilo que Harman chamou de *Allure* (HARMAN, 2010). A esfera ontológica, nesse sentido, ao invés de um ponto de partida, como na Fenomenologia, é apresentada muito mais como um ponto de chegada, um a posteriori, além de ser um terreno escorregadio, ou muitas vezes uma invasão, ou seja, instantes raros que brotam dos contornos transcendentais da própria experiência. Essa ideia de ontologia como algo invasivo, como aquilo que transborda, escapa, mancha, pode também ser encontrada no “Real” lacaniano ou mesmo no conceito de “corpo sem órgão”, sugerido por Gilles Deleuze. Na verdade, toda a tradição da Teoria Social Alternativa, todos aqueles direta ou indiretamente influenciados pela abertura oferecida por Espinosa no século XVII, como vai ficar claro no próximo capítulo, compartilham dessa fronteira entre Ontologia e Experiência. Essas duas esferas não apenas são distintas entre si, como sempre se colocaram em uma óbvia oposição. Foi apenas com a fenomenologia, especialmente com os trabalhos de Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, que essas duas dimensões (ontológica e experiencial) foram apresentadas como sinônimas e até mesmo indistinguíveis.

O objetivo de Harman não é apenas criticar o horizonte epistemológico, oferecendo em troca a ética (prática) e seu acesso privilegiado ao mundo, já que ambas estariam presas naquilo que chamou de *undermining* e *overmining*, sendo duas formas equivalentes de transcendentalismos. O objetivo, ao contrário, é sugerir a *estética* como uma possibilidade, como uma forma indireta⁷⁶, embora possível, de entrar em contato com o terreno ontológico, entendido aqui como um campo múltiplo, complexo, e até contraditório, de sentido. O nosso passaporte de entrada não estaria nem com o teórico e suas representações, e nem com o mundo da vida, e suas experiências⁷⁷, corpos e práticas, já que ambos correm o risco de sair do controle (*monopólio ontológico*), mas estaria com o artista e sua linguagem evasiva. Por essa razão que abordagens de síntese (ALEXANDER, 1987), apesar de toda a criatividade envolvida na costura de seus argumentos, acabam não funcionando muito bem, ao combinarem duas formas já transcendentais e simplificadas de abordagem (epistemologia e ética, teoria e prática, estrutura e experiência). Sem a estética como centro, como eixo, continuamos ainda presos numa 2ª Revolução Copernicana (2º REC).

Na filosofia e sociologia existenciais, por conta da fusão dos conceitos de existência e ontologia, a esfera ontológica também é apresentada como equivalente ao terreno da prática,

⁷⁶ “Straight talk is of no use” (LATOURE, 2013, p. 347).

⁷⁷ Segundo Miller (2010, p. 53), “o sujeito não pode elaborar uma verdade a partir de sua experiência”, principalmente quando entendemos “experiência” no sentido transcendentalista, fenomenológico. A verdade (ontologia), ao menos aqui, excede, transborda.

da experiência, assim como “conhecimento de algo, [...] formas de falar [...] convenções e jogos de papéis - de todos os tipos de fenômenos em primeiro plano” (JASPERS, 1971, p. 3, tradução minha). Segundo Harman, ao contrário, o horizonte ontológico não pode ser sinônimo de existência, como se fossem duas realidades sobrepostas, mas justamente o instante em que essa existência é comprometida, o que Levi-Bryant (2011, p. 265) chamou de *ontologia imanente* ou *Onticologia*. O *Eu* não é definido pelo seu aspecto existencial, mas por aquilo que transborda, escapa, silencia, resiste, como é possível observar na própria psicanálise. *Eu não sou o que eu faço ou o que eu digo, mas as fissuras e lacunas nesse fazer e nesse dizer*. Essa abordagem acaba também sendo encontrada em abordagens antropológicas contemporâneas, ao menos aquelas que se aproximam dos teóricos da Ontologia Orientada ao Objeto (OOO) e da T.S.A. Segundo David Graeber, antropólogo anarquista norte-americano, “todos nós estamos de fato diante de uma realidade teimosa - ou seja, de uma imprevisibilidade imediata, de uma incognoscibilidade final [...]” (GRAEBER, 2015, p. 28, tradução minha). Da mesma forma que na psicanálise (ŽIŽEK, 2006), existe uma única coisa que conecta todas as culturas, povos e tradições, e esse elemento é justamente o *Real*, ou seja, o limite da significação, daquilo que escapa, transborda e compromete todo arranjo transcendentalista nos bastidores.

Dito de forma direta, enquanto OT [Ontological Turn] me encorajaria a privilegiar o fato de que nunca entenderei completamente as concepções melanésias, como se essas concepções fossem simplesmente determinantes da realidade, decidi privilegiar o fato de que meus interlocutores melanésios insistiram que também não entendiam a realidade; que ninguém jamais será capaz de entender o mundo completamente, e que isso nos dá algo para debater. Isso também nos dá a oportunidade de perturbar as ideias uns dos outros de uma maneira que pode se mostrar como um diálogo genuíno (GRAEBER, 2015, p. 28, tradução minha).

Por conta do que foi dito até aqui, o conceito de *segurança ontológica* talvez precise ser reformulado, já que o terreno cotidiano é o espaço não de ontologias, mas de transcendentais. Talvez o que exista na prática é uma *segurança transcendental*⁷⁸, enquanto a ontologia se apresenta como um horizonte distante, raro, apenas acessado através de acasos, choques, falhas, ou mesmo através da arte e seu acesso privilegiado ao mundo. Talvez se a ontologia for entendida nesse sentido dado por Graeber, e os autores da T.S.A, como Graham Harman, não teremos dificuldade em concluir que existe um mesmo horizonte ontológico não apenas para todos os povos humanos, mas para tudo o que existe, o que nos leva mais uma vez

⁷⁸ Isso lembra a crítica do antropólogo norte-americano David Graeber, ao falar que a ontologia dos autores da virada ontológica, muito influenciado pela fenomenologia, como Viveiros de Castro, “[...] é simplesmente uma variação antropológica do método transcendental” (GRAEBER, 2015, p. 22, tradução minha).

ao monismo de Espinosa, ainda que muitos discordem dessa aproximação vitalista. Ao descrever as possibilidades de acesso à realidade e seus fenômenos, Graeber sintetiza muito bem o núcleo dos autores da T.S.A, além da essência de toda essa tese: “Como praticamente qualquer um desses interlocutores ficaria feliz em sugerir, o verdadeiro ponto é que os informantes também não entendem essas questões, ninguém entende, o etnógrafo também não, e isso significa que, em última análise, estamos todos no mesmo barco” (GRAEBER, 2015, p. 30-31, tradução minha). É na brecha do transcendentalismo prático e teórico, nas fissuras da experiência e das interpretações, que o OUTRO aparece no horizonte, seja esse OUTRO uma pessoa, um objeto ou animal. Quais possibilidades esse tipo de ontologia oferece para as ciências humanas e sociais? Esse capítulo foi apenas o início daquilo que vai ser aprofundado nas próximas sessões.

CAPÍTULO III: O QUE É TEORIA SOCIAL ALTERNATIVA?

“Você viu o que é essencial para mim [...] este ‘vitalismo’ ou uma concepção da vida como um poder não orgânico” (DELEUZE, 1997, p. XIII, tradução minha).

Na abordagem que sustenta toda essa tese, além da minha própria trajetória enquanto pesquisador, o trajeto se afasta um pouco do percurso ortodoxo, incorporando na Teoria Social uma linha filosófica durante muito tempo esquecida, envolvendo autores como Espinosa (o pai fundador), Nietzsche, Whitehead, Bergson, Simondon, Deleuze e muitos outros. Eles seriam os autores do *vitalismo*, também conhecidos como *filósofos da vida*, *filósofos do processo* ou *filósofos da afecção*. Com o passar dos anos, e das leituras também, na medida em que meu envolvimento com o curso de Ciências Sociais foi crescendo, percebi uma espécie de continuidade entre autores contemporâneos como *Bruno Latour*, *Tim Ingold*, *Jane Bennett*, *Donna Haraway*, *Brian Massumi*, Karen Barad, *Annemarie Mol*, *Manuel DeLanda*, *Doreen Massey*, e tantos outros, o que apontava rumo a um novo cenário epistemológico. *A Teoria Social Alternativa (T.S.A) basicamente é o instante em que o vitalismo filosófico encontra pelo caminho os teóricos sociais*, forçando a linguagem a seguir por caminhos inesperados, muitas vezes estranhos, embora repletos de possibilidades. Segundo Levi Bryant (2011, p. 248, tradução minha), “há, nesta cultura, uma tendência especulativa, merecedora do título de ‘espinosismo’”, um tipo de matriz alternativa nos bastidores da Teoria Social. Em outras palavras, existe uma “Spinozist lesson” (MASSUMI, 2014, p. 18) que deve ser aprendida, um compromisso vitalista que precisa ser firmado, o que nos leva direto a uma nova jornada rumo a um novo campo especulativo, um tipo de “speculative materialism”, como diria Meillassoux (SHAVIRO, 2014, p. 51) . O termo T.S.A foi pensado de forma breve pelo sociólogo francês Bruno Latour, em um de seus livros mais populares (LATOURE, 2012), ao mesmo tempo em que levantava a hipótese de uma possível Teoria Social Alternativa nos escritos do sociólogo Gabriel Tarde.

GABRIEL TARDE, UM PRECURSOR ALTERNATIVO PARA
UMA TEORIA SOCIAL ALTERNATIVA

Gabriel Tarde (1843-1904), juiz e criminalista autodidata, foi o precursor de Bergson no Collège de France.

Umhas poucas citações darão ideia do forte contraste entre as duas linhas de pensamento. Eis como Tarde (1999, p. 58) define a sociedade:

"Mas isso significa que tudo é sociedade, que todas as coisas são sociedades. E, fato notável, a ciência, pelo encadeamento lógico de seus primeiros movimentos, tende estranhamente a generalizar a noção de sociedade.

34

Fragmento da página 34 do livro *Reagregando o Social* (LATOUR, 2012).

Além desse breve instante, quase uma nota de rodapé, essa expressão jamais foi desenvolvida por Latour, o que abre muitas possibilidades. Nesse sentido, vamos seguir por esse caminho, vamos observar até onde vai as implicações dessa coisa chamada *Teoria Social Alternativa*, especulando sobre seus possíveis contornos, ao menos um tipo de especulação concreta, cravada numa ontologia vitalista, como aquela sugerida por Whitehead. Existem, na verdade, muitas características que definem a T.S.A, características que foram herdadas pelo vitalismo (ontologia plana, irreducionismo, ontologismo, princípio da diferença, inestética, anti-hileformismo, etc), como vai ficar claro logo adiante nesse capítulo.

Mas como sugerir uma linguagem imanente, fluida, descentrada, como colocar em prática toda aquela *natureza* de Espinosa, todo aquele *devenir* nietzschiano, todo aquele *corpo sem órgão* deleuziano, ou seja, como trabalhar com algo que não pode ser representado, que não é propriamente um conteúdo, um "fato", mas sim um processo, um movimento? O Coronavírus, que fez do ano de 2020 uma referência necessária nos livros de história, pode muito bem se encaixar no que Bruno Latour chamou de *Matters of Concern* (LATOUR, 2004), não sendo simples fatos brutos, mas uma série descentrada de negociações, o que nos leva, sem dúvida, direto a um campo simultâneo de incertezas e possibilidades. A Teoria Social, nesse solo alternativo, aposta numa ideia simples, numa postura que remete ao sujeito trágico grego, aquele que entende a linguagem como um fluxo material e até mesmo didático, não trazendo consigo nada de metafórico ou abstrato, nem mesmo uma estrutura significativa qualquer, o que Badiou chamou de *antifilosofia* em uma de suas palestras. Nesse novo modelo alternativo, 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 bem um tema dissolvido no corpo do texto, e sim o próprio texto ele mesmo, em seus agenciamentos, em seus percursos,

desvios e contornos. O universo vitalista, nesse sentido, não é um simples mergulho em águas analíticas, por mais interessantes que elas sejam, mas um modo de vida, uma mudança de postura por parte do próprio pesquisador, um tipo de traço que é observado não apenas no conteúdo do que é dito e feito, mas na própria forma desse *dizer* e desse *fazer*. Não é tanto algo da ordem do *epistemológico*, um percurso de premissas, teses, e proposições, mas um percurso rumo a uma *ontologia*, ao menos aquela heideggeriana em que predicados não são bem vindos. O que é vivido substitui o que é representado, e a prática desse cientista, 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 os espaços, invadindo cada “domínio” disponível. Em outras palavras, percebemos

Relações substituindo entidades, processos engolindo essências, agenciamentos e redes cooptando sujeitos e objetos, fluxos e paradas usurpando a metafísica da presença, apenas para serem enganados por objetos que se retiram em si mesmos, e assim por diante, em recalibrações especulativas do arsenal conceitual do pensamento metafísico (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 32, tradução minha).

Segundo Nietzsche, em sua Genealogia da Moral, “[...] não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo (NIETZSCHE, 1874, p. 16). Quando escapamos do copernicanismo, destruindo sua estrutura transcendental de fundo, principalmente o *transcendental man*, 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 Teoria Social Alternativa (T.S.A), com os dois pés cravados em um solo descentrado, as coisas não se perdem numa confusão sem fim, como poderia sugerir algum nostálgico transcendentalista. O enfraquecimento das estruturas transcendentais, principalmente aquela de tipo humano, 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*. Um representante desse vitalismo, assim como Pollock na pintura, deixa as marcas de seu *dripping* espalhados pelo papel, o que poderia soar como uma confusão de cores, um gesto caótico, algo que qualquer um poderia ter feito, mas, ao contrário, temos aqui uma multiplicidade de vetores de sentido, muito além do humano ou de qualquer tipo de nexos causal e ingênuo. O *encontro* em Espinosa, o *fluxo* em Nietzsche, o *rizoma* em Deleuze, a *rede* em Latour, a *malha* em Ingold, no fundo não pretendem trazer nada de novo, nada de escondido, nada nos bastidores. Elas não são um *background*, mas sim um

tecido que interconecta tudo, não estando *atrás*, mas *entre* as coisas, assim como a *carne*⁷⁹ (MERLEAU-PONTY, 2003) é uma matriz compartilhada, sempre presente. Os fios que a compõe não pedem por descoberta, mas por afecção, demandando uma postura disponível diante do vitalismo que atravessa o mundo por completo, ou seja, suas ontologias.

A realidade não para de exceder, não para de lançar flechas de sentido por todos os lados, sem privilégio de quem quer que seja, ao fazer do humano apenas um detalhe dentro de bilhões de outros detalhes, apenas uma escolha opcional.

Há uma tendência para descentralizar o humano, descrevendo o impacto do não humano na forma de tecnologia e outras agências não-humanas em coletivos envolvendo seres humanos e como essas agências não podem ser reduzidas a intenções humanas, sinais, significados, normas, significantes, discursos, etc (BRYANT, 2011, p. 248, tradução minha).

Quem comanda essa realidade, qual seu predicado? Assim como o *dasein* heideggeriano, esse vitalismo é definido por sua indefinição, pelo contato espontâneo com uma paisagem muitas vezes dissonante, mas nem por isso menos bela. A flexibilidade dessa nova Teoria Social, 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 cientista 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, lançando a si mesmo em uma doce ontoteologia. Sartre sugere o retrato perfeito dessa inclinação ontoteológica, além do seu perigo evidente: “Se você tem apenas uma migalha que caiu da mesa, sua vida será gasta em defender essa migalha, em convencer os outros e você mesmo de que é a melhor das migalhas e que, em última análise, ela contém o universo” (SARTRE, 1963, p. 34, tradução minha).

O novo Teórico Social, esse personagem kafkiano, indo muito além de qualquer arranjo transcendentalista, 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, com esse tipo de *dwelling* (INGOLD, 2012), o cientista entende 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

⁷⁹ Apesar das extremas diferenças entre fenomenologia e vitalismo, existem pontos de contato que não posso negar. A diferença é que embora o vitalismo não aposte em um “por trás”, existe sempre um “excesso” que brota do fluxo das próprias relações, raciocínio esse que nenhum fenomenólogo toleraria.

perdido em um retrato frio e rígido. O *transcendental man* não é mais a medida de todas as coisas, nem mesmo enquanto simples observador distanciado; ao contrário, ele é muito mais um *immanent man*, ou seja, um participante de um mundo em fluxo, no mesmo espaço em que as coisas circulam, contribuindo assim para uma grande composição de vida, sem qualquer tipo de mudança de nível ou privilégio ontológico, o que DeLanda (2006) chamou de *ontologia plana*.

A palavra continua ali, bem na esquina, sempre espreitando, embora mais modesta, sendo facilmente implodida conforme o impacto do Real, isto é, o impacto de um mundo com autonomia própria, com um ritmo que muitas vezes nos frustra, nos deixando sem ar. O signo perde seu papel de ponte, de *intermediário* (LATOUR, 1979), de um simples veículo de transmissão de algo dado, evidente, ou mesmo em potência, como se fosse apenas uma mera brincadeira tautológica. Como diria Artaud (1958, p. 94, tradução minha), em seu tratado sobre o teatro do absurdo: “não se trata de suprimir a língua falada [ou escrita], mas de dar às palavras aproximadamente a importância que elas têm nos sonhos”. A palavra, portanto, é um potencializador de encontros, ao invés de um obstáculo ao que existe, criando sempre brechas, linhas de fuga, e uma série de virtualidades prestes a implodir. Ela não mais perverte a ontologia, predicando seus traços, mas garante sua própria abertura, como um tipo de cruzamento entre mundos, sejam eles humanos ou não. Quem é você agora cientista, senão 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 T.S.A não substitui uma transcendentalidade por outra, um correlacionismo por outro (HARMAN, 2014), como se apenas trocasse um eixo de significação por algum mais interessante, numa espécie de cinismo epistêmico. Isso significa que “não há mais um termo transcendental” (BRYANT, 2011, p. 265, tradução minha). O objetivo não é substituir o humano por algo mais nobre. Sua investida inédita surge dessa ruptura com o modelo kantiano, com seu *copernicanismo*, entrando assim em um regime epistemológico alternativo, rumo a um novo espaço de interações. Nesse novo modelo descentrado radical, não existe nenhuma instância, ou critério, que, de partida, determine a configuração da realidade, nada que a sufoque, nada que tire sua energia vitalista, nem mesmo se for o *Transcendental Man*. O rizoma (rede) é flexível o bastante para comportar várias modalidades de “ser”, múltiplas ontologias, 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 um minúsculo vírus que surge de repente. 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 referência de significação, o que Graham Harman (2011) chamou de *Undermining* (subminação) e *Overmining* (supraminação).

A Teoria Social Alternativa (T.S.A) como linguagem

Tudo isso, todo o argumento levantado até aqui, poderia soar como uma retomada da desconstrução, um simples ramo do projeto derridiano, principalmente por conta de seu debate (e sua crítica) a respeito do “significado transcendental” (DERRIDA, 2001, p. 25). Ainda que reconheça muitos pontos de contato, até mesmo um semelhante mal estar com o projeto Kantiano e seu transcendentalismo, nada estaria mais longe da verdade, e isso porque “descentrar” não é “desconstruir”. Quando a figura do humano é descentrada, por exemplo, ela continua participando da moldura maior de sentido, ainda como um critério importante, sem dúvida, embora de um jeito não mais autoritário, exclusivo. “Não se trata de excluir o humano e o social, mas de descentrá-los do lugar do privilégio ontológico de que desfrutam atualmente dentro da filosofia e teoria contemporâneas” (BRYANT, 2011, p. 282, tradução minha). Sua presença é nivelada, perde autoridade, sendo um elemento inscrito numa malha complexa de encontros. Sua marca, seu *dripping*, convive lado a lado com as impressões deixadas por coisas, animais e forças da natureza, em um tipo de convergência vital. O humano na T.S.A perde seu contorno, sem dúvida, mas ele continua ali, interagindo, continua participando de um grande *plano de composição*. O universo descentrado da T.S.A não exclui nada no caminho, apenas realoca as coisas, ao permitir que todos tenham um pouco de chance no palco da vida, sem privilégios ou preconceitos. Todos têm uma chance de aparecer nesse palco, de dizer (ou gritar!!!) seu “sim” nietzschiano, repleto de *amor fati*, 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 espinosano reposiciona esse autoritarismo, mantendo os elementos no jogo, embora retirando suas centralidades. A atitude do “desconstruir” é agressiva, quase ressentida, enquanto o “descentrar” é sempre um convite à parceria, potencializando as conexões, ao invés de excluir ou constringer as coisas ao redor, o que Simondon (1992, p. 313) chamou de “networks of relations”. Derrida não é Deleuze,

desconstrução não é vitalismo⁸⁰, e por mais pontos de contato que existam entre os dois, elas são linhas de pensamento diferentes entre si, gerando dois modos distintos de pensar a Teoria Social.

Muito além dos limites de um “novo movimento teórico”, o projeto latouriano, além de outros exemplos na T.S.A, se apresenta como uma proposta menos reconciliatória, implodindo, assim, o vocabulário filosófico como um todo, ao invés de uma busca por pontos de síntese. Como numa boa dialética negativa, essa síntese 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 vitalista. O propósito é menos um reparo de um repertório teórico 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, afecção, fluido, mônada, etc.* Ao folhear as páginas desse mesmo dicionário, lá onde os verbetes giram em torno do “S”, palavras como “sociedade” foram riscadas, assim como “indivíduo”, “ação” e “estrutura”. O social é agora um ponto de encontro de vários “modos de existência” (DELEUZE, 1992, p. 116), várias modalidades de ser, e não mais uma identidade transcendente pairando sobre (ou dentro das) as cabeças dos indivíduos. Suas fronteiras, portanto, são muito mais frágeis do que Durkheim imaginava, 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 também, em seu “pacto contractual”, em seu *parlamento das coisas* (LATOURE, 1994), todo um universo de *actantes*, novos atores que participam da própria definição do que é convivência. Esse contrato, por ser descentrado, não é escrito exatamente com palavras, mas com “pontos de inflexão”, linhas de força que se cruzam e se chocam, ou fluxos imitativos irradiando por todos os lados (Ver Capítulo VIII). O sentido não vem do signo, ou mesmo de seu ritmo diferencial, muito menos dos seus jogos de linguagem. Existe um plano mais espontâneo disponível, 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, ou seja, *sem mudanças de nível*.

A sociologia de base espinosana, como a de Bruno Latour e de outros representantes da T.S.A, não mais teme o confronto com a incerteza, não mais carrega o desejo de enquadrar

⁸⁰ Se referindo à abordagem de Latour, Harman (2009, p. 26, tradução minha) afirma que “ela não é desconstrução [...]”.

tudo ao seu redor, classificando cada coisa, numa busca alucinada pelo sentido último da realidade. Ao contrário, o objetivo é acolher essa mesma inconstância, esse excesso, esse universo de possibilidades que ultrapassa os limites de uma linguagem científica qualquer. Essa atmosfera vital, descentrada, que atravessa essa “nova” abordagem, é uma espécie de elogio ao transitório, uma homenagem ao rio hieraclitiano; coisa rara, muito rara se comparado com o kantismo presente em tradições mais clássicas. Sociólogos, desde o começo, foram 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. O objetivo, bem kantiano, por sinal, era a busca por uma matriz nos bastidores, um núcleo de sentido que estruturasse esse mesmo mundo, seja esse núcleo algo de epistemológico, presente em nossas categorias de apreensão da realidade, ou algo da ordem do ontológico, presente nas próprias coisas, como um predicado fixo no interior dos objetos. Segundo essa mentalidade, algo precisa manter a solidez e a retidão do entendimento, nada pode sair do controle. Cada enunciado sociológico deve extrair o manto que cobre os segredos do mundo, ao dizer sempre o que eles são, sobrevoando qualquer incerteza, discernindo qualquer elemento. Nada pode fugir das garras da verdade científica, nada pode ter autonomia o suficiente para reivindicar seu próprio espaço, seu próprio critério de significação, muito menos objetos e animais. Afinal, é preciso manter as fronteiras convenientes da *bifurcação da natureza*, a doce fantasia de que o humano tem o monopólio de sentido, a posse de toda existência. Felizmente, algo mudou nesse cenário transcendentalista e pretensioso, essa ideia de que o mundo lá fora precisa dos meus contornos, das minhas ideias, da minha indispensável intervenção. Ao sair do transcendentalismo agressivo, das garras de Kant na Teoria Social, o mundo começa a ser levado mais a sério, assim como todos lá fora. Ao invés de uma natureza passiva, e um senso comum “idiota”, temos uma pareceria diplomática, um acordo interessante. Se existe ignorância, ela não é reflexo de um problema epistemológico, como se faltasse conhecimento, ou algo do tipo, mas sim uma marca insistente no coração da própria realidade, fazendo com que todos, até o cientista CRÍTICO, caiam em um terreno impossível de definir, controlar ou compreender. Isso significa que “[...] a própria crítica deve entrar em crise [...]” (LATOUR, 1994, p. 12), deve abrir passagem para algo mais, algo além.

Sem dúvida, o ensaio sociológico continua propondo alternativas, continua mantendo interpretações sobre a realidade, tarefa meio que inevitável. O que mudou foi a pretensão, a linguagem, o modo como o sociólogo 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 epistemológicos (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*, o que chamamos aqui de critério ESTÉTICO. 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, sejam eles humanos ou não humanos. Nada toma a centralidade do fluxo das coisas, o que não significa que fronteiras ou identidades desapareçam, como se houvesse apenas um ritmo descontrolado e caótico. *Descentrar*, como já foi dito, não é *desconstruir*. Os elementos, as formas e os atores 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 destaque. 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, carregam em si as marcas da contingência, do transitório, mesmo quando levantam argumentos ou interpretações, mesmo quando arriscam colocar os pés no reino representacional. Suas palavras trazem consigo uma virtualidade curiosa, um tipo de potência ao mesmo tempo criativa e dissonante.

Como resultado dessa abertura epistêmica, da superação daquilo que Latour chamou de *ciências transcendentais*, uma pluralidade de instâncias de sentido começa a reivindicar terreno no campo da Teoria Social, esse não mais sufocado por uma única cadeia de significação, por uma única estrutura transcendentalista. A sociologia, ao menos 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, pode acabar criando uma imagem distorcida do que é a realidade em seu processo, em seu movimento, em seu devir. Como consequência, tudo se apresenta de um modo muito coerente, tudo bem ajustado, sem manchas que possam comprometer a transparência e a certeza do que é dito e feito. Isso significa que diante da pergunta “o que é isso?” um sociólogo dificilmente responderia “eu não sei!!”. Seu transcendentalismo, quando sai do controle, quando beira a própria paranoia, o impede de identificar acasos, silêncios,

lacunas, contingências, além da multiplicidade de sentido que brota de objetos, animais e até mesmo outras pessoas e grupos.

Nessa parceria inesperada das três grandes críticas (estética + epistemologia + ética), circunstância impensável para um kantiano, quem é o sociólogo? Essa pergunta é previsível, curiosa, fazendo parte até mesmo de manuais e introduções sociológicas, embora a T.S.A recuse completamente sua estrutura e pretensão. O “é” pressupõe sempre um predicado de fundo, uma substância, ou seja, pressupõe uma característica atemporal e adiferencial. O sociólogo, ao pertencer a uma rede, não sendo apenas um observador desencarnado com seus olhos de águia, é muito mais um entrelaçamento de milhares de variáveis, transformando a si mesmo no exato instante em que permite o mínimo de afecção, uma abertura ao mundo. Seu papel é estudar (invadir) essa rede, alargando suas fronteiras, ao invés de enrijecer seus limites (e a si mesmo) com algum predicado qualquer. Bruno Latour, e outros autores, ao resgatarem uma tradição alternativa nas profundezas da Teoria Social, permite que novas ferramentas de análise sejam criadas, novas formas de conduzir a própria prática científica. Afirmar essa rede, portanto, não é apenas afirmar um elemento teórico qualquer; afirmar a rede é também dizer um “sim” à própria existência de uma democracia ontológica, além de um alargamento de suas fronteiras em nome de multiplicidades humanas e não humanas.

Diferentemente do sistema, que totaliza buscando o fechamento, a rede se desterritorializa e se mundializa, aspirando à abertura. Essa busca de abertura explica porque a rede não pode ser representada em sua totalidade, pois se estendendo, se associando a outros atores que encontra no caminho, cria, pouco a pouco, novas conexões funcionais, estabelecendo assim uma solidariedade [...] entre os seres mais heterogêneos [...] (VANDENBERGUE, 2006, p. 250).

A T.S.A, resultado da Terceira Revolução Copernicana (3ª REC), como foi discutido em detalhes no mestrado, é basicamente o instante em que a Teoria Social encontra pelo caminho o vitalismo e seus autores. Mas o que seria esse percurso filosófico chamado *vitalismo* e quais suas implicações no campo da T.S.A? Essas duas perguntas caracterizam tanto esse capítulo, quanto toda a tese, de um modo geral. Como foi possível observar na dissertação, e o percurso das revoluções copernicanas, a Teoria Social Clássica sempre foi baseada numa esteira filosófica previsível e ortodoxa, envolvendo Platão, Descartes, Hegel e principalmente Kant e seu transcendentalismo. Ainda que algum sociólogo, por acaso, nunca tenha lido em detalhes nenhuma dessas figuras, ainda que nunca tenha se aventurado nas águas transcendentais da *Crítica da Razão Pura* ou mergulhado nas profundezas densas da *Fenomenologia do Espírito*, essa linha ortodoxa continua fazendo parte de toda premissa

encontrada nos cursos de Ciências Humanas e Sociais, além de tantas outras áreas, ainda que sejam proposições empíricas e cheias de uma suposta materialidade. Essas premissas, ou *epistemes*, como diria Foucault, é o pano de fundo através do qual as perguntas são feitas e até mesmo os conflitos são instalados. Mas o que acontece quando esse horizonte epistemológico ganha novas cores, ou seja, quando não apenas objetos de pesquisa são alterados, mas a própria matriz de fundo que articula o saber científico apresenta um cheiro diferente? Na Teoria Social Alternativa (T.S.A), o trajeto se afasta um pouco do percurso ortodoxo, incorporando nas Ciências Sociais (e outras áreas) uma linha filosófica durante muito tempo esquecida, envolvendo autores como Espinosa, Nietzsche, Whitehead, Bergson, Deleuze e tantos outros. Esses seriam os autores do *vitalismo*, também conhecidos como *filósofos da vida*, *filósofos do processo* ou *filósofos da afecção*. Embora tendo vários nomes, e vários contornos próprios, estamos falando aqui de um mesmo fluxo de pensamento, com características bem delimitadas, além de enormes implicações, principalmente quando encontra pelo caminho a Teoria Social, como vai ficar claro daqui a pouco. O objetivo desse capítulo é discutir as principais características dessa abordagem vitalista, destacando cada um dos seus detalhes, assim como deixando claro, ao longo dos próximos capítulos, os contornos principais dessa tese, ou seja, *a chegada da Teoria Social Alternativa (T.S.A) e suas implicações*.

A frase clássica deleuziana “tudo o que escrevi é vitalista, pelo menos espero que seja” (DELEUZE, 1997, p. XIII, tradução minha) não é apenas um comentário solto de um filósofo francês, mas uma característica persistente, uma amostra de uma tradição filosófica muito antiga e profunda, embora tenha sido esquecida durante muito tempo nos bastidores das Ciências Sociais. A tradição ortodoxa, kantiana, aqui chamada também de *transcendentalista* ou *correlacionista* (HARMAN, 2010), durante muito tempo foi mais atrativa aos olhos do sociólogo curioso, já que o transcendentalismo é funcional, pragmático, ao oferecer contornos claros ao que acontece, além de definir a própria identidade desse mesmo sociólogo.

A formação de tradições sociológicas européias também não foi, em sua maioria, isenta do legado kantiano, muitas vezes reapropriando-se dos insights de Kant por meio de concepções neo-kantianas que transpuseram as condições transcendentais do sujeito conhecido para condições quase transcendentais ou históricas, sociais, culturais e econômicas (SAVRANSKY, 2017, p. 6, tradução minha).

Embora tão atrativa, e pragmática, além da própria importância que desempenha em aulas, textos, inclusive nessa própria tese, esse transcendentalismo muitas vezes sai do controle, reivindicando o monopólio de sentido, ao mesmo tempo que silencia muitas vezes pelo caminho. Os custos dessa Teoria Social se apresentam altos demais, deixando transparecer não

apenas uma pretensão perigosa, mas principalmente uma ineficiência diante de temas contemporâneos (e *híbridos*) como “redes sociais”, “a pandemia de 2020”, “novos movimentos identitários”, “crises ambientais”, além de muitos outros.

Sem dúvida, é possível observar traços do vitalismo em figuras como Weber⁸¹ e Simmel⁸², mas apenas traços dispersos ainda misturados com uma versão clássica de Teoria Social, com suas características kantianas evidentes (PINHO, 2018). O que acontece hoje, por outro lado, com destaque à figura de Bruno Latour, é um resgate por completo do *vitalismo*, e não apenas traços dispersos, o que produz vários desdobramentos inéditos. Como foi possível observar no percurso da dissertação, a chegada da 3ª REC (Terceira Revolução Copernicana), suporte para a Teoria Social Alternativa (T.S.A), não foi apenas uma mudança de objeto de estudo, nem mesmo de um método qualquer, mas uma mudança radical no núcleo da própria linguagem usada, uma verdadeira transformação, o que acontece sempre quando Revoluções Copernicanas aparecem no horizonte.

4.2 As Principais Características do Vitalismo

Aqui seguem algumas características que definem o vitalismo, pelo menos algumas das suas principais marcas. A grande maioria delas pode ser encontrada nos teóricos da T.S.A, como vai ficar claro ao longo de toda a tese.

1) *Realismo*⁸³: Ao invés de discutir as condições de possibilidade (ou de existência) do mundo, como neokantianos gostam de fazer, os autores vitalistas apostam no mundo enquanto tal, ou seja, na hipótese da sua existência independente de humanos ou de qualquer tipo de subjetividade implicada. Isso significa que estamos aqui muito além de todos os subprodutos neokantianos imagináveis, todos seus transcendentais preferidos, como Poder, Linguagem,

⁸¹ Gabriel Cohn (1979) apresenta uma leitura interessante da influência do pensamento nietzschiano em Weber. Além disso, passagens weberianas como: “o devir em si mesmo é indiferente ao significado” (FREUND, 1966, p. 43), deixam claro alguns traços vitalistas no pensamento daquele sociólogo alemão, apesar de todo kantismo que traz consigo

⁸² Simmel no final da sua carreira, principalmente graças ao seu contato próximo com o universo nietzschiano, incorporou também partes do vitalismo dentro do seu próprio projeto de Teoria Social, embora sem o grau de radicalidade que pode ser encontrado em autores como Latour, Ingold, Massumi e muitos outros. O próprio Deleuze dedica uma pequena parte do seu livro “What is philosophy?” à Simmel e sua antecedência nietzschiana. “Simmel [...] sondou muito em seus estudos os enclaves ou margens de uma sociedade, que muitas vezes parecem ser instáveis: o estrangeiro, o exilado, o migrante, o transiente, o nativo, o que retorna ao lar” (DELEUZE, 1991, p. 67, tradução minha).

⁸³ Sem dúvida, existe uma “concepção marxista do realismo” (LUKÁCS, 1965, p. 31), assim como fenomenológica de realismo (MERLEAU-PONTY, 1999), embora reserve o termo apenas para aqueles autores que ultrapassam Kant e suas implicações. Ou seja, esse conceito é usado aqui dentro dos contornos do “realismo especulativo” (HARMAN, 2010).

Cultura, Ideologia, assim como o próprio conceito de Experiência. Em outras palavras, a própria “redução transcendental fenomenológica” (SOKOLOWSKI, 2000), conhecida como *epoché*, e também condição de existência de um sujeito dissolvido em tudo o que existe, não é acolhida pelos autores vitalistas. Até mesmo esse pacto fenomenológico, onde sujeito (humano) e objeto se dissolvem e se confundem, é algo constantemente quebrado pela presença excessiva, e transbordante, de um mundo que me ultrapassa. Esse realismo defendido por autores como Deleuze (DELANDA, 2006), “não apresenta um fluxo do vivido imanente a um sujeito” (DELEUZE, 1992, p. 64), mas uma dimensão autônoma, um ritmo próprio. Nesse sentido, a fenomenologia, aos olhos do vitalismo, é uma tradição filosófica idealista. Como foi possível perceber no capítulo II, falar de ontologia (realidade) é quase impossível nas fronteiras de um projeto fenomenológico, por mais que ele se apresente com um compromisso declarado de “ir até as coisas mesmas” (SPARROW, 2014, p. 7). Se pretendemos falar de ontologia, ou até mesmo de uma multiplicidade de ontologias, a *epoché husserliana*, também conhecida como o método básico de qualquer fenomenólogo (PEDERSEN, 2020), acaba sendo um grande obstáculo que deve ser contornado. Se “[o] real são gradientes de resistência (LATOUR, 1984, p. 166, tradução minha), essa resistência também é direcionada a qualquer tentativa de transcendentalismo, principalmente aquele fenomenológico e sua redução transcendental. Ao fundir sujeito (humano) e objeto⁸⁴, como se fossem sinônimos, ao mesmo tempo que chamando essa indiferenciação de Ontologia, o projeto fenomenológico monopoliza as possibilidades de sentido, tornando impossível imaginar um mundo sem um sujeito (humano) implicado, dissolvido. Por esse motivo, “o mundo”, para a fenomenologia, “é o cenário absoluto para nós mesmos e para todas as coisas que nós experimentamos” (grifo meu; SOKOLOWSKI, 2000, p. 54, tradução minha). Isso significa, mais uma vez, que não apenas estruturas e sistemas distorcem a realidade, assim como seus produtos epistêmicos e internalizados, mas também a própria prática em seu núcleo mais espontâneo, pré-reflexivo. Apesar do que é oferecido em cursos, aulas e livros, nenhuma dessas alternativas apresenta um tipo de vantagem ontológica, já que ambas seguem por um mesmo percurso transcendentalista, apenas reforçando uma tradição clássica que passeia pelos corredores das ciências sociais (e outras áreas).

⁸⁴ “[...] a percepção nos faz assistir a este milagre de uma totalidade que ultrapassa o que se acredita serem suas condições ou suas partes [...]” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 19). Sujeito e objeto, portanto, formam um todo indiferenciado, uma “unidade global” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 25).

Existem, sem dúvida, formas de “deskantianizar a fenomenologia”, assim como outras abordagens neokantianas, incorporando suas premissas dentro das fronteiras do realismo da T.S.A, como é bem evidente no conceito de *sensual object* em Harman, de *crença* e *desejo* em Gabriel Tarde ou de *preensão* em Whitehead. A estratégia é bem simples: é preciso descentrar a terminologia transcendentalista, como *experiência*, *poder*, *sistema*, *intencionalidade*, *corpo*, e todas as suas implicações, expandindo para além das fronteiras de uma filosofia do sujeito que reserva ao humano um papel indispensável, além de implícito em cada detalhe, em cada vínculo. Como diria Whitehead, isso significa que talvez o fogo tenha “o **poder** de derreter o ouro” (HALEWOOD, 2011, p. 33), talvez uma “molécula tenha uma **trajetória histórica**” (HALEWOOD, 2011, p. 30), ou até mesmo “uma pedra **sinta** o calor do sol” (HALEWOOD, 2011, p. 31). O transcendentalismo é amparado por uma insistente estrutura humanista de fundo, a qual nos impede de observar o mundo além do nosso querido monopólio. Uma vez removida, podemos pensar em novas possibilidades no interior da própria Teoria Social, além de diálogos interessantes que podem ser feitos.

Por exemplo, o coronavírus, que atravessou os anos de 2020 e 2021 com uma força inesquecível, enquanto um elemento realista, ultrapassa nossas estratégias de controle e justificação, não sendo apenas um desdobramento de algum transcendental qualquer, como Poder, Linguagem, Experiência, Cultura, Ideologia, etc⁸⁵. Além disso, objetos passam a ter uma agência inédita, não apenas descentrando o papel do humano, como muitas vezes o tornando opcional. “Por exemplo, Latour e Whitehead concordam fortemente em [...] tratar todas as relações da mesma maneira que a relação homem-mundo: a relação humana com uma janela não é diferente em espécie da relação das gotas de chuva com a janela” (HARMAN, 2014, p. 236, tradução minha). Em outras palavras, estamos falando aqui de um mundo “[...] que não precisa de nenhum sujeito fenomenológico, nenhum agente humano e nenhum conjunto cultural, para já estar lá (onde?), fazendo o trabalho de sentir” (SAVRANSKY, 2021, p. 11, tradução minha).

2) *Anti-correlacionismo*: Segundo os autores vitalistas, não apenas o Poder, a Linguagem, a Cultura, a Ideologia e a Experiência não possuem o monopólio de sentido, mas nenhum resquício transcendentalista deve permanecer no horizonte. Sujeito (humano) e mundo não

⁸⁵ Como já foi dito no começo dessa tese, o problema não se encontra nesses transcendentais, mas no possível exagero (transcendentalismo paranoico), principalmente quando monopolizam o sentido, sufocando a complexidade do mundo, assim como sua diversidade de vozes humanas e não humanas.

podem ser pensados como uma única instância, como se fossem *correlatos*. Isso significa que é possível (e é preciso) falar do mundo enquanto um espaço autônomo, com um ritmo próprio e que não necessariamente coopera com o universo humano e seus transcendentais práticos ou teóricos. Segundo o filósofo Meillassoux (2008), criador do termo *correlacionismo*, a postura correlacionista é oposta ao realismo e ao seu compromisso ontológico. Em um de seus textos clássicos, ele diz:

Eu chamo de "correlacionismo" o adversário contemporâneo de qualquer realismo. O correlacionismo assume muitas formas contemporâneas, mas particularmente as da filosofia transcendental, as variedades da fenomenologia e do pós-modernismo. Mas, embora estas correntes sejam todas extraordinariamente variadas em si mesmas, todas elas compartilham, na minha opinião, uma decisão mais ou menos explícita: que não há objetos, nem eventos, nem leis, nem seres que não estejam sempre correlacionados com um ponto de vista, com um acesso subjetivo. Qualquer pessoa que sustente o contrário, ou seja, que é possível atingir algo como uma realidade em si mesma, existindo absoluta e independentemente de seu ponto de vista, ou de suas categorias, ou de sua época, ou de sua cultura, ou de sua língua, etc. - esta pessoa seria exemplarmente ingênua, ou se preferir: um realista, um metafísico, um filósofo quimicamente dogmático (MEILLASSOUX, 2008, p. 1, tradução minha).

A postura da T.S.A, por outro lado, é “defender uma ontologia realista que se recusa a tratar objetos como construções ou meros correlatos de mente, sujeito, cultura ou linguagem” (BRYANT, 2011, p. 26, tradução minha). Essa “mundanidade do mundo” (HEIDEGGER, 1986, p. 104) é justamente aquilo que confere sua autonomia, além, claro, dos seus instantes de frustração, ruptura e transbordamento, como o clássico exemplo de Heidegger e seu famoso martelo quebrado. É necessário, por esse motivo, evitar tanto o transcendentalismo dos estruturalistas, e suas categorias introjetadas, como também o transcendentalismo do sujeito fenomenológico, constantemente implicado em tudo o que existe. “Tanto para Harman como para Meillassoux, a ‘grande externalidade’ do mundo além da correlação, só pode, portanto, consistir em objetos sem sujeito” (SHAVIRO, 2014, p. 50). Isso significa uma fuga de vários derivados neokantianos, assim como da clássica⁸⁶ intersubjetividade de autores como Schütz, Berger, Goffman e Garfinkel, rumo a um novo (e estranho) campo de experimentação: a *interobjetividade*⁸⁷ (LATOURE, 1988). Isso significa que as duas abordagens clássicas na Teoria Social (estruturalismo e fenomenologia), por mais que se apresentem como opostas, fazem

⁸⁶ “É um exemplo daquele arranjo pelo qual os indivíduos se juntam e alimentam assuntos que exigem uma atenção ratificada, conjunta e corrente, exigência que os instala e os reúne numa espécie de mundo mental e intersubjetivo” (GIDDENS, 2003, p. 97).

⁸⁷ “Durante muito tempo, foi acordado que a relação entre um texto e [um sujeito] é sempre um assunto de interpretação. Por que não aceitar que isto também é verdade entre os chamados textos e os chamados objetos, e mesmo entre os objetos propriamente ditos”? (LATOURE, 1988, p. 166, tradução minha).

parte de uma mesma tradição filosófica, de uma mesma revolução copernicana, aqui chamada de *correlacionista (transcendentalista)*. Como consequência, a combinação das duas linhas de pensamento, oferecida pelos teóricos de síntese, como Bourdieu, Giddens e Habermas, não foge muito do destino neokantiano dos demais autores. Apesar das tentativas, e do mérito envolvido em cada uma delas, continuamos presos no *correlacionismo*, em um eterno “*círculo correlacionista*” (MEILLASSOUX, 2008).

3) *Teoria Estética*: Antes de mergulhar de cabeça nessa terceira característica, é preciso deixar claro o significado do termo. *Estética* aqui não pode ser pensada apenas como sinônimo de arte, mas também como equivalente a corpo, sensibilidade e afetos, abordagem essa que pode ser encontrada em Nietzsche e em todos os autores da T.S.A, principalmente em Brian Massumi e sua reformulação do projeto espinosano. Isso significa que falar de uma Teoria Estética é também sinônimo de uma *Teoria da afecção*. Segundo essa característica, tudo é governado por um mesmo princípio vital, um único movimento, o que resulta num detalhe curioso: *tudo possui agência*, não importa o que. Cada centímetro da realidade carrega um impulso, uma energia, seja ele humano ou não. Estamos falando de tudo aquilo que “dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores” (ESPINOSA, 2009, p. 184). Tudo transborda de sentido, envolvendo um campo rico, embora disperso, de relações e trocas. Em outras palavras, tudo possui “a capacidade de afetar e ser afetado” (MASSUMI, 2014, p. 202, tradução minha). Claro que diferentes autores nomeiam esse fluxo vital e estético de formas diferentes (Potência de Agir, Conatus, Devir, Elã, Imitação, Individuação, Thing-Power, etc), embora todos compartilhem desse mesmo detalhe vitalista. O mundo, nessa abordagem, é um campo descentrado de forças, em que vários elementos, vivos ou não, colaboram e competem entre si. Como consequência, o conceito de “vida” não é mais uma simples propriedade de um ente, um organismo, mas um movimento da realidade como um todo. Nesse sentido, até uma pedra poderia ser viva, já que participa de um mesmo fluxo de afecções, como diria o antropólogo Tim Ingold (2011).

4) *Monismo*: Ao ser conduzido por um mesmo princípio vital, o mundo vitalista é apresentado sem distinções ou fronteiras, ou seja, sem dualismos (epistemológicos⁸⁸). Tudo responde a um

⁸⁸ Não é hora de entrar em detalhes sobre isso, mas existe um tipo específico de dualismo (o ontológico) que a T.S.A utiliza e apoia., além de outras correntes como a psicanálise lacaniana e a OOO (Ontologia Orientada ao

mesmo princípio, seja uma estrela no céu, um personagem de ficção ou a cidade de Salvador. Além disso, fronteiras epistemológicas clássicas na Teoria Social, como senso comum x ciência, natureza x cultura, biologia x história, também são quebradas. A partir do monismo, todas as coisas, vivas ou não, reais ou imaginárias, respondem a um mesmo movimento, o que coloca humanos e animais, por exemplo, em um mesmo barco ontológico, marchando juntos rumo a um mesmo ponto de convergência. Ou seja, “considero os afetos humanos e suas propriedades da mesma maneira que as demais coisas naturais” (ESPINOSA, 2009, p. 194). Segundo Gabriel Tarde, seja uma sociedade de corais no mar, ou um grupo de humanos no Brasil, todos são atravessados por um mesmo movimento, ainda que certas diferenças brotem pelo caminho⁸⁹. Em outras palavras, o monismo substitui o dualismo, substitui a crença de que existem fronteiras ou hierarquias predefinidas. A abordagem monista coloca todos em um único espaço horizontal de trocas e encontros. Mesmo quando autores apostam em uma multiplicidade de ontologias⁹⁰, como acontece com Latour e figuras da virada ontológica, o monismo continua presente, já que garante a possibilidade do próprio pluralismo jamesiano. Isso significa que a diversidade ontológica só faz sentido porque existe uma noção muito singular de mundo, uma ontologia vitalista nos bastidores.

5) *Ontologia Plana*: Tudo aqui permanece em um mesmo nível de horizontalidade ontológica, o que implica a recusa de conceitos como *estrutura, sistema, sociedade*⁹¹, ou seja, a recusa de qualquer coisa que se destaque do fluxo vital, estabelecendo níveis, hierarquias e transcendências. Estamos falando aqui, portanto, de “uma multiplicidade e não uma estrutura ou sistema” (DELEUZE, 2005, p. 18). Segundo essa característica, não existe nada acima ou abaixo da realidade, muito menos um além, um aquém, ou até mesmo um por trás. A única coisa real é o movimento em si mesmo, a sua capacidade de contagiar tudo ao redor, não importa o que seja. Nesse modelo, não existiria nenhum privilégio ontológico direcionado ao humano, o que reconfigura bastante o nosso modo de entender a vida social. “Para Whitehead, ao contrário de Heidegger, o acoplamento do mundo humano não tem status mais elevado do

Objeto). Ou seja, um dualismo exercido e implantado pelos próprios objetos, coisas e circunstâncias e não como um resultado epistêmico da imposição hilemórfica de um filósofo (pesquisador).

⁸⁹ Tarde (2011) acreditava que o fluxo diferencial, quando atravessava o universo humano, tinha uma característica um pouco diferente, chamada por ele de movimento imitativo, embora a distinção seja muito mais de grau do que de substância.

⁹⁰ “[...] podemos nos beneficiar de um pluralismo ontológico que nos permitirá povoar o cosmos de uma forma um pouco mais rica, e assim começar a comparar mundos, a pesá-los, em uma base mais equitativa” (LATOUR, 2013, p. 21, tradução minha)

⁹¹ “Os argumentos formam um sistema ou estrutura somente se nos esquecermos de testá-los” (LATOUR, 2004, p. 177, tradução minha).

que os duelos entre cometas e planetas, ou entre o pó e o luar. Todas as relações estão exatamente em pé de igualdade [at the same footing]” (HARMAN, 2010, p. 46).

Nesse modelo, não existiria nenhum privilégio ontológico direcionado ao humano, ou suas categorias transcendentais, como estrutura, sistema, linguagem, poder, cultura, além de muitas outras, o que ressignifica bastante nossos parâmetros de avaliação. Isso significa que “os mundos sociais permanecem planos em todos os pontos” (LATOUR, 1996, p. 240, tradução minha). Ao dizer que todos os elementos do mundo estão “at the same footing”, Latour propõe um único nível ontológico, o que não implica uma igualdade ôntica. Diferenças existem, sem dúvida, assim como as distinções existentes entre natureza e cultura, mas essas diferenças não são profundas o bastante para instalarem um abismo ontológico, ou seja, dois mundos completamente separados e irreduzíveis. Nesse solo de uma ontologia plana, “a pedra é agora concebida como uma sociedade [...]” (WHITEHEAD, 1978, p. 78, tradução minha) ou até mesmo “o átomo é apenas explicável enquanto uma sociedade” (WHITEHEAD, 1978, p. 78, tradução minha). As implicações desse raciocínio são muito interessantes, além de inéditas, ao menos nas fronteiras da Teoria Social Alternativa (T.S.A), envolvendo, inclusive, novas formas de compreender os contornos da ciência e de sua rede de articulações. Como resultado dessa ontologia plana, é impossível definir a relevância de um evento logo de partida, já que fazem parte de um mesmo plano indiferenciado. Para entender se algo é relevante, portanto, é preciso seguir o percurso da experiência, das suas controvérsias (LATOUR, 2012), observando seus contrastes e contornos, nunca estabelecendo *a priori* ou qualquer tipo de matriz transcendentalista de fundo.

Em termos whiteheadianos, existe a necessidade de uma crítica daquilo que foi chamado de “bifurcação da natureza” (WHITEHEAD, 1978, tradução minha), isto é, “um mundo dividido em dois reinos que distribuem e organizam causas e efeitos, sujeitos e objetos, fatos e valores, natureza e cultura, aparência e o realmente real, e assim por diante” (SAVRANSKY, 2016, p. 213, tradução minha). A pandemia de 2020, que atravessou também 2021, por exemplo, colocou em risco justamente essa bifurcação, essa crença de que o universo humano apresenta regras próprias, superiores e deslocadas de todo o resto. O Coronavírus invadiu nosso purismo ontológico, criando, talvez, aquilo que Freud chamaria, provavelmente, de uma “quarta ferida narcísica em nosso corpo humanista”. O mundo, na T.S.A, não é um prolongamento de uma expectativa humana qualquer, mesmo quando esse humano se apresenta de um jeito fenomenológico, discreto, implícito. “Whitehead chega ao ponto de dizer que a preocupação é um ‘fator final’ do mundo. Não é um conteúdo da subjetividade humana” (MASSUMI, 2015, p. 198, tradução minha).

6) *Diferença*: No vitalismo “observamos habitualmente pelo método da diferença” (WHITEHEAD, 1978, p. 4, tradução minha). Esse princípio diferencial, bem desenvolvido na filosofia deleuziana, nada mais é do que a certeza de que as coisas “não são”, ou seja, não carregam uma identidade fixa que se arrasta ao longo do tempo (substância), mas se definem apenas pelo vínculo que estabelecem com outras coisas, em um circuito de trocas e relações. Existe, portanto, “essa rejeição da filosofia da identidade” (LATOURE, 2001, p. 15, tradução minha). Da mesma forma, dentro da OOO (Ontologia Orientada ao Objeto), seus autores “acolhem essa diferença, permanecendo abertos à possibilidade de surpresa, recusando-se a reduzir estrangeiros estranhos⁹² à simples entidades fixas” (BRYANT, 2011, p. 268, tradução minha).

O princípio da diferença não é tão incomum quanto pode parecer à primeira vista, principalmente aos que conhecem um pouco Saussure, e sua linguística geral, embora o princípio da diferença no vitalismo seja algo de ontológico, e não resultado de uma abstração semiótica chamada *significante*. Na tentativa de entender o que é a sociedade, por exemplo, o objetivo não é a busca por algo estável, permanente e que se destaca do fluxo dos encontros, como acontece em Durkheim e sua sociologia da transcendência, mas ao contrário. “Não há nenhum essencialismo nesta lista, já que cada entidade é definida apenas por suas relações” (HARMAN, 2014, p. 88, tradução minha). Em outras palavras, não existe nada além das relações estabelecidas, nenhum tipo de coisa oculta. Ao invés de uma essência, temos um excesso, um tipo *surplus* produzido pela experiência em si mesma, em seu fluxo espontâneo e descentrado. Os autores da T.S.A, portanto, “[...] são aqueles que sustentam que a coisa não é uma realidade autônoma além de suas interações com outras coisas, mas é constituída por essas interações” (HARMAN, 2014, p. 234, tradução minha). Isso significa que a identidade dos entes ou é uma ficção dentro de um processo de devir constante (SIMONDON, 1992), ou uma etapa extremamente custosa e que demanda muita energia e *perseverança*⁹³ (SPINOZA, 2009; WHITEHEAD, 1978)⁹⁴, ou “[...] a identidade é apenas um mínimo, e, portanto, apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é um caso do

⁹² “Strange stranger” é o equivalente ao corpo sem órgão na Ontologia de Levi-Bryant, ou seja, do excesso no interior dos próprios encontros.

⁹³ Ou, como diria Latour (1984, p. 162, tradução minha): “Se existem identidades entre os atores, isso se deve ao fato de que eles foram construídos com grandes custos”.

⁹⁴ “No vocabulário de Whitehead, o laboratório de Pasteur nos aparece em uma ocasião oferecida a trajetórias de entidades que herdaram circunstâncias anteriores, decidindo perseverar em uma nova forma de ser” (LATOURE, 1995, p. 83, tradução minha).

movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse” (TARDE, 2007, p. 30). Segundo Graham Harman, se referindo aos autores da Teoria Social Alternativa (T.S.A), como Whitehead, “nenhum deles fala favoravelmente da substância ou de uma essência tradicional e duradoura, e todos buscam uma visão dinâmica do cosmos em oposição ao supostamente estático do passado” (HARMAN, 2014, p. 232, tradução minha).

Segundo um tipo de intuição comum, lá nas profundezas do mundo da vida, as coisas conservam suas identidades apesar dos encontros com o mundo, o que Aristóteles chamou de *substância*. Como diria esse grande metafísico grego, não importa se Sócrates está triste ou feliz, já que no final das contas ele continua sendo o que é. Em outras palavras, “a substância primária aristotélica é sempre durável” (HARMAN, 2014, p. 237, tradução minha). É comum pensar no Coronavírus, por exemplo, também como uma identidade vagando por aí, um tipo de substância que independe dos vínculos que estabelece ao redor, nada mais do que um pedaço de matéria aguardando ser descoberta por um cientista qualquer. “A noção de coisas contínuas com atributos permanentes, durando sem diferenciação, e mantendo sua auto-identidade através de qualquer período de tempo, por menor ou maior que seja, tem sido fundamental [para a filosofia ocidental clássica].” (WHITEHEAD, 1978, p. 78, tradução minha). Apesar das tentativas de Harman em aproximar Whitehead de Aristóteles,

A simples noção de uma substância duradoura que sustenta qualidades persistentes, seja essencialmente ou acidentalmente, expressa um resumo útil para muitos propósitos da vida. Mas sempre que tentamos usá-la como uma declaração fundamental da natureza das coisas, ela se mostra equivocada. Ela surgiu de um erro e nunca teve sucesso em nenhuma de suas aplicações (WHITEHEAD, 1978, p. 79, tradução minha).

O Coronavírus, entendido como um tipo de *substância*, como diz o próprio Whitehead, tem um certo papel pragmático, sem dúvida, ao organizar a experiência de muitos lá fora, além de reduzir níveis de desconforto e outras crises de ordem prática. Apesar disso, o que percebemos é uma circunstância muito mais complexa do que poderia imaginar algum teórico da identidade, demandando ferramentas mais eficazes de combate. O substancialismo pode parecer reconfortante, já que simplifica tudo ao redor, mas a longo prazo gera muitos problemas práticos e teóricos, fazendo da política apenas um espaço de completa simplificação. Nesse choque de encontros, ao longo da pandemia, não apenas o vírus é transformado, mas nós também, quase como o clássico exemplo latouriano de Pasteur e o Ácido Lático (LATOUR, 1984). Quais as possibilidades que se apresentam nesse cruzamento de duas ontologias

incompatíveis e não substancialistas? O que acontece nesse emaranhado de linhas vitais que se refazem com uma rapidez impressionante (INGOLD, 2003)?

7) *Irreducionismo*: Segundo essa sétima característica do vitalismo nenhum ente, seja humano ou não, é capaz de simplificar outros entes. A realidade é complexa o bastante para fugir de qualquer estratégia reducionista. Apesar desse transbordamento ontológico, típico de qualquer traço de realidade, muitos querem “colocar tudo em nada, deduzir tudo de quase nada, colocar em hierarquias, comandar e obedecer, ser profundo ou superior, recolher objetos e forçá-los a um espaço minúsculo, sejam eles sujeitos, significantes, classes, deuses, axiomas” (LATOURE, 1984, p. 163, tradução minha). No universo filosófico, esse tipo de postura em que um objeto assume os contornos de toda a realidade, monopolizando o sentido de tudo ao redor, é chamado de *ontoteologia*, postura essa que a T.S.A se afasta completamente. O irreducionismo foi desenvolvido com profundidade por Latour em um livro (apêndice) chamado *Irreduções*, embora seja uma constante em todos autores da Teoria Social Alternativa. Não apenas a linguagem é incapaz de reduzir os contornos do mundo, mas as próprias coisas não podem reduzir umas às outras, o que nos leva mais uma vez àquela *interobjetividade* que mencionamos no início. “Como consequência de seu princípio de irredução e compromisso com a ontologia de Whitehead, parece que esta é precisamente a tese que Latour defende” (BRYANT, 2011, p. 116, tradução minha). Nas palavras do próprio William James, ecoando bastante esse irreducionismo latouriano, “as coisas estão com outras de muitas maneiras, mas nada inclui tudo ou domina sobre tudo” (SAVRANSKY, 2021, p. 10, tradução minha). Por conta da pandemia, e a chegada do COVID-19, em 2020 e 2021, essa característica ficou bem marcada, principalmente porque o vírus não se deixa enquadrar por uma área específica, mas invade todos os espaços de uma forma intensa, perigosa e indiferenciada.

Segundo Latour (1988, p. 156, tradução minha), “não sabemos que forças existem, nem seu equilíbrio. Não queremos reduzir nada a nada mais. Queremos antes, como Friday⁹⁵, sentir a ilha e explorar a selva”. Isso não significa que todos os elementos envolvidos são homogêneos e equivalentes. Sem dúvida existem hierarquias, e subordinações, mas apenas enquanto elementos *a posteriori*, como é possível perceber na diferença deleuziana entre “agenciamento” e “estrutura” (sistema). Enquanto o segundo corre o risco de se tornar um *a priori* perigoso, simplificando tudo ao redor, o primeiro se apresenta como um convite à prática, percorrendo suas conexões e controvérsias. Existe, portanto, uma diferença muito clara entre “racismo

⁹⁵ Personagem da história de Robson Crusoe.

estrutural”⁹⁶ e aquilo que Deleuze chamou de “agenciamento racial” (DELEUZE, 2010), embora ambos os conceitos falem de realidades que “emergem”, ganhando contornos próprios. De qualquer forma, o conceito de “agenciamento” ultrapassa os riscos de uma ontoteologia e do transcendentalismo associado a ela.

8) *Linguagem não-tautológica*: No vitalismo, o objetivo não é o uso da linguagem como se fosse apenas um prolongamento sem graça de um mundo externo, mas sempre um compromisso de ir além, sugerindo rupturas, surpresas, silêncios, e outras formas alternativas de relação. A ciência não deve apenas repetir o que existe lá fora, como um positivista faria, em um simples $A=A$, mas compreender a linguagem como um trampolim, muitas vezes até mesmo criando buracos em sua estrutura de significantes, permitindo que uma multiplicidade ontológica brote na superfície. “Em vez de dizer «A é A», ou seja, repetir a mesma expressão duas vezes, um laboratório científico articulado dirá «A é B, é C, é D», *envolvendo o que uma coisa é no destino de muitas outras coisas também* (grifo do autor. LATOUR, 2004, p. 10, tradução minha).

Além disso, a linguagem no vitalismo, ao contrário de abordagens que envolvem a virada linguística⁹⁷, não é um transcendental, ou seja, não é uma matriz de sentido, mas apenas um traço frágil e provisório de um mundo fervilhando de significado, sendo apenas mais um pedaço de matéria em movimento, e nada além. As implicações desse tipo de linguagem são muito claras, principalmente ao trazer para o campo filosófico e da teoria social formas de escrita não-tautológicas, escritas que brincam, que riem, que frustram. Escritas que tangenciam o ensaio, o aforismo, indo muito além do clássico e frio artigo científico e sua casuística irritante. A Estética substitui a epistemologia, principalmente quando entendemos Estética não apenas como arte, mas como uma dimensão vitalista, uma teoria da afecção, envolvendo aqui a capacidade de afetar e ser afetado. Isso significa que o compromisso da linguagem na T.S.A, seja escrita ou oral, não é descrever, revelar, descobrir, constatar, mas sim criar, surpreender, afetar, envolver. Esse é um dos raros pontos em comum que o vitalismo tem com a

⁹⁶ Me refiro ao uso vulgar do conceito de “racismo estrutural” e não aquele sugerido por Silvio Almeida e seu diálogo com a teoria da estruturação de Giddens.

⁹⁷ “Nem mesmo a virada linguística da filosofia da práxis conduz a uma mudança de paradigma. Os sujeitos falantes ou são senhores, ou são pastores do seu sistema linguístico” (HABERMANS, 1985, p. 441).

fenomenologia, ou seja, essa crítica da linguagem tautológica e a incorporação da estética dentro das fronteiras do castelo epistêmico.

9) *Ontologismo*: Ao invés da busca por critérios e categorias de interpretação da realidade, ou métodos de algum tipo, o vitalismo aposta num projeto ontológico, numa busca pelo entendimento da realidade em si, e não apenas como um simples reflexo de manobras epistêmicas. Em outras palavras, o objetivo não é a criação de critérios de acesso ao mundo, como um kantiano faria, a exemplo de Weber ou Bourdieu, mas falar do próprio mundo enquanto tal, enquanto uma esfera de sentido com um ritmo único e autônomo. A inexistência de um projeto ontológico em Bourdieu, por exemplo, se justifica em seu compromisso meramente epistêmico, e bem kantiano, com os conceitos de “campo” e “habitus”; conceitos, portanto, transcendentais na medida em que justificam a identidade dos fenômenos e sua consistência *a posteriori*. Da mesma forma que em Foucault, o mundo em Bourdieu não carrega um sentido em si, não possui nenhum predicado constitutivo, substancial, a não ser os diferentes arranjos epistêmicos gerados no *campo*. A ontologia, segundo ele, nada mais é do que uma simples miragem, um tipo de “illusio” produzido pelas violências simbólicas dispersas pelos campos ou até mesmo um simples troféu entregue aos vencedores das batalhas epistêmicas. Quem vence o conflito, não apenas consegue a medalha de honra, e seu capital acumulado, mas também define o que é a própria realidade, além dos objetos dentro dela, enquanto o perdedor sonha com um momento futuro em que os contornos ontológicos possam ser modificados ao seu favor. O compromisso científico de Bourdieu é basicamente com as “disposições que constituem elas mesmas abertura ao mundo” (BOURDIEU, 2007, p. 171), ou seja, com os “princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo” (BOURDIEU, 2005, p. 33-34), jamais se referindo a esse mundo enquanto um espaço realista e autônomo. Na verdade, o próprio conflito polêmico entre Latour e Bourdieu, ao lembrar bastante a tensão entre Marx (Hegel) e Weber (Kant), pode ser resumido no fato do primeiro acolher uma ontologia, enquanto que o segundo continua fiel a um projeto neokantiano (epistêmico) muito comum nas ciências sociais. Como consequência, são fluxos teóricos não apenas distintos entre si, mas também opostos e quase inconciliáveis.

10) *Pós-humanismo*: Na Teoria Social Clássica é muito comum acreditar que “os motivos humanos aguçam todas as nossas questões, as satisfações humanas ocultam-se em todas as

nossas respostas, todas as nossas fórmulas tem um traço humano” (JAMES, 1907, p. 109-10)⁹⁸. Até mesmo no campo estético acreditamos que “a verdadeira arte, portanto, fornece sempre um quadro de conjunto da vida humana, representando-a no seu movimento, na sua evolução e desenvolvimento” (LUKÁCS, 1965, p. 29). O humano é apresentado aqui enquanto um transcendental inevitável, o famoso “transcendental man”. Ele sempre se apresenta como a condição de possibilidade do pensamento, assim como condição de existência (no sentido merleau-pontyniano) do próprio mundo. Na T.S.A, o humano continua presente, sem dúvida, já que é um elemento importante, mas agora de uma forma descentrada, ou destranscendentalizada, muitas vezes até opcional. Como resultado dessas características anteriores, é possível observar o que foi chamado de *pós-humanismo*, um tipo de crítica à centralidade do humano. Como bem lembrou o filósofo Graham Harman, ressoando o “Jamais Fomos Modernos” de Bruno Latour, o modelo clássico de pensar apresenta uma ontologia dividida em duas partes (50% reservada aos humanos e 50% reservada a todo o resto). Ao humano foi dado o privilégio não apenas de possuir uma ontologia toda sua, o que já é uma conquista enorme, como também um privilégio muito maior: definir os demais espaços ontológicos, tendo como referência seus próprios critérios. Esse tipo de vaidade humanista pode ser encontrado em todos os lugares, como é possível perceber nessa frase clássica de Eric Fromm (1990, p. 43):

A essência do homem é uma dicotomia que existe somente no ser humano: uma oposição entre estar na natureza e ser sujeito de todas as leis e, simultaneamente, transcender a natureza, porque o homem e só ele, é consciente de si mesmo e de sua existência; na realidade, ele é a única instância na natureza onde a vida torna-se consciente de si.

Até em religiões como o cristianismo, traços humanistas aparecem o tempo todo. O humano não é apenas apresentado como se fosse uma criatura qualquer, um simples organismo produzido por mãos divinas, mas algo de especial, muito mais nobre. Ao contrário dos animais, Adão foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1:27), carregando um pouco do divino dentro de si, ao mesmo tempo que produz uma diferença ontológica intransponível. “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra” (Gênesis 1:26). Além disso, esse divino improvisado, esse pedaço de

⁹⁸ É preciso lembrar que existem versões vitalistas do pragmatismo e do próprio William James, como apresentado por Martin Savransky, Shaviro e Stengers. Nessas versões não ortodoxas, James poderia, sem dúvida, ser enquadrado na T.S.A.

matéria celestial, foi produzido no sexto dia, coroando a criação, assim como recebeu o privilégio de nomear tudo aquilo que seus olhos eram capazes de ver, principalmente os animais que encontrava pelo caminho.

Com a T.S.A, ao contrário, o humano passou a ser descentrado, ao mesmo tempo que sua vaidade ontológica é quebrada em nome de um outro arranjo de mundo. Na verdade, talvez não apenas o humano tenha sido descentrado, tenha perdido sua centralidade kantiana, mas também é possível que “jamais fomos humanos” (HARAWAY, 2009). Talvez o ponto não seja a perda da centralidade, mas a sua inexistência por completo.

11) *Descentramento*: Por conta da sua crítica ao transcendentalismo, a abordagem vitalista não adota nenhum tipo de matriz de significação, nada que sufoque a pluralidade que existe nos bastidores da própria vida, ou de uma simples pesquisa. Transcendentais clássicos como *Poder, Linguagem, Deus, Natureza, Classe, Cultura e Experiência* continuam presentes, sem dúvida, mas com muito menos pretensão, ao fazerem parte do mundo, ao invés de monopolizá-lo. O campo epistemológico, por esse exato motivo, é deixado aberto, disperso, sem nenhuma origem, causa ou fundamento. Quando conceitos vitalistas aparecem, como *rede, malha* ou *surplus value of life*, eles se apresentam sem qualquer tipo de substância, quase como se sabotassem a linguagem de propósito, ao deixar buracos em sua superfície, o que garante uma jornada ontológica diferenciada, múltipla⁹⁹.

Diferentemente do sistema, que totaliza buscando o fechamento, a rede se desterritorializa e se mundializa, aspirando à abertura. Essa busca de abertura explica porque a rede não pode ser representada em sua totalidade, pois se estendendo, se associando a outros atores que encontra no caminho, cria, pouco a pouco, novas conexões funcionais, estabelecendo assim uma solidariedade técnica entre os seres mais heterogêneos [...] (VANDENBERGUE, 2006, p. 250)

Os conceitos na T.S.A, ao não serem transcendentais, se apresentam sempre como instâncias descentradas, vagas, ou seja, realidades flexíveis que pedem um compromisso prático, contingente e estético. Ao serem descentrados, substâncias perdem sentido, assim como a estabilidade que oferecem é completamente comprometida. Afinal, “é o fato de pertencer a um campo -a posição descentralizada- que vai permitir decifrar a verdade, denunciar as ilusões e os erros pelos quais fazem que você acredite- os adversários fazem você acreditar- que estamos num mundo ordenado e pacificado” (FOUCAULT, 1999, p. 61).

⁹⁹ É possível até mesmo falar de um “descentramento lacaniano” (ŽIŽEK, 2004, p. 66).

12) *Genealogia*: Como consequência do descentramento, os autores da T.S.A recusam o *princípio da razão suficiente*, além de seus conceitos como *causa, origem, fundamento, etc.* “Devemos aceitar o fato de que os eventos, para merecer seu nome, são em parte sem causa” (HARMAN, 2010, p. 88, tradução minha). “Por mais absurdo que isso pareça, o realismo exige que se abandone a ideia de causalidade como movimento obrigatório ou como deslocamento de formas” (HARMAN, 2010, p. 88, tradução minha). Além de ser um conceito, *genealogia*, assim como *dialética e associação livre*, é uma estrutura de linguagem e de pensamento, o que implica basicamente uma mudança de atitude por parte do teórico social. No fim do percurso genealógico não existem causas, fundamentos ou origens, mas sim redes, fluxos imitativos, malhas, devires e tantas outras modalidades descentradas de ação. Como consequência desse “anti-transcendentalismo”¹⁰⁰, a contingência se torna um traço ontológico inevitável (MEILLASSOUX, 2008), por mais ameaçador que isso pareça aos ouvidos do teórico social mais clássico. É preciso deixar claro, portanto, que a genealogia “[...] não tenta contornar as performances verbais para descobrir atrás delas ou sob sua superfície aparente um elemento oculto, um sentido secreto que se esconde nelas ou aparece através delas sem dizê-lo” (FOUCAULT apud DELEUZE, 2005, p. 27), mas tenta resgatar uma rede de afecções, um campo disperso, complexo e pós-humanista. Em outras palavras, “genealogia significa tanto o valor de origem como a origem dos valores. Genealogia é tão oposta a valores absolutos quanto a valores relativos ou utilitários. Genealogia significa o elemento diferencial de valores do qual deriva seu próprio valor” (DELEUZE, 1962, p. 2, tradução minha). O projeto genealógico, nesse sentido, não é epistêmico, não envolve critérios como verdadeiro ou falso, mas sim algo de estético, o que sugere um campo interessante de possibilidades. Esse é o motivo que levou Foucault (1975) a compreender o surgimento das prisões no século XVIII não em termos epistemológicos, muito menos em termos éticos (se era certo ou errado), mas sim estético, envolvendo a capacidade de afecção e o próprio modo com a realidade se organizava. Ou seja, o objetivo era compreender os efeitos produzidos por certos arranjos simbólicos e práticos, independentemente de seus conteúdos epistêmicos ou éticos.

¹⁰⁰ Isso não significa que o transcendentalismo seja recusado. Na verdade, sua importância pragmática permanece, sendo destruído apenas seu monopólio ontológico, sua pretensão de definir o sentido da própria realidade.

13) *Anti-Hilemorfismo*: Ao contrário de versões estruturais ou funcionalistas, no vitalismo não existe nenhuma forma prévia que enquadre os contornos da experiência, ou da matéria, o que acaba sendo um desdobramento do item 11 e seu aspecto descentrado. A realidade não é entendida como uma extensão de algum tipo de forma¹⁰¹ prévia, apenas aguardando o momento certo de projetar a si mesma em algum tipo de pedaço passivo de matéria ou objeto.

Para criar algo, refletiu Aristóteles, deve-se juntar forma (*morphé*) e matéria (*hyle*). Na história subsequente do pensamento ocidental, esse modelo hilemórfico da criação arraigou-se ainda mais, mas também se desequilibrou. A forma passou a ser vista como imposta por um agente com um determinado fim ou objetivo em mente sobre uma matéria passiva e inerte (INGOLD, 2012, p. 2).

Se formas aparecem, assim como identidades que passeiam e se mantêm firmes, elas apenas fazem sentido como um *a posteriori*, como um reflexo direto do próprio fluxo vitalista (SIMONDON, 1992). Tim Ingold, mais do que qualquer outro representante da T.S.A, sempre fez uma crítica ao hilemorfismo da Teoria Social Clássica e os perigos que traz consigo. Seguindo o percurso desse modelo ortodoxo, alguns exemplos se destacam logo de partida. Podemos pensar aqui em Weber e seu conceito bem hilemórfico de ação social¹⁰², envolvendo a capacidade dos agentes de atribuir sentido, ou até mesmo em Durkheim com seu *homo-duplex*, ao oferecer o retrato de uma natureza maleável e disponível às intervenções epistêmicas da sociedade. Em outras palavras, teorias neokantianas compreendem forma e conteúdo como dois instantes separados, em que o primeiro termo é sempre oferecido como mais nobre, mais relevante e “mais científico”.

14) *Recuo (Withdrawal)*: Essa é a capacidade que tudo e todos possuem de fugir de qualquer arranjo transcendental, seja ele teórico ou prático. Alguns autores falam de *recalcitrância*, *corpo sem órgão*, *matéria vibrante*, *Real*, *Mancha*, *Allure*, etc, embora todos compartilhem dessa mesma tendência de recuo, ao fugir de qualquer arranjo transcendentalista. Isso produz um tipo estranho e novo de dualismo, indo além dos contornos epistemológicos tradicionais. Isso significa que esse novo dualismo não é reflexo de uma imposição hilemórfica de um pesquisador, mas resultado da própria autonomia do mundo, do corpo e dos objetos. Heidegger (1986, p. 115) fala do sentimento de “surpresa” diante do martelo que quebra, ao mesmo tempo

¹⁰¹ Sem dúvida Graham Harman mantém esse conceito aristotélico, mas de um jeito bem mais escorregadio, evitando assim problemas hilemórficos.

¹⁰² A busca aqui é por uma realidade “inteiramente compreensível e provida de sentido” (WEBER, 1905, p. 320).

em que rompe um pacto fenomenológico e pragmático¹⁰³. “O recuo não é, portanto, uma característica accidental dos seres, mas sim uma característica constitutiva dos seres” (BRYANT, 2011, p. 265, tradução minha). Essa autonomia estranha que ultrapassa os limites transcendentais dos arranjos teóricos e práticos, produz como resultado um novo tipo de dualismo que chamei aqui de ontológico, ao contrário daquele epistêmico e tradicional. Isso significa que “o real é o que resiste” (LATOUR, 1988, p. 174, tradução minha). Em outras palavras, os objetos, e o próprio mundo como um todo, resistem a nós, resistem à conveniência dos nossos pactos pragmáticos e fenomenológicos, frustrando os contornos de uma integração transcendentalista qualquer. Nas palavras do próprio Nietzsche, “[...] o mundo não é uma unidade nem como sensorium [corpo] nem como ‘espírito’ [conceito], *apenas isto é a grande libertação*- somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser” (NIETZSCHE, 2006, p. 47).

15) *Inestética*: Como consequência do monismo vitalista, não existe aqui nenhuma fronteira entre estética e epistemologia. A arte, ao invés de ser vista como apenas um objeto de estudo, um simples pretexto para aplicação de alguma teoria, acaba sendo um prolongamento do fazer epistemológico enquanto tal. Como resultado, observamos formas de escrita como a latouriana, a ingoldiana e a harminiana que tangenciam muito a literatura, às vezes até se confundindo com ela, ao fazer do universo científico um espaço de ensaios tecidos com o cuidado de um romancista. Ironia, sarcasmo, piadas, histórias, contos... o que se observa é um campo de escrita bem inédito, uma linguagem que parece fugir de si mesma, abrindo um grande buraco no centro de sua cadeia de significantes. Embora transcendentais possam existir, eles são, no máximo, simples suportes pragmáticos e provisórios, nada mais do que simplificações úteis, funcionais. Nesse cenário vitalista e inestético, é muito evidente o quanto “a linguagem deixa de ser representativa para tender para seus extremos ou seus limites” (DELEUZE, 1975, p. 36).

Em resumo, na Teoria Social Alternativa (T.S.A), ao trazer o vitalismo como um novo ponto de fundo, é possível perceber:

Relações substituindo entidades, processos engolindo essências, agenciamentos e redes cooptando sujeitos e objetos, fluxos e paradas usurpando a metafísica da presença, apenas para serem enganados por objetos que se retiram em si mesmos, e assim por diante, em recalibrações especulativas do arsenal conceitual do pensamento metafísico (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 32, tradução minha).

¹⁰³ Essa leitura realista de Heidegger é realizado por Harman, e por vários autores da T.S.A, como Bruno Latour, embora não seja a regra nos estudos heideggerianos. Em geral, ou Heidegger é visto como um pragmatista (RORTY, 1995) ou como um fenomenólogo (MERLEAU-PONTY, 1991).

Se fosse possível reunir todos os 15 itens que definem o vitalismo, e conseqüentemente a T.S.A, com certeza seria a ideia de uma linguagem alternativa (ou descentrada), como foi sugerido no percurso do mestrado. A Terceira Revolução Copernicana (3ª REC) produziu não apenas esse campo epistemológico diferente, como abriu brecha para um novo universo de possibilidades, envolvendo novas abordagens, desde aquelas mais modestas como a Virada Ontológica dentro da antropologia, ou até mesmo versões mais radicais, e até estranhas, como a OOO (Ontologia Orientada ao Objeto). Alguns nomes dessa T.S.A podem ser reunidos com facilidade, como é possível perceber logo abaixo:

Manuel De Landa (Filosofia), Bruno Latour (Sociologia), Annemarie Mol (Filosofia/medicina), Marilyn Strathern (Filosofia), Tim Ingold (antropologia), Isabelle Stengers (Filosofia), Donna Haraway (Biologia/filosofia), Martin Savransky (Sociologia), Doreen Massey (Geografia), Emanuele Coccia (Filósofo), Brian Massumi (Filósofo), Karen Barad (Filosofia/Física), Albert-László Barabási (Física), Bent Meier (Filosofia Política), Paul Patton (Filósofo), Fadi Abou-Rihan (Psicanalista).

CAPÍTULO IV: A LINGUAGEM ALTERNATIVA

“Que pena se não houver nada de maravilhoso nos signos [...]” (MELVILLE, 2013, p. 408).

Introdução

O objetivo desse capítulo é compreender melhor os desdobramentos de uma escrita alternativa, levando em conta três implicações do vitalismo no campo da linguagem: a *genealogia*, a *associação livre* e a *irredução latouriana*. Essas três matrizes serão consideradas em conjunto, tendo como ponto de partida vários exemplos da literatura, teatro e cinema, com um destaque maior aos trabalhos do romancista Jean Genet. Esse compromisso com a estética, e com seus elementos, marca não apenas as três implicações do vitalismo no campo da linguagem, mas também o traço decisivo daquilo que chamamos aqui de T.S.A. Por essa razão, o conteúdo estético vai aparecer entrelaçado com a própria costura epistemológica nos bastidores, assim como a ontologia que é sugerida na própria tese. Isso significa que esse capítulo tem por função, e até pretensão, continuar o percurso de abordagens genealógicas, irreduzíveis e associativas, principalmente ao centralizar a esfera estética.

Genet, Latour e descentramento

Um personagem *esquizo*, de pura CONTINGÊNCIA, passeia pelos quatro cantos de uma cidade indefinida, embora atormentado por uma linguagem incomum, inconveniente, mas cheia de possibilidades, ao menos quando existe investimento e disposição. “O que ele era?” A pergunta é inútil e sem sentido, já que *Querelle* “não é”, assim como seu criador, Jean Genet, esse grande romancista, não pode ser enquadrado em algum adjetivo arbitrário, por mais atraente que isso pareça aos ouvidos sartreanos. Eles nada têm de definido, nada têm de substantivo, muito menos algum transcendental conveniente dentro de alguma narrativa também encharcada de conveniência. Se definir fosse ainda possível, *Querelle* seria muito mais do que um simples personagem, um mero elemento caminhando por algum cenário aleatório, ou uma identidade sólida perdida na confusão de parágrafos soltos. Ele nada mais é do que

processo, apenas puro movimento, a exemplo das cadeias de significantes no universo lacaniano. Nesse cenário, não existe nada “por trás” das palavras, nenhum tesouro escondido, nem mesmo alguma verdade enterrada por aí, mas apenas uma série de associações... livres. Mas livres de que, ou melhor, de quem? E a resposta é simples, ao menos se você seguiu nossas pistas até esse capítulo. Livres de Kant, livres do seu transcendentalismo, livres do correlacionismo que nos impede de falar sobre o mundo, as coisas e os animais. Livres, enfim, para ser afetado por uma realidade que transborda e vai muito além de nossos clássicos e perigosos transcendentais (EGO, LINGUAGEM, CLASSE, ESTRUTURA, SISTEMA, EXPERIÊNCIA, PODER, ETC). Mas é claro que “[...] não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir” (DELEUZE, 1995, p. 13). É necessário pensar também em um tipo de linguagem que acompanhe esse movimento e repense formas clássicas de organizar as palavras. Esse é, portanto, nosso objetivo nesse capítulo.

Querelle é um tipo de excesso, um corpo estranho, sem órgão, uma espécie de afronta não apenas ao seu entorno, e a tudo aquilo de concreto dentro de si, mas também à sua própria linguagem, ao zombar de toda a pretensão de nossas cadeias de significantes. Num puro movimento de uma dialética negativa, aquela sem síntese, sem nenhum vestígio reconciliatório, apenas uma forma expansiva e intensa, Querelle estabelece a si mesmo e todo um enredo incrível, único e impactante. A linguagem descentrada, ao implodir o edifício do ditador transcendental, segue um percurso espontâneo, leve, quase como o fluxo dentro das associações livres, quase como se estivéssemos sentados em um divã, seguindo apenas o ritmo de palavras soltas, embora significativas, em um tipo de combinação curiosa entre Deleuze, Lewis Carroll e o sentido do não-sentido. Mesmo sendo frustrante, muitas vezes traumático, o descentramento da Teoria Social Alternativa (T.S.A) conduz a um novo campo de possibilidades, ao romper com a estrutura clássica de uma linguagem pretensiosa, rígida e transcendentalista, como aquela kantiana que sempre rondou os bastidores das ciências sociais (e outras áreas). Latour, em um dos livros de juventude, o seu *Irreductions* (LATOUR, 1988), já apresentava um modo bem curioso de entender os contornos da palavra, uma forma muito além da tradicional, aquela que entende a linguagem como mera ponte de acesso a um mundo dado, disponível e de pura tautologia. A linguagem latouriana, não apenas ressoando os escritos de Jean Genet, mas principalmente de toda uma Teoria Social Alternativa (T.S.A), sempre foi mais leve, voltada às conexões, muito mais do que às evidências; voltada ao corpo inteiro, muito mais do que ao simples olhar; voltada aos excessos, ao movimento, muito mais do que ao resgate de identidades fixas soltas no espaço. Em outras palavras, essa linguagem é muito mais estética

do que epistemológica, muito mais comprometida com o criativo e toda a dinâmica dos afetos nos bastidores.

Nesse capítulo, vamos entender um pouco o que seria essa linguagem alternativa (descentrada), suas implicações, além, claro, dos riscos envolvidos, já que essa mesma linguagem não é apenas um pacote vazio de significantes, mas um fluxo complexo, autônomo e, por isso, muito arriscado. Quais as possibilidades que nos esperam pela frente, quais mudanças podem surgir quando uma Teoria Social Alternativa (T.S.A) é resgatada de seu sono dogmático e kantiano? O que acontece com todo aquele repertório clássico já contido em nosso vocabulário? E que tal a própria estrutura de raciocínio que sustentava esse mesmo repertório?

A linguagem, o cotidiano e o tradicional

A realidade é sempre rica, intensa, um tipo de líquido que transborda e resiste a qualquer esforço de contenção. Apesar desse caráter transbordante, e até mesmo radical, isso nunca impediu aqueles dedos pretensiosos, os que gostam de impor limite, de criar fronteiras. Esses dedos, sempre higienizados, são os do cientista, a figura de jaleco branco, ao menos aquele metafórico. Fazer ciência nada mais é do que construir muros, deixando claro o limite entre o dentro e o fora, a essência e a aparência, o verdadeiro e o falso. Além do mais, é preciso classificar, é preciso um rótulo, já que a complexidade nunca é bem-vinda, mas sempre perigosa, um risco. As ciências sociais nasceram nesse solo encharcado de transcendentalismo, herdando um tipo muito particular de linguagem, sendo não apenas reducionista, como repleta de dualismos, hierarquias e várias tonalidades de violência. A 3ª REC, com Bruno Latour, ao resgatar uma Teoria Social Alternativa (T.S.A), não apenas sugere a mudança de temas, ou mesmo abordagens, mas principalmente realiza um recuo até as profundezas da própria linguagem, radicalizando sua estrutura tradicional. A partir de agora, nessas linhas, vamos investigar um pouco os contornos desse signo alternativo, descentrado, além das suas três principais ramificações: a *Genealogia*, a *Associação Livre* e a *Irredução Latouriana*.

A linguagem tem muitas funções, muitos níveis de sentido, para além da simples e ingênua descrição, apesar do que dizem por aí. Uma frase não é apenas uma janela inocente, uma ponte entre o falante e o falado, entre o sujeito e o seu mundo. Por trás de sua capacidade descritiva, de mera indicação, um fluxo intenso de experiências corta as palavras, atravessando sua natureza aparentemente simples e comunicativa. Quando o signo é descentrado, quando enfraquece sua estrutura transcendental, pretensiosa, é possível enxergar várias possibilidades

de sentido, muito além de qualquer modelo semiótico. Quando o significante abandona o kantismo de sempre, até mesmo a figura do humano é afetada, assim como todas as fórmulas convenientes, todos os critérios definitivos. Nada pode conter a riqueza do mundo, o seu ritmo criativo, o seu percurso cheio de contornos, obstáculos, contradições. Alguma coisa transborda pelo signo, uma quantidade inédita de vetores de sentido, um tipo de visão rara, difícil de descrever. Estamos aqui além das correntes representacionais, também chamadas de *realismo epistemológico* (LEVI-BRYANT, 2011), ou seja, a crença de que o mundo lá fora está à nossa mercê, todo ele disponível às nossas representações e critérios. Existe aqui, mais uma vez, a crença bem neokantiana de que quanto mais nossas ferramentas compreensivas evoluem, quanto mais são refinadas e metodologicamente direcionadas, mais o mundo pode ser representado, conhecido, dissolvido.

Mr. Bean e a Linguagem Alternativa

Quando eu te pergunto, no meio de uma sala de aula, “você pode alcançar aquele livro?”, o que você faz? Provavelmente me entrega o livro. Mas, pense um pouco, por que isso acontece? Eu não pedi que me entregasse nada. A pergunta é clara: VOCÊ PODE ALCANÇAR AQUELE LIVRO? Para um cínico literal, a melhor resposta seria “sim, posso alcançar”. O problema é que essa resposta é insuficiente, já que a frase carrega um pedido implícito, um sentido implícito. Existem no interior da linguagem, como diria Austin (1990), vários níveis de significação, várias modalidades que não se reduzem a um papel meramente descritivo. Embora não seja evidente, o cotidiano é povoado de situações dessa ordem, como numa conversa com um amigo ou assistindo um programa de TV. As palavras brotam, articulam, e nos afetam de um jeito disperso, em redes. Ou seja, uma simples frase, imagem, ou qualquer material semiótico, sempre carrega dentro de si um potencial incrível, múltiplo, principalmente quando colocado no limite através de métodos como a *Genealogia*, a *Associação Livre* e a *Irredução* latouriana. “É que, na realidade, trata-se aqui de centros e de núcleos infinitamente múltiplos, com pontos de vista e graus diferentes” (TARDE, 2007, p. 126).

Em cursos de humanas e sociais, de maneira geral, é comum acreditar que a palavra é um simples meio de expressão, um tipo de ponte, mas não qualquer uma. Ela é também a nossa virtude, nosso instrumento, muitas vezes até mesmo nossa arma. É através dela que o caos vira cosmos, e a complexidade é costurada, fazendo de tudo um grande retrato significativo, onde cada elemento tem seu lugar, seu propósito, o que chamamos aqui de *transcendentalismo*. Ser

crítico nada mais é do que encaixar o mundo inteiro na linguagem, comprimindo ao máximo seus contornos até caber nas paredes do signo. O excesso nunca é bem-vindo, já que bagunça fronteiras e descentra conveniências, além de espalhar gotas de dúvida por todos os cantos. Por outro lado, existe uma outra forma de entender essa história, um outro modo de conduzir a própria criticidade. Em uma democracia liberal onde todos falam o tempo todo, onde todos tem uma opinião pronta e disponível, assim como centenas de interpretações de bolso, o silêncio pode ser a grande chave, até mesmo uma arma revolucionária, inédita. Claro que esse silêncio não tem nada de resignado, mas carrega uma abordagem nova, além de um horizonte político a ser construído. Sobre essa linguagem descentrada e silenciosa, Rowan Atkinson (o Mr. Bean) talvez seja o seu mais popular representante, além de um possível ponto de partida rumo a uma Teoria Social Alternativa (T.S.A).

Rowan Atkinson, comediante britânico, é uma figura no mínimo incomum, uma raridade no campo da comédia. Apesar de ter uma eloquência sem comparação, um potencial retórico muito raro, prefere a comédia do silêncio, do detalhe, da sutileza, assim como Chaplin preferiu esse trajeto, ao menos no seu início de carreira, no começo do século passado. Algo parece impactar mais no silêncio, principalmente quando ele é acompanhado por um certo toque de dúvida, às vezes até de ignorância. O corpo, oscilante, acompanha o ritmo dos acontecimentos, seguindo um fluxo leve, modesto, chegando ao ponto de rir de si mesmo, algo completamente impensável para um comediante transcendentalista. Ao contrário do Stand-Up tradicional, em que o menor traço de humor é planejado, assim como as risadas são antecipadas, inclusive em detalhes, a comédia do silêncio, ao contrário, é espontânea, contingente, já que conta com uma combinação de milhares de músculos espalhados por todo corpo, gerando assim uma infinita margem de possibilidades, uma incrível rede de afecções. Ao invés de um plano, um projeto, existe muito mais o improvisado, um toque intuitivo, a certeza de que o espectador pode ser afetado de outras formas para além da palavra, para além da representação. A linguagem é um tipo de trampolim que ultrapassa a si mesma, abrindo as portas para um mundo cheio de conexões. Em um terreno onde o Stand-Up é uma regra, como nos “The Late Shows”, o silêncio de Atkinson acaba sendo muito mais impactante, muito mais revolucionário.

Apesar da genialidade incomparável de Chaplin, em seu filme *luzes da cidade* (1931), o seu silêncio é muito mais um detalhe casual, provisório, resultado de uma certa limitação tecnológica, incapaz de registrar sons. Em Atkinson, ao contrário, o silêncio, e a própria capacidade de rir de si mesmo, quase como o príncipe Míchkin em Dostoiévski, é uma escolha revolucionária, algo afirmado a cada momento, a cada encontro. A importância do silêncio e do riso, principalmente em cenários cheios de conversa, barulhos de carro e discussões, marca

um diferencial, um traço marcante, ao menos enquanto contraste. O fundo barulhento, ao invés de desviar a atenção do espectador, realça mais ainda o silêncio em primeiro plano, conferindo evidência ao que acontece. Atkinson se destaca no meio dos sons, no meio do barulho circular e sem propósito da vida moderna, fazendo um tipo de comédia rara e muito impactante. O Stand-Up, especialmente nos “Talk Shows”, nada mais é do que uma combinação matemática, e transcendentalista, de dois fatores: “timing” + “punchline”. Ao seguir essa receita, uma infinidade de temas pode ser articulada, fazendo com que o Stand-Up brote como um simples exercício de técnica, podendo ser realizado basicamente por qualquer um, sem muito segredo ou critério. Já a “comédia do silêncio”, de figuras com Atkinson e Chaplin, ao contrário, não responde a uma ordem matemática, a uma fórmula, mas a um movimento espontâneo, suave, ou seja, imanente. O critério de sentido não está em um além, em alguma estrutura, ou forma, ou sistema, mas sim no próprio processo em si mesmo, no modo como as coisas se articulam e se desdobram, além da maneira como a linguagem e o corpo se associam. Esse tipo de signo descentrado é cheio de brechas, vazios, silêncios, crises, como é de se esperar de uma linguagem alternativa.

A sociologia, presa em uma atmosfera liberal, lembra bastante os cenários na série Mr. Bean (1995), cheias de barulho, pessoas falando ao mesmo tempo, ninguém ouvindo ninguém. De repente, no canto esquerdo da cena uma figura estranha caminha em silêncio, senta no banco, e começa sua refeição. Simples, não é? O barulho de fundo apenas realça a sutileza dos seus gestos, dando destaque até às mínimas contrações dos músculos na sua face, assim como os contornos de cada ruga. Vivemos em um episódio de Mr. Bean, mas sem o seu personagem principal, apenas o barulho sobreposto em barulho, apenas falas cruzadas e empilhadas sem propósito, sem destino. Linguagens pretensiosas colidem, sem nenhuma chance de escuta, nem mesmo um pouco, nem mesmo por um breve segundo. O significante pretensioso quer apenas devorar tudo, não importa o que encontre pelo caminho. Esperamos talvez que algum dia uma figura estranha (espinosana) também apareça no primeiro plano e com seu silêncio e seu riso de si conquiste a atenção de todos. Essas figuras poderiam ser Bruno Latour, na sociologia, e Jean Genet, na literatura? É o que veremos daqui a pouco, ainda nesse capítulo.

Se a escrita e a fala eram uma virtude dentro da Teoria Social Clássica, agora a opção talvez seja a escuta, nada mais do que um ouvido cuidadoso, como aquele do psicanalista diante de um mundo (corpo) que escapa, revoluciona. O barulho é inútil, assim como as interpretações descontroladas, ou até mesmo o desespero paranoico em encaixar tudo dentro de um transcendental qualquer, monopolizando completamente outras ontologias, outros mundos. Sem dúvida, novas opções devem surgir, mas não sem antes experimentar algumas gotas da

comédia do silêncio, permitindo um contato sem pretensões, a não ser uma linguagem disponível, descentrada, ou seja, em rede. “É necessário entrar neste silêncio que sustenta toda e qualquer palavra” (BADIOUS, 2003, p. 11, tradução minha).

Em seu livro “A queda”, Camus (1956) oferece ao leitor o seu personagem principal, Jean Baptiste Clamence. Ele é uma figura curiosa... muito curiosa!!! Seu único papel na trama é falar, articulando monólogos sem fim, e até sem propósito, numa circularidade muitas vezes irritante. O silêncio é o seu inimigo, já que pode ser mortal, e por isso as palavras não podem deixar de sair, como uma cachoeira infinita ou um trem desgovernado. Em Shakespeare existiam, sem dúvida, os chamados solilóquios, conversas internas, profundas, e reveladoras do destino da trama, assim como em Hamlet em seu Ato 3 Cena 1, o tão famoso “ser ou não ser”. O problema é que um solilóquio não é um monólogo, não é um esforço desesperado para preencher algum buraco, alguma interpretação. Infelizmente não vivemos em um mundo de solilóquios, mas de monólogos, onde cada um tem o seu e isso que importa. Nessa atmosfera liberal, barulhenta, o silêncio de Mr. Bean pode comunicar alguma coisa, contribuindo para a própria reconstrução da Teoria Social Clássica, ao percorrer um rumo alternativo, inesperado, embora repleto de possibilidades. Seguindo os passos de Artaud, e seu teatro do absurdo, é possível falar sem medo ou vergonha que “temos ansiado por um silêncio no qual pudéssemos ouvir mais de perto a vida” (ARTAUD, 1958, p. 118, tradução minha).

O início de tudo: A Genealogia

A escrita de Espinosa, ainda um pouco racionalista, com suas proposições e escólios, é completamente radicalizada pelo seu discípulo mais próximo, Nietzsche. A genealogia, não sendo apenas uma palavra em um papel, ou mesmo um conceito espalhado em um discurso qualquer, é muito mais uma forma de raciocínio, um modo alternativo de tecer a própria linguagem, ou, se você preferir, podemos falar também de um método. O mundo vital, aquele carregado de diferença muito mais do que identidade, começa a invadir as fronteiras transcendentais dos significantes, indo muito além de um simples conteúdo escolástico (NIETZSCHE, 1997). O próprio raciocínio, a maneira como ele é costurado, a forma como as palavras são conectadas umas nas outras, já guarda dentro si um certo ensinamento; na verdade, o maior dos ensinamentos, já que resgata sempre uma trajetória, um corpo (sem órgão). O fluxo das palavras, na genealogia, deve refletir o fluxo da própria realidade, o modo como ela se desloca, se ramifica e expande a si mesma. Se o mundo tem cheiros, choques, contradições, se

ele carrega toda uma carga de eventos, a linguagem, conseqüentemente, precisa também acompanhar esse percurso, mesmo que riscos apareçam no horizonte. Segundo Foucault,

Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o eu inventa para si uma identidade ou coerência, o genealogista parte em busca do começo...; a análise da proveniência permite dissociar o eu e fazer pulular, nos lugares e locais de sua síntese vazia, mil eventos agora perdidos (HABERMAS, 1985, p. 350).

O sentido, agora, parece escorrer pelos cantos, não mais manipulado por algum transcendental, por alguma matriz verticalizada, muito pelo contrário. O sentido derrama pelas marginais, ao mesmo tempo que questiona a autoridade (autoritarismo?) de figuras como o “Autor”, a “Teoria”, o “Conceito”, a “Lógica”. Algo transborda, algo vai além, sendo que pela primeira vez a linguagem começa a ganhar movimento, energia, vida, refletindo o fluxo do próprio mundo, embora sempre evitando manobras representacionais.

Que as palavras sejam ouvidas em sua sonoridade em vez de serem tomadas exclusivamente pelo que significam gramaticalmente, que sejam percebidas como movimentos, e que esses movimentos se transformem em outros movimentos simples e diretos, como ocorre em todas as circunstâncias da vida, mas não o suficiente com os atores no palco e contemple! (ARTAUD, 1958, p. 119, tradução minha).

Ao contrário de outros modelos de interpretação, a genealogia não busca causas, nem mesmo algum tipo de predicado escondido nas profundezas do mundo. Afinal, “devemos aceitar o fato de que os eventos, para merecer seu nome, são em parte sem causa” (LATOURETTE, 1995, p. 88, tradução minha). A abordagem genealógica resgata, ao contrário, um campo de possibilidades ou, como diria Deleuze, resgata o “lançar de dados” (DELEUZE, 1992). O que é revivido é um campo repleto de linhas de força, um espaço complexo e relacional. Foucault, em sua fase genealógica, na década de 70, mais do que qualquer outro personagem, conseguiu lidar muito bem com esse conceito, nunca buscando causas em suas interpretações, mas apenas vetores de sentido, zonas de poder paralelas, mais ou menos o que Weber chamava de *afinidade eletiva* (FREUND, 1966). Como dizia o sociólogo alemão, ainda com alguns traços neokantianos, a ética protestante não causou o capitalismo, como se fosse algum tipo de vínculo linear; a ética protestante, ao contrário, nada mais é do que um vetor, uma trajetória, um ponto de abertura criado pelo tipo ideal, recurso epistemológico e sempre provisório. O mundo, nesse cenário, é sempre mais complexo do que qualquer esforço de representação, qualquer categoria definitiva. O sentido, portanto, é descentrado, disperso, jamais partindo de um único ponto, de um único eixo, embora esse descentramento weberiano seja muito mais epistêmico do que ontológico.

A genealogia, enquanto método, é uma forma alternativa de resgatar a virtualidade da linguagem/mundo, ou seja, o seu potencial, o seu movimento, já que normalmente isso não acontece. Como o próprio Nietzsche sugere, em seu livro *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (NIETZSCHE, 2007), o signo, não apenas nos corredores das universidades, mas até mesmo no próprio cotidiano, muitas vezes tende a atrofiar a si mesmo, reificando coisas, ao mesmo tempo que retira toda sua temporalidade, todo seu potencial criativo. A genealogia, sendo um método, coloca essa mesma linguagem até o limite, descentrando sua rigidez, tudo isso na esperança de resgatar a riqueza do mundo, seu movimento, sua estética. “A genealogia desmascara a origem imaculada de noções muito nobres, o acaso de suas funções, iluminando a oficina sombria onde todo pensamento é produzido” (EAGLETON, 1990, p. 173). A abordagem genealógica, seguindo um percurso meio brechtiano, acaba implodindo as fronteiras da própria palavra, além do seu lado conveniente, o que busca sempre costurar falhas, erros, enquadrando tudo o que existe ao redor. Uma vez implodida, a linguagem começa a carregar os contornos do próprio mundo, ou seja, sua rede de relações, deixando de lado sua rigidez, sua linearidade e seu “transcendentalismo paranoico”.

Ele descobre que tem, a seu lado, uma linguagem que fala e da qual ele não é dono; uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala e que ele não pode mais mover; uma linguagem que ele próprio falou outrora e que agora está separada dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso (FOUCAULT, 2009, p. 38).

Não sendo uma postura pragmática, conveniente, a genealogia deixa rastros na linguagem e no próprio corpo de quem a manipula. Na linguagem, a consequência é uma escrita ensaística, ou até mesmo aforismática, sem qualquer pretensão de uma verdade, ao menos aquela verdade como correspondência. O signo passeia de um modo leve, ao ser definido, agora, pelos seus encadeamentos, pela sua capacidade performática, artística ou, como diria Latour, o critério agora é *associativo* (LATOURE, 1988). “Para isso, multipliquei as mediações, substituindo a enorme lacuna vertical entre as palavras e o mundo por um conjunto horizontal de pequenas traduções” (LATOURE, 1995, p. 77, tradução minha). O signo deixa de ser uma ponte que conecta sujeito e mundo e passa a ser o próprio mundo, resgatado em toda sua energia, em todo seu movimento.

Em um nível mais existencial, digamos assim, o impacto da genealogia se dá na própria identidade de quem a manuseia, envolvendo também um pacote de sensações que atravessa cada centímetro de quem somos. O corpo acaba sendo uma mistura entre desejo e angústia, um tipo de movimento indefinido e complexo. No instante em que o transcendentalismo paranoico

desmorona, a CONTINGÊNCIA aparece no horizonte, quase como um efeito colateral da fuga das muralhas kantianas. A incerteza, portanto, é uma companheira, algo de óbvio, não tem como negar. A palavra, agora desejante, traz consigo esse corpo sem órgão de fundo, essa trajetória, essa *perspectiva*. A linguagem genealógica, ao contrário daquela positivista, traz consigo um tipo de digital, uma marca, já que não é pura abstração, tautologia, mas um resultado de um deslocamento, um percurso trilhado por circunstâncias concretas dentro de um mundo também concreto. Como consequência, ela é um campo complexo de articulações, envolvendo toda uma rede de atores, sejam eles humanos ou não humanos. Isso significa que a genealogia transforma a linguagem em uma ferramenta mais humilde, mais aberta, ao fazer dela algo de alternativo. Claro que você poderia perguntar: “Por que seria necessário algo assim, algo que compromete a própria conveniência da vida e do signo, algo que traz, de propósito, desconforto e até mesmo angústia?” “Por que colocar contra a parede uma ferramenta que funciona, uma linguagem (transcendental) que costura cada brecha da nossa experiência, ao justificar cada detalhe?” Da mesma forma que na psicanálise, a verdade apenas surge quando a linguagem transcendentalista é quebrada, implodida, assim como as possibilidades da própria mudança, das novas articulações. Para viver uma vida criativa, cheia de encontros e aberturas, além da existência de diálogos e da própria democracia, é preciso implodir a linguagem disponível, ao menos aquela transcendental. É preciso descentrar seus contornos, implodir suas fronteiras, ainda que não seja nada fácil, ainda que isso comprometa todas aquelas *fantasias* kantianas e convenientes.

A Associação Livre

Seria perfeito um mundo bem costurado, com fronteiras definidas, assim como uma linguagem pragmática, disposta sempre a justificar meus deslizos ou a incoerência da realidade ao meu redor. Seria perfeito um cenário kantiano como esse, um mundo conveniente, um signo conveniente, além de um espaço onde o meu desejo não fica desamparado, muito pelo contrário. Por que não pensar no mundo como uma extensão da minha linguagem, nada mais do que um prolongamento das minhas expectativas, das minhas interpretações? Nesse modelo representacionista, tudo já se encontra encaixado, cada detalhe, mesmo os aparentes acasos, ou até as surpresas, o que chamamos aqui de *transcendentalismo paranoico*. Nessa história, EU sou o herói, o centro da narrativa, a figura que comanda, inclusive, o destino de todas as outras, num tipo de jornada épica qualquer. Nessa mesma história, os valores são claros, assim

como a fronteira entre o certo e o errado, quase como numa novela ou num filme popular. Nessa incrível narrativa, toda ela tecida com significantes bem comportados, minha linguagem é um todo coerente, uma costura bem feita, sem manchas pelo caminho, tendo apenas o meu "EU" como sua matriz de sentido, um tipo de estrutura transcendentalista inescapável. Por isso que “fortificado por sua consciência, fica todavia sossegado e sem remorsos. É o principal” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 169). Em Freud, esse transcendentalismo tem vários nomes, assim como muitos contornos, sendo um deles o conceito de “mecanismo de defesa”. “[Eles] servem ao propósito de manter afastados os perigos. Não se pode discutir que são bem-sucedidos nisso, e é de duvidar que o ego pudesse passar inteiramente sem esses mecanismos durante seu desenvolvimento” (FREUD, 1980, p. 19).

Por mais conveniente que seja esse sonho, essa bela neurose, muitas vezes é preciso seguir um outro rumo, por mais arriscado que pareça. Talvez uma linguagem alternativa, uma que ultrapasse as fronteiras da conveniência, indo até o limite do previsível, mesmo que a angústia faça parte do processo, seja uma aposta interessante, um jogo que vale a pena ser jogado, principalmente pela sua abertura de possibilidades. A genealogia, em Nietzsche, apresenta justamente essa característica, sendo um tipo de técnica, ou até mesmo uma habilidade quando o assunto é o signo e sua relação com o mundo. Freud, no início do século XX, retoma essa postura genealógica, mas agora de uma outra forma.

A *associação livre*, regra fundamental da psicanálise, nada mais é do que uma genealogia refeita, transformada em uma técnica clínica, embora mantendo sua estrutura básica de funcionamento, como vai ser discutido agora. A linguagem continua exposta ao limite, implodida, de certa forma. Como na genealogia, sua estrutura transcendental é quebrada, dispensando todo tipo de conveniência, mesmo aquela mais insuspeita. O “EGO” representa essa linearidade, essa matriz, como qualquer outro artifício transcendentalista. Romper essa harmonia, essa bela costura, é trazer também à tona as conexões de fundo, todo um inconsciente criativo, ao menos aquela inconsciência como fábrica, diria Deleuze¹⁰⁴. Embora o desconforto seja um parceiro constante, até pela própria angústia gerada no processo, a criatividade consegue, enfim, ganhar terreno, como o próprio Nietzsche imaginava. Seguindo o mesmo percurso que a genealogia, a associação livre não pretende trazer à tona algum tipo de verdade sobre as coisas, algum predicado perdido por aí, muito menos o meu verdadeiro “Eu”. O

¹⁰⁴ Nessa caçada contra os transcendentais, o próprio Freud é colocado no divã por Deleuze e sua esquizoanálise, principalmente porque seus “Complexos”, como aquele clássico, o edipiano, se apresenta também como um traço de um modelo transcendentalista. Segundo ele, “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).

objetivo, ao contrário, é resgatar "o lance de dados" de Mallarmé, um espaço criativo e sempre em movimento, ao mesmo tempo que arriscado, ou seja, um campo de articulações, um espaço impossível de nomear, já que diz respeito a um corpo Real, não mais simbólico. "A associação livre, longe de ser a chave da verdade, libera uma verdade filha da atenção e, desse modo, uma verdade falhada" (MILLER, 2010, p. 16). A própria ideia de "causa", na psicanálise, assim como na genealogia, nada mais é do que uma ilusão retrospectiva, uma história narrada quando se olha para trás, quando se procura alguma conveniência perdida nas areias do tempo. Em outras palavras, "causa" é apenas um mecanismo de defesa, uma estratégia "transcendentalista" para reduzir a complexidade de um mundo que jamais foi causal, mas sim rizomático. Ao invés de um efeito de uma linearidade causística qualquer, ao invés do transcendentalismo enquanto medida de todas as coisas, "eu me torno o lugar onde uma multidão de 'causalidades' se entrecruzam" (GADAMER, 1997, p. 124).

O próprio corpo que aparece no final de uma análise, assim como na investida genealógica, não é aquele comum, integrado, cooperativo, como o da fenomenologia¹⁰⁵, mas um corpo-intensidade. Talvez esse corpo sem órgão "seja aquilo que, à minha frente, resiste a mim, não é homogêneo a mim, não é imediatamente redutível a minha decisão [...]" (BADIOU, 2017, p. 9). Como consequência, é o desejo o critério, não mais o prazer. O segundo é sempre capturado por algum tipo de vínculo causal, um objeto a que se dirige, quase como numa estrutura instintiva qualquer. Já o primeiro, o desejo, é disperso, descentrado, podendo fazer parte de qualquer agenciamento, seja ele humano ou não humano. O desejo é um efeito colateral do corpo sem órgão, da mesma forma que é uma resultante da associação livre, uma técnica revolucionária, porque genealógica. O desejo, portanto, não resgata uma causa, uma origem, não aponta para algum objeto externo, bem desenhado, sendo muito mais um puro movimento, um espaço que envolve uma rede de relações, um campo diferencial. Ao contrário de um modelo mais positivista, como aquele da própria medicina, a psicanálise não entende o sofrimento como causalidade, muito menos casuística, mas como uma rede de afecções, um campo complexo além de qualquer esforço epistêmico. É justamente por isso que o "objetivo do tratamento psicanalítico não é o bem-estar, a vida social bem-sucedida ou a realização

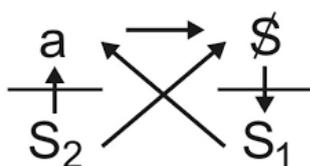
¹⁰⁵ Quando Žižek escreve frases do tipo: "sinto vergonha quando sou confrontado com o excesso do meu corpo" (ŽIŽEK, 2006, p. 91) ou "[...] o que é 'em nós mais do que nós', um corpo estranho no próprio cerne do sujeito" (ŽIŽEK, 1988, p. 161), ele se refere justamente a um *corpo sem órgão*, o que na psicanálise lacaniana é chamado de *corpo real*, estando, portanto, a quilômetros de distância da corporeidade transcendentalista da fenomenologia. Esse corpo, ao invés de ser um suporte para tudo que é feito e dito, acaba sendo muito mais uma rede descentrada e perigosa de afecções.

pessoal do paciente, mas levar o paciente a enfrentar as coordenadas e os impasses essenciais do desejo” (ŽIŽEK, 2006, p. 10).

Em Lacan, o objetivo de uma análise não é o resgate de uma verdade por trás do sujeito, ao menos no sentido tradicional do termo, já que, segundo ele, a verdade não é um saber, não é algo que pode ser teorizado, muito menos um resquício fenomenológico da própria experiência (MILLER, 2010). Talvez, por esse motivo, Nietzsche (2008, p. 33) tinha razão ao afirmar que “todos temos medo na presença da verdade”. “A verdade, caro amigo, assusta” (CAMUS, 1956, p. 39). Algo sempre escapa dos arranjos teóricos e práticos, algo transborda de qualquer fronteira transcendentalista, não importa se estamos falando de filósofos abstratos ou da experiência concreta de João, o padeiro; também não importa se estamos falando de uma *consciência prática* ou de uma *consciência discursiva* (GIDDENS, 2003), ou até mesmo de um indivíduo, estrutura ou a combinação dos dois... algo excede tudo isso.

O que vem à tona, no final da análise, nada mais é do que a cadeia de significantes, ou seja, o movimento das palavras, sua rede diferencial, e não seu significado, já que é sempre distante, escondido, bloqueado, assim como o objeto do desejo é inacessível. Segundo o quarto modelo de análise (logo abaixo), o “a¹⁰⁶” (o analista¹⁰⁷), assim como o \$ (o analisando) não são estruturas transcendentais bem definidas, mas fluxos descentrados que geram, no final da análise, um outro arranjo de significantes, uma outra rede de significação (S1). Nesse gesto de quebra do transcendentalismo do analista e do analisando, a chance de um recomeço vem à tona, assim como uma abertura para novas alternativas.

Discurso do analista



A quarta estrutura discursiva (MILLER, 2010).

¹⁰⁶ O “a” também é o “objeto do desejo”, aquela instância que foge dos limites da significação. O analista, portanto, procura ocupar esse papel, recusando o conforto transcendentalista dos significantes-mestres (o professor, o líder, o pai, o mestre, etc).

¹⁰⁷ Embora o analista se apresente como *sujeito suposto saber* - S2 (aos olhos do analisando), ele não preenche esse papel, ou de qualquer outro significante (por isso é um “a”), permanecendo quase sempre em silêncio, ao mesmo tempo que a pretensão transcendentalista do analisando é frustrada.

A única realidade é o fluxo, os encadeamentos, nada além disso. Da mesma forma que no conto "a esfinge sem segredo" de Oscar Wilde, nada se esconde por trás dos olhos misteriosos daquela mulher, a não ser o esforço para se criar a impressão de algo oculto, ou seja, só existe o processo em si mesmo. Embora operem de modos diferentes, Deleuze, com sua ontologia, e Lacan, com sua linguística alternativa, ambos enxergam o signo como um campo de articulações e não como uma ponte que descreve coisas pelo caminho, numa espécie de correspondência, muito menos como uma ferramenta prática e conveniente. Essa linguagem é disfuncional, uma ruptura, ou, como diria Badiou (2003), um *evento*.

Assim como na atitude genealógica, o desconforto faz parte também das associações livres, o que é esperado, já que, no processo, a conveniência da linguagem é quebrada, assim como toda uma série de estratégias a serviço dos seus transcendentais, em especial o "Ego". Nesse cenário, nessa atmosfera bem nietzschiana, criação e angústia andam lado a lado, sendo impossível considerar uma sem a outra. A angústia isolada é niilismo, um esforço vazio; a criação solitária, por outro lado, é um caos. Essas duas esferas fazem parte de um mesmo universo, da mesma maneira que Dionísio, o deus do excesso, e Apolo, o deus da forma, também não conseguem viver separados, ao menos no "Nascimento da Tragédia".

A "talking cure" (cura pelas palavras) não nasceu, portanto, em Freud, ou mesmo antes com Breuer e sua famosa paciente Anna O, mas sim com Nietzsche e sua filologia radical. Mergulhar nas profundezas da linguagem é o grande desafio, uma forma de reviver todo um movimento de fundo, um fluxo constrangido pela conveniência do nosso corpo, assim como pela estrutura dos nossos signos. A verdade, nesse cenário analítico, não é um predicado, um nome, um adjetivo, mas uma rede diferencial, um campo de articulações que nunca para de se refazer. Resgatar esse campo é o ponto de partida para uma experiência mais criativa, cheia de horizontes de sentido, saindo assim da circularidade transcendental da vida cotidiana e dos corredores universitários, ao reproduzirem sempre os mesmos esquemas, os mesmos critérios. Quando a linguagem transcendentalista, a "fala plena" (MILLER, 2010, p. 31), perde força, ao descentrar até mesmo o seu mais famoso representante, o "Eu", o sujeito vê diante de si um espaço com novos rearranjos, ao invés de um ambiente vazio e melancólico. Novas possibilidades começam a aparecer, começam a colorir um mundo até então dominado por um único significante, um único vetor de sentido, um único transcendental. A implosão da linguagem, realizada pela genealogia (associação livre), é uma espécie de convite ao novo, uma chance de recomeço, ainda que a angústia faça parte do processo e comprometa as histórias bem contadas. Ao implodir essa narrativa transcendentalista, ou seja, reducionista, rígida e

sistêmica, algo nos espera do outro lado, algo que Bruno Latour conseguiu resgatar muito bem, ao mesmo tempo que recriando as fronteiras da própria Teoria Social.

Linguagem e silêncio

Se a linguagem é uma ferramenta, um recurso usado todo dia, mesmo quando não percebemos, ela provavelmente tem seus limites, assim como um martelo tem suas limitações. A existência de um instrumento depende das características do seu material, o seu tempo de uso, além do seu contato com o que existe ao redor, o que Heidegger chamou de *configuração*. Não importa se feita de ferro, aço, ou diamante, não importa se é usado com cuidado ou agressividade, o limite não é um detalhe opcional, mas uma constante que atravessa cada matéria no mundo, já que todas estão expostas ao tempo e aos obstáculos da vida. Até mesmo um sujeito pretensioso, capaz de justificar cada centímetro da realidade, continua apresentando um limite, um instante em que a palavra e o corpo não chegam mais, um momento em que eles falham e silenciam. Segundo a psicanálise lacaniana, esse “silêncio bastante sutil” (MILLER, 2010, p. 35) é o espaço da verdade, o lugar que interessa, além da fonte do próprio conhecimento. Parece irônico que o silêncio seja associado ao saber, o que fere toda aquela bagagem ensinada nos cursos de Humanas e Sociais, espaços em que a fala é a senhora absoluta de todos os destinos, sejam humanos ou não.

Aprendemos com as Ciências Humanas e Sociais que a verdade é algo de epistêmico, uma fala, um conjunto de interpretações elaboradas por alguém, de preferência extraída do núcleo da própria realidade, como um minerador extrai a matéria bruta das profundezas da terra. Quanto mais eu nomeio, quanto mais classifico, mais o mundo se apresenta de uma forma “clara e distinta”, como diria um bom cartesiano. O critério é óbvio, sem dúvida, nada mais do que uma busca incansável pela “transparência” e pela “simplificação”. Se algo existe, se de fato participa daquilo que chamamos de mundo, então pode ser nomeado, pode ser inscrito nas malhas da linguagem, sem qualquer problema ou resistência. A “verdade”, dizem por aí, é apenas uma forma de “Saber”, um discurso; em outras palavras, ela é apenas um assunto de linguagem, de representação. Ao menos é assim que contam a história. Se existe algo lá fora, para além dos muros das ideologias e da má consciência, é possível (e é preciso) nomear, trazer à tona, na medida em que a verdade nos esclarece, ao mesmo tempo que nos conforta. Se eu nomeio, tenho controle, se tenho controle, não tenho medo, se não tenho medo, posso dormir sossegado em minha cama confortável.

A psicanálise, com sua estrutura bem genealógica de linguagem, segue um rumo alternativo, descentrado, bem diferente daquele que estamos acostumados. A verdade aqui não é bem um discurso, muito pelo contrário. Mesmo sendo um significante, ele é oco, vazio, nada mais do que uma carcaça perdida em vínculos diferenciais. Ele não é um discurso, mas a ausência do discurso, o instante em que a palavra falha, quebra, implode, derrete. Nesse momento de implosão, nem um pouco agradável de presenciar, o sujeito percebe a si mesmo em um espaço complexo, descentrado, sem fronteiras claras e, principalmente, sem uma casuística conveniente. A verdade na psicanálise, portanto, opera como uma rede, embora seja uma rede desejanse, um corpo que se conecta de várias formas, o tempo todo. Enquanto transcendentais oferecem causas, culpados e fundamentos simples e óbvios, a verdade enquanto rede convida cada um de nós para o universo dos diplomatas, daqueles que precisam negociar o tempo todo com um mundo autônomo, complexo e muitas vezes frustrante.

Ao entrar de cabeça na atmosfera acadêmica, respirando cada contorno da sua arquitetura asséptica, aprendemos que a “fala” é o grande critério, a chave de entrada no paraíso dos fatos, proposições e premissas. É preciso sempre nomear, interpretando tudo, o tempo todo, o que também acaba sendo um tipo de vantagem epistêmica. Aprendemos que a inteligência de alguém é proporcional à sua capacidade de extrair interpretações, de conectar pontos e, principalmente, de evitar o ritmo das CONTINGÊNCIAS. Segue abaixo um pequeno experimento, um exemplo um pouco irônico de como a linguagem transcendentalista funciona, ao menos quando sai do controle, quando exagera:

Pergunta 1: “O que você acha da cena da orelha decepada em *Blue Velvet* de David Lynch?”

Teórico Transcendentalista: “Ali representa as relações de PODER que atravessam nossos corpos, além de tudo aquilo que interfere em nossos processos de subjetivação”.

Pergunta 2: “E que tal aquele canteiro de flores em *Rear Window* de Hitchcock?”

Teórico Transcendentalista: “O canteiro representa o CAMPO SIMBÓLICO que existe nos bastidores da sociedade, em que cada flor representa uma parte da nossa busca alucinada por reconhecimento”.

Pergunta 3: “Qual sua opinião sobre a cena clássica da maleta em *Pulp Fiction* de Tarantino?”

Teórico Transcendentalista: “A maleta é a IDEOLOGIA que distorce as consciências do Homem massa, do sujeito alienado”.

Pergunta 4: “Você é muito bom. Existe alguma coisa que você não consegue explicar?”

Teórico Transcendentalista: “Claro que não. Tenho tudo que preciso bem aqui no meu bolso. Qual transcendental você precisa?”

O silêncio, nas Ciências Humanas e Sociais, quase sempre foi visto como algo desprezível, repugnante, nada mais do que uma postura conservadora de uma consciência alienada. Ser progressista, pelo contrário, é acolher a fala, além de toda sua cadeia de significantes, afastando de si não apenas o silêncio, mas qualquer mancha contingente presa no tecido das relações. De um jeito bem irônico, na fronteira do próprio sarcasmo, a psicanálise, ao menos a lacaniana, oferece um caminho não apenas distinto, como também oposto. O gozo do blá-blá-blá (MILLER, 2010), entendido aqui como a mania representacional e desesperada de estabelecer vínculos sólidos entre significantes e significados, lembra bastante traços de paranoia, uma busca ansiosa por um grande sistema, uma estrutura que conecta cada detalhe do que acontece, sem deixar aparentemente nenhuma aresta, nenhum excesso. A diferença é que essa paranoia é institucional, e não clínica, recompensando assim todos os envolvidos, na medida em que reproduzem seus critérios. Se a paranoia subjetiva (psicológica) é punida pela sociedade, através de repreensões, xingamentos ou outras medidas mais severas, a paranoia institucional, ao contrário, recompensa seus filhos e filhas com diplomas, notas e outros presentes simbólicos. Quanto mais a CONTINGÊNCIA é varrida de cena, e os significantes tomam conta da superfície do mundo, mais o teórico é considerado como uma criatura inteligente, crítica. O vínculo entre o transcendentalismo radical¹⁰⁸ e a paranoia é mais sutil do que parece, embora não temos tempo de desenvolver esse paralelo com detalhes nesse trabalho introdutório.

O *princípio da razão suficiente*, a crença de que tudo tem uma explicação prévia, assim como um motivo bem estabelecido, ao invés de um fato óbvio, pode ser visto muito mais como um sintoma perigoso que precisa ser dissecado. Até mesmo o prazer produzido por um simples filme, como consequência dessa atitude paranoica, se torna um puro narcisismo, ao transformar sua riqueza estética num prolongamento do seu espectador, perdendo qualquer traço de autonomia. O filme é aprisionado dentro dos limites de uma certa matriz rígida de significação, o que revela um aspecto sufocante de fundo, ou seja, um transcendental paranoico. Se não consigo permitir que Hitchcock respire, sufocado por tantas camadas interpretativas,

¹⁰⁸ O problema, portanto, não é o transcendentalismo em si, já que é necessário e funcional. O grande obstáculo é seu radicalismo, seu exagero e sua própria reificação, ao monopolizar o campo ontológico.

provavelmente não vou estender esse privilégio a outras pessoas ou povos. Um filme, além de um produto de entretenimento ou reflexão, pode ser entendido também como um tipo de termômetro ético, uma forma de observar o caráter e a postura política de alguém.

Na psicanálise lacaniana o silêncio é a regra, é o lado revolucionário, aquilo que realmente faz a diferença. Temos agora a possibilidade de ouvir o outro, ou melhor, de ouvir o corpo (sem-órgão) do outro, na medida em que conecta pontos e desliza na linguagem. O inteligente é aquele que permite a cadeia de significantes deslizar, implodir, evitando assim sistemas e qualquer recurso paranoico, autoritário. A melhor estratégia, talvez, seria uma linguagem beckettiana, uma linguagem furada, cheia de lacunas, uma que garanta a autonomia do mundo, já que não mais o sufoca. Uma linguagem que fosse muito mais um movimento, cheio de desvios, contornos, falhas e quebras. Uma linguagem estética, ao invés de epistemológica.

Pergunta 1: “O que você acha da cena da orelha decepada em *Blue Velvet* de David Lynch?”

Teórico Alternativo: “O impacto da orelha decepada, no início da história, parece quebrar a expectativa dos primeiros segundos da trama, como se fosse um choque inicial, uma pequena ruptura. Ela sugere a presença de algo intenso, uma espécie de corpo estranho, um tipo de sensação que acompanha o espectador até o final do filme. Esse objeto, embora não seja representado, permanece sempre nos bastidores, conduzindo as ações de todos os personagens”

Note que a interpretação do **Teórico Social Alternativo** não é propriamente uma interpretação, mas algo que abre um furo nas paredes do próprio signo, sendo muito mais evasivo. É um tipo de estratégia irônica, já que usa a linguagem para ir além dela mesma, ao navegar pelo terreno do desejo, ou seja, de uma experiência pura, de um corpo puro. Essa linguagem, portanto, é cheia de desvios, falhas, ao contrário do modelo sistêmico (transcendental) dos primeiros exemplos. Por esse motivo, ela não quer representar nada, ou descrever, mas apenas sugerir toda uma dinâmica complexa de fundo, toda uma trajetória que jamais poderia ser nomeada, muito menos “vívda”, no sentido fenomenológico. A linguagem, nessa forma de análise, não é um elemento que descreve coisas, como se fosse apenas um dedo indicador, inocentemente apontando para algo lá fora. Ao contrário, ela é muita mais um espaço convergente, um ponto de encontro de experiências destranscendentalizadas.



Cena do filme Blue Velvet (David Lynch)

“Naquela cena do jardim, em David Lynch, o que a orelha representa?” Pois é... a pergunta jamais seria essa. Assim como o *MacGuffin* em Hitchcock (o objeto que regula o destino da trama), os significantes do filme não precisam de um significado, a palavra não precisa de seu correspondente. Elas são definidas pelo seu movimento, pela capacidade que possuem de impactar a trama, assim como resistindo aos nossos próprios corpos, muitas vezes escorrendo por entre nossos dedos, como se fosse algum tipo de líquido esquisito, embora penetrante. A orelha em *Blue Velvet* (Lynch), a maleta em *Pulp Fiction* (Tarantino) ou o assassino em *Rashomon* (Kurosawa), são um tipo de porta de entrada, um convite do diretor ao seu universo cinematográfico, uma espécie de assinatura, digamos assim, além de uma ótima metáfora ontológica, ao menos dentro dos limites estabelecidos nessa tese. Elas, portanto, não representam nada, sendo apenas choques que reestruturam nossas categorias, principalmente aquelas mais fundamentais, ao mesmo tempo que nos convidam a invadir o mundo de novas formas, com uma abertura um pouco maior, menos pretensiosa. Quanto mais o transcendentalismo perde potência, quanto menos é levado a sério, mais o OUTRO aparece no horizonte, mais diálogos existem, assim como pontos de contato, zonas diplomáticas.

A Irredução Latouriana

Seguindo a mesma trilha genealógica, e até mesmo com a associação livre, as “irreduções” latourianas continuam radicalizando a linguagem, indo além do seu uso comum, aquele transcendental, envolvendo pactos fenomenológicos e pragmáticos. Nessa abordagem, a realidade não é reduzida a um princípio único, a uma referência definitiva de sentido, mesmo quando é interpretada por alguém. Isso significa uma fuga completa de qualquer tipo de *ontoteologia*, de qualquer conjunto de manobras transcendentais que simplificam tudo o que encontram pelo caminho. A resposta latouriana a esse esforço transcendentalista, na fronteira

da própria paranoia, é basicamente um grito de guerra: “Mostrar o alívio que é parar de reduzir as coisas” (LATOURE, 1988, p. 169, tradução minha). A linguagem, agora, consegue trazer dentro de si a complexidade do mundo, assim como suas associações, desvios, falhas e CONTINGÊNCIAS, seguindo muito mais fluxos imanentes, além de um mergulho direto em um espaço sem qualquer hierarquia predefinida. Nesse modelo, o signo não é um recurso de representação, um pedaço semiótico que apenas sugere algo fixo fora de si, muito menos uma ferramenta prática que estrutura a conveniência do Dasein.

A realidade profunda desdobra [sua existência] em dimensões que nenhuma categoria de representação pode definir, mas do qual, contrariamente ao formalismo kantiano, nos aproximamos diretamente, ainda que por modos de nossa existência distintos da teoria (LÉVINAS, 2004, p. 71).

O signo carrega a materialidade do mundo, principalmente suas oscilações, suas inconsistências, suas ambiguidades, numa espécie de movimento descentrado, como é bem evidente no estilo evasivo de escrita do filósofo Graham Harman ou do próprio Bruno Latour. Assim como a genealogia, a irredução latouriana coloca a linguagem até o limite, radicalizando não apenas os modelos internalizados dos funcionalistas, e seus significantes sem carne, mas até mesmo seu uso pragmático ou fenomenológico. Por algum motivo estranho, alternativo, a linguagem aqui não é nem estrutural, nem pragmática; não é nem sistêmica, nem fenomenológica... ela simplesmente escapa, transborda, ao caminhar rumo a um espaço interobjetivo. Ela ganha uma autonomia inclusive sobre o que é feito, dito e desejado, muitas vezes até frustrando interlocutores, ouvintes e o próprio canal comunicativo que existe entre eles. Ela pode ser encontrada em obras como a de Kafka, por exemplo, em que personagens e cenas ultrapassam a capacidade interpretativa e fenomenológica dos leitores, quebrando qualquer tipo de integração transcendentalista, quase como se a obra escapasse, resistisse. Afinal, “[...] cada frase diz: ‘interprete-me’; e nenhuma frase tolera a interpretação” (ADORNO, 1953, p. 241).

O dualismo (epistemológico), como consequência, perde seu lugar, da mesma forma que qualquer recurso transcendente de explicação, como sociedades, culturas e todo fato social com sua suposta externalidade, ou até mesmo recursos transcendentais, como sistemas e estruturas internalizadas. Tudo permanece em um mesmo plano de imanência, diria Deleuze, ou seja, sem mudanças de nível, apenas um único fluxo de encontros atravessando todos, sejam eles humanos, animais, plantas ou objetos. Todos os “domínios” são atravessados por um mesmo princípio vitalista, saindo, portanto, dos dualismos tradicionais, e entrando direto num

espaço monista, um todo relacional em que humanos aparecem, mas apenas como uma opção, nada mais do que isso.

O percurso traçado sempre é incerto, demandando uma disponibilidade do pesquisador, ao invés de uma postura pretenciosa. É preciso estar disponível para que o mundo nos afete, para permitir que a linguagem flua, assim como as coisas lá fora. Em Latour, a palavra não representa o mundo, como se fosse algum recurso abstrato; ela é, ao contrário, o próprio mundo, ao trazer a sua vitalidade, a sua rede de relações irreduzíveis. O ensaio latouriano, como vai ficar claro nos próximos capítulos, é um bom exemplo de como esse signo alternativo opera, como ele consegue inserir argumentos, proposições, teorias, mas sempre com uma abordagem diferente, descentrada, além de uma nova forma de lidar com as cadeias de significantes.

Querelle e a linguagem alternativa

As narrativas que passeiam pelas novelas ou certos filmes são exaustivamente encadeadas, tornando cada gesto, cada enquadramento, um instante dentro de um todo significativo. O amarrar de um sapato no meio de uma calçada é um pretexto de um encontro inesquecível com determinado personagem; o comentário feito na mesa do jantar torna-se uma brecha para a descoberta de um segredo até então escondido; um simples passeio no parque acaba reforçando a ideia sugerida na cena anterior, etc. Isso significa que a CONTINGÊNCIA, o estranho, a surpresa, jamais aparecem em um espaço como esse, em um circuito tão bem justificado, tão *transcendental*. Jean Genet propõe, ao contrário, assim como Bruno Latour, um olhar imanente sobre o mundo, um olhar cheio de desvios, ramificações, obstáculos e contradições, ou seja, aquilo que foi chamado de *encontro* (ESPINOSA, 2009). O mundo, agora, não carrega consigo uma estrutura definitiva, uma causa simples, ou mesmo alguma teoria totalizante justificando cada detalhe, em um esforço quase paranoico; ao contrário, o espaço é definido de forma horizontal, incluindo indivíduos, objetos, cores, fluxos e histórias. Jean Genet, ao lado de Latour, traz à tona aquilo que Deleuze chamou de *tempo morto* (DELEUZE, 1992, p. 199), isto é, aqueles acontecimentos sem significado aparente, rotineiros, aquela parcela mais predominante da vida cotidiana, embora mais rústica, boba e disfuncional. O objetivo não são grandes circunstâncias, ou mesmo instantes representativos de algo mais profundo, mas sim os pequenos encontros, a “rede microfísica” que corta tudo o que é feito e dito. A meta é trazer a realidade como ela é, enquanto algo complexo, rico, perigoso e estranho, sendo o “tempo morto” uma parcela decisiva no fluxo desse mesmo mundo, ainda que não

exista muito glamour ou conveniência nesse tipo de temporalidade. Talvez esse aspecto cotidiano, esse fluxo espontâneo de relações, ao mesmo tempo que descentrado, seja aquilo de mais revolucionário, apesar do que muitos imaginam.

Aos olhos do sujeito comum, uma linguagem é impactante na medida em que representa certas ideias, ao tornar personagens e conceitos pretextos dentro de algum tipo de matriz de significação, muitas vezes dissolvidos em grandes e ocultas ESTRUTURAS e SISTEMAS. Nesse tipo de abordagem, tudo numa narrativa seria aproveitado, tudo teria sentido, propósito, ao fazer com que até mesmo uma vírgula fosse um traço previsível. Jean Genet, antes mesmo que Latour, conseguiu implodir esse jogo, fazendo da linguagem um traço do próprio mundo, e não apenas uma extensão de uma matriz conveniente qualquer. Como resultado, circunstâncias estranhas aparecem, “coisas cabeludas” (LATOURE, 2004, p. 52), sem um sentido claro, causal. Instantes começam a brotar de repente, sem nenhuma teleologia embutida, ao contrário do que acontece em nossas novelas e filmes, ou mesmo no campo da Teoria Social mais clássica, descendente do copernicanismo kantiano.

Da mesma maneira que as traças em Dom Casmurro, ao comer livros de forma tão aleatória, às vezes os fenômenos simplesmente “são”... acontecem!!, sem que exista ali algum propósito necessário, algum fio conectando os eventos nos bastidores, ou seja, algum transcendental. Apesar de ser a regra na experiência, o “tempo morto” não é fácil de ser resgatado, já que não é tão bonito quanto muitos gostariam, nem mesmo ético ou verdadeiro. A linguagem comum, quando sai do controle, quando se torna paranoica, sufoca esse traço da realidade, apenas mantendo sua carcaça transcendentalista, conveniente e bem justificada. Apenas uma linguagem alternativa, como a de Genet e Latour, consegue trazer à tona essa parcela constrangida do mundo, não se importando com sua simplicidade ou estranheza. Já que a experiência é complexa, difícil de ser representada, além de estranha e repleta de incoerências, por que manter uma linguagem rígida, linear, bem ajustada? Por que não propor um signo que ultrapasse as fronteiras da própria representação ou dos seus próprios pactos fenomenológicos e pragmáticos? Seria possível uma palavra que carregasse também intensidades, ritmos, cheiros ou até mesmo cores?

O início de uma Linguagem Alternativa

Percorrendo os escritos de Jean Genet, não apenas *Querelle*, mas o *diário de um bandido*, e o próprio livro de Sartre (1964), o leitor tem a impressão, ao menos num nível mais

espontâneo, de que não existe uma estrutura interpretativa entregue de imediato, como uma espécie de *a priori* que conformaria a experiência, mas sim um conjunto difuso e complexo de encontros. Não existe aqui o recurso a algum imperativo transcendental, ou mesmo transcendente, nada que atravesse a incoerência mundana e o próprio corpo, apontando os rumos de alguma saída confortável. Em outras palavras, o encadeamento não é predefinido, nem mesmo bem legitimado; não segue um percurso já dado, apenas aguardando, como diria Kant, um “sujeito maior de idade”; ao contrário, essa trajetória é montada e refeita no ato mesmo da leitura, numa troca que envolve leitor, autor, personagens e mundo. O cenário bem teatral da história, captada no livro, mas principalmente no filme, com seus navios, bares e docas, acaba criando uma atmosfera bem contrastante com a performance dos personagens, reforçando mais essa característica indefinida da obra, essa fragmentação de fronteiras, esse fluxo espontâneo de experiências. Sem esse *a priori* enquadrando os movimentos, definindo seu sentido, sua direção, resta ao leitor/espectador a responsabilidade de preencher as lacunas que aparecem pelo caminho. Algo escapa, algo transborda pelos contornos da própria palavra, quase como um tipo de Real lacaniano, uma espécie de instância impossível de ser nomeada, ao menos pelos meios tradicionais. Esse excesso, esse *surplus*, é uma circunstância muito comum nos escritos de Jean Genet, ou mesmo em Bruno Latour, com seus ensaios. A linguagem é usada, claro, mas algo diferente parece surgir, algo de material, algo de corpo, um tipo de conexão que extrapola conceitos, categorias e ideias, assim como escapa de qualquer transcendentalismo prático, caminhando rumo ao próprio mundo em seu desenrolar espontâneo¹⁰⁹. A escrita, portanto, impacta, choca, seguindo um ritmo difícil de descrever, já que percorre os contornos de uma experiência não mais fenomenológica, não mais pragmática, muito menos estrutural ou sistêmica, mas sim vitalista, descentrada.

O livro de Jean Genet, de um jeito inesperado, parece resistir ao leitor¹¹⁰, parece ganhar autonomia, diferente de outras obras que simplesmente se dissolvem na subjetividade de alguém ou nos contornos de algum sistema qualquer, o que Adorno (1970) chamou de *arte de consumo*. Aqui, ao contrário, a frustração é uma parceira, já que a linguagem segue um ritmo cheio de contornos, desvios, rupturas, quase que reproduzindo os passos do próprio mundo e sua atmosfera repleta de “tempo morto”. Ao invés de ser uma extensão de um tipo de matriz transcendental, como é de se esperar, o livro de Genet, ou os ensaios de Latour, transformam a linguagem em um elemento vivo, autônomo, sendo completamente *irreduzível*, como o próprio

¹⁰⁹ É impossível negar a influência fenomenológica em Latour, principalmente de autores como Heidegger.

¹¹⁰ O que Bruno Latour chamou de “recalcitrância” (LATOUR, 2012).

mundo é. Ao fugir da mania kantiana, onde tudo remete a algo em uma identidade irritante, o signo pode, enfim, ser mais do que um pedaço de abstração, entrando agora no reino da experiência (descentrada), ao seguir todas as suas trajetórias, todas as suas “controvérsias” (LATOURE, 2012). Ao herdar o monismo de Espinosa, Latour descentra qualquer fronteira conveniente, em especial aquela que separa ciência e literatura, entendendo que essas duas esferas são cortadas por um mesmo ritmo, um mesmo tipo de fluxo vitalista, digamos assim. O próprio abismo entre real e imaginário também é quebrado, principalmente porque os actantes são definidos pelo impacto que geram e não por alguma essência embutida.

No exercício interpretativo, no esforço de estabelecer alguma conexão coerente interna à obra, existe uma espécie de “[...] violência da ordem classificatória (ADORNO, 2003, p. 51), ao menos quando o transcendentalismo paranoico assume o controle, monopolizando todo o sentido disponível. Apesar da garantia oferecida por uma certa matriz transcendentalista, tornando tudo previsível e adequado, ao enquadrar cada personagem em um destino bem definido, essa mesma matriz também enfraquece um potencial interno da própria narrativa, aquilo que permite sua autonomia. Seguindo o percurso oposto, Genet caminha pelas controvérsias, por um espaço oscilante na própria realidade, o que muitas vezes aparece em seus livros através de alguma cena pervertida, embaraçosa, estranha ou mesmo vazia. Aprender a navegar em uma linguagem como essa, ao contrário daquela confortável e transcendental, é mais arriscado do que parece, principalmente por conta do custo que carrega, além dos riscos que traz para os bastidores fenomenológicos da nossa própria experiência.

A realidade nos afeta através de múltiplos vetores, aquilo que Deleuze chamaria de *linhas de força* (DELEUZE, 1992), fazendo ressoar os escólios de Espinosa, nada menos do que o pai da Teoria Social Alternativa (T.S.A). Em um recorte científico, no interior da sociologia, esse raciocínio permanece, como o próprio Latour sugere em umas de suas mais interessantes passagens:

A sociedade [...] é o amálgama de todos os modos e todas as redes cujos fios os Modernos desistiram de tentar desembaraçar e que tomam como base para explicar como todo o resto se mantém unido - religião, direito, tecnologia, até mesmo ciência e, é claro, a política (LATOURE, 2013, p. 353, tradução minha).

O mundo, ao invés de seguir um percurso kantiano, sistêmico e identitário, descentra a si mesmo em um espaço repleto de sentido, um campo além da própria representação. Como na genealogia e na psicanálise lacaniana, a verdade aqui não é um discurso, uma estrutura de frases encadeadas, mas ao contrário. A verdade em Latour, ou em Genet, é algo que não pode

ser reduzido, “parafrazeado” (HARMAN, 2017), devendo buscar apenas seus efeitos, seus desdobramentos, jamais uma causa, uma origem. A rede latouriana, e a escrita em Genet, na medida em que se desdobram deixam rastros por onde passam, sendo isso o único critério. Sem dúvida, estruturas são formadas pelo caminho, ou até mesmo identidades, como interpretações, por exemplo. Afinal, as redes não seguem um ritmo alucinado, sem rumo; elas, em algum momento, por algum motivo, se *estabilizam* (LATOURE, 1979). Contudo, “[...] a identidade é apenas um mínimo, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse” (TARDE, 2007, p. 30). Ou, como diria Žižek: “[...] todas as entidades estáveis e fixas são apenas coagulações do fluxo abrangente da Vida” (ŽIŽEK, 2004, p. 10, tradução minha).

Estética e o Todo interpretativo

Em *Querelle*, a própria aposta em uma totalidade de sentido já é, de partida, um problema na investigação, seja esse “todo” um conjunto de proposições ou um pacote de conceitos. Sem dúvida algo consistente se forma no ato da leitura, mas não como um *a priori*, alguma matriz inalterável, fixa, mas sim como um processo, algo que se refaz ao longo da narrativa, do cenário, dos personagens, quase como um *círculo hermenêutico*, embora seja muito mais um *círculo vicioso*, como diria Klossowski (1984). A subordinação dos elementos literários de uma obra, ainda que a partir de critérios externos, continua criando um obstáculo compreensivo, ao menos para Genet. Em Latour, algo semelhante acontece, principalmente quando se olha mais de perto o movimento do próprio mundo, sempre cheio de desvios, contornos e aquilo que chamou de “mediações” (LATOURE, 1979). Segundo esse sociólogo francês, a realidade também não pode ser avaliada por algum artifício transcendente, externo aos acontecimentos, ao seu processo de associação, como acontece quando explicações materialistas se intrometem na análise de algum fenômeno no mundo. Para Latour, da mesma forma que em Genet, não existe nada além das associações, nada além da capacidade de tecer uma narrativa impactante, transformadora, ao mesmo tempo que conferindo sempre uma autonomia aos elementos de um romance ou da própria realidade. Um livro, assim como o mundo lá fora, deixa de ser visto como uma tabula rasa, um tipo de papel em branco aguardando as inscrições de um sujeito esclarecido qualquer. As coisas, ao contrário, sejam elas humanas ou não, sejam elas imaginárias ou não, começam a ter um sentido próprio, às vezes até criando

resistência ao leitor/cientista. O mundo resiste, pulsa, transborda, e isso porque é algo vivo, na medida em que segue um rumo próprio, fazendo do sujeito apenas mais um participante dentro de uma rede complexa de sentido, ao invés de uma matriz decisiva e insistente. Em Genet, os personagens ganham autonomia, resistindo ao leitor, às vezes até o insultando. Em Latour, a realidade apresenta essa mesma característica rebelde, “recalcitrante” (LATOURE, 1979), carregando sempre um tipo de mais-valia (*surplus*), digamos assim, uma espécie de excesso que não se subordina a nenhum detalhe pré-definido, a nenhuma manobra conveniente e transcendentalista, o que Harman chamou de “mais-valia oculta” (BRYANT, 2011, p. 280, tradução minha). Sem dúvida, como já foi dito, interpretações continuam existindo, da mesma forma que teorias, critérios e fronteiras, embora sejam vistos de um modo precário, sempre provisório, ao perder aquela pretensão de correspondência que conduzia o olhar do cientista clássico, aquele iluminista.

Já que a linguagem em Genet e Latour não é uma ponte inocente, uma simples descrição de algo fixo, talvez fosse preciso criar uma categoria alternativa, não tanto uma síntese das que existem por aí, mas um percurso novo, um mais adequado à singularidade desses dois escritores. Ao invés de “representar”, “revelar”, “constatar”, ou até modalidades fenomenológicas como “instaurar” (MERLEAU-PONTY), e “perceber”, por que não um verbo mais vitalista, mais tardiano e menos kantiano? Que tal o verbo “possuir”? Como consequência, “o que é a sociedade? Poderíamos defini-la de nosso ponto de vista: a posseção recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (TARDE, 2007, p. 112). É preciso também evitar principalmente “a armadilha da representação” (DELEUZE, 1975, p. 99), a crença de que o significante é apenas um prolongamento tautológico de um conjunto de fatos perdidos pelo mundo ou o reflexo de jogos epistêmicos e kantianos, como em Bourdieu. Por outro lado, o critério não é mais a existência de um eixo estruturante que coordenaria a leitura ou a escrita, dando contorno, sentido e coerência aos seus repertórios; o critério, ao contrário, seria um pouco mais dinâmico, mais aberto a possibilidades, o que não significa um campo confuso. A não existência de fronteiras fixas não exclui um certo enquadramento circunstancial, razoavelmente pragmático. Esse “deslocar” de fronteiras é direcionado apenas ao aspecto frio, evidente, e definitivo, com que aquele enquadramento é sugerido. Desde que não haja ponto final no processo interpretativo, e o escritor e o leitor estejam dispostos a sempre revisar o que foi feito, não há, aqui, nenhum problema. Ao contrário do que pensava Adorno (1953), talvez a *totalidade* não seja bem o obstáculo, mas o seu enrijecimento, a sua mania em atrofiar seus contornos, substancializando a si mesma. É impossível a vida social, ou mesmo um simples contato com uma obra qualquer, sem o recurso de um conceito, um eixo de

referência ou uma representação, o que não significa que eles devam ser ontologicamente levados a sério, mas apenas epistemicamente (ou pragmaticamente). O todo, ao ser aberto, espiral, como na própria dialética, não contradiz a dinâmica e a intensidade do escritor; ao invés disso, reforça o que ele é, o que ele faz. Em Latour, da mesma forma, a linguagem é definida basicamente pelo seu movimento, não tanto por aquilo que descreve, mas por aquilo que afeta. Se o mundo é sempre um processo, um conjunto de associações, nada melhor do que um ensaio para captar essa *potência de agir*, esse fluxo oscilante de coisas. O ensaio, em termos científicos, seria um equivalente da escrita de Jean Genet e seu ritmo alucinado, intenso e impactante. Ou seja, “a linguagem deixa de ser representativa para tender para seus extremos ou seus limites” (DELEUZE, 1975, p. 36). Ela carrega, como consequência, um potencial estético que outras formas de escrita não carregam, por mais que tentem. A estrutura do artigo, como sugere Adorno (1953), por exemplo, oferece quase sempre uma imagem distorcida de mundo, assim como simplificada, linear e substancialista, reproduzindo a mesma rigidez das práticas que cortam a realidade. O ensaio, por outro lado, é a linguagem perfeita para acolher a ontologia sugerida por Latour, da mesma forma que o aforismo em Nietzsche, a poesia em Heidegger¹¹¹, o cinema em Merleau-Ponty (1991), “a escrita do genérico” em Beckett (BADIOU, 2003, p. 16, tradução minha), ou até mesmo a comédia do silêncio em Rowan Atkinson. A Teoria Social Alternativa (T.S.A) consegue relacionar muito bem conteúdo e forma, quase como um percurso dialético, embora com contornos mais afirmativos e nada correlacionista.

Jean Genet, no limite, não afasta a possibilidade de que seu trabalho tenha determinado sentido, uma certa fronteira, o que é inevitável. Seu problema com Sartre não foi tanto a interpretação sartreana das suas obras e da sua vida, mas a certeza com que ele definiu os contornos de sua história, acreditando na evidente sacralidade do seu sofrimento e da óbvia redenção de seus personagens. O tom sagrado que realça os limites do enredo, ao lado de outras tonalidades, não carregaria, nele mesmo, nenhum problema, a não ser que um desses instantes se autonomizasse, reivindicando o direito à última palavra. Em Latour, o humano, e suas interpretações, também não desaparecem do horizonte maior de sentido, continuando ainda nessa grande peça que chamam de vida, embora sejam descentrados, deslocados daquele eixo autoritário, daquela crença ingênua de que tudo participa de uma única matriz de significação, de um único transcendental paranoico. Assim como o leitor diante da obra de Genet precisa

¹¹¹ “A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais original está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar” (HEIDEGGER, 2005 p. 9).

entrar numa esteira de negociação constante com os elementos do romance, em Latour acontece o mesmo. O humano deixa de ser um elemento dissolvido em tudo e todos, ou seja, um “sujeito”, e começa a se tornar um negociador dentro de um espaço rico e autônomo, um campo já significativo, muito antes de qualquer intervenção, seja ela prática ou teórica. Uma pesquisa, nesse cenário, nada mais é do que um cruzamento de mundos, uma convergência da trajetória de um certo humano com o de milhares de actantes ao redor (LATOURE, 1979), sejam eles objetos, ou mesmo bactérias, efeito estufa, vírus, etc. Não estamos falando mais aqui de um mundo, ou de um romance, como tabula rasa, apenas aguardando as investidas de um sujeito racional, capaz de projetar sentido nas coisas, muito menos estamos falando de um universo fenomenológico onde existe um sujeito implicado em toda a parte, confundindo a si mesmo com o objeto diante de si. Tudo ao nosso redor carrega um tipo de impulso, um movimento, uma espécie de “potência de agir” (ESPINOSA, 2009, p. 158), o que realça a autonomia de cada detalhe, envolvendo até mesmo personagens ficcionais que não querem colaborar com nenhum arranjo estrutural ou fenomenológico. O sentido, logo, não é uma propriedade de um sujeito ou de um objeto, nem necessariamente de um vínculo intersubjetivo, mas sim algo de descentrado, vindo de vários lugares, vários pontos dispersos pelo espaço. A intersubjetividade, portanto, abre caminho para o ritmo interobjetivo das coisas e dos seres. A linguagem, como consequência, espelha justamente essas associações, o seu movimento, a sua capacidade de conexão, ao trazer à tona uma ontologia, o próprio modo como a vida se desdobra, se rompe, se refaz, num tipo de circuito complexo de encontros, ao estilo de Espinosa.

A linguagem e o mal

Dentre os vários elementos que poderiam ser enunciados, o tema do “mal” é, sem dúvida, um dos que mais chamam atenção em Jean Genet, e até mesmo seu aspecto mais importante, ao menos para autores como Sartre (1963) e Bataille (1989). Essa característica se apresenta como tão intensa, e tão transbordante, que ultrapassa as fronteiras de construção dos próprios personagens, quase sempre enquanto um evento coletivo, intenso e penetrante. Esse mal é acompanhado por um suporte concreto, um corpo, não sendo um movimento abstrato, muito pelo contrário. Ele deixa rastros na linguagem, ao impactar o modo como as palavras são conectadas entre si. Esse mal poderia ser visto como uma metáfora, já que se presentifica em algumas cenas, embora o seu conteúdo transborde qualquer limite semiótico, ao ser definido apenas por sua intensidade, pelo impacto que gera, assim como o critério vitalista presente no

próprio Bruno Latour e em seus ensaios, os quais possuem raízes bem firmes em toda uma tradição da T.S.A. Como toda metáfora, ela aponta para além de si mesma, indicando uma realidade mais genérica e compartilhada, sem com isso escorregar em algum espaço caótico. Passagens como “enfim, para que vos torne visível, para se tornar uma personagem do romance, Querelle deve ser mostrado fora de nós” (GENET, 1953, p. 20), acabam reforçando o tom metafórico do enredo.

No filme, Querelle desperta tanto a atenção dos outros personagens, assim como seus estados emocionais, criando um elo indireto entre todos, como se houvesse um tipo particular de comunhão momentânea, uma convergência coletiva para um mesmo estado sensível, quase como no universo espinosano em que tudo permanece dentro de uma mesma ontologia, dentro de um mesmo espaço de associações. Nada parece estar além ou aquém, mas sempre “entre” os encontros, fazendo parte dos seus vínculos, mesmo quando excessos aparecem, aquilo que Deleuze (1987) chamou de “rizoma” e Latour de “rede”, em um primeiro momento (LATOURE, 1979), e “modos de existência”, numa etapa mais de maturidade (LATOURE, 2013). Em outras palavras, isso significa que todos os atores, humanos e não humanos, estão “[...] todos sobre uma mesma igualdade metafísica” (GRAHAM, 2009, p. 22, tradução minha). Querelle, da mesma forma, parece estar em toda parte, sempre na horizontal, como uma substância presente em cada fresta das relações e da própria linguagem; ele é aquela centelha que ameaça e provoca tudo ao redor, ao mesmo tempo que conecta a todos. Assim como os atores em Bruno Latour, Querelle não é apenas um indivíduo, uma célula autônoma vagando por aí, muito menos um polo epistemológico e transcendental chamado “AUTOR”; Querelle é uma rede de relações, um espaço de encontros, ou seja, ele é muito melhor definido pelo seu movimento, pela sua capacidade de conexão, e até mesmo pela resistência que exerce no instante da própria leitura. Esse personagem de Jean Genet, como os actantes na sociologia latouriana, não é uma projeção de um sujeito qualquer, de um leitor, nesse caso. Ele tem vida própria, uma trajetória própria, às vezes até mesmo se chocando com aquele polo mais subjetivo, aquele que os kantianos se acostumaram. Como definir a linguagem em Jean Genet? A literatura, como a pesquisa científica para Bruno Latour, é um cruzamento de trajetórias, um espaço onde o percurso do cientista (leitor) encontra o trajeto do personagem (objeto), criando assim o que muitos chamam de verdade (arte). Um romance, como uma pesquisa científica, é melhor definido enquanto um espaço de negociação constante entre os elementos envolvidos, ao invés de alguma estrutura unilateral. Estamos além, portanto, do dualismo clássico entre subjetivo e objetivo, assim como também curiosamente superando a indiferenciação entre os dois polos. Portanto, é necessário ir além do completo abismo epistêmico (Durkheim), assim como de sua

face indiferenciada (Garfinkel). Caminhamos agora direto para o interior das relações, das trocas, dos encontros, embora sem recorrer ao truque fenomenológico de um sujeito implicado em tudo e em todos.

Assim como Balzac (2012), em sua *comédia humana*, o desgaste das relações sociais, seus desencontros e, principalmente, suas fragilidades, não são encontrados em alguma instância externa, em alguma interferência trágica, mas, ao contrário, é a matéria constituinte desses próprios laços sociais, em seu desenrolar mais espontâneo. Seguindo o mesmo percurso, em *Querelle* o mal não é uma externalidade, alguma coisa que se apossa dos agenciamentos, os colonizando de cima, como se fossem estruturas ou sistemas; ele é, ao contrário, um líquido que brota dos próprios encontros, um tipo de excesso, apesar da insistência de muitos em acreditar que a ética é uma espécie de transcendental confiável nos bastidores de cada gesto e fala, quase sempre visto como uma vantagem ou um mérito. O superior, aqui, curiosamente, não define a si mesmo por suas condições materiais, como dinheiro, posses, nem mesmo por alguma posição social privilegiada; pode ser, inclusive, o oposto. Afinal, “este desprezo pela questão do lucro, por sua parte, é muito aristocrático” (DOSTOIÉVSKI, 1988, p. 11). Esse aristocrata moral, digamos assim, carrega, ou acredita carregar, o selo de virtude estampado em seu corpo, imaginando ter consigo critérios, expectativas e escolhas privilegiadas, em contraposição ao mundo corruptível, transitório e insignificante de outras pessoas. Em *Querelle*, essa figura não existe, assim como em *Latour*. Todos participam de uma mesma dança, às vezes tensa, inconveniente e até mesmo perigosa, fazendo da ética um assunto de imanência, ao percorrer as oscilações do próprio mundo. A responsabilidade com o excesso, e com os efeitos do que é dito, perde seu cinismo exagerado, ao não ser mais uma lança apontada para um outro, mas um procedimento voltado contra si mesmo. Em outras palavras, a ética é um assunto de mundo, imanência, coisa de cotidiano, daquelas mínimas relações que acabam passando despercebidas por todos, não trazendo muitas vezes nada de estrutural ou sistêmico, a não ser eventos que brotam e simplesmente acontecem. A ética não se sobrepõe à rede, como se a colonizasse de alguma forma, muito menos é uma simples carcaça transcendentalista controlando tudo nos bastidores. A ética é a própria rede, nada mais e nada menos. Como *Querelle*, ela não é um além ou aquém, uma transcendência ou um transcendental, mas sim um “entre”, um ponto de contato, aquilo que Deleuze (1991) chamou de “dobra”.

O mal, enquanto subproduto de uma ética, é definido apenas negativamente, o que significa que não é um mero discurso, ou uma externalidade, mas um resultado direto da própria trajetória de um mundo autônomo, rico, embora imprevisível. Na medida em que ocorre essa circunscrição, e a realidade passa a ser definida, e a prática tem início, é criado ao redor uma

espécie de sombra, um tipo de excesso. O mal, não sendo nada de positivo, não sendo uma substância, é, ao contrário, uma pura relação, pura diferença, nada mais do que o resultado direto dos próprios encontros, do próprio movimento do mundo em sua malha de significantes. A linguagem e a ética andam lado a lado, já que ambas são matéria, corpo, não mais abstrações escondidas nos bastidores. A linguagem não é uma ponte vazia, abstrata, uma estrutura formal qualquer, mas espelha a rede de relações que atravessa o mundo, especialmente ao usar o recurso das famosas preposições, ou seja, os seus pontos de contato, as suas estratégias de enriquecimento. Em Latour, como em James¹¹², termos como “Para”, “Por”, “Com”, “entre”, “até”, além de muitos outros, manifestam a si mesmos enquanto estratégias de enriquecimento da linguagem, ao fazer dela uma coisa viva, uma extensão do próprio mundo, das suas associações (LATOURE, 2013). Assim como a ética tem o seu excesso, aquilo que chamamos de mal, a linguagem carrega também esses pontos de ruptura, de resistência, de recalitrância (LATOURE, 1979). A linguagem e a ética simplesmente existem porque o mundo é uma série de negociações, um espaço nem um pouco confortável, já que carrega vários vetores de sentido e armadilhas ontológicas. Se a realidade fosse apenas uma projeção de algum sujeito, nada mais do que um delírio kantiano, a ética e a linguagem seriam ferramentas inúteis, ao transformar tudo em uma esfera conveniente, um espaço onde minha expectativa é preenchida sem falhas. Se a realidade, por outro lado, fosse apenas um traço externo, objetivo, a ética e a linguagem também seriam elementos inúteis, já que bastaria apenas contemplar as coisas ao meu redor, seguindo alguma objetividade evidente. Em outras palavras, a ética e a linguagem fazem sentido apenas em um mundo vitalista, em um espaço para além do subjetivo e do objetivo, um mundo de negociações, de trocas, ou seja, um mundo diplomático (LATOURE, 2013), embora às vezes indisposto a colaborar.

Mesmo o narrador em *Querelle* traz em si essa figura do mal, já que não é onisciente, como certas instâncias transcendentalistas seriam. Assim como em Kafka, o que é narrado por Genet possui já, logo de início, tanta brecha, tanta falha, fazendo com que narrador e personagem acabem convergindo para um mesmo ponto de pura CONTINGÊNCIA, em que o excesso é a única constante. Ao invés de costurar os eventos do enredo dentro de alguma totalidade interpretativa, de alguma matriz transcendental qualquer, inclusive antecipando algum desfecho, o narrador se perde no turbilhão de seus próprios comentários, não menos intensos do que aqueles de seus personagens. As cenas parecem muito complexas para serem

¹¹² A leitura de James que faço é aquela sugerida por Savransky, ou seja, uma leitura vitalista e não-fenomenológica de James e do seu pragmatismo.

descritas, já que envolvem tantas linhas de força, tantos vetores de sentido, não apenas dos personagens, mas do próprio cenário, esse extremamente marcante. As gaiotas do cais, o barco, as garrafas no bar, as casas ladeando as ruas, não são acessórios para Jean Genet, assim como os objetos em um laboratório não são simples detalhes para Bruno Latour. Esses elementos não apenas participam do que acontece, mas são o próprio acontecimento, nada mais do que o substrato da própria narrativa, em Genet, ou da própria verdade científica, em Latour. No filme, embora o narrador esteja disperso entre várias figuras que reivindicam a mesma função, ele continua cercado por uma névoa compreensiva, apenas descrevendo o que existe ao redor, capturado por um mundo que não consegue nomear. O fluxo parece intenso demais, descentrando o narrador de uma forma que nem mesmo ele consegue perceber.



Cena do filme Querelle (1982), dirigido por Rainer Werner Fassbinder e adaptado do romance de Jean Genet

Dentro da atmosfera prática que configura a experiência humana, estamos acostumados a pensar o mal como oposto ao bem, como um termo antagônico qualquer, quando, na verdade, ele pode ser concebido como justamente seu desdobramento espontâneo, uma espécie de efeito colateral, uma resultante da própria bondade ela mesma. Sem dúvida, quebrar esse dualismo não é fácil, não é um exercício simples, como se fosse algum tipo de interruptor que pudesse ser desligado. A linguagem dualista, reflexo que é do transcendentalismo (paranoico) da Teoria Social Clássica, é conveniente, sem dúvida. Ela estrutura tudo de antemão, antes mesmo do desenrolar dos encontros, antes da própria realidade fluir com seu movimento oscilante. Quando o dualismo quebra, quando a linguagem racha, as fronteiras começam a implodir, como acontece com os personagens de Jean Genet, ou mesmo com as categorias criadas por Bruno Latour. O significante transforma a si mesmo em uma rede de conexões, ao resgatar o

ritmo da própria realidade, deixando de lado toda pretensão, ao mesmo tempo que abraça um novo modo de organizar as próprias palavras. Esse mal em Genet, assim como a rede em Latour, não são realidades capazes de serem representadas, já que não fazem parte de nenhuma categoria, mas estão dissolvidas no próprio fluxo dos encontros, na imanência do próprio mundo. Isso porque, segundo Proust (2006, p. 115), “[...] o mal não seria exterior a ela, antes lhe pareceria muito natural, não chegando mesmo a se distinguir de sua pessoa”. Essas rupturas que compõem a experiência acompanham também a própria linguagem, criando assim um retrato único, um modelo completamente alternativo, descentrado. As descrições de Jean Genet, ou os ensaios de Latour, sugerem bem essa virada linguística, digamos assim. Ao contrário da primeira, aquela wittgensteiniana, essa nova virada linguística não absolutiza o signo, não o torna o único vetor de sentido, como os filósofos analíticos fizeram. Ao contrário, a linguagem, agora, mais do que nunca, passa a ser um ponto de encontro, um espaço onde o mundo pode convergir. Quando Heidegger afirma que a “linguagem é a casa do Ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 8), em nenhum momento ele diz que a linguagem CRIA o Ser, como em algum gesto pretensioso qualquer. A linguagem, segundo Heidegger, assim como em Latour e Genet, não é uma matriz vertical, organizando tudo, mas apenas um ponto de encontro, um espaço de convergência, aquilo que Deleuze chamou de “ponto de inflexão” (DELEUZE, 1991). O mal, assim como o corpo sem órgão, ou o inconsciente, nada mais é do que um sintoma de um mundo concreto, um mundo que agora acompanha as flutuações das coisas, ao invés de apenas simplificar o que acontece ao redor. Nos portões da linguagem, no limite da própria palavra, o mal (o corpo sem órgão) acaba sendo um tipo de lembrete, um aviso importante que jamais deve ser esquecido, quase como as frases colocadas nos portões do inferno de Dante, logo em seu Canto III da sua Divina Comédia: **ABANDONAI TODA A ESPERANÇA PRETENSÃO VOIS QUE AQUI ENTRAIS!!!**

Genet, Latour e o Anti-Herói

Ao entender a presença desse mal não como um recurso transcendente, externo, muito menos transcendentalista, mas como uma característica que brota das próprias cenas, seria possível concluir que seus personagens são anti-heróis? Querelle apresentaria alguma semelhança com figuras que povoam livros como *O Processo*, *Memórias do Subsolo* ou *A Queda*? Qual o papel de um anti-herói dentro de certa linguagem e, principalmente, qual o papel do anti-herói na construção de um signo alternativo?

O anti-herói, antes de mais nada, não é um vilão, não se subordina a uma categoria tão simples. Sua presença existe dentro de uma dança diferencial em que o herói participa, sendo dois lados de uma mesma moeda. Isso quer dizer que o antiheroísmo não tem, nele mesmo, nenhum predicado que o defina, já que depende da sua relação com a outra parte do jogo, além da rede que constrói ao longo do enredo, ou seja, ele não é uma substância. O anti-herói é uma espécie de sombra que atormenta o herói, mostrando suas fraquezas, ao mesmo tempo que descentra seus contornos “óbvios”, ao revelar todo um conjunto de relações em seu interior. O anti-herói racha a linguagem por dentro, implodindo suas fronteiras, assim como zomba de qualquer arranjo muito harmônico, muito bem justificado. Ele é, basicamente, um *híbrido* (LATOURE, 2013). Transcendências aqui não são bem-vindas, nem mesmo pequenos transcendentais kantianos. Dentro de um olhar anti-heroico, dualismos (epistemológicos) ou essências não existem, mas apenas relações, encontros, rupturas, fugas e crises. Interpretar um personagem é entender todo o circuito do seu deslocamento, não apenas quando interage com outros personagens, mas até mesmo quando se depara com coisas pelo caminho, como carros, geladeiras e cadeiras. Além disso, a rede não se limita ao que acontece nas fronteiras do livro, mas se estende para além, incluindo agora até mesmo o leitor, a editora, os canais de divulgação, etc. Assim como em Latour, a linguagem é muito mais uma resultante, um ponto de encontro de trajetórias, nunca um espaço rígido e passivo... nunca um transcendental paranoico. Os signos se movimentam, arrastando consigo todo um corpo sem órgão, ou seja, todo um campo de possibilidades descentrado, embora criativo... estético.

O anti-herói, ainda que implodindo os alicerces morais do enredo, colocando o seu antípoda no limite, ao rir¹¹³ de sua performance, precisa necessariamente adotar a moralidade a ser implodida, considerando sua existência. O sujeito sem nome de *Querelle*, embora acabe desconstruindo todo um esquema de pensamento e de expectativa, procura um certo ajuste, seja ele social ou psicológico. É no fracasso desse ajustamento, na implosão dos pactos pragmáticos e fenomenológicos, que nasce o anti-herói. Ele é, por conta disso, um efeito, quase como o esquizofrênico deleuziano, justamente por ser definido enquanto movimento e ruptura. O anti-herói não é nada em si mesmo, mas apenas um excesso que brota dos encontros, como um tipo de “corpo sem órgão” literário. Querelle é um “[...] anjo da solidão, isto é, [um] ser [...] em redor do qual se desenrolam as notas de uma música baseada no contrário da harmonia, ou, melhor, de uma música que é o que resta quando a harmonia se consome, se tritura [...]” (GENET, 1953, p. 15).

¹¹³ Riso aqui no sentido de Bataille (1989), de um gesto subversivo, dissonante, ao mesmo tempo que zombeteiro.

“Quando a harmonia se tritura”, ou melhor, quando a linguagem falha, assim como seus desdobramentos transcendentais, o anti-herói aparece. O que é rachado não é propriamente a linguagem em geral, mas sua matriz conveniente, rígida e simplificada. Como resultado dessa implosão, toda uma pluralidade de sentido começa a vir à tona, começa a ganhar terreno. Como na leitura de Genet, os escritos de Latour produzem um impacto, muitas vezes quase um trauma. Sem dúvida é difícil deixar de lado as ferramentas de linguagem que eram úteis até então, instrumentos que tantas vezes salvaram nossa pele, ao organizar a experiência, impedindo que o caos encontrasse o nosso plano imanente, a nossa vida enquanto arte, enquanto um potencial estético (DELEUZE, 1992). A angústia e a frustração acabam sendo parceiras nessa caminhada, elementos inevitáveis quando essa estrutura transcendentalista implode. “Inominado, inominável, marginal, sem expressão, esta ansiedade, sem rosto e sem consistência, parece-lhe um humor insignificante. Genet não a percebe” (SARTRE, 1964, p. 25, tradução minha). Por outro lado, essa implosão do transcendentalismo também produz uma nova abertura de possibilidades, um campo inédito e curioso de vínculos, permitindo encontros e diálogos jamais imaginados até então. Ou seja, a linguagem de Genet, assim como o ensaio em Latour, desafiam constantemente o leitor, forçando sua leitura até o limite, até o instante em que racha, quebra, implode. Do interior dessa implosão, nas profundezas dessa fenda ontológica, o que se percebe? Assim como na genealogia, o que encontramos não é um predicado óbvio, algum rótulo conveniente, nem mesmo uma substância aristotélica aguardando de forma passiva. O que surge da implosão é um campo de possibilidades e nada mais, aquilo que Deleuze (1992) chamou de “virtual”.

[...] só quando desabam as categorias da atividade e do pensamento sensatos, quando se esfacelam as normas da vida diária e se desmoronam as ilusões da normalidade adquiridas, só então se abre o mundo do imprevisto e do absolutamente surpreendente, o âmbito da aparência estética (HABERMAS, 1985, p. 136).

O que é resgatado é a chance das coisas serem diferentes do que são, a chance de novos encontros, novos contatos, novas formas de sentido, sejam elas humanas ou não-humanas, embora sempre exista um custo no horizonte, ainda que não se queira pagar. Esse é o verdadeiro poder da estética, uma mistura perigosa e linda entre criação, angústia e possibilidades. Nossa meta, portanto, é seguir rumo a uma multiplicidade de ontologias que foram sufocadas pelo transcendentalismo paranoico.

Incapacidade Semiótica: o signo rachado

Assim como em Beckett (BADIOU, 2003), o signo, em Latour e Genet, é entendido enquanto uma instância quebrada, defeituosa, como se perdesse, por algum motivo, sua capacidade de conectar pontos, de estabelecer fronteiras, sistemas e estruturas. O signo (PINHO, 2018), como consequência, deixa seu protagonismo de lado, sendo apenas mais um vetor de sentido, no mínimo, ou, no máximo, um ponto de encontro, um espaço de convivência. Os personagens fluem nesse tecido simbólico rasgado e, talvez, justamente por isso, acabam revelando aquela intensidade que o próprio Genet e Latour trazem consigo. O signo quebrado, ou “the punctured speech” (BADIOU, 2003, p. XXV), como é bem evidente em *Esperando Godot*, não apenas indica uma falha comunicativa entre os personagens, um problema na transmissão de algum conteúdo qualquer, muito menos um traço nihilista. A linguagem em Beckett, segundo Badiou (2003), é basicamente uma forma de repensar os rumos da própria palavra, realçando a importância dos seus instantes de silêncio, incoerência, ruptura e contingência, como é possível perceber nesse breve diálogo introdutório entre Vladimir e Estragon, os dois personagens principais de *Esperando Godot*:

VLADIMIR Que bom que voltou. Pensei que tivesse partido para sempre.

ESTRAGON Eu também.

VLADIMIR Temos que comemorar, mas como? (Pensa) Levante que lhe dou um abraço. (Oferece a mão a Estragon)

ESTRAGON (irritado) Daqui a pouco, daqui a pouco.

Silêncio.

VLADIMIR (magoadado, com frieza) Pode-se saber onde o senhor passou a noite?

ESTRAGON Numa vala.

VLADIMIR (espantado) Numa vala! Onde?

ESTRAGON (sem indicar) Logo ali.

VLADIMIR E eles não bateram em você?

ESTRAGON Bateram, mas não demais.

VLADIMIR Os mesmos de sempre?

ESTRAGON Os de sempre? Não sei.

Silêncio.

VLADIMIR Quando paro para pensar... estes anos todos... não fosse eu... o que teria sido de você...? (Com firmeza) Não seria mais do que um montinho de ossos, neste exato momento, sem sombra de dúvida.

ESTRAGON (ofendido) E daí?

VLADIMIR (melancólico) É demais para um homem só. (Pausa. Com vivacidade) Por outro lado, qual a vantagem de desanimar agora, é o que eu sempre digo. Deveríamos ter pensado nisso milênios atrás, em 1900.

ESTRAGON Chega. Ajude aqui a tirar esta porcaria (BECKETT, 2015, p. 20).

Quando o signo quebra, quando ele falha, não apenas o mundo objetivo é comprometido, mas a própria realidade interna do sujeito, suas convicções e a certeza daquilo que ele é e daquilo que faz. Ao longo de toda a peça, Vladimir e Estragon não apenas riem das circunstâncias que acontecem pelo caminho, mas riem de si mesmos, assim como da própria pretensão por trás da espera pelo tal de Godot. “Godot não virá; Godot nada mais é do que a promessa de sua vinda” (BADIOU, 2005, p. 18, tradução minha).

A perda de cadência do discurso reflete a perda de cadência do próprio mundo. Hegel (1999), em seu famoso *Curso de Estética I*, afirma que se algo não pode ser representado, nesse caso, se o espírito não pode se objetificar de alguma maneira, logo nada existe¹¹⁴, o que afasta qualquer alternativa romântica, qualquer crença em algum reino inefável, escondido nos bastidores de algum sujeito. Se existe algo efetivo, especialmente enquanto uma realidade interior, ele pode ser colocado em palavras, pode ser nomeado, enfim, pode repousar em alguma representação. Em Genet ocorre justamente o contrário; aquilo que existe na trama, aquilo de mais importante, está longe de ser representado. Talvez Ishmael, em *Moby-Dick*, tinha razão ao afirmar que “as coisas mais maravilhosas são sempre as indizíveis” (MELVILLE, 2013, p. 109). Tudo se resume a explosões de violência, desejo e poder, como na cena, bem sugerida no romance, mas principalmente no filme, da luta entre os dois irmãos.

¹¹⁴ Essa é, na verdade, mais uma crítica hegeliana ao conceito de *coisa em si* em Kant.



Cena do filme *Querelle* (1982), dirigido por Rainer Werner Fassbinder e adaptado do romance de Jean Genet

O cenário teatral, as cores quentes de fundo, acompanhados pelo descontrole coreografado dos personagens, reforça um clima incompreensível, intenso, em rede. O que existe de fato ali? Incesto, crime, amor, possessão? Qual é a CAUSA de tudo aquilo? Será a influência das trocas econômicas, a energia da ética religiosa, um impulso existencial ou, talvez, uma pulsão biológica? Enfim, o signo quebra e a causa se dispersa numa rede de relações, envolvendo não apenas os personagens, os humanos, como também o próprio cenário, em seus mínimos detalhes. Qualquer esforço teórico, qualquer tentativa de nomear o que acontece ao redor, nesse universo rizomático, é apenas um traço retrospectivo, uma estratégia lançada quando a turbulência dos eventos cessa.

Se em Dostoiévski a presença do *signo quebrado* é circunstancial, dependendo de eventos externos que comprometem a performance dos personagens, em Genet ele aparece logo de partida, no início do enredo, antes mesmo do narrador aparecer na trama. Raskolnikov percebe aos poucos uma desconstrução de toda aquela estrutura justificatória que motivou o seu crime, fazendo com que o discurso criado perca potência, gerando brechas em si mesmo. Afinal, “[...] houve momentos em que se lhe nublou o raciocínio e em que mal sentia o corpo” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 78). Essas brechas permitem ao personagem tanto o confronto direto com aquilo de mais desagradável em seu repertório, quanto a possibilidade de redenção no final da trama, através da prostituta Sônia Marmeládov. Em *Querelle*, não há nada redentor, ou mesmo reconciliatório, nem sequer um simples esforço para tornar o real racionalizável, coerente. Existe um movimento espontâneo, sem retorno, um tipo de fluxo puramente espinosano. Nada amortece, ou procura contornar, o impacto do mundo ou das próprias

intenções do personagem. Ao contrário de Hipólito, Querelle não “[...] tentou encontrar qualquer justificativa no acaso” (BALZAC, 2012, p. 410), mas apenas seguiu a rede de relações ao seu redor, sem medo do que poderia aparecer, mesmo com a inconveniência ali na esquina, observando tudo e todos.

Genet é um escritor incomum, único e cheio de significado. Suas obras carregam uma intensidade que arrebatava a todos que se atrevem a mergulhar nas suas histórias descentradas e em seu enredo dissonante. O esforço compreensivo por trás da leitura de Genet “[...] [muda] continuamente de valor, as reflexões a que dão ensejo são infundáveis e o ponto em que se deve parar é apenas definido pelo acaso, ou seja, a opinião também é casual” (KAFKA, 2000, p. 196). Essas palavras são de Olga, endereçadas a K., no *Castelo*, mas, ainda assim, servem muito bem a um propósito maior: são como um reflexo da figura chamada Jean Genet e seu jeito único de conduzir tanto sua escrita quanto sua própria vida como um todo. Da mesma forma, Latour apresenta uma linguagem ousada, incomum, seguindo assim os passos de toda uma Teoria Social Alternativa (T.S.A), remontando à Espinosa, Nietzsche, Tarde, Deleuze e muitos outros personagens espalhados por aí.

CAPÍTULO V: O HUMANO ALTERNATIVO

“O acaso é o maior romancista do mundo” (BALZAC, 2012, p. 83).

Introdução

Com a chegada de novos desafios em 2020, os teóricos sociais trilham dois caminhos interessantes, criativos, embora muitas vezes contraditórios entre si. De um lado, aqueles que incorporam os novos obstáculos dentro de ferramentas e temas clássicos, transformando o inédito em algo previsível, o estranho em familiar, e, do outro, aqueles que apostam na ideia de que a Teoria Social encontrou, em 2020, um limite, uma fronteira, além de uma oportunidade para repensar muitas das suas abordagens. Seria 2020 apenas mais um ano como tantos que já surgiram, variando apenas em intensidade, ou seja, sendo apenas mais um objeto ao lado de vários outros no campo de discussões, nada mais do que um pretexto que resgata debates clássicas, ou, talvez, um ponto drástico de ruptura e até mesmo de impotência? Essa atmosfera de incertezas provavelmente não se apresenta apenas como mais uma forma de interpretação, mas o limite da própria estrutura interpretativa. “Aqui, verdade, sentido e interpretação aparecem sempre em déficit com relação a um ‘para além’” (MILLER, 2010, p. 29). Em termos mais específicos, entrando em um vocabulário mais filosófico, além de seguir uma trilha sugerida por Bruno Latour e Graham Harman, essa segunda abordagem pode ser chamada também de *anti-copernicana* (HARMAN, 2011) ou *anti-transcendentalista* (LATOURE, 1994), como já foi discutido em sessões anteriores. Nesse novo capítulo, a proposta é compreender o papel do Humano na Teoria Social Clássica, assim como os seus novos contornos na T.S.A, tomando como referência a pandemia de 2020 e suas consequências teóricas e práticas.

O Vírus Epistemológico e a Teoria Social Alternativa (T.S.A)

Tudo parecia sólido até pouco tempo atrás, como se a certeza do amanhã fosse uma garantia óbvia, um sonho concreto. É curioso como o cotidiano carrega esse traço de ilusão de ótica, esse sentimento de que tudo ao nosso redor funciona muito bem, o tempo todo. Quando algum problema brota do chão, é sempre visto como algo externo, pontual, quase um inimigo

que coloniza nossa harmonia intocada. Seguindo um percurso um pouco fenomenológico, essa confiança extrema de que existe um solo firme sob nossos pés, essa fé intuitiva de que tudo permanece no lugar, recebeu o nome de *atitude natural* (SCHUTZ, 1979, p. 61), ou seja, a certeza pré-reflexiva de que existe lá fora um mundo sólido apenas aguardando minha inocente participação, o que poderia ser chamado também de *segurança ontológica* (GIDDENS, 2003, p. 75). Apesar dessa ingenuidade, e de toda fé envolvida, ainda assim nada impede que esse mesmo mundo nos invada, trazendo consigo alguns instantes de ruptura, muitas vezes frustrações dispersas ou angústias impossíveis de nomear. Quando isso acontece, mesmo que por um breve momento, é possível sentir um pouco o cheiro do aroma instável que escorre pelas brechas daquilo que chamam de SOCIEDADE. Embora tenha um certo papel pragmático, esse substantivo não ajuda nem um pouco, principalmente porque oferece um retrato congelado e linear das coisas, como se SOCIEDADE fosse algum organismo vivo que flutua sobre nossas cabeças. Por outro lado, o que percebemos bem, ao menos quando se olha com calma, é a existência de um vácuo atravessando cada centímetro do nosso cotidiano, uma lacuna que persiste em cada palavra dita, em cada gesto feito.

É quase irônico que em um mundo tão barulhento, tão cheio de opiniões, crenças e discursos, todos tenham se curvado diante de uma única palavra: *Coronavírus*. Por um breve momento, ainda que depois cada um siga por um caminho diferente, todos foram tomados por um mesmo silêncio, por uma única sensação indefinida, confusa e frustrante. Ainda que por algumas horas, ou até mesmo segundos, experimentamos um pouco de uma *ética universal*, uma ética que conecta não formas de linguagem, mas modalidades de corpo, quase como uma espécie de versão monista do vitalismo de Espinosa. Apesar disso, esse instante de silêncio não durou muito, sendo substituído logo em seguida por toneladas de interpretações, o que teóricos da virada linguística poderiam facilmente chamar de *malabarismo verbal*.

Numa tentativa de preencher o buraco deixado pelo vírus, várias abordagens colonizaram a linguagem em busca de um pouco de sombra e água fresca, um espaço confortável e familiar: 1) A religião afirmando que tudo é um castigo ou teste divino. 2) As ciências sociais acreditando que é um sinal de uma crise no capitalismo ou um indício do fracasso de nossas instituições políticas. 3) A filosofia seguindo por abordagens existenciais, temperadas com algumas gotas fenomenológicas. E, por fim, mas não menos importante, 4) o senso comum com suas teorias conspiratórias, carregadas de traços paranoicos. Apesar das diferentes interpretações, e até mesmo da criatividade envolvida em cada uma delas, algo se mantém: uma certa matriz transcendentalista de fundo (seja humana ou divina). Em outras palavras, existe sempre o desejo de nomear e, principalmente, converter o sentimento de uma

angústia dispersa em algo conhecido e condensado, além de previsível, quase como o capitão Ahab em *Moby-Dick*, ao transformar a baleia em um ponto de convergência de suas próprias frustrações.

Tudo o que mais enlouquece e atormenta; tudo o que alvoroça a quietude das coisas; toda a verdade com certa malícia; tudo o que destrói o vigor e endurece o cérebro; tudo o que há de sutilmente demoníaco na vida e no pensamento; em suma, toda a maldade, para Ahab, se tornava visível, personificada e passível de ser enfrentada em *Moby Dick*. Amontoou sobre a corcova branca da baleia toda a cólera e a raiva sentidas por sua raça inteira, desde a queda de Adão; e então, como se seu peito fosse um morteiro, ali fez explodir a granada de seu coração ardente (MELVILLE, 2013, p. 179).

Todos querem que o excesso da pandemia entre numa cadeia linear de significantes, transformando o acaso em necessidade, o caos em ordem, o que aqui foi chamado de *matriz transcendentalista* ou *significante-mestre* (MILLER, 2010). Se fosse apenas isso, se fosse apenas esse esforço criativo de encadear experiências, não existiria nenhum problema, afinal é um mecanismo de defesa inevitável, além de muito importante na vida de qualquer um. O problema começa, como já foi dito, quando o transcendentalismo sai do controle, quando se torna paranoico, monopolizando o sentido de uma realidade que é muito mais complexa do que parece. O vírus se torna, portanto, apenas mais um prolongamento de um pano de fundo previsível de ideias, sendo nada mais do que um pretexto. Na Teoria Social, a pandemia acaba se tornando um objeto de estudo como outro qualquer, incorporado em uma esteira familiar de temas e expectativas: *desigualdade de gênero, classe, raça*, além de *debates políticos e econômicos*. Esse movimento que transforma o inédito em algo conhecido, que transforma o choque em palavra, não ocorre de forma solta, muito menos arbitrária, mas apenas acontece por conta do mais importante *transcendental* criado pelo Humano: *O Humano*. A tragédia, ao passar por essa estrutura, se torna um simples problema de gestão, um tipo de falha que envolve o comportamento de certos homens e mulheres. A própria ideia de agência se resume também aos humanos e ao que podem ou não fazer, sufocando ao mesmo tempo outras instâncias que participam e interferem nos rumos da própria pandemia. Esse campo previsível torna a atmosfera pandêmica não apenas algo capaz de ser nomeada, mas também prevista. Ao estar dentro do campo transcendental (paranoico), da estrutura simbólica do significante-mestre, principalmente definido pelas fronteiras de um certo humanismo de fundo, as variáveis se apresentam SEMPRE de forma clara, sólida, consistente, podendo até mesmo ser controladas, assim como os inimigos podem ser descritos com facilidade. Ao invés de uma rede complexa de relações, temos causas (e culpados) bem definidos. Ao invés de uma genealogia, temos uma centrologia. Ao invés de uma diplomacia latouriana, num fluxo de múltiplas trocas, incertezas

e possibilidades, saímos numa busca nostálgica por algum tipo de humanismo qualquer. Em outras palavras, apostamos na ideia de que a tragédia da pandemia de 2020-2021 foi um problema “social” e, portanto, facilmente resolvido se a pessoa certa, no momento certo, e do jeito certo, aparecer no horizonte. A tragédia, por esse motivo, é vista como um problema de gestão humana, nada mais do que uma falha decisória, ou mesmo ética. Não é por acaso que o populismo cresce bastante em momentos de crise, principalmente nos anos de 2020 e 2021. A crença de que algum humano é capaz de aliviar o peso do sofrimento, suavizando a carga das circunstâncias em um passe de mágica, parece uma constante hoje. Se pessoas sofrem, morrem ou adoecem, provavelmente alguém fez algo de errado, alguém não usou a razão como deveria, em uma abordagem epistemológica, ou, o que é mais comum ainda, talvez não tenha sido ético o bastante. Não importa o argumento levantado, a premissa é sempre a mesma, sempre um humanismo de fundo, fazendo do humano não apenas aquela criatura capaz de produzir tudo de maravilhoso, mas também tudo de grotesco. É uma espécie de humanismo às avessas, uma versão meio pessimista, mas ainda assim um humanismo, ou seja, a crença de que somos tão poderosos que as variáveis sempre se colocam ao nosso alcance, não importa se temos boas ou más intenções. Essa vaidade extrema pode ser vista numa passagem clássica de Nietzsche:

Fazer preços, medir valores, inventar equivalentes, trocar [...] isso preocupou o primeiríssimo pensar do homem [...] aqui foi cultivada a mais antiga espécie de perspicácia, aqui se poderia supor, do mesmo modo, o primeiro germe do orgulho humano, de seu sentimento de prioridade [...] (NIETZSCHE, 1999, p. 348).

Esse transcendentalismo humano, essa pretensão humanista de fundo, portanto, se desdobra de duas formas. Existe, por um lado, o *humano epistemológico*, aquele que domina todas as ferramentas cognitivas, ultrapassando as barreiras da ideologia, e de várias estruturas de ilusão, como acontece com “o sociólogo crítico” (LATOURET, 2012). E, por outro lado, temos o *humano ético*, aquele que utiliza de sua prática bem intencionada, o que muitas vezes implica em formas radicais de intervenção na realidade. Apesar das diferenças, esses dois modelos de humano, ambos contidos no transcendentalismo da Teoria Social, compartilham de uma mesma matriz de funcionamento, de uma mesma crença na capacidade dos humanos de controlar as variáveis, seja de forma *epistemológica (teórica)* e/ou *ética (prática)*.

Claro que o humano é uma peça importante, e muitas vezes decisiva no processo de intervenção no mundo, mas esse humano, segundo a Teoria Social Alternativa, não é aquele epistemológico, nem mesmo o ético, mas sim o *Humano Estético*. Estética aqui não apenas no sentido vulgar e clássico de “arte”, mas também seguindo um recorte mais específico sugerido por Baumgarten, Kant e Nietzsche, ou seja, a estética no sentido de corpo, sensibilidade,

envolvendo o potencial de afetar e ser afetado. Esse humano estético, ao contrário do epistemológico e do ético, é muito mais um negociador, ou um *diplomata* (LATOURE, 2013). Em outras palavras, o humano passa a fazer parte de uma democracia dos objetos (BRYANT, 2011), em um espaço horizontal de relações, e não mais em uma ditadura onde tudo se resume ao seu monopólio paranoico de sentido. É preciso, portanto, como diria Orwell, ir além da “tirania dos seres humanos” (ORWELL, 2000, p. 8).

A Pandemia Sociológica

Na psicanálise lacaniana, a *Coisa* é um conceito interessante, sendo um objeto que deixa escapar traços de um Real de fundo, assim como rastros de algo que transborda e silencia (KAY, 2003), não importa se é um cachorro, uma mesa, um notebook, ou mesmo um vírus. A *Coisa* deixa escorrer o cheiro ácido do inominável beckettiano, daquilo que se encontra na própria fronteira da significação. Em outras palavras, ela ameaça qualquer estrutura transcendental, qualquer tipo de *órgão sem corpo*, como diria Slavoj Žižek (2016), invertendo o arranjo deleuziano do *corpo sem órgão*. “A Coisa [é] a substância pura do gozo resistindo à simbolização” (ŽIŽEK, 1992, p. 8, tradução minha), um tipo de objeto qualquer, mas com um “surplus”, uma espécie de líquido que transborda de sua aparente e sólida identidade. Esse líquido Real não tem nome, cor, cheiro, nem mesmo contorno, sendo apenas aquilo que se encontra no limite, na borda, quase como se fosse aquele resto que o modelo kantiano deixou escapar, sua *coisa em si*, o que Jane Bennett (2010) chamou de *absoluto*. Ao contrário de outras áreas, na psicanálise, ou mesmo na Teoria Social Alternativa (T.S.A), o objetivo não é substituir uma interpretação por outra, muito menos um transcendental por outro, como é de se esperar de abordagens que se dizem *críticas*, mas sim ir além, implodindo a própria estrutura interpretativa, zombando muitas vezes da própria linguagem articulada¹¹⁵. O compromisso da psicanálise, ou mesmo do vitalismo na T.S.A, com sua crítica à metafísica da presença ou da própria ontoteologia, é algo mais simples do que parece, nada de outro planeta: é preciso fazer um “furo na linguagem” (BADIOU, 2003), “é preciso então rachar, abrir as palavras [...]” (DELEUZE, 2005, p. 61), ao menos aquela comum, transcendentalista, indo além dela mesma, em especial quando falha, quando quebra, quando deixa escapar o cheiro da *Coisa* de fundo.

¹¹⁵ O estilo bem humorado nos ensaios de Latour, ou o sarcasmo dos aforismos nietzschianos, não são um exemplo de um tipo de linguagem que zomba de si mesma, descentrando sua consistência interna?

Essa quebra de uma linguagem transcendental pode parecer meio assustadora, ou no mínimo estranha, principalmente porque o *transcendentalismo* desempenha um papel pragmático e fenomenológico importante¹¹⁶, sendo não apenas uma condição de possibilidade do conhecimento, em um campo epistemológico, mas também uma condição de existência da própria prática. Diante disso, “por que criticar algo que funciona tão bem?”, pergunta você, curioso. E é esse justamente o problema do transcendentalismo, em especial o humanista... ele funciona tão bem, mas tão bem, que nada escapa, nada surpreende, nada transborda. Em termos lacanianos, isso significa que o outro perde sua autonomia e se torna apenas uma extensão de uma expectativa qualquer, seja ela da ordem do simbólico, ou mesmo em um nível imaginário nas fronteiras do próprio EU. Em termos vitalistas, esses transcendentais colonizam as possibilidades de sentido, não apenas definindo seus contornos, mas reprimindo outras entidades, objetos e até mesmo outros agrupamentos humanos, em uma abordagem mais decolonial (SAVRANSKY, 2021). Ao ter essa estrutura quebrada, por mais inconveniente que pareça, uma multiplicidade de novos atores aparece no horizonte, além de milhares de novas alternativas de sentido.

Quando o transcendentalismo racha, quando ele perde sua consistência, o que sobra é uma realidade que possui autonomia própria, não mais se submetendo a uma estrutura simbólica ou imaginária do humano: *o outro simplesmente nos invade, nos transborda*. Ao contrário de outras abordagens clássicas nas ciências humanas e sociais, na T.S.A o mundo deixa de ser apenas uma extensão de uma certa expectativa, e começa a definir a si mesmo por conta própria. Não seria o Coronavírus aquilo que resiste a qualquer esforço imaginário ou simbólico, ao se apresentar como uma espécie de excesso que nos frustra, ao mesmo tempo que nos lança em um campo inédito de possibilidades? Claro que se você é um sociólogo clássico, o Coronavírus não tem nada a ensinar, já que se torna apenas um objeto enquadrado em uma matriz previsível de significação, principalmente aquela que reduz o vírus a processos de decisões humanas e nada além. Por outro lado, se você segue um percurso alternativo, e nem um pouco transcendentalista, o vírus jamais se apresentaria como uma identidade fixa incorporada em um transcendental qualquer, muito menos humano, sendo agora um elemento autônomo e com um ritmo próprio, o que na T.S.A ganha vários nomes: *híbrido* (LATOURE, 1994), *coisa cabeluda* (LATOURE, 2004), *plasma* (LATOURE, 1994), *surplus value of life*

¹¹⁶ Essa dimensão pragmática (transcendentalista) que atravessa a linguagem é bem evidente em Habermas quando afirma que “do ponto de vista de práticas malsucedidas e certezas de ação abaladas, as argumentações tem uma espécie de função reparadora” (HABERMAS, 1999, p. 50).

(MASSUMI, 2014), *logic of immanence* (BRYANT, 2011), *corpo sem órgãos* (DELEUZE, 1987), *Coisa* (KAY, 2003), *the stain* (ŽIŽEK, 1992), *Mesh* (INGOLD, 2012), *Fluidos* (MOL and LAW, 1994), *the object-shaping dance* (HARAWAY, 2008), *real object* (HARMAN, 2011), *vibrant matter* (BENNETT, 2010).

Talvez esse silêncio, esse vácuo deixado pelo vírus, seja muito mais significativo do que as milhares de tentativas de preenchimento, por mais bem elaboradas que elas pareçam, ao menos à primeira vista. Afinal, não estamos falando de um simples problema, mas de uma pandemia jamais vista até então... uma pandemia que não apenas interrompeu os planos do “capitalista malvado”, mas também do “crítico do capitalista malvado”... uma pandemia que fechou mercados, assim como igrejas e universidades... uma pandemia que afeta bastante os pobres, embora ninguém esteja seguro.

Se nem mesmo uma pandemia dessa ordem conseguiu comprometer as muralhas de nossa própria linguagem, e do tecido simbólico em seus bastidores, acaba sendo irônico falar de debates ou qualquer forma de reflexão, como se fosse simples assim. Se nem mesmo o extremo do possível, nas fronteiras do próprio caos, não nos afeta de uma forma mais profunda, apenas servindo como um elemento que reforça o que sempre existiu, e o que sempre pensamos, a própria ideia de reflexão se torna um sonho distante, muitas vezes uma piada. Na psicanálise, esse elemento extremo que supostamente alteraria os rumos de tudo, mas que acaba apenas reforçando seus contornos iniciais, é chamado de *ponto de basta* (ŽIŽEK, 2006). Ou seja, ao invés da pandemia ser um caso extremo que coloca nossa linguagem contra parede, nos forçando a repensar o próprio núcleo interno e frágil de suas cadeias de significantes, o que temos é o completo oposto. A pandemia se torna mais um objeto, um simples pretexto dentro de uma série de interpretações de bolso, sem nenhuma novidade. Claro que essa cartada transcendentalista tem seu charme e sua função pragmática, já que mantém a pandemia dentro de limites convenientes, dentro de um espaço previsível envolvendo decisões humanas. O problema é que o preço por esse conforto epistêmico, muitas vezes paranoico, pode acabar reduzindo nosso alcance interpretativo, além de um potencial prático de fundo, ao mesmo tempo que nos limitando a um recorte previsível e sem muita criatividade.

Lamento desapontar a expectativa transcendentalista do teórico social mais clássico, mas o Coronavírus é algo fora do comum, um *evento*, no sentido dado por Badiou, ou um *encontro radical*, como imaginava Espinosa. Ainda que seja previsível encaixar o inédito nas fronteiras do familiar, daquilo que já conhecemos, muitas vezes o silêncio pode valer mais. No fundo, bem lá fundo, onde o subterrâneo da subjetividade encontra seu ponto de partida, todos sabem que alguma coisa nessa história toda escapa, transborda, alguma coisa que nos pega de

surpresa e nos deixa sem voz, sem chão. A Teoria Social Alternativa consegue interpretar melhor a pandemia do Covid-19 justamente porque recusa a interpretação, ao menos aquela transcendentalista, ou seja, recusando o desejo desesperado por uma saída comum, previsível e confortável. Ela nos força a encarar o campo inominável do imprevisível, muito antes de recorrer a fórmulas prontas e disponíveis, apenas aguardando o momento que nossa ansiedade encontra uma saída conveniente.

Talvez seja a hora certa de repensar muita coisa, mas não apenas práticas ou certos assuntos, mas talvez repensar a própria estrutura da nossa linguagem e a forma pretensiosa como nos direcionamos ao mundo e a nós mesmos. Embora existam várias tentativas de interpretação no universo da Teoria Social Clássica, todas deslizam sobre uma fina camada de gelo, tentando fugir do horizonte doloroso e áspero de um Real que não apenas compromete a conveniência dos nossos transcendentais, mas zomba de toda a sua pretensão. A T.S.A consegue compreender bem o Coronavírus porque recusa o *transcendental man*, porque encara o silêncio deixado pelo peso das circunstâncias, sem aquele desejo paranoico ou transcendentalista. A T.S.A nos lembra da importância desse silêncio, desse choque inicial, desse sentimento de que algo é maior e mais complexo do que pensava, ainda que logo em seguida outras abordagens apareçam e preencham a lacuna. “Esse é o sentido do seu silêncio. Mas esse silêncio é paradoxal - não é um silêncio que fala, é um silêncio que proíbe que se fale em seu nome. E, nesse sentido, longe de ser uma forma de alienação, é uma arma absoluta” (BAUDRILLARD, 2005, p. 12). Ao invés de trabalhar com a linguagem, e com seus limites epistemológicos, a T.S.A se preocupa com uma ontologia, com esses instantes que simplesmente são, que simplesmente acontecem, ao mesmo que abre passagem para uma multiplicidade de agentes, circunstâncias e diálogos. O silêncio da T.S.A, portanto, é a condição de existência da rede latouriana, do seu aparecimento, além dos instantes diplomáticos que atravessam seus contornos.

CAPÍTULO VI:

O ANIMAL ALTERNATIVO

Introdução

O humanismo parece um traço óbvio e insistente, já que somos humanos e desse horizonte (transcendental) não existe fuga, muito menos redenção, ao menos é assim que a história é contada. Estaríamos presos em uma eterna malha interpretativa, subordinando tudo aos nossos olhos curiosos, como se o humano não fosse apenas uma espécie como outra qualquer, mas a própria possibilidade de sentido (a única possibilidade). Já o resto, aquilo que sobra da equação ontológica, de cadeiras até pássaros no céu, passando por carros, prédios, cães e gatos, é reduzido a uma simples carcaça de matéria sem forma, vagando por um mundo insignificante, apenas governado por Newton e suas leis mecânicas e frias. Como bem lembrou o filósofo Graham Harman (2017), ressoando o “Jamais Fomos Modernos” de Bruno Latour, esse modelo clássico de pensar apresenta uma ontologia dividida em duas partes: 50% reservada apenas aos humanos e 50% reservada a todo o resto. Ao humano foi dado o privilégio não apenas de possuir uma ontologia toda sua, o que já é uma conquista enorme, e uma vaidade fora do comum, como também um privilégio muito maior: definir os demais espaços ontológicos, tendo como referência seus próprios critérios. Até em religiões como o cristianismo, traços humanistas aparecem o tempo todo. O humano não é apenas apresentado como se fosse uma criatura qualquer, um simples organismo produzido por mãos divinas, mas algo de especial, muito mais nobre, como já foi discutido em detalhes no capítulo III dessa tese.

De qualquer forma, seja falando sobre cultura, linguagem, razão ou alma, seja pelo caminho secular dos cientistas, ou pela rota sagrada dos sacerdotes, tudo acaba se reduzindo a uma única vaidade, a um único traço que nos separa da natureza e dos demais animais, o que muitas chamaram de “bifurcação da natureza” (WHITEHEAD, 1978). Apesar de interessante esse percurso dualista, essa aposta em repartir o mundo em dois, garantindo ao mesmo tempo uma certa sensação de conforto e conveniência ao humano, isso é tudo o que podemos oferecer? Estamos presos em um horizonte transcendental inescapável, acorrentados dentro de uma atmosfera humana, sem nunca conseguir escapar? Segundo Massumi, em seu “What the animals can teach us about politics?” (O que os animais podem nos ensinar sobre política?), essa narrativa pode ter melhores contornos, inclusive mais convenientes aos novos tempos.

Para Massumi, o objetivo não é a busca por uma política que reflète sobre os animais, ao forçar a natureza dentro de um repertório humano qualquer, como aquele jurídico, por exemplo, mas uma política que brote do próprio fluxo da animalidade, movimento que lembra Badiou e sua *inestética*. Em outras palavras, o animal não deve ser considerado como um simples objeto de estudo dentro de alguma abordagem teórica, mas ao contrário. O ponto principal não é se a política nos ensina sobre os animais, o que já acontece em muitas áreas, como na antropologia, sociologia, etc, mas o que os animais, no próprio modo como vivem e organizam suas experiências, nos ensinam sobre a política, quais são os pontos de aproximação entre os mundos? Essa simples pergunta já coloca em risco qualquer fronteira insistente e pretenciosa entre os dois reinos (humano e animal), observando muito mais continuidades do que divergências. Massumi defende aquilo que Manuel Delanda, e autores como Graham Harman, chamaram de *ontologia plana*, um espaço indiferenciado de relações, em que o humano não desempenha nenhum papel de destaque, sendo apenas um instante dentro de uma moldura muito mais complexa e criativa, nada mais do que uma linha de força misturada a tantas outras linhas (INGOLD, 2011).

Animais, Criatividade e Mundo Vital

No livro “Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, Rousseau descreve o humano como uma criatura especial, única, apresentando uma característica que chamou de *perfectibilidade*. Segundo o autor, os humanos são os únicos capazes de ir além, de mudar padrões, de reconstruir fronteiras, ou seja, o humano seria o único capaz de criar, enquanto os animais, ao contrário, estariam presos em uma sequência mecânica de encontros, o que chamou de *instinto*. O exemplo dado por Rousseau é clássico, envolvendo nossos felinos domésticos. O gato é uma criatura fofa, alegre, mas incapaz de transbordar, de ir além, incapaz de redefinir seus padrões, como acontece com sua própria alimentação. Enquanto o humano apresenta uma plasticidade incrível, o gato estaria condenado, pela natureza, a manter o mesmo percurso, não importa as circunstâncias. Marx, em seu livro “O Capital”, também apresenta o humano com essa característica criativa, enquanto a aranha, ao contrário, nada mais seria do que uma máquina que reproduz as mesmas teias de sempre e, por isso, também incapaz de ir além. Em outras palavras, para esses autores a natureza é sinônimo de rigidez, de instinto. O humano, ao contrário, seria o espaço da plasticidade, do criativo... da HISTÓRIA. Até mesmo hoje as ciências sociais, de uma forma geral, apresentam um medo

curioso de colocar os pés no campo biológico, justamente porque associam o reino da natureza a algo rígido, conservador e insignificante, como é bem evidente em autoras pós-estruturalistas como Judith Butler (1999). Existe, portanto, a convicção de que apenas o universo humano, com seus discursos, estruturas e linguagens, é capaz de criar, de ir além, de produzir, portanto, uma crítica. Autoras vitalistas da teoria Queer, como Karen Barad (2007), ou do feminismo, como Jane Bennett (2010), não apenas questionam o pós-estruturalismo de autoras como Butler, mas descentram a figura do humano e seu privilégio autoritário e correlacionista. Barad e Bennett são raras exceções dentro de um espaço acadêmico ainda dominado pelos três principais e insistentes “ISMOS”: anti-realismo, correlacionismo e humanismo.

Seguindo o mesmo trajeto que Barad e Bennett, Massumi sugere um outro retrato, uma outra moldura muito mais ousada, principalmente ao seguir os passos dos autores vitalistas. “E era isso seu princípio vital, inexplicável [...]” (MELVILLE, 2013, p. 441). No vitalismo, ou filosofia da vida, figuras como Espinosa, Nietzsche, Deleuze, Bergson, e muitos outros, entendem a realidade não baseada em alguma estrutura dualista, presa em algum tipo de fronteira insistente, mas pelo contrário. O mundo existe enquanto um monismo, ou seja, a realidade inteira governada por um mesmo fluxo de vida, não importa se estamos falando de humanos, animais ou rochas. Esse princípio vital é criativo, dinâmico, disperso, sendo definido basicamente como um movimento, um fluxo sem qualquer identidade fixa, essência, ou teleologia, mas apenas uma cadeia mutante de diferenças (relações). Isso significa que ser “criativo” não é uma propriedade de alguém, ou de um grupo, mas uma característica do próprio mundo, o que nos leva direto a um tipo interessante de ontologia. Como o próprio Massumi afirma (2014, p. 18), existe uma “Spinozist lesson” para ser aprendida, um compromisso vitalista que deve ser estabelecido. Essa filosofia do processo, outro nome dado ao vitalismo, recentemente invadiu as fronteiras das ciências humanas e sociais, mudando bastante o modo como usamos nossa linguagem e experimentamos o mundo ao redor, quase como se a “morte do homem” em Foucault não fosse apenas uma expressão enigmática nas “palavras e as coisas”, mas uma profecia que foi finalmente concretizada.

Segundo Massumi, o instinto é um traço inevitável, presente em qualquer organismo vivo, inclusive dentro de um modelo evolucionário, embora ele tenha uma característica muito mais flexível, não sendo uma carcaça transcendental rígida, um tipo de estrutura internalizada. Seguindo os conselhos de Bergson e sua “evolução criadora”, Massumi afirma que se o instinto fosse algo rígido, se fosse apenas uma grade fixa no corpo do animal, isso dificultaria a adaptação de qualquer espécie. A criatividade, portanto, não é o oposto do instintivo (natural), como imaginavam autores como Rousseau e Marx, mas o seu complemento inevitável. A

espécie, na tentativa de alcançar uma adaptação, precisa ser flexível o bastante para redefinir experiências quase sempre inéditas e imprevisíveis. Essa é uma outra característica do vitalismo, a aposta em um mundo que excede, transborda, ultrapassa qualquer tipo de arranjo, critério ou matriz, forçando assim a espécie a reorganizar categorias e padrões. Como resultado, o animal nada mais é do que uma extensão do próprio mundo, um prolongamento do modo como essa realidade o afeta, o transforma, o que significa basicamente uma rede complexa de afecções. Em outras palavras, o próprio dualismo entre interno x externo, subjetivo x objetivo, não faz sentido. Como diria Deleuze (1991) em seu livro “A dobra”, o meu “eu”, a minha identidade, não é uma substância invariável que atravessa as contingências, mas um ponto de inflexão, o instante em que as linhas de força convergem, produzindo como efeito a multiplicidade que chamamos de *vida*. Como diria Espinosa (2009, p. 184), meio que ressoando a revolução cyborg de Donna Haraway, “o corpo humano precisa, para se conservar, de muitos outros corpos”. Em outras palavras, a *identidade* é um breve momento, bem provisório, no interior de um fluxo de diferenças, de relações que se desdobram em um ritmo imprevisível, quase como se o “eu”, “a estrutura”, “a sociedade”, fossem simples miragens produzidas pelo devir das coisas, quase como uma ilusão de ótica, o que em filosofia chamam de *propriedades emergentes*.

Segundo Massumi, “a própria natureza do instinto – e, portanto, da animalidade em si - deve ser repensada. [...]” (MASSUMI, 2014, p. 7, tradução minha). A brincadeira, principalmente entre os animais, deixa transparecer essa característica criativa da natureza, postura essa também compartilhada pelo antropólogo e linguista Gregory Bateson e pela filósofa Donna Haraway. Esse gesto lúdico “[...] é um gesto vitalista” (MASSUMI, 2014, p. 8, tradução minha), um traço criativo que os animais compartilham com a realidade como um todo. A vida, portanto, é avaliada não por um critério epistemológico, se verdadeiro ou falso, mas estético, e até pragmático, envolvendo a capacidade de criar, afetar e transformar.

Ao contrário de uma leitura tradicional do darwinismo, Massumi sugere algo além da pura sobrevivência e da adaptação como critérios. Ele propõe algo mais dinâmico, criativo, o que vai chamar de *metalinguagem*, conceito emprestado de Bateson. Ao agir dentro de uma metalinguagem, o animal não está simplesmente trancafiado em um presente eterno, apenas respondendo aos estímulos que brotam do mundo, mas consegue também interpretar e agir de uma maneira criativa e cênica (performática) diante das circunstâncias. O simples critério da sobrevivência não corresponde à percepção do animal, nem sequer leva a sério sua plasticidade constitutiva, tese que Donna Haraway, assim como Massumi, discordam. Ao invés da pergunta clássica “os animais se adaptam (reagem, lutam)?” Por que não perguntar se os animais

brincam, criam, amam? É preciso, portanto, fugir da abordagem heideggeriana sobre a animalidade, aquela que insiste em enxergar cães, gatos, macacos e papagaios como *pobres de mundo*.

“Quando nós, humanos, dizemos ‘isto é brincadeira’, estamos assumindo nossa animalidade” (MASSUMI, 2014, p. 8, tradução minha), ou seja, o ponto de encontro entre humanos e animais, entre humanidade e natureza, é o terreno estético, nesse caso, a brincadeira, as trocas, os arranjos, os afetos. Como diz o próprio Massumi, “o jogo pertence instintivamente à dimensão estética” (MASSUMI, 2014, p. 10, tradução minha). O “brincar” é um espaço de convergência, um ponto de inflexão, aquilo que supera o dualismo (epistemológico) entre humano e animal, natureza e cultura. Isso significa que a brincadeira é o melhor exemplo desse espaço vitalista, justamente porque não se submete a nenhuma cadeia fixa de relações, não sendo, portanto, algo instrumental, mas sempre um “a mais”, um excesso. Segundo o autor, a brincadeira “transborda qualquer instrumentalidade” (MASSUMI, 2014, p. 11, tradução minha), indo além de um simples compromisso entre meios e fins.

Assim como é possível perceber em vários teóricos vitalistas, existe um traço de agência naquilo que nos rodeia, assim como um aparato comunicativo sofisticado e dinâmico no corpo dos animais, o que leva Massumi a sugerir uma possível subjetividade reflexiva na natureza (MASSUMI, 2014). Claro que esses termos, como *reflexão*, *subjetividade* e *semiótica*, tiveram que passar por um alargamento de fronteiras, tirando os contornos humanistas do centro. Por exemplo, ser um sujeito não implica mais a existência de uma identidade sólida e consciente de si mesma, mas um trabalho criativo de redefinição de padrões, fronteiras e práticas. “[...] este impulso imanente à criatividade deve ser reconhecido como uma força mental, com mentalidade definida de forma neo-humana em termos da *capacidade de superar o que é dado*” (MASSUMI, 2014, p. 17, tradução minha).

John B. Watson, criador do Behaviorismo clássico, criou alguns experimentos que pareciam descrever animais mecânicos, apenas respondendo a estímulos, dentro de um padrão previsível e administrável. Por outro lado, era possível observar que os ratos de Watson não viviam em um mundo espontâneo, cheio de estímulos, possibilidades, mas em um espaço controlado e artificial. Não é de se surpreender que Watson tenha observado animais mecânicos fazendo coisas mecânicas, já que ele induziu a pesquisa até alcançar esse ponto de completa insipidez. Para Massumi, ao contrário, o animal é um “autonomia auto-expressiva da criatividade vital” (MASSUMI, 2014, p. 18, tradução minha). Deixar um rato dentro de um labirinto, preso em um circuito limitado de escolhas, além de estímulos reduzidos e administráveis, obviamente produzirá efeitos também limitados. Até mesmo humanos, dentro

de um circuito parecido, produziriam também respostas sem graça e mecânicas. Quando submetidos a um espaço natural, a um fluxo espontâneo de trocas e informações, os animais mostram o que realmente são capazes de fazer.

Esse mundo vitalista de Massumi, esse espaço compartilhado de encontros, no sentido de Espinosa e sua teoria dos afetos, é também um universo estético, lúdico, onde as coisas parecem participar de um palco de dramatizações (MASSUMI, 2014). A natureza é performática, criativa, como o próprio Darwin tinha sugerido, embora muitos não lembrem dessa parte. Em um texto pouco conhecido, falando sobre minhocas e seus hábitos de vida (muito depois da publicação da *Origem das Espécies*), Darwin sugere que esses pequenos animais não apenas respondem a estímulos quando cavam seus buracos, mas são também criativas. Os buracos mudam de trajetória, tamanho e direcionamento, dependendo do modo como seu ambiente se organiza, dependendo de como a rede de afeções se configura ao redor desse minúsculo animal da terra.

Como um exemplo da carga vitalista nos escritos de Massumi, ele usa o termo “surplus-value of life” (MASSUMI, 2014, p. 13), uma *mais valia de vida*, um excesso, algo que transborda. Assim como no vitalismo, o mundo ultrapassa qualquer matriz ou fronteira, qualquer arranjo rígido e transcendentalista. Afinal, “não há sistema sem resíduo” (ADORNO, 1953, p. 253). Ao dizer que existe um “surplus-value of life”, Massumi sugere o corpo do animal não como uma simples máquina cartesiana, nada mais do que uma substância extensa, mas como uma máquina desejante, no sentido dado por Deleuze, ou seja, um corpo aberto, dinâmico e criativo, um suporte que ultrapassa suas limitações e se abre para o futuro. Como diz o próprio Massumi, essa “inventividade imanente alguns dão o nome de ‘desejo’” (MASSUMI, 2014, p. 18), sendo um movimento aberto, sem qualquer objeto fixo e unilateral, como o próprio Freud tinha imaginado e que Deleuze recupera em seu *Anti-Édipo*. O fluxo desejante é descentrado, disperso, além de extremamente plástico, podendo ganhar várias tonalidades, a depender da forma como o mundo afeta (encontra) o organismo.

Massumi x Donna Haraway

Ao ser criativo, ao ter consigo esse “surplus-value of life”, o animal consegue improvisar, consegue ir além de qualquer fronteira fixa, ao contrário do que imaginava Rousseau e Marx. O instinto não pode ser visto como alguma estrutura transcendental, alguma espécie de matriz embutida no corpo dos animais, como se apenas mecanicamente

desencadeassem ações. O instinto, ao contrário, é criativo, é a capacidade não apenas de responder ao ambiente, mas de modificar seus contornos, quase como se fosse uma série negociada de encontros. Por conta dessa característica, seria possível imaginar uma crítica à filósofa e bióloga norte-americana Donna Haraway. Segundo a autora de “When the species meet” (HARAWAY, 2008), não existe abismo nenhum entre animais selvagens e aqueles de estimação, todos eles compartilhando de um mesmo vínculo, de uma mesma série de *relações companheiras*. Esse limite entre os dois, criticada por Haraway, pode ser vista em Deleuze, em seu livro “Mil Platôs”, caracterizando o lobo, animal selvagem, como um elemento que transborda, excede, enquanto o “cachorro de madame”, ao contrário, não teria essa mesma característica. Caso seja aplicado o argumento de Massumi, envolvendo a capacidade criativa dos animais como um efeito de um mundo inédito e surpreendente, a vida de um animal de estimação acabaria sendo muito limitada, dentro de um ambiente controlado, com regras e expectativas fixas, gerando um corpo sem muito “surplus-value of life”. Ou seja, se a energia criativa para Massumi, assim como para os vitalistas, não é uma propriedade de um indivíduo, mas uma característica do próprio mundo, em seu desenrolar diferencial, e surpreendente, um espaço doméstico, controlado e previsível, não acabaria interferindo na capacidade criativa do animal de estimação? Além disso, um cão (ou gato) seria realmente aceito se fosse um “surplus-value of life”, como um elemento que transborda e excede? Será mesmo um exagero por parte de Deleuze traçar não apenas uma fronteira, mas uma hierarquia, entre o lobo selvagem e o “cão de madame”? Estariam esses dois animais dentro de uma mesma ontologia “companheira” como sugere Haraway?

Segundo Massumi, “é precisamente a ‘atitude’ [da] realização das aves bebês que frustra as expectativas aprendidas do cientista e que precisa ser retida e integrada em nossas noções de animalidade” (MASSUMI, 2014, p. 16, tradução minha). Esse sentimento frustrante, ao ser um sinal de autonomia e criatividade, acaba também sendo uma outra crítica à Donna Haraway (2008), mas agora direcionada ao seu mundo cooperativo. Se a frustração existe, e a autonomia está vinculada a ela, ou seja, a capacidade de romper expectativas, limites e fronteiras, logo, a cooperação é colocada necessariamente em risco. Em outras palavras, o vínculo cooperativo não criaria uma nova série de constrangimentos e padrões, ao invés de uma abertura criativa? Ainda que seja importante, e até fundamental para o entendimento da natureza, a cooperação não seria um obstáculo a ser contornado? Ser criativo não indica também uma quebra das próprias expectativas geradas em um vínculo cooperativo? Entre a luta de todos contra todos de Hobbes e a cooperação horizontalizada de Donna Haraway, não existe, talvez, um local intermediário, um meio termo? Talvez o “surplus-value of life” seja

justamente esse caminho do meio, ao questionar ambos os extremos. O conservadorismo ácido de Hobbes, de um lado, e o esquerdismo amistoso de Haraway, do outro, podem abrir espaço para um novo entendimento sobre o modo como os animais se comportam. Massumi, com sua natureza viva, transbordante, consegue dialogar muito bem com toda uma tradição vitalista, produzindo assim um livro ativo, assim como transbordando de criatividade e de novos caminhos no campo da Teoria Social. É preciso, portanto, fugir da abordagem heideggeriana sobre a animalidade, aquela que insiste em enxergar leões, macacos e formigas como *pobres de mundo*. É preciso reduzir um pouco a pretensão humanista que ainda ronda nossos cursos de humanas e sociais, a nossa preciosa crença de que somos a medida de todas as coisas, a ponta do processo evolutivo. Massumi, em seu livro *What the animals can teach us about politics?* (O que os animais podem nos ensinar sobre política?), nos oferece um pequeno, mas importante, incentivo nessa jornada despretensiosa.

CAPÍTULO VII: O ANTROPÓLOGO ALTERNATIVO

Introdução

Tim Ingold, ao mesmo tempo em que prolonga a empreitada radical do vitalismo, com sua matriz espinosana de fundo, põe em bases mais concretas, por sua vez, todo o discurso e descentramento realizados por essa tradição filosófica. A respeito da crítica ao kantismo e suas categorias epistemológicas e transcendentais, a resposta dada por Ingold não se reduz a um horizonte distanciado, formal, como aquele de uma epistemologia do saber e suas categorias implicadas, embora haja uma ontologia, ao menos a de estilo heideggeriano. Como um bom antropólogo, seus conceitos são sempre produzidos em meio a muita terra e lama, lançados numa trajetória que ultrapassa os limites da pura forma, senão desconstruindo sua existência, ao menos descentrando sua importância kantiana. Desse modo, caso seja necessário falar de fronteiras ou estruturas, ao menos se tenha em mente algum fundamento pragmático, alguma maneira de transformar a autonomia dos conceitos, e seu conseqüente essencialismo, em instrumentos de luta e de expansão. A ontologia aqui proposta retira a si mesma do plano das ideias, além do espaço das representações e tautologias, convertendo seus contornos em uma espécie de princípio potencializador do real e de toda a experiência concreta presente no mundo, abrindo possibilidades ao invés de enrijecer as expectativas.

O niilismo é um efeito decadente, resultado de um atrofiamento de toda uma dinâmica que atravessa o mundo de cima a baixo, limitando sua virtualidade. Essa inclinação trágica do humano em negar a própria vida, o presente e as experiências em função de um certo horizonte redentor ou transcendental, é substituído por aquilo que Nietzsche (2001) chamaria de *amor fati*. Esse niilismo filosófico foi ganhando novas dimensões com o tempo, invadindo a Teoria Social com um outro nome, muito mais sofisticado, embora com o mesmo grau de perigo: CORRELACIONISMO. A postura correlacionista, da mesma forma que sua antecessora filosófica, nega o mundo em busca de algum arranjo transcendentalista qualquer (poder, linguagem, cultura, etc). Em Ingold, ao contrário, a realidade enquanto espaço autônomo, e com um ritmo próprio, recebe sempre um “sim”, tendo seu contorno afirmado a todo instante,

ou seja, não tem mais na negação, na fuga, na catarse, seu fundamento, como era comum nas escatologias cristã e naquilo que Latour chamou de “sociologias críticas”.

O conceito de vida, conseqüentemente, perde seu perfil correlacionista, transcendental, indo muito além de uma filosofia do sujeito ou de um humanismo qualquer. “Vida”, portanto, não se define como uma propriedade de um ou outro ente, mas, ao contrário, atravessa todas as formas de existência, sejam elas “vivas” ou não. De uma simples pedra até um organismo complexo como o humano, todos estão dentro de uma mesma rede vitalista de mútuas afecções, em um campo que se define não mais em termos epistemológicos ou éticos, mas sim estéticos. “A vida, insistiu Bergson, não está contida nas coisas. É o próprio movimento no qual cada organismo emerge como uma perturbação típica que interrompe o fluxo linear, ligando-o às formas que vemos” (INGOLD, 2011, p. 13, tradução minha). As surpresas que surgem desse emaranhado de encontros, segundo esse antropólogo inglês, são sempre tomadas em si mesmas, valorizadas de acordo com seu potencial de envolvimento numa realidade em estrita imanência. As instâncias metafísicas, por esse motivo, sejam elas quais forem, são trazidas todas ao solo, permitindo a intensificação dos encontros ao invés de seu engessamento. Deus, nesse caso, é tomado no melhor estilo dionisíaco, o deus das intensidades. Ele nada mais é do que um personagem anti-kantiano totalmente aversivo a formas e estruturas, embora tendo que tolerá-las de vez em quando por razões pragmáticas, ou até mesmo fenomenológicas. “Dioniso, o semideus que redime radicalmente da maldição da identidade, que anula o princípio da individuação e faz valer o polimorfo contra a unidade do deus transcendente, a anomia contra o regulamento” (HABERMAS, 1985, p. 136). A ordem das coisas estabelecidas não se define a partir de um conjunto de estruturas frias de análise, sejam elas consideradas objetivas ou subjetivas, mas sim devido a um movimento, a uma trajetória: a ordem é vista em toda sua *implicação* (INGOLD, 2011).

O mundo, graças ao que carrega em seu interior, chega a transbordar, como diria Deleuze, não se limitando mais a alguma moldura traçada por dispositivos ou mesmo por um sujeito transcendental, à moda fenomenológica¹¹⁷ (DELEUZE; GUATARI, 1991), capaz de substituir o devir das coisas por alguma totalidade pré-reflexiva qualquer, como o corpo ou a linguagem, por exemplo. A *análise ecológica* que Ingold propõe como alternativa, acaba revelando um sujeito mais modesto e também mais tolerante. O fluxo de vida, dentro desse novo modo de existir, se depara com o fato, impensável para um fenomenólogo, de que o mundo é um pacote

¹¹⁷ Segundo Deleuze (1991, p. 149, tradução minha), a fenomenologia considera “a imanência do vivido para um sujeito transcendental”, nunca a imanência em si mesma, ou seja, nunca enquanto um traço realista e autônomo do próprio mundo.

autônomo, criativo e estranho de circunstâncias, jamais um simples prolongamento de um sujeito qualquer ou de alguma corporeidade conveniente e integrada. Em outras palavras, o mundo resiste à “Epoché” husserliana, resiste a todo tipo de integração (e indiferenciação) fenomenológica, apontando para um tipo de realismo que durante muito tempo desapareceu dos corredores da Teoria Social. Esse cenário sugerido por Ingold tende a extrapolar os limites estabelecidos pela própria fenomenologia, apresentando em suas fissuras uma realidade mais autônoma e mais rica, perdendo, por consequência, aquele velho e insistente transcendentalismo, resquício de Kant e sua perigosa linhagem. A *identidade* cotidiana, fruto de uma integração pré-reflexiva com o mundo ao redor, passa a ser substituída por uma *diferença* ácida, corroendo tudo à sua volta, invadindo até mesmo pactos pragmáticos e fenomenológicos, o que Harman (2017), de forma irônica, rotulou de “relacionismo”. Segundo ele, e a própria T.S.A, a alternativa que deve substituir o excesso epistêmico do positivista, e sua obsessão por representações e esquemas rígidos e descritivos, não é a corporeidade fenomenológica, muito menos o relacionismo pragmático. A fuga da rigidez das teorias estruturais e sistêmicas, assim como da própria rigidez da experiência, não deve ser encontrada em um espaço infralinguístico, corporal, ou num “método interpretativo” (ALEXANDER, 1999, p. 43), muito menos em algum tipo de síntese, mas em um outro esquema de jogo. Não mais indivíduos ou sociedades... agora temos *linhas*, *malhas* e todo um repertório estranho que invade as paredes kantianas das ciências sociais. A solução da Teoria Social Clássica, ao combinar abordagens estruturais e fenomenológicas, apenas expande os limites do kantismo, já que ambas participam, no final das contas, de uma mesma tradição de pensamento. Combinar a estrutura com o corpo (experiência), embora carregue interessantes implicações, como é possível ver em Giddens, Bourdieu e Habermas, além de uma explosão de objetos de pesquisa e abordagens metodológicas, ainda assim nos prende nas terras copernicanas¹¹⁸ que por tanto tempo nos cercaram. Segundo a T.S.A, ao contrário, nem teorias, muito menos práticas, apresentam algum tipo de vantagem ontológica. Portanto, quando o assunto é a realidade e seu estatuto mais fundamental, não devemos recorrer ao teórico esclarecido, muito menos ao seu João da padaria, mas a Carlos, o artista, o poeta.

Sem dúvida, tudo isso implode o evidente, o óbvio, bagunçando as fronteiras, ou rindo delas ao estilo de Bataille, mas principalmente cria-se a condição perfeita para um tipo inédito de ontologia, carregando implicações também inéditas, assim como arriscadas. Como

¹¹⁸ Como já foi pontuado, o problema não é o “kantismo” que atravessa a Teoria Social, mas o fato de que ele muitas vezes sai do controle, monopolizando o sentido de uma realidade que é muito mais rica e complexa do que parece.

resultado, o humano deixa também de ser um transcendental, assim como seus produtos estruturais e sistêmicos (linguagem, poder, cultura, etc), transformando a si mesmo em um negociador constante, nada mais do que um elemento de um jogo que o ultrapassa. Um ótimo verbo que resumiria esse novo perfil do humano, e o próprio Ingold o utiliza bastante, é o termo *cultivar*. “Deixe-me sugerir uma analogia com a agricultura. Os fazendeiros não criam as plantações, eles as cultivam. Através de seus trabalhos no campo, estabelecem as condições ambientais para o desenvolvimento saudável das plantas” (INGOLD, 2003, p. 21).

O conceito de *cultivo* em Ingold invade o palco, torna-se um protagonista, ao sugerir a fuga de um duplo aprisionamento epistemológico, em que ora existe um sujeito distanciado, conferindo objetividade e firmeza ao mundo, ora existe um sujeito relacional, dissolvido, e reflexo de trocas, encontros e outras formas pré-reflexivas de contato. A aposta para Ingold, estando além das relações, e do vínculo fenomenológico entre sujeito (corpo) e mundo, apresenta os contornos de uma realidade que escapa, foge, frustra, ao mesmo tempo que surpreende, cria, revoluciona. Claro que existe um traço de *relacionismo* em Ingold também, assim como em todos os autores da Teoria Social Alternativa, mas essas relações jamais esgotam os objetos e os animais envolvidos, sendo apenas uma dimensão singular de um fenômeno bem mais amplo e complexo. Isso significa que embora Latour aposte na ideia de *Rede*, assim como Ingold com sua noção de *Malha* e Deleuze com seu *Rizoma*, nenhum deles reduz a realidade a um relacionismo¹¹⁹ qualquer, muito menos um *relacionismo humanista*, já que o caráter de “resistência” (recalcitrância) do mundo sempre prevalece. Em outras palavras, apesar da importância dos pactos pragmáticos e fenomenológicos, como foi possível sugerir nos primeiros capítulos dessa tese, o que interessa na T.S.A é justamente o instante em que esses pactos quebram, falham, rompem, deixando transparecer um campo de possibilidades rico, criativo, embora perigoso, o que Graham Harman chamou de *Allure*. Segundo ele, “[...] *allure* é uma experiência especial e intermitente na qual a ligação íntima entre a unidade de uma coisa e sua pluralidade de [qualidades específicas] de alguma forma se desintegra parcialmente” (HARMAN, 2010, p. 104, tradução minha). Em outras palavras, *allure* é o instante em que a experiência, e sua expectativa transcendental de fundo, é quebrada.

As análises de Tim Ingold, portanto, superam alguns dos argumentos fenomenológicos, ao menos sua estrutura básica, kantiana, ao passo que não afasta suas contribuições mais

¹¹⁹ Relacionistas podem até escapar do correlacionismo, entrando no universo realista, de relações interobjetivas, mas ainda assim não conseguem propor nada além de relações, mesmo quando falam de vínculos não-humanos. Nesse sentido, discordo de Harman (2007) quando apresenta o projeto latouriano como um puro relacionismo, já que em Latour o objeto pode também resistir a qualquer estrutura relacional, como é possível perceber com o conceito de “recalcitrância” (LATOURE, 1979).

importantes no campo das ciências sociais e humanas. Como em Hegel, há uma superação, embora os vestígios daquilo que é superado continue constituindo e alimentando o produto final, sua síntese. Isso significa que abordagens fenomenológicas, pragmáticas e até estruturais (sistêmicas) são muito importantes e necessárias quando nos voltamos ao mundo, mas todas elas são insuficientes quando o assunto envolve aquilo que chamamos na tese de *interobjetividade*. Ou seja, sem dúvida os animais e os objetos colaboram e participam de estruturas, sistemas, relações humanas, assim como muitos outros arranjos transcendentais, mas nem sempre... nem sempre eles estão dispostos a entrar em uma *Epoché* ou mesmo em uma totalidade estrutural qualquer. Portanto, é possível extrair de Ingold, assim como de outros representantes da T.S.A, aquilo que chamei, em uma outra oportunidade¹²⁰, de *Teoria da Recalcitrância*.

Espaço, Tempo e Material

Invadindo um pouco mais as profundezas da teoria “ingoldiana”, deixando de lado a introdução genérica e entrando sem medo em seu território, é necessário expor alguns conceitos, senão desconstruídos por sua teoria, ao menos redesenhados pela sua abordagem vitalista (imanente), sendo um deles a de *materialidade*. Segundo o antropólogo britânico, esse conceito deve ser questionado, implodido, descentrado. É preciso fugir do modo tradicional e bem empirista de olhar seus contornos, ou seja, enquanto uma simples propriedade primária repousando nos corredores do mundo. Ao invés de uma característica externa, bem definida, como se fosse uma mera substância fixa e estável aguardando a descoberta de alguém, ela passa a ser vista como um espaço diverso de encontros e conexões vitais, em uma rede de diferenças, ao invés de identidades. Logo, “a superfície da materialidade, em resumo, é uma ilusão. Não podemos tocá-la porque ela não está lá. Como todas as outras criaturas, os seres humanos não existem do ‘outro lado’ da materialidade, mas nadam em um oceano de materiais” (INGOLD, 2007, p. 7, tradução minha). Isso também significa que o autor não escorrega em direção a algum tipo de subjetivismo, muito menos o transcendentalista, ao aplicar o conceito de *matéria*. Isso significa que a própria teoria kantiana das formas da sensibilidade, discutida no seu famoso capítulo “a estética transcendental”, em sua *Crítica da Razão Pura*, seria descartada por Ingold em função do apelo quase nulo a todo elemento “prático” e sensível, a não ser como suporte,

¹²⁰ Uma palestra que fiz na LAB404 (Salvador, Bahia) com o nome: “Bruno Latour, Graham Harman e a Teoria Social Orientada ao Objeto”.

enquanto um elemento secundário. Ainda que sejam categorias formais (o espaço e o tempo como delineadores epistemológicos), a discussão kantiana supõe, antes mesmo de qualquer engajamento no mundo, um conjunto de “*a priori*” estruturando a experiência, postura que recentemente foi resgatada pelo neodarwinismo e pela psicologia cognitiva. Em Ingold, ao contrário, o que se conclui desse vínculo com os materiais é que “[...] não há nada a ser conhecido a respeito desses objetos a não ser uma teia infinitamente vasta e indefinidamente expansível de relações que eles mantêm com os outros objetos” (RORTY, 2000, p. 66), ou seja, uma pura malha diferencial de encontros, nada mais do que o projeto espinosano antropologizado. O que vai definir a materialidade, dentro dessa concepção vitalista (imane), não se resume a estruturas epistemológicas *a priori*, assim como não se limita às fronteiras de um pacto fenomenológico e pragmático, ao sugerir um mundo que não apenas coopera, interage, entrelaça, mas também frustra, rompe, quebra, transbordando todo tipo de expectativa, seja ela teórica ou prática. Isso significa que em Ingold o conceito de *experiência* vai além de uma filosofia do sujeito, além de um humano implicado e dissolvido na realidade, invadindo assim um espaço de relações interobjetivas, cenário esse impensável para um fenomenólogo. O dualismo entre sujeito e objeto é quebrado, sem dúvida, assim como acontece na própria fenomenologia e as implicações de uma *Epoché* insistente. A diferença são os motivos dessa quebra, as razões que justificam o abandono de tal abismo. Para um fenomenólogo, a fronteira entre aqueles dois polos epistemológicos desaparece porque já existe um sujeito (humano) implicado o tempo inteiro, uma estrutura transcendental inescapável misturada com o núcleo da própria realidade. Para os membros da T.S.A, como Tim Ingold, a fronteira desaparece, ao contrário, porque o sujeito também desaparece, retornando apenas em momentos pontuais e não obrigatórios. Em outras palavras, só existem objetos (HARMAN, 2010). Seguindo um exemplo dado pelo próprio Harman, em Ingold é possível falar do contato entre o fogo e o algodão, enquanto para um fenomenólogo esse vínculo pede por um certo transcendentalismo de fundo, algum tipo de “corpo”, “percepção”, “consciência”, “*Dasein*”, ou seja, algum resquício de uma filosofia do sujeito que justifique o mundo ser o que é.

Do mesmo modo, os conceitos de *espaço* e de *tempo* também são vítimas dessa revolução teórica feita por Ingold e sua retomada de um projeto espinosano alternativo, reflexo de um vitalismo que invadiu as profundezas da Teoria Social. Ambos os conceitos, antes considerados como simples carcaças transcendentais, estão agora dentro daquilo que Ingold chamou de *dwelling perspective* (INGOLD, 1993). Isso significa empreender um tipo de conversão, deslocando os termos de categorias epistemológicas *a priori*, para categorias ontológicas *a posteriori* e que ultrapassam as fronteiras transcendentais de uma filosofia do sujeito. Isso

significa que a *dwelling perspective* não é apenas uma *human perspective*, mas também, e principalmente, uma *stone perspective*, *flower perspective*, *water perspective*, *sky perspective*, etc. É apenas através do envolvimento concreto no (e com o) mundo que qualquer fronteira pode ser considerada e qualquer objeto pode vir a ser *preendido* (WHITEHEAD, 1978). Não há uma via de acesso mais imediato ao *espaço* ou *tempo* que não atravesse a *experiência pura*¹²¹, ou seja, aquela experiência sem um sujeito transcendental insistente e implicado o tempo todo. O espaço, por exemplo, "[...] é constituído como um registro duradouro - e testemunho - das vidas e obras das gerações passadas que habitaram nele, e que, ao fazê-lo, deixaram ali algo de si mesmos" (INGOLD, 1993, p. 2, tradução minha). Considerando que a noção de espaço foi expandida além dos limites de uma filosofia do sujeito, é preciso inventar um novo vocabulário que comporte esse novo arranjo ontológico, lançando uma nova carta sobre a mesa, virando o jogo e até mesmo mudando as regras. É preciso um vocabulário que possa trazer consigo a leveza e a importância de uma simples trajetória não-humana, ao mesmo tempo em que se afasta de qualquer vestígio pétreo e indiferente de nossos queridos transcendentais (linguagem, poder, linguagem, classe, corpo, consciência, percepção, etc). Sobre isso, Ingold afirma: "Para este fim, adotarei o termo 'tarefa' [task], definido como qualquer operação prática realizada por um agente qualificado em um ambiente, como parte de sua negociação normal de vida. Em outras palavras, as tarefas são os atos constitutivos da habitação [dwelling]" (INGOLD, 1993, p. 8, tradução minha).

O *espaço*, a partir de agora, deixa de ser uma substância independente das relações, assim como ultrapassa o correlacionismo fenomenológico e sua filosofia do sujeito, ao se tornar mais sintonizado com o movimento real das coisas. Movimento que não segue um rumo definido, uma lógica implícita ou uma determinação qualquer. Converte-se a oca e insensível *territorialidade* numa flexível e dinâmica *taskscape*¹²². O *tempo*, de igual maneira, perde seus traços kantianos, na medida em que suas fronteiras despencam diante do inexorável *devenir*. A famosa temporalidade agostiniana, um tempo objetivo¹²³, bem definido, criado a partir de um ser absoluto fora de qualquer mediação terrena, não parece satisfazer o apetite de Tim Ingold. Alguns autores, por sua vez, apesar de "mundificarem" essa categoria, trazendo à terra e

¹²¹ Segundo Savransky, o conceito de *experiência pura*, em James, é uma experiência não fenomenológica, uma experiência sem sujeito. Essa esfera, portanto, "[...] não precisa de nenhum assunto fenomenológico, nenhum agente humano e nenhum conjunto cultural, para já estar lá (onde?), fazendo o trabalho de sentir" (SAVRANSKY, 2021, p. 11, tradução minha).

¹²² Uma união de "task" (tarefa) e "landscape" (paisagem).

¹²³ As discussões de Santo Agostinho (2008), no livro onze das confissões, apesar de apontarem para uma subjetividade dentro de um tempo relativo e pessoal, deixa implícito também a imagem de um tempo objetivo, absoluto, determinado pelo único ser capaz de experimentar o tempo em sua totalidade, nesse caso Deus.

aparando suas asas, insistiam em enquadrar sua presença a partir de um molde cinemático, quadro a quadro, e não dentro de um *continuum*, de um “vir a ser” presente em toda e qualquer trajetória. Desse modo, Hegel é uma figura emblemática que tornou mais sensível uma concepção de tempo cujos moldes permaneceram sem muitas novidades ao longo dos séculos. Sua dialética, embora tenha superado a distinção entre sujeito e objeto, ao romper com o solipsismo kantiano, além de apostar na mudança e no movimento como principais motores da história (HABERMAS, 1985), acaba escorregando em um tipo de visão cinemática afogada em teses, antíteses e sínteses. Segundo aquele antropólogo inglês, “[...] podemos passar de um presente para o outro sem ter que romper qualquer barreira cronológica que pretenda separar cada presente do próximo da fila?” (INGOLD, 1993, p. 9, tradução minha). É interessante como esse modo de apreender o tempo e o espaço acaba nos levando a concluir, como assim o fez Nietzsche, que “Heráclito terá eternamente razão” (NIETZSCHE, 2001, p. 22), em especial porque o fluxo da realidade é tomado aqui como a única e decisiva “essência” que invade o mundo, ao mesmo tempo em que descentra o humano e sua pretensão kantiana. Isso significa que nada permanece, tudo se transforma, e uma vez tendo entrado no rio heraclitiano, jamais se é o mesmo.

A Nova Face do Transcendentalismo

Retomando a discussão kantiana das formas *a priori* do entendimento e da sensibilidade, é curioso que essas categorias metafísicas tenham ganhado nos dias de hoje um contorno bem materialista. O próprio Kant, se tivesse oportunidade de viver mais um pouco, indo além dos castelos imponentes de Königsberg, ficaria espantado diante das investidas da ciência moderna em explicar tudo em bases fisiológicas e evolucionárias, conferindo uma materialidade incomum às suas categorias transcendentais. A neurociência é um caso típico dessa colonização materialista do universo acadêmico, e embora Ingold não discuta diretamente com neurocientistas, observa no neodarwinismo e sua defesa de uma interação entre genes e meio, e na psicologia cognitiva, uma nova face contemporânea de Kant e seus arranjos transcendentalistas. Definir a vida a partir de modelos prévios, sejam eles epistemológicos e/ou práticos, não parece ser a melhor das alternativas, ao reduzir a pluralidade e riqueza dos eventos a um conjunto de esquemas convenientes. É comum, por sua vez, acreditar que “algum tipo de aparato processador cognitivo já deve estar instalado em cérebros [...]” (INGOLD, 2009, p. 8). Nessa abordagem, em decorrência de um processo de seleção natural, algumas características,

úteis para a manutenção da espécie, puderam ser transmitidas às novas gerações, garantindo a elas a possibilidade necessária de um ajuste circunstancial. Grande parte dessas características, como dirá o neodarwinismo e a psicologia cognitiva (PINKER, 2002), são formas acopladas em nossa *psique*, responsáveis por garantir, antes mesmo de qualquer vínculo com o mundo, um contato conveniente, harmônico e adaptado com as circunstâncias ao redor. Desse modo, a cultura, por exemplo, se limitaria a ser um mero “[...] parasita das estruturas universais de cognição [...]” (INGOLD, 2009, p. 9), um simples suporte que expressa conteúdos, ou melhor, formas, mais fundamentais. Ingold propõe, ao contrário desse novo modelo kantiano, uma *educação de atenção*, conferindo uma maior prioridade à *experiência (sem sujeito)* e a tudo que brota do seu espaço de encontros e desencontros. Isso, por outro lado, não quer dizer que Ingold exclui de seus escritos a seleção natural ou as heranças genóticas que atravessam as espécies. “O que eu nego”, afirma, “é que a sequência de DNA no genoma escreva em código um desenho de especificações contexto-independentes, e, com isso, a ideia de seleção natural como um agente de design” (INGOLD, 2009, p. 12). É claro que existem ganhos da espécie; não há dúvida sobre a importância de suas contribuições para estruturar a conduta de um determinado animal, contudo o comportamento de um organismo não pode ser deduzido a partir de um conjunto bem ordenado de cadeias de aminoácidos. Por essa razão, aquelas características que garantiram a sobrevivência de uma certa espécie a milhões de anos atrás, pouco contribuem para os desafios modernos que se apresentam cotidianamente, sendo indispensável um tipo de preenchimento empírico, ou experiencial, digamos assim. É necessário que a experiência, em seu aspecto transbordante, ao mesmo tempo que perigoso, não apenas redefina padrões transcendentalistas, mas os imploda, colocando a própria espécie em um estado contínuo e angustiante de negociação.

Da mesma forma, as múltiplas habilidades dos seres humanos, de atirar pedras a lançar bolas de cricket, de trepar em árvores a subir escadas, de assobiar a tocar piano, emergem através dos trabalhos de maturação no interior de campos de prática constituídos pelas atividades de seus antepassados (INGOLD, 2009, p. 16).

Ingold, na medida em que consagra a *experiência pura* como principal fundamento para definir um organismo qualquer, acaba por desconstruir aos poucos as fronteiras existentes entre história e natureza, ou mesmo entre humano e animal, mas sem com isso despencar no pacto fenomenológico de um espaço homogêneo e indiferenciado. A natureza e os animais continuam preservando uma autonomia assustadora, um transbordamento que compromete todas as pretensões transcendentais dos humanos, forçando-os a ir além de si mesmos, ao mesmo tempo

que descentram suas fronteiras convenientes. Em outras palavras, o dualismo epistemológico é quebrado, aquela fronteira implantada pelo próprio filósofo (antropólogo); mas, por outro lado, o *dualismo ontológico* começa a se formar, na medida em que a natureza nem sempre coopera, participa ou colabora, da mesma forma que o corpo se desterritorializa, saindo do controle, desmanchando expectativas.

Nessa esteira antropológica vitalista, existe também um *continuum* que atravessa os “modos de existência” dos “mamíferos inferiores”, passando pelas práticas dos caçadores e coletores e chegando, enfim, aos laboratórios higiênicos, assépticos, dos cientistas contemporâneos. Sobre essa “semelhança prática” entre *Neandertais* e *homo sapiens sapiens*, Ingold afirma

Acredito que acharemos, então, que a tendência fundamental da sociabilidade relacional é, de modo algum, limitada pelos caçadores e coletores, mas transpassa pelos mesmos e conecta as vidas das pessoas por toda parte, passado e presente, até mesmo os habitantes urbanos modernos como nós (INGOLD, 2003, p. 19).

A vida de todos, fixadas naquilo que fazem e naquilo pensam, deve ser avaliada a depender da interação entre seus corpos (sem órgãos), e não a partir de algum predicado anterior, *a priori*, como se tudo, de um modo bem hegeliano, já estivesse presente logo de início, antes mesmo do jogo começar. Nada garante a solidez do mundo, a não ser um esforço enorme para garantir sua integração fenomenológica, conquistada apenas na base de altos custos e crises. Ou seja, a *epoché*, quando (ou se) acontece, requer um investimento fora do normal, principalmente porque a realidade não coopera, não aceita dissolver a si mesma nos limites transcendentais de um sujeito implicado, seja ele metaforicamente um corpo, uma consciência ou até mesmo um *Dasein*. Quando a integração fenomenológica falha, quebra, quando ela é colocada contra a parede, assim como seus elementos transcendentais de fundo, um tipo inédito de ontologia brota do horizonte, uma nova forma ontológica que ultrapassa os limites de uma filosofia do sujeito. E mesmo partindo de um mundo *taken for granted*, como diria Schütz, ao entender a realidade como um campo indiferenciado em que sujeito e objeto se diluem e se confundem, existiria, ainda assim, alguma coisa a mais, um tipo de *mais-valia* que escorre por entre as brechas daquele pacto fenomenológico, uma espécie de resistência estranha.

Representações e Vitalismo

Muitos séculos se passaram, contudo, e o “ocidente” continuava a apostar na existência de representações, sonhando com entidades autônomas, óbvias e predefinidas, sejam elas mentais, como os conceitos de Saussure, ou exteriores, “objetivas”, como na maior parte do conhecimento sociológico. Sobre essa busca por objetividade, entendida aqui como uma substância depositada no mundo, os gráficos e os mapas são bons exemplos de como o pesquisador pode, por algum motivo, esquecer de toda uma malha de relações interobjetivas que assegura a própria noção de objetividade. É curioso que “[...] a elaboração de mapas chegou a ser divorciada da experiência de movimento corporal no mundo” (INGOLD, 2000, p. 15), passando a ser deduzida a partir de “fórmulas abstratas” e, por esse motivo, independentes da posição singular e do corpo (sem órgão) de todos os seus participantes, sejam eles humanos ou não. Ingold descreve que essa “pretensão de correspondência”, essa mania de entender o corpo ou a linguagem como simples pontes de acesso a algo já definido, permanece graças a uma espécie de indiferença do olhar, como se o cientista, sujeito aristotélico, conseguisse extrair do mundo identidades sólidas perdidas por aí, esquecendo aquilo que Simondon (1992) chamou de *processo de individuação*. Aquela abordagem aristotélica crava seus olhos no mundo não de forma horizontal, como se “observar” e “envolver” fossem dois verbos indissociáveis, mas sim vertical, quase como uma águia sobrevoando sua presa a quilômetros de distância do solo. O raciocínio seria mais ou menos o seguinte: todos, independentemente de onde estão ou como estejam, podem deduzir o local e a rota que precisam tomar, bastando ter apenas um mapa numa mão e uma bússola na outra. Aqui, o desejo por objetividade chega ao seu limite, excluindo as digitais do corpo (sem órgão), evitando qualquer marca sensível que possa atrapalhar a eficiência das coordenadas e de sua espacialidade pétrea, inviolável. Contudo, a resposta de Ingold não passa por uma intersubjevidade, como é de se esperar de autores fenomenólogos, mas aposta numa ideia muito rara e quase invisível na Teoria Social com sua sobrecarga transcendentalista. Ao invés do intersubjetivo, a aposta segue rumo a uma interobjetividade, ao vínculo entre objetos, coisas, animais, sem que necessariamente exista algum sujeito implicado. “Tudo o que pudemos obter foi a impressão de um tecido extremamente denso e apertado, contudo flexível e macio, ao mesmo tempo que permanece sempre plano” (LATOURE, 1996, p. 233, tradução minha). Isso significa que o relacionismo de Ingold nada tem de fenomenológico, embora tenham muitos pontos em comum, principalmente a crítica a uma noção substancialista de objetividade. A diferença é que em Ingold o humano é um ingrediente importante, mas não obrigatório, uma espécie de receita de bolo envolvendo

bilhões de temperos, cores, cheiros e sabores. Ele pode ser considerado um dos primeiros antropólogos pós-humanistas, o que pode soar como um oxímoro, especialmente quando investigamos a etimologia da palavra e seu ANTROPOS quase que implícito. Ou seja, existe mesmo a possibilidade de um projeto antropológico sem humanos, ou pelo menos o humano enquanto um elemento opcional, provisório ou secundário?

Ingold e a Antecedência Nietzscheana

Nietzsche, já no final do século XIX, realizava uma luta aberta contra o racionalismo da época, lançando dúvidas sobre o projeto kantiano que insistia em se propagar pelos quatro cantos do universo filosófico. O pensamento de Nietzsche, nesse sentido, antecede muitas das conclusões tiradas por Latour, Ingold e Haraway décadas à frente. Por exemplo: A erosão do par natureza-cultura ou humanidade-animalidade, é realizada muito bem em seu livro “Gaia Ciência”¹²⁴, ou ainda as discussões sobre fluxo, corporeidade e performance em “Assim Falou Zaratustra”¹²⁵ e no polêmico “Crepúsculo dos Ídolos”, quando questiona o platonismo, contrastando-o com a verdadeira “estrutura” do real, ou seja, *o puro devir* (NIETZSCHE, 2001). Em relação à primeira obra, Nietzsche percebe o lado pretensioso do abismo (epistemológico) criado entre os animais e os humanos, não sendo uma fronteira ingênua, mas interessada¹²⁶. Se todos são, independentemente de sua espécie, a trajetória percorrida por seus corpos e os cruzamentos de experiências e sensações que surgem no caminho, não há, por isso, qualquer sentido em construir alguma muralha, a não ser quando essa barreira é criada pelo próprio mundo e pelos próprios animais, em um claro movimento de resistência. Para decepção de todo bom kantiano, não haveria nenhum critério a ser buscado na interioridade de alguém, a não ser uma capacidade virtual para novos e imprevisíveis encontros, nada mais do que corpos pulsantes cruzando os caminhos uns dos outros.

A própria centralidade do conceito de *corpo*, tendo como um representante imediato a filosofia de Merleau-Ponty (1948), assim como estudos contemporâneos sobre “Lugar de Fala” (RIBEIRO, 2017), “Saber Situado” (HARAWAY, 1978), “Virada Ontológica” (CASTRO, 2014), “Realismo Agencial” (BARAD, 2007), é também retomada pelo vitalismo nietzscheano,

¹²⁴ “A influência das ‘circunstâncias exteriores’ é absurdamente superestimada por Darwin; o essencial no processo da vida é a enorme potência modeladora, que do interior cria formas, utilizando, explorando as ‘circunstâncias exteriores’[...]” (MARTON, 1990, p. 45).

¹²⁵ Segundo Nietzsche, “somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — assim vos ensino — vontade de potência!” (MARTON, 1990, p. 30).

¹²⁶ Abismo, aliás, bastante elogiado e reproduzido nos escritos de Rousseau, Kant e até mesmo em Marx e sua clássica metáfora da diferença entre a aranha e o tecelão no livro “O Capital” (Volume I).

embora com contornos alternativos¹²⁷. O corpo, em contraste com o dualismo platônico, aperfeiçoado pela distinção kantiana entre *desejo* e *vontade*, não se reduz mais a algum tipo de envolvimento servil, muito menos a uma estrutura transcendental dissolvida por aí; na verdade, é justamente o inverso. Ele acaba sendo o senhor de si mesmo e definidor de toda e qualquer forma de existência, ao não ser mais uma simples ponte, um veículo, um suporte, ou alguma espécie de ator coadjuvante à espera de comando. A razão, uma vez exaltada em sua autonomia e centralidade, em especial no discurso cartesiano e kantiano, transforma-se agora num auxiliar desengonçado, no mínimo, ou até mesmo no próprio prolongamento de um corpo que se tornou absoluto, onipresente. Curioso que esse modo de conceber a racionalidade como apenas uma extensão do corpo, e de suas demandas ao longo de um percurso biográfico, foi antecipado pelo empirismo de David Hume, passando pela filosofia pessimista de Arthur de Schopenhauer e retomada por Freud no século XX, quando atribui à razão (a consciência) um papel auxiliar, apenas de potencializador dos afetos, ou como uma simples barreira amortecedora de choques traumáticos com o real (FREUD, 1937). O corpo¹²⁸, portanto, “[...] é [o] fenômeno mais rico, mais explícito, mais apreensível” (NIETZSCHE apud DIAS, 2011, p. 50).

Segundo Nietzsche, a vida humana não pode ser definida por nada que lhe seja anterior ou superior, a não ser que se considere a sua virtualidade criativa, logo estética, como característica essencial. Tendência essa jamais limitada a um privilégio humano, mas de todo um conjunto de seres que busca intensificar suas próprias vidas, expandir suas energias e conquistar seus espaços. A vitalidade do mundo, em Nietzsche, está no seu próprio processo de feitura, na trajetória ela mesma enquanto um fluxo realista que dispensa as digitais humanas e a sua *epoché* insistente. Toda forma de naturalização ou engessamento, é tomada como um tipo de desvio patológico, uma violência contra a riqueza e a flexibilidade das próprias coisas. Nesse sentido, “[Nietzsche] exorta cada um a esculpir sua existência como uma obra de arte. A vida deve ser pensada, querida e desejada tal como um artista deseja e cria sua obra, ao empregar toda a sua energia para produzir um objeto único” (DIAS, 2011, p. 13).

Por esse motivo, Ingold pode ser considerado como um antropólogo nietzschiano, na medida em que resgata a estética pulsante que atravessa tudo aquilo que existe. Humanos importam, claro, principalmente com seus arranjos fenomenológicos e pragmáticos, mas existe sempre algo mais, uma característica criativa que não se reduz a um humanismo insistente.

¹²⁷ O conceito nietzschiano de corpo, assim como de todos os representantes da T.S.A, é completamente destranscendentalizada, coisa que não acontece na tradição fenomenológica.

¹²⁸ Espero que tenha ficado claro o fato de que Fenomenologia e Vitalismo apresentam vocabulários parecidos (corpo, estética, arte, experiência, etc), mas com referências filosóficas de fundo e implicações completamente diferentes.

Algo nos leva, portanto, direto ao coração de uma interobjetividade, um campo inédito, complexo e incrível. “Quais portas o vitalismo abre na antropologia?” Essa é uma pergunta que apenas agora começou a ganhar respostas, o que abre um espaço inédito de possibilidades, um universo de pesquisa impressionante.

CAPÍTULO VIII: O CLÁSSICO ALTERNATIVO

Introdução

E lá vai ele subindo uma ladeira irregular, empurrando uma pedra muito maior do que seu corpo... e lá vai ele agora descendo a mesma ladeira não tão alta, quase um morro, mas ainda assim reforçando em detalhes toda a tragédia da cena, sua repetição, sua infinita repetição frustrada. Esforço inútil, estéril, retirando tudo aquilo de dinâmico, tudo de intenso, ao mesmo tempo que dissolve qualquer coisa em um fluxo de pura (IN)diferença. A monotonia do movimento, aliada ao suor que escorre por cada contração de músculo, por cada esforço localizado, parece adicionar mais peso nas costas do pobre Sísifo, personagem infeliz condenado por Zeus a uma pena inimaginável. Como desistir de tudo isso em nome do lançar de dados deleuziano, da verdadeira repetição e não daquela monótona? Sísifo não é um bom jogador, com certeza, ao menos aos olhos do crupiê Dionísio, essa criatura curiosa e desejanse que observa toda aquela cena patética e pouco afirmativa. Sísifo deixa o ressentimento cegar suas possibilidades, negando, da mesma forma, a chance de um verdadeiro esforço criativo, de pura afirmação. “Quem ele é?” Pergunta o positivista curioso, já que adora proposições simples e tautológicas. Sísifo é basicamente uma metáfora, além de ser também o objetivo de todo esse capítulo: Compreender as implicações do vitalismo nos escritos de Gabriel Tarde e sua “Ontologia Relacional” (BRIGHENTI, 2012).

Tarde, Sociologia e Devir

Gabriel Tarde, personagem quase esquecido da história das ideias, condenado a algumas discussões marginais no campo da psicologia e do direito, enfim ressurgiu. Embora tenha tido no início de sua carreira uma boa popularidade, além de uma razoável repercussão de seus conceitos, em especial no campo antropológico, com seu diálogo com Lombroso, ou mesmo no campo sociológico, com as polêmicas acaloradas com Durkheim, acabou sendo excluído de um novo domínio a ser formado, um espaço com fronteiras fixas e impenetráveis. A sociologia começava a apresentar limites bem demarcados, através de métodos assépticos, higiênicos, com aquele polimento bem transcendentalista. Havia uma busca ansiosa por

legitimidade acadêmica, conseguida apenas através de aproximações insistentes com as ciências biológicas e físicas, ao conferir assim maior firmeza, identidade e confiança ao conhecimento aí gerado. Tarde, com sua metafísica alternativa, seria entendido, talvez, como um filósofo, um psicólogo social ou, no máximo, com um pouco de esforço, um micro-sociólogo, ou até mesmo uma espécie de protopensador, alguém que apenas instituiu rudimentos de uma sociologia em breve superada por Durkheim e sua “versão amadurecida”. Com o passar do tempo, através de alguns pensadores como Deleuze e Latour¹²⁹, esse personagem ressuscita de seu sono intelectual e passa a ganhar uma força cada vez maior.

O atual renascimento do interesse pelo Tarde [...] está centrado em torno das descobertas deleuzianas e, mais tarde, latourianas de um teórico radicalmente diferente, para quem o indivíduo não é mais um ponto de parada natural para a sociologia, como eram os fatos sociais para Durkheim (BRIGHENTI, 2012, p. 7, tradução minha).

A predominância do “vitalismo” no espaço acadêmico, e principalmente sua invasão nas ciências sociais e humanas, garantiram a Tarde o status necessário e o lugar adequado para disseminar suas categorias, ao passo que se transforma, aos poucos, num evidente ancestral e uma referência marcante para muitos autores contemporâneos, sejam eles filósofos, sociólogos, antropólogos, etc.

Dentre os vários conceitos que circulam pelo seu universo, e que caracterizam não apenas sua sociologia, mas a própria tradição vitalista que utiliza, existem três que circulam muito pelos seus textos: *repetição*, *diferença* e *imitação* (TARDE, 2007). Esses três conceitos são importantes não pela inevitável centralidade que ocupam no pensamento de Gabriel Tarde, o que pode ser o caso, mas sim porque são três pontes convergentes para a tradição “vitalista” e suas ramificações no campo da Teoria Social, como vai ficar claro em breve. Entender o papel do “vitalismo” nos dias de hoje, passando pela ancestralidade de Tarde, é o principal objetivo dessa tese como um todo, rompendo ao mesmo tempo com uma tendência transcendentalista insistente em nossos corredores universitários. A hipótese é simples, mas arriscada: existe uma mesma matriz interpretativa atravessando muitos pensadores mais recentes, principalmente aqueles que carregam um tipo de tensão sutil, como Foucault e Deleuze, por exemplo. Na verdade, o simples fato de existir dissenso entre eles, e oposição, já

¹²⁹ Apesar de marcante, muitos autores, como Andrew Barry (2012), não concordam com a leitura deleuziana de Tarde, sugerindo outros caminhos. “Tarde, o juiz e imperialista liberal, estava mais preocupado com o problema de como monitorar e governar os desejos da população do que com a forma de alimentá-los” (BARRY, 2012, p. 167, tradução minha).

é um claro sinal de que algo em comum passeia pelos bastidores e garante a própria possibilidade desse mesmo dissenso, o que aqui chamamos de “Ontologia”. Se não tivessem nada em comum, se fossem de mundos opostos, o silêncio e a indiferença seriam as únicas coisas existentes, ao invés do debate e da polêmica.

O Jogo de Dados: A Repetição

Existe, sem dúvida, um jeito mais imediato, meio senso comum, de conceber a “repetição”, afinal usamos esse substantivo várias vezes durante o dia: “O menino repetiu de ano”, “Essa cena é repetida”, “Não precisa repetir a mesma coisa”, etc. Para Gabriel Tarde, e todos os autores da T.S.A, por outro lado, esse conceito nada tem a ver com permanência, hábito ou regularidade, ou seja, com aquilo que normalmente é associado a esse termo. “O que se repete não é a forma como o passado ‘efetivamente foi’, mas a virtualidade inerente ao passado, ao mesmo tempo que traída por sua atualização do passado [past actualization]” (ŽIŽEK, 2004, p. 4, tradução minha). Em outras palavras, o que é repetido, assim como em Deleuze, não é uma série causal, uma esteira idêntica de fenômenos, “[...] mas uma virtualidade de certo tipo” (TARDE, 2007, p. 121), uma espécie de tendência ao novo e ao risco. A repetição sempre adiciona alguma coisa no fenômeno, comprometendo suas fronteiras transcendentais, quase como o “evento” de Badiou (1997) e Savransky (2016), isto é, uma instância que sempre compromete pactos pragmáticos e fenomenológicos, já que sugere um retrato realista de um mundo com uma autonomia assustadora. Os três termos tardianos (*diferença, repetição e imitação*), nesse caso, convergem dentro de um mesmo solo vitalista, de um mesmo projeto ontológico, ao abrir espaço não para realidades definidas, representações sobrepostas, ou categorias transcendentais. O que é repetido guarda dentro de si um potencial intenso, “contagante” (BARRY, 2012, p. 179), além de sempre arriscado, ao despencar em novos agenciamentos, descentrando a consistência interna das identidades que passeiam pelo mundo e definem seus contornos transcendentais. Claro que o conceito de “identidade” não deixa de existir em Tarde, assim como as categorias sujeito-objeto em Latour, embora elas se encontrem, por outro lado, descentradas de uma posição de excelência e transformadas em instantes passageiros, em momentos casuais, lançados num fluxo repetitivo, vitalista. Ou seja, a identidade dos fenômenos, e seus pactos pragmáticos e fenomenológicos, sem dúvida existem, não tem como negar, embora o custo de manutenção seja enorme, demandando um grande investimento de energia. Isso significa que a indiferenciação “epoquiana” entre sujeito

e objeto, além da quebra de suas fronteiras, é apenas conquistada na base de muito esforço, principalmente quando o objeto se apresenta como algo recalcitrante, fluído e intenso demais. Ainda que o pacto pragmático e fenomenológico exista, e tenha sua importância fundamental (Capítulo I e II), ele se encontra constantemente sob ameaça, da mesma forma quando meu próprio corpo ganha muita autonomia, instalando um dualismo estranho, ao separar a si mesmo da minha própria mente (e do meu próprio EGO). A psicanálise, como já foi sinalizado em um dos capítulos dessa Tese, trabalha bastante com esse tipo de corpo (sem órgão) que rompe com o pacto fenomenológico, sendo assim uma corporeidade recalcitrante, não transcendentalista.

Como para autor de “Monodologia e Sociologia” “toda coisa é uma sociedade” (TARDE, 2007, p. 81), desde uma simples célula até um cardume se agrupando num coral, passando por encontros religiosos e polêmicas políticas, a repetição atravessa tudo, permitindo que humanos e não-humanos participem de um jogo rico de virtualidades, todos dentro de um ritmo sempre inédito (e arriscado) de descobertas e articulações. Nesse solo vitalista, de um puro fluxo, banhado por algumas identidades custosamente sustentadas, tudo se apresenta “at the same footing” (GRAHAM, 2007, p. 22), em um mesmo plano de imanência, invadindo os espaços de formas indistintas. Isso significa que não apenas o transcendentalismo humano é comprometido pela autonomia do objeto, mas os próprios objetos (animais, etc), em um vínculo interobjetivo, comprometem suas próprias estruturas transcendentais (*sensual objects*), o que Harman chamou de *Allure*. Ou seja, não existe nada de especial no humano, ainda que cartadas transcendentalistas, como ALMA, LINGUAGEM, PODER, IDEOLOGIA, sejam lançadas sobre a mesa do teórico. Os humanos, segundo Tarde e os autores da T.S.A, não são pobres coitados presos em suas finitudes, enquanto o mundo vaga por aí, em uma abordagem kantiana. A finitude, assim como a CONTINGÊNCIA, é uma sombra que atormenta a todos, principalmente aquelas relações interobjetivas, envolvendo o mundo em seu fluxo realista e autônomo. O exemplo clássico oferecido por Harman gira em torno do vínculo escapadiço e tenso entre o algodão e o fogo, como foi discutido em um dos capítulos anteriores.

Não importa se estamos falando da repetição *ondulatória*, *gravitacional*, *hereditária* ou *imitativa* (TARDE, 2007), todas implicam num mesmo princípio repetitivo e “profusor”, num mesmo solo heideggeriano contrário a predicados e fronteiras, a não ser uma contínua série de encontros. Concretamente isso significa o completo abandono de análises estruturais e sistêmicas, assim como qualquer outro tipo de abordagem transcendentalista. Apesar de tanta metafísica, o que poderia soar como um empreendimento meramente esotérico, quase uma teologia negativa disfarçada, a *repetição* que atravessa o universo humano, ou seja, o fluxo imitativo, pode (e deve) ser “rastreado” pelo sociólogo, desde que exista o método ideal, nesse

caso a *estatística*. “Os fatos sociais, aos quais as estatísticas deram alguma representação coletiva, podem ser vistos como as formas de imitação, o reino do interpsicológico, que tanto existem dentro dos indivíduos como fluem através deles” (BARRY, 2012, p. 178, tradução minha). Como é possível perceber, o modo tardiano de lidar com a estatística não apenas é distinto daquele encontrado em Durkheim, em seu livro o *Suicídio*, mas completamente oposto¹³⁰. Em Tarde, a estatística é usada para rastrear um movimento descentrado, disperso, definido apenas pelos seus efeitos imprecisos em corpos distribuídos em rede. Já em Durkheim, ao contrário, a estatística é usada como uma comprovação das causas últimas que governam fenômenos, revelando uma casuística impensável em Gabriel Tarde e sua *ontologia relacional*. Em outras palavras, a estatística para Durkheim *comprova*, enquanto para Gabriel Tarde ela apenas *sugere*, apenas indica os rastros de um movimento complexo e disperso, quase como um meme (ver subtópico: “Gabriel Tarde: O pai dos memes”). Afinal, “todo o mundo conhece a profunda indeterminação que reina sobre as estatísticas” (BAUDRILLARD, 2005, p. 17).

A repetição é o princípio explicativo que dispensa “a priori” analíticos, da mesma forma que um meme se reproduz de um jeito descentrado e curioso. O que existe apenas é excesso e avidez, um “apetite singular” (ESPINOSA, 2009, p. 158), assim como uma célula nietzschiana sempre em busca de mais expansão e potência, sempre desejando novas agenciamentos. O espaço, o tempo, ou qualquer outra categoria *a priori*, vê a si mesma dependente desse ritmo repetido, dessa virtualidade sempre contagiante, descentrada, ao mesmo tempo que se propagando para o infinito com uma vontade expansiva, insatisfeita. Tarde “[...] concebe o real não como resultado de alguma carência, nem como pleno, mas sim em excesso [...]” (VARGAS, 2000, p. 30). Não é à toa, inclusive, que Tarde entende a “imitação”, com seu contágio bem rizomático, como geradora dos eventos repetitivos do universo humano (VARGAS, 2000). As coisas “não são” para Tarde, elas se possuem¹³¹, se conectam e ultrapassam sempre a si mesmas, subvertendo a própria unidade individual que supostamente teriam, mascaradas pelo mais antigo artifício de linguagem: “o verbo ser” (DELEUZE, 1992, p. 177) e sua mania transcendente e reificante. A essência não é um adjetivo, um rótulo necessário, ou uma marca profunda no corpo do fenômeno, mas a condição mesma de sua difusão, uma quebra de fronteira. A origem, ao não ser um núcleo atual, no sentido deleuziano, acaba sendo um solo de surpresas, um encontro de linhas de força. O critério

¹³⁰ “O uso de estatística por Durkheim, em seu livro *Suicídio* (1897), é explicitamente oposto à posição assumida por Tarde durante o mesmo período” (BARRY, 2012, p. 179, tradução minha).

¹³¹ “O verbo 'possuir', como veremos no final, tem uma grande importância em Tarde” (LATOURE, 2001, p. 4, tradução minha).

determinante, como já era de se esperar, não é de validade, como se houvesse um corte atemporal entre o verdadeiro e o falso, transparente ao sujeito esclarecido. “Aqui estamos além de causas e efeitos [...]” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 20). A origem é *genealógica*, ou seja, é um fundamento virtual em que a própria enunciação do evento, suas conexões e implicações, já é um mergulho em sua profundidade, um acréscimo à sua expansão. O sujeito desinteressado kantiano, o protótipo do cientista tradicional, uma vez descolado do mundo, enxergando de cima suas variáveis e suas determinações, é substituído não por uma outra transcendentalidade, um outro eixo vertical de significação, mas sim por um conjunto de mônadas descentradas, uma pura rede de afecções. Enquanto elementos metafísicos, e não simples materiais a serem representados, as mônadas podem apenas ser avaliadas por um critério pragmático, pelos efeitos que geram no mundo, assim como a difusão que produzem.

Ao querer “[...] encontrar qualquer justificativa no acaso” (BALZAC, 2012, p. 410), alguma casuística escondida, algum transcendental secreto que justificasse os contornos da realidade, o sujeito adquire uma estrutura identitária de fundo, um alicerce indispensável. Como já foi dito, essa atitude transcendentalista é previsível, necessária e até mesmo inevitável, embora os custos do exagero sejam altos demais, beirando muitas vezes a completa simplificação de tudo ao redor, além do silenciamento de outras instâncias de sentido. Por outro lado, o projeto genealógico de Tarde, ao acompanhar o fluxo do próprio vitalismo, segue um percurso alternativo. Ao não ser uma causa, nem simplesmente uma origem oculta por trás dos bastidores, a genealogia resgata uma multiplicidade e uma dinâmica nova aos fenômenos, saindo um pouco dos riscos que os transcendentais oferecem, especialmente o *transcendentalismo paranoico*. Não existe nada escondido, nenhuma matriz fixa, ou algum transcendental conveniente, mas um campo descentrado e contagiante. “É que, na realidade, trata-se aqui de centros e de núcleos infinitamente múltiplos, com pontos de vista e graus diferentes” (TARDE, 2007, p. 126).

O indivíduo, por consequência, não é uma célula isolada, um corpo ascético e bem esboçado, ou talvez um núcleo causal brotando de alguma transcendentalidade qualquer. Ele (o indivíduo), “[...] é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo (NIETZSCHE, 1874, p. 16). Isso implica o abandono do rótulo de *individualismo metodológico* quando falamos de Tarde, já que não há indivíduos soltos no seu esquema de pensamento, mas apenas mônadas lançadas numa esteira infinitesimal ou, em outras palavras, um feixe de múltiplos contatos, um espaço completamente descentrado. “Neste relato, o indivíduo não era um agente autônomo ou uma fonte de ação racional, mas era reconhecido como um local onde a fertilização cruzada de correntes distintas de prática e pensamento às vezes ocorria, e a invenção era assim possível”

(BARRY, 2012, p. 178, tradução minha). Em outras palavras, o indivíduo, segundo Gabriel Tarde, não é reflexo de teorias da ação racional, muito menos um epifenômeno de estruturas e sistemas. “O indivíduo, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um ‘elo da corrente’, nada simplesmente herdado de antigamente [...]” (NIETZSCHE, 2006, p. 82). Assim como outros representantes da T.S.A, Gabriel Tarde não é nem um micro, nem um macro sociólogo, muito menos uma combinação criativa dessas duas abordagens. “O que realmente temos que considerar, se quisermos explicar algo, não são agentes humanos nem estruturas sociais” (LATOUR, 2001, p. 21, tradução minha).

Seu projeto é de uma *monodologia renovada*, ao resgatar, como ponto de partida, as reflexões de Leibniz e sua filosofia monista, embora ultrapasse suas conclusões, dando ao conceito de mônada um aspecto mais diferencial e mais aberto. Seria a mônada um átomo, um tipo de partícula elementar indivisível? Não!!! Para Tarde, mesmo esse átomo não deixa de ser “[...] um turbilhão, um ritmo vibratório de certo gênero, algo de infinitamente complicado segundo todas as aparências [...]” (TARDE, 2007, p. 22).

Com essas premissas não há lugar para o dualismo epistemológico que estabelece arbitrariamente uma fronteira entre sociedade e cultura, entre o *eu*, entendido como núcleo individual, e o coletivo, enquanto algo autônomo e *sui generis*. Essa unidade metafísica chamada *eu*, e toda sua identidade bem *a priori*, responsável pelo ordenamento da experiência e sua síntese necessária, é desmontada na exata medida em que ocorre a repetição no universo humano, ou seja, quando ocorre o processo imitativo e seu crescimento rizomático, seu deslocamento descentrado. O indivíduo já é um feixe diferencial, complexo e dinâmico; ele já é uma sociedade. “[...] Esses elementos últimos aos quais chega toda ciência, o indivíduo social, a célula viva, o átomo químico, só são últimos da perspectiva de sua ciência particular. Eles próprios são compostos [...]” (TARDE, 2007, p. 57). Assim como Newton revela um universo múltiplo, dinâmico e ilimitado, deslocando o cosmos de sua unidade e harmonia aristotélicas, Tarde realiza o mesmo percurso, ao desregular a funcionalidade do todo, reestabelecendo a importância das partes, essas já plurais e abertas. Como diz Latour, “Tarde oferece um tipo muito estranho de reducionismo, pois as menores entidades são sempre mais ricas em diferença e complexidade do que seus agregados ou as aparências superficiais que observamos de longe” (LATOUR, 2011, p. 4, tradução minha).

Imitando a Dança Dionisíaca

O princípio imitativo nada mais é do que o desdobramento específico da repetição no universo humano, um tipo de fluxo que atravessa tudo aquilo que é feito e dito ao longo de uma série complexa de afecções, um jogo, portanto, basicamente estético.

[...] a imitação é uma ação à distância de um cérebro sobre outro. Ela pode ser consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, vaga ou precisa, unilateral ou recíproca, mas não pode deixar de ser produzida à distância, em uma espécie de ‘geração à distância’, pois assim perderia sua especificidade (VARGAS, 2000, p. 226).

Se a cadeia explicativa durkheimiana para os fenômenos sociais é vertical, priorizando instâncias autônomas e externas como responsáveis por condutas e discursos, Tarde, ao contrário, aposta num princípio horizontalizado, sem mudanças de níveis, isto é, imanente, o que significa “uma *rede* de vias onde os cruzamentos abundam” (VARGAS, 2000, p. 30). O conceito de *rizoma*, em Deleuze (1975), esclarece bem essa proposta e principalmente a capacidade de expansão do movimento imitativo e sua avidez em conquistar tudo à sua volta, além da sua face horizontalizada e até contrária a arranjos estruturais¹³². Afinal, “já que o ser é o haver, segue-se que toda coisa deve ser ávida” (TARDE, 2011, p. 123). Sem pontos de partida ou teleologias, o rizoma não é uma criatura, um objeto, mas sim uma força motriz, um impulso que se propaga com o passar do tempo, tomando tudo ao seu redor. Isso significa que é impossível sugerir uma explicação de um processo rizomático, no sentido de compreender analiticamente esse fenômeno, desmembrando variáveis e expondo conexões necessárias. Ao contrário, eu participo do rizoma, ainda que acredite em uma espécie de pureza científica. Assim como os “fluxos de crença e desejo” em Tarde, o rizoma deleuziano não é um simples elemento explicativo, já que ele induz à participação, ao envolvimento instantâneo. Assim como o olhar genético lança o sociólogo direto no espaço que deveria explicar, transformando-o num combatente, num justificador engajado, o rizoma já demanda afecção, já força um encontro, por mais asséptico que pareça o cientista com seu jaleco branco e sua postura moderna, confiante. O processo imitativo, logo, é

[...] uma ação à distância de um cérebro sobre outro. Ela pode ser consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, vaga ou precisa, unilateral ou recíproca, mas não pode deixar de ser produzida à distância, em uma espécie de ‘geração à distância’, pois assim perderia sua especificidade (VARGAS, 2000, p. 226).

¹³² “[...] um rizoma não é passível de qualquer modelo estrutural ou generativo. É estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda” (DELEUZE, 1987, p. 12, tradução minha).

Tarde diferencia dois tipos de imitação: o *inovador* (as forças plásticas) e o *institucionalizante* (as forças funcionais). O primeiro, condicionado pela mudança, impulsiona o movimento imitativo para frente, para uma expansão cada vez maior, quase que almejando o inédito a qualquer custo. A segunda, por outro lado, seria um percurso mais identitário, ligado à fixação e à reprodução de certos conteúdos. Existem outros exemplos de processos imitativos, como aqueles ligados à moda ou ao costume, embora haja sempre um denominador comum entre todos, permitindo uma convergência para o mesmo potencial expansivo, contagiante. Seu movimento é centrífugo, ou seja, começa do centro, esse já bastante diferenciado e infinitesimal, seguindo lentamente para a borda, sendo esta menos diferenciada e mais rara.

Segundo Tarde, o que efetivamente se propaga por imitação? Seriam ações dispersas, de indivíduos atomizados, progressivamente se expandindo, ou talvez representações coletivas, de alguma forma disseminadas para outras consciências, ou mesmo estruturas kantianamente difundidas? Nenhuma delas, diria Tarde. O que é propagado são “crenças e desejos” (TARDE, 2007, p. 22), uma espécie de ânsia por novos agenciamentos, um verdadeiro fio tencionado entre dois polos complementares e inseparáveis: *a transformação e a manutenção*. Sem dúvida *crença e desejo*, assim como o conceito de *tradução* latouriana ou de *proposição* em Whitehead, não podem ser entendidos dentro de um horizonte kantiano, ou seja, nas fronteiras de uma filosofia do sujeito. *Crença e desejo*, por sua vez, são forças que atuam em todos e em tudo, quase como o jogo nietzschiano de Apolo, o Deus da forma, e Dionísio, o Deus do excesso, ambos engajados numa dança quase reconciliatória, ao menos para o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia*. Num certo momento do seu livro *monodologia e sociologia*, Tarde afirma que “[...] a crença e o desejo desempenham no eu, em relação às sensações, precisamente o papel exterior do espaço e do tempo em relação aos elementos materiais” (TARDE, 2007, p. 67). Essa analogia das *crenças e dos desejos* acaba por esclarecer melhor a pretensão ontológica de Tarde, ao fazer dessas características a condição necessária de tudo o que existe, assim como o espaço e o tempo seriam as condições para a própria experiência, como o próprio Kant descreve em sua *estética transcendental*. Em Kant, por outro lado, a identidade é um pré-requisito da experiência, instantaneamente enquadrando tudo em categorias definidas, em sínteses cada vez mais elaboradas, como é possível observar na própria fenomenologia e sua estrutura identitária de fundo. Em Tarde, ao contrário, o *a priori*, digamos assim, é a pura diferença, ao fazer com que o aspecto identitário dos fenômenos seja apenas um instante passageiro dentro de encontros diferenciais, eventos puramente descentrados e nada fenomenológicos. Diante disso é possível concluir que “sua sociologia foi uma ciência fundamentada em uma análise da diferença” (BARRY, 2012, p. 180, tradução minha).

Esse tipo de “re-revolução copernicana”, ou “anti-revolução copernicana”, como diria Latour (2012), vai se afastando aos poucos de uma hipótese epistemológica de mundo e começa a marchar para uma ontologia não fenomenológica, priorizando assim muito mais o movimento do que instantes de pura integralidade. O que de sólido existe é criado internamente pelo fluxo das coisas, consumido ao mesmo tempo por ele e sua velocidade descentrada e não-humana. Sem dúvida, o entendimento (a razão) possui dentro de si elaboradas associações de ideias, abstratas correlações de conceitos, embora esses instantes sejam apenas a porção mínima, um simples aperitivo do que realmente acontece, deixando transparecer uma miríade de encontros, desde o envolvimento sensível com um mundo sempre mutuante, até a serie infinitesimal de conexões cerebrais entre sinapses em torno de uma certa ideia cada vez mais difusa, rizomática. Como é possível perceber, estamos aqui a quilômetros de distância dos pactos fenomenológicos e pragmáticos, muito além do nosso querido transcendentalismo cotidiano e sua *segurança ontológica*.

Se em Latour o conhecimento deixa de *operar por saltos*, como acontecia em um processo representacional qualquer, através do conceito de *mediação*, por outro lado, contrapondo à fixidez do *intermediário* (LATOURE, 1979), Tarde utiliza uma imagem parecida ao se referir aos “[...] operários ocultos que colaboram para a realização de algum plano de reorganização específico concebido e desejado [...]” (TARDE, 2011, p. 64). Esses *operários ocultos*, uma vez ocultados pela unidade e autonomia de certos fenômenos, passam a ser vistos como o elo entre tudo o que se constitui, ao passo que cria as condições necessárias para o próprio aspecto infinitesimal da realidade, o famoso $n + 1$ deleuziano. “A matéria apresenta, pois, uma textura infinitamente porosa, esponjosa ou cavernosa, sem vazio; sempre uma caverna na caverna” (DELEUZE, 1991, p. 16). Ou, como diria Bruno Latour, de um jeito completamente tardiano, “não importa até onde vamos, há sempre formas; dentro de cada peixe há lagoas cheias de peixes” (LATOURE, 1988, p. 161, tradução minha).

Em razão desse processo imitativo, “o que seria, de fato, uma sociedade humana?”, pergunta o nostálgico kantiano. Se para Durkheim ela se define por sua autonomia e coercitividade, como uma coisa objetiva e representável, quase como uma *vontade geral* rousseauiana, quais seriam as suas características principais para Tarde? Ele, com certeza, é mais modesto, definindo as sociedades humanas como “[...] a posseção recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (TARDE, 2007, p. 112). Não há uma preocupação em definir fronteiras que a circunscreveriam dentro de um certo espaço, o que só reforça mais ainda sua ideia de uma *sociologia universal* (TARDE, 2007). Existem apenas sociedades no universo, não importa se elas são compostas por humanos, por estrelas ou mesmo

por corais perdidos no meio de um oceano. Como em qualquer modelo vitalista, o dualismo (epistemológico) é substituído por um monismo poderoso, onde tudo é atravessado por um mesmo princípio vital, quebrando o que Latour (1994) chamou de uma *antropologia assimétrica*.

Gabriel Tarde: O Pai dos Memes

Você provavelmente deve ter assistido nos últimos tempos um vídeo curioso, na fronteira do estranho, envolvendo uma música “tão ruim que chega a ser boa!”. O maranhense Manoel Gomes, 49 anos, cantou a história de uma caneta, mas não qualquer caneta: A caneta era azul!!! O mais curioso ainda foi a reação de muitos internautas, como eu e você, surpresos com o sucesso de um vídeo tão ingênuo, tendo sido visualizado mais de 10 milhões de vezes. É incrível como alguns conteúdos brotam de repente, de um jeito inesperado e até mesmo estranho, ganhando maiores proporções na medida em que se espalham, quase como os círculos em um rio quando uma pedra é lançada em seu centro. Quem não lembra do famoso Gangnam Style, lançado em 2012 pelo artista Psy, um Rapper e produtor musical sul-coreano? O vídeo já alcançou seus 3,9 bilhões de visualizações, quase como se a metade da população do planeta inteiro tivesse assistido aquele clip incomum. O que justifica tanto sucesso e de uma forma tão rápida?

Na sociologia, como em outras áreas de humanas, a realidade quase sempre é explicada por alguma estrutura que a organiza, alguma matriz que a justifica. O objetivo do sociólogo, portanto, é resgatar essa mesma estrutura de fundo, escondida nos bastidores, distante do olhar ingênuo do sujeito comum. Em outras palavras, se algo acontece, se um fenômeno brota na superfície do mundo, alguma coisa o motivou, talvez algum sistema, alguma matriz, alguma estrutura. Esse modo kantiano de entender a realidade é o nosso clássico transcendentalismo, uma busca por estruturas que se encontram por trás da experiência, enquadrando tudo dentro de um retrato ordenado e previsível. Ao invés de perder tempo no fluxo de práticas e justificações, a meta é extrair, mesmo que seja à força, uma certa forma de fundo, um transcendental qualquer, podendo ser LINGUAGEM, PODER, CLASSE, CAPITALISMO ou qualquer outra configuração. Exemplo: “como um sociólogo clássico explicaria o sucesso do filme Coringa, lançado em 2019?” Provavelmente buscando algum “a priori”, alguma forma, alguma estrutura depositada nos bastidores de todo comportamento, o que justificaria a ida até o cinema. Talvez tenha sido Hollywood com sua lavagem cerebral ou o capitalismo com sua

ideologia ou mesmo o Estado com sua presença sutil e perversa ou até mesmo algum tipo de anomia produzida pelo neoliberalismo e sua influência problemática. De qualquer forma, existe sempre algo por trás, cabendo a nós, pensadores críticos, descobrir esse mesmo “algo”, descortinando a verdade, revelando os fatos. As experiências, portanto, são apenas efeitos de uma cadeia rígida de determinações, de uma matriz que as ordena e as justifica, ao menos quando o transcendentalismo paranoico toma conta, sai do controle.

Gabriel Tarde, com sua abordagem alternativa, não apostava muito nessa estratégia transcendentalista, negando com todas as forças Kant e seu giro copernicano. A proposta de uma metafísica monodológica, resultado de uma T.S.A, não envolve estruturas, sistemas, ou coisas do gênero, nada de uma busca paranoica por uma matriz toda poderosa, embora tenha sido uma constante no século XIX, com Marx, Comte, Durkheim, Spencer, e tantos outros. Tarde, ao contrário, defendia a imitação como uma alternativa aos modelos da sua época. Indivíduos são levados a fazer algo, não porque existe alguma matriz que os obriga, alguma estrutura internalizada, mas sim porque um fenômeno simplesmente “viraliza”, afetando todos em um ritmo contagiante e imprevisível. Nessa análise descentrada, típica dos autores da T.S.A, não existe nenhum motivo anterior que justifique algo ser imitado, mas sim um contágio sensível, corporal... em rede. Graças à chegada da internet, e seus memes, Tarde nunca foi tão contemporâneo, tão necessário nos dias que seguem. Um vídeo pode ser contagiante independente do seu conteúdo ou de qualquer tipo de expectativa prévia, podendo envolver gatos, crianças, explosões, crises, gafes... ou até mesmo uma simples caneta azul!!!. Ou seja, ele **SIMPLESMENTE ACONTECE**, brota, surge, propaga. Para o sociólogo transcendentalista, aquele kantiano, essa explicação não faz sentido, já que tudo precisa de um motivo, uma causa, um fundamento; tudo precisa se submeter ao *princípio da razão suficiente*. Como qualquer paranoico, nada é por acaso, nada **SIMPLESMENTE ACONTECE**, mas tudo é apenas um pretexto dentro de uma estrutura mais fundamental. Se pessoas marcham juntas nas ruas é porque foram levadas por alguém ou por algo. Se escolhem determinado produto, com certeza alguma estrutura produziu esse efeito. Será mesmo? E se elas apenas tiverem sido contagiadas por um “meme social”? E se todo o comportamento humano for um meme que se espalha, se irradia, muitas vezes sem qualquer motivo? Seria Kant um ingrediente necessário na receita de bolo dos Teóricos Sociais? Como explicar, por exemplo, a greve de caminhoneiros que ocorreu em 2018 no Brasil com a abordagem sociológica clássica? Alguns falavam de uma manipulação do setor empresarial. Será mesmo que foi tão organizado assim? “Como explicar o sucesso do filme Coringa?”. Alguns falavam do efeito da indústria cultural e a maneira como controla as expectativas. Será mesmo tão simples? Ainda não conseguimos

entender as palavras de Raskolnikov, mas talvez um dia vai ficar claro que “o acaso pode muito” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 159).

Segundo a imitação tardiana, corpos são afetados e afetam outros em um ritmo imprevisível. Enquanto Durkheim explicava o suicídio em termos sistêmicos, envolvendo a crise no sentimento moral da sociedade, entendida aqui como um grande organismo vivo e todo poderoso, Tarde, ao contrário, compreendia o suicídio a partir do conceito de imitação. Um suicídio se propagava, afetando alguém, que afetava outro alguém, em uma rede complexa de afecções. O suicídio seria um meme, embora sem qualquer carga de humor.

Talvez o vídeo “Caneta Azul, Azul Caneta”, e a surpresa gerada em torno dele, realce um aspecto fundamental dos fenômenos. Talvez nunca tenham sido estruturais, talvez nunca tenham sido tão organizados e tão racionais como imaginamos, mas apenas uma série de corpos que se propagam, se afetam, quase como um “meme” que simplesmente viraliza. Em outras palavras, talvez a realidade sempre tenha sido tão frágil, tão precária, quase como um castelo de cartas no meio de uma tempestade. Talvez a estrutura ou sistema não sejam dados objetivos de um mundo em movimento, mas sim um desejo, apenas uma necessidade pragmática diante de coisas que sempre saem do controle. Talvez por trás de tanta estrutura, tanto sistema, exista apenas um fluxo imitativo de corpos que se afetam, se reconhecem e se propagam. Mas como trazer a CONTINGÊNCIA¹³³ de volta para o interior da Teoria Social? Como deixar a paranoia epistemológica de lado em busca de algo mais, algo além? Gabriel Tarde, assim como os representantes da T.S.A, podem oferecer respostas interessantes, diferentes, ainda que arriscadas.

A Diferença Diferindo

A hipótese tardiana, logo, rompe com a proposta evolucionista de figuras como Spencer, em que o universo, seja ele humano ou não, segue um deslocamento linear e progressivo, saindo de uma etapa homogênea para uma meta diferenciada e complexa. Haveria um crescente, uma teleologia, acompanhada de uma seta evolutiva atravessando desde um aglomerado de corais, até as relações internas de uma sociedade humana, passando pela religião, ciência e outros tipos de arranjos imitativos. Nesse modelo, existe uma clara

¹³³ *Contingência* não apenas como um sintoma de nossa incapacidade e limitação epistêmicas, como acontece com os neokantianos, a exemplo do próprio Weber, mas um *instante ontológico*, um elemento preso na própria estrutura do mundo e em suas relações interobjetivas.

hierarquia entre o humano e a natureza, assim como entre seres orgânicos e inorgânicos¹³⁴. Para Tarde, ao contrário, não se trata mais de

[...] [uma barreira] intransponível[...] entre a natureza dos seres inorgânicos e a natureza dos seres vivos, já que vemos uma idêntica evolução, a de nossas sociedades, modificar sucessivamente os traços dos segundos e os traços dos primeiros (TARDE, 2007, p. 83).

Se a “diferença vai diferindo” (TARDE, 2007, p. 94), mesmo seus elementos mais básicos, mesmo os fenômenos mais rústicos, teriam um nível de diferenciação inclusive muito maior do que as formas “mais bem acabadas” e “desenvolvidas”. A diferenciação durkheimiana pela crescente divisão do trabalho, nesse caso, é também questionada por Tarde, já que Durkheim enxerga nas sociedades tradicionais uma zona indiferenciada, progressivamente se complexificando, na medida em que alcança momentos de maior progresso diacrônico. Para o autor de *Monodologia e Sociologia*, a homogeneidade e simplicidade dos fenômenos são um sintoma de uma falha epistemológica grave, já que o desconhecimento ontológico sobre a dinâmica da própria realidade tropeçaria nessa conclusão reducionista, tomada por muitos como a referência do conhecimento científico. Segundo ele, ao contrário, essa hipótese do homogêneo, do linear, do constante, do estável, é logo descartada na exata medida em que ocorre um contato mais próximo com o objeto de estudo, o que Latour (2001) chamou da “abertura da caixa preta”¹³⁵. A diferença, diria Tarde, é “o alfa e o ômega” (TARDE, 2007, p. 102) de tudo o que existe, seu princípio fundante, seu suporte constituinte. Isso significa que é um engano completo acreditar que uma bactéria é mais simples do que um humano ou que uma pedra é mais elementar do que um cão. Até mesmo um simples pedaço de cristal (DELANDA, 2006) é repleto de uma complexidade incomparável, principalmente quando seus milhões de átomos pedem por uma integração atômica e subatômica, caso contrário a sua identidade “fenomenológica”¹³⁶ desapareceria por completo, ao sofrer os efeitos “vitalistas” da gravidade, do vento, da água, da pressão de outras rochas, etc. A natureza, segundo Gabriel Tarde, não é uma seta teleológica ou progressiva que culmina no humano e sua complexidade incrível. A sociologia pós-humanista de Tarde, assim como em Harman, desloca o humano de seu centro de pretensão, dispensando até mesmo a *Epoché* fenomenológica e suas categorias implicadas.

¹³⁴ Manuel DeLanda (2006) vai ser um dos primeiros na Teoria Social Alternativa (T.S.A) a questionar a hierarquia entre seres orgânicos e inorgânicos.

¹³⁵ “quando muitos elementos são feitos para agir como um só, isto é o que eu chamo agora de caixa preta” (LATOURE apud HARMAN, 2009, p. 45, tradução minha).

¹³⁶ O que Harman (2010) chamou de “sensual object” e “sensual qualities”.

Em outras palavras, o humano é completamente opcional em uma análise sociológica, por mais estranho que essa frase soe aos ouvidos de um sociólogo mais clássico.

Se havia sentido apostar numa estrutura transcendentalista à moda de Kant, uma instância ordenadora e condição para a identidade do conhecimento e do próprio mundo ao redor, Tarde sugere, por outro lado, uma aposta na diferença, limitando a esfera identitária apenas a um momento casual, um instante passageiro. Como diria Merleau Ponty, “entre as consciências kantianas a harmonia pode sempre ser tomada como garantida” (MERLEAU-PONTY, 1964. p. 32, tradução minha), o que já não acontece em Tarde, em que a harmonia das coisas, sua identidade, não é um *a priori*, um ponto de partida, muito menos uma meta. Ela é um instante perdido no fluxo diferencial, nada mais do que uma centelha prestes a desaparecer e ressurgir. “O que é, portanto, a diferença?” Pergunta que não faz sentido, já que ela “não é”, ou seja, não carrega dentro de si nenhum predicado que a caracterizaria, nenhum critério que a definiria, como se fosse, por exemplo, alguma potencialidade hegeliana ou algo do gênero. Ela é movimento, ela é difusão, assim como a “rede” latouriana ou o “rizoma” deleuziano. Isso não significa que “pequenas transcendências” (LATOURE, 2013, p. 267) não venham a brotar desse percurso infinitesimal, mas sim que essas continuidades são transitórias, simples cartas lançadas ao vento.

A Vaidade Ontológica do Sujeito Kantiano

A vaidade é um obstáculo difícil de ser contornado, como qualquer um pode constatar. Ela não é apenas um problema de caráter, um traço de uma pessoa isolada, mas também pode ser um obstáculo existencial, envolvendo toda a nossa espécie, principalmente no modo como fazemos ciência e interpretamos o mundo. O humano é sempre o nosso critério, aquela referência que organiza nosso entorno, ou mesmo nossa própria percepção, ao fazer das experiências um todo bem encadeado e não um caos perigoso. A vaidade nos torna o centro do universo, a meta da caminhada evolucionária, se você for algum secular, ou nos torna a imagem de uma criatura divina, se você for alguém mais religioso. “Com certeza, se o preconceito de nos acreditarmos sempre superiores a tudo não nos cegasse, a comparação não penderia a nosso favor” (TARDE, 2007, p. 74). Não importa se a linguagem é articulada em uma igreja, em um sindicato, ou mesmo nos corredores dos prédios de ciências sociais, o humano continua sendo apresentado como aquela matriz de referência, o nosso ponto de partida e de chegada, ou seja, o nosso querido e precioso transcendental.

Ao invés de seguir por um caminho previsível, oferecendo uma conclusão ao que foi dito até aqui, vamos finalizar esse capítulo com um pequeno experimento, nada muito complicado, principalmente porque acredito que a mensagem tenha sido clara. Apenas feche os olhos e diga o que vem até sua cabeça quando você ouve (lê) a palavra SOCIEDADE. Aos poucos uma imagem se forma em sua mente, uma imagem cada vez mais clara. Nesse retrato mental, nessa fagulha de representação, você enxergou pessoas, certo? Pessoas talvez circulando com seus carros, em seus ônibus, sentados em suas aulas, pagando suas contas, contando suas histórias, etc. A sociologia, óbvio, deve estudar isso aí, os humanos, suas atividades, suas crenças, seus medos, dilemas e tudo em torno de sua matriz transcendentalista. Ou talvez não? Enfim, esse foi o nosso objetivo nesse capítulo, nessas linhas, nada mais do que um esforço para escapar um pouco da vaidade típica de uma Teoria Social Clássica, embora os riscos existam, assim como os custos dessa fuga. Claro que o percurso é áspero, muito perigoso, mas pode ser também esclarecedor, além de repleto de possibilidades no horizonte.

Carregamos a crença de que a o mundo lá fora é sustentado por pessoas, por iniciativas individuais, numa postura liberal, por movimentos coletivos, numa abordagem marxista ou por matrizes de Poder e Linguagem, em um giro mais pós-estrutural. De qualquer maneira, o humano sempre é o nosso critério, a causa das causas, o motivo dos sofrimentos, das crises, ou mesmo das mudanças, das revoluções. Seja individualmente ou estruturalmente, seja em termos fenomenológicos ou funcionalistas, seja usando um critério pragmático ou positivista, o humano continua sempre ali, sempre na esquina, nos bastidores, ao nos proteger do encontro com a palavra mais assustadora na Teoria Social: CONTINGÊNCIA. A *razão suficiente*, enquanto um princípio lógico que passeia pelos corredores das ciências humanas e sociais, parece uma constante, uma obviedade. Afinal, tudo é apresentado como contendo um motivo, uma causa, um fundamento.

Nesse cenário bem kantiano, os animais, ou a natureza, entram apenas como penetra, como um efeito, ou mesmo como um suporte sem vida esperando humanos imprimirem sentido ou se dissolverem fenomenologicamente pelos quatro cantos do mundo. Muitas vezes animais seriam também vistos como tabulas rasas, apenas suportes antropomórficos, jamais carregando um sentido próprio, uma história singular. Um cão, assim como a natureza em geral, nada mais é do que uma folha de papel em branco, ao menos é assim que o iluminista rousseuniano trabalha quando volta seus olhos para o terreno da natureza. A vaidade nos impede de pensar a sociologia para além dos limites do *transcendental man*, como bem lembrou Gabriel Tarde no século XIX, ou mesmo Nietzsche, naquele mesmo século. É óbvio que não queremos

comparação com animais, já que a animalidade tem muito corpo (sem órgão), muita matéria, muita energia vital.

Tornar-se animal é precisamente fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda sua positividade, ultrapassar um limiar, atingir um continuum de intensidades que não valem mais do que por elas mesmas, encontrar um mundo de intensidades puras, onde todas as formas se desfazem, todas as significações também, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos assignificantes (DELEUZE, 1975, p. 21).

Segundo Massumi (2014, p. 13), os animais seriam muito “surplus value of life”, um excesso que transborda os limites de qualquer pacto pragmático ou até mesmo fenomenológico. Animal é sinônimo de fezes, urina, incesto, e tudo aquilo que mancha nossa linguagem e corpo transcendentais, assim como nosso tecido branco do dia a dia, aquele que vestimos para os outros e para nós mesmos. Não é de se surpreender que tivemos dificuldades de digerir o darwinismo, se é que digerimos em algum momento. É muito difícil, até mesmo doloroso, acreditar que o mundo não foi feito para nós, humanos, sendo apenas um poço arbitrário, um campo descentrado e sem um thelos, uma meta. A Teoria Social Clássica ainda é muito pré-darwiniana, ainda iludida com o grandioso papel dos humanos e de seus produtos transcendentais, como o PODER, a LINGUAGEM, a TECNOLOGIA, a ALMA, o CORPO, ou qualquer outro elemento carregado de digitais humanas. Uma pesquisa é simplesmente a prática de pesquisadores, suas análises, seus métodos, seus investimentos, seus conflitos, não é? Da mesma forma que a política diz respeito aos assuntos humanos e suas pretensões boas ou ruins, não é mesmo? Talvez não seja tão simples assim, talvez seja uma grande fantasia acreditar que detemos a posse ontológica do universo. “Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza” (ESPINOSA, 2009, p. 162). Como pensar numa Teoria Social em que humanos são peças opcionais e não necessárias do jogo interpretativo? Seria possível algo assim ou talvez é pedir demais? Gabriel Tarde pode acabar oferecendo um pouco de alívio em meio a tantas correntes kantianas que ainda acompanham a jornada do Teórico Social iniciante.

CAPÍTULO IX:

O CORPO ALTERNATIVO

“Espinosa era o filósofo que sabia muito bem que a imanência era apenas imanente a si mesma e, portanto, que era um plano atravessado por movimentos do infinito, repleto de ordenanças intensivas. Ele é, portanto, o príncipe dos filósofos” (DELEUZE, 1991, p. 48, tradução minha).

Introdução

Nossa linguagem é uma ferramenta importante, muitos diriam até conveniente. Ao ser articulada na vida cotidiana ela garante um contato confortável, sem muitos riscos, com a realidade ao redor. Os elementos que mobiliza, em suas histórias, discursos, focos, etc, entram numa espécie de dança harmônica, um tipo de todo coordenado, um todo transcendental. O corpo, da mesma forma, quase sempre é mobilizado dessa maneira, ao ser um elemento conveniente, agradável, colaborativo. Pense em um suporte que participa dos encadeamentos feitos, pense em um recurso que reforça os alicerces da própria experiência, garantindo sua identidade constitutiva, principalmente as histórias que giram em torno do pronome mais famoso inventado pelos humanos, aquele que todos usam o tempo todo: o EU. Esse corpo, quase sempre participativo, por outro lado, sai do controle com facilidade, ganhando uma autonomia estranha, muitas vezes até ameaçadora. O objetivo desse capítulo, seguindo uma trilha deixada pela Teoria Social Alternativa (T.S.A), é justamente entender um pouco esse outro lado da corporeidade, esse excesso cotidiano que atravessa as experiências, muitas vezes até ameaçando seus contornos. Além disso, como canalizar esse mesmo excesso, como fazer dele um incentivo não apenas para novas abordagens acadêmicas, como também para novos encontros, novas conversas, novos contatos? O que esse corpo diferente (alternativo) tem a nos mostrar? Talvez Espinosa tenha razão ao dizer que “não sabemos o que pode o corpo” (DELEUZE, 2002. p. 23).

A respeito dessa corporeidade diferente (alternativa), precisamos de um nome adequado, de um guia, caso contrário corremos o risco de confundir as coisas, misturando vários corpos em um mesmo espaço, sem qualquer cuidado ou respeito. Em termos deleuzianos, esse pedaço estranho de matéria tem um nome, tem um rótulo: ele é o “corpo sem órgãos” (DELEUZE, 2010) ou “corpo virtual” (ŽIŽEK, 2014, p. 19). Sobre o outro corpo, aquele participativo, suporte, aquele que colabora na constituição da nossa própria experiência,

vamos chamar de “corpo fenomenológico” ou também conhecido como “corpo atual”¹³⁷ (ŽIŽEK, 2014, p. 19). Embora distintas entre si, até mesmo contraditórias, essas duas dimensões refletem um mesmo fluxo de vida, sendo dois lados de uma mesma pintura, ao menos no estilo Cézanne. Ainda que pareça um borrão, um caos sem sentido, as cores convergem para um mesmo ponto de fuga, uma coerência de fundo apenas captada por um olhar sensível e disposto. Portanto, ainda que contraditórios, o “corpo sem órgão” e o “corpo fenomenológico” devem ser pensados juntos, formando assim uma mesma definição de vida, de experiência, assim como o rizoma não pode ser separado do seu modelo arbóreo e sua verticalidade. Como foi dito ao longo de toda a tese, a Teoria Social Alternativa (T.S.A) não rompe completamente com a fenomenologia e certas correntes pragmáticas¹³⁸, mas aponta suas limitações, em especial quando se restringem a uma filosofia do sujeito.

O corpo fenomenológico, participativo, brota dos encadeamentos cotidianos, do uso espontâneo e pragmático das experiências, o que nega qualquer forma de dualismo. Corpo aqui, ao menos nesse modelo, não excede, não transborda, mas apenas se dilui no fluxo dos fenômenos, fundido com a própria consciência intencional. Em termos fenomenológicos, “eu e meu corpo somos um só” (MERLEAU-PONTY Apud INDOLD, 2008, p. 21), nada mais do que uma totalidade indiferenciada. Se, por acaso, existirem contradições, problemas e crises pelo caminho, o corpo fenomenológico entra como um tipo de material de costura, um elemento que garante a estabilidade da experiência, o que faz dele uma espécie de suporte, digamos assim, estando, portanto, a serviço de um certo transcendentalismo

A capacidade humana de cavar-se uma toca, de criar uma casca, de erguer ao redor de si uma tênue barreira defensiva, ainda que em circunstâncias aparentemente desesperadas, é espantosa e mereceria um estudo profundo. Trata-se de um precioso trabalho de adaptação, parte passivo e inconsciente, parte ativo [...] (LEVI, 1988, p. 56)

O corpo fenomenológico é um corpo funcional, com órgãos, como diria Deleuze (2010), uma ferramenta que costura o fluxo da experiência dentro de um todo ordenado, ainda que espontâneo, não reflexivo. Nesse plano não temático, esse corpo fenomenológico continua colaborando, ao menos enquanto intuição, remetendo a uma experiência mais fundamental, a um vínculo primeiro. Em outras palavras, esse corpo jamais me envergonha, jamais ameaça aquilo que faço ou digo, já que apenas reforça as definições e redefinições em torno daquele

¹³⁷ “o espaço do atual (atos reais no presente, realidade experimentada e pessoas como indivíduos formados) [e] acompanhado de sua sombra virtual (o campo da proto-realidade, de múltiplas singularidades, elementos impessoais mais tarde sintetizados em nossa experiência da realidade)” (ŽIŽEK, 2014, p. 19, tradução minha).

¹³⁸ Outras versões pragmáticas, como aquelas sugeridas por Savransky, Stengers e Massumi, não se aplicam às críticas levantadas ao pragmatismo, já que ultrapassam as fronteiras e limitações de uma filosofia do sujeito.

pronome famoso, aquele que administra tudo o que hoje chamamos de sociedade... o EU. Em resumo, esse corpo fenomenológico, participativo, invisível, é um funcionário do EGO, de suas estruturas de funcionamento, de suas fronteiras, assim como a linguagem é, também, um suporte conveniente, adequado e, portanto, pragmático. Seria possível dizer que “[...] a pessoa ‘normal’ é naturalmente programada de modo a achar, pelo menos, que seu corpo lhe pertence e pode ser usado em confiança” (BECKER, 1973, p. 216), ou seja, é programada para achar que vive em um espaço fenomenológico de indiferenciação entre seu corpo, sua mente e o mundo.

Já o corpo sem órgão, como é possível perceber, segue um rumo diferente, meio sombrio, ao resgatar um excesso desagradável no interior do próprio mundo, forçando assim um dualismo¹³⁹ inexistente até então, aqui chamado de *ontológico*. “Essa revolta da carne é o absurdo¹⁴⁰” (CAMUS, 1942, p. 15), é aquele tipo de excesso que os existencialistas sempre alertaram. O corpo começa a ganhar uma autonomia estranha, desvinculando a si mesmo de toda interpretação, de todo tecido bem costurado, ou até mesmo de qualquer integração fenomenológica, pré-reflexiva. É por esse motivo que “o meu próprio corpo, mesmo sendo o mais próximo de meu mundo, resiste também a mim mesmo, não me deixa fazer, sem mais nada, o que eu queria” (GASSET, 1964, p. 156). Em outras palavras, esse corpo sem órgão, ao contrário do fenomenológico, compromete o transcendentalismo da vida cotidiana e sua segurança ontológica de fundo, colocando sempre a conveniência contra a parede. Sua presença, ao invés de colaborar com os contornos do EU, e da linguagem em torno de si, acaba, por sua vez, transbordando, sendo muito mais uma ruptura, um trauma, uma falha. Essa corporeidade estranha, radical, pode ser vista com clareza na experiência do esquizofrênico, já que ele “reage ao seu corpo como algo que lhe é estranho, algo extremamente indigno de confiança, algo que não está sob o seu controle firme” (BECKER, 1973, p. 214). A metáfora da esquizofrenia, enquanto um representante do corpo sem órgão e sua tendência anti-transcendentalista, não é estranha ao universo da T.S.A, como é possível perceber no famoso exemplo do “sujeito esquizo” de Deleuze (2010), em seu livro “O Anti-Édipo”.

Esse Real (ŽIŽEK, 2006), essa “substância” excessiva, transbordante, fora dos limites da própria conveniência cotidiana, e da própria representação, é definida em seus efeitos, em

¹³⁹ Graham Harman se refere a esse novo tipo de dualismo, diferente daquele epistemológico, quando propõe a retomada da divisão, esquecida pela fenomenologia, entre *propriedades primárias e secundárias*, assim como quando sugere seu conceito de *allure* (HARMAN, 2010).

¹⁴⁰ “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento da absurdidade” (CAMUS, 1942, p. 9).

suas consequências (não transcendentais). Ele não é um predicado definitivo, um rótulo claro, evidente, mas sim um impacto, um desdobramento. O corpo sem órgãos, assim como o inconsciente freudiano, é definido a partir dos rastros que deixa na experiência, nos pontos de contato, nas arestas, ou seja, ele é sempre definido de um modo indireto e, principalmente, de um modo inesperado. O corpo sem órgãos é o “Encontro” de Espinosa, é a “Vontade de potência” nietzschiana, o “Evento” de Badiou, é a “Memória Involuntária” de Proust, ou mesmo o “Real” lacaniano. Não importa o nome, ou a representação feita, estamos aqui além da palavra, além da nossa capacidade evolucionária de nomear coisas; estamos, portanto, não mais no terreno das essências, mas das consequências (não transcendentais), dos efeitos, das associações, como bem defendeu Bruno Latour. O que é o “corpo sem órgão”? Pergunta um leigo. “Ele não é”, responde a Teoria Social Alternativa (T.S.A).

O corpo sem órgão, ao não ser um material suporte, participativo, ou seja, transcendental, acaba muitas vezes contradizendo as articulações convenientes do cotidiano, além de ameaçar as histórias bem encadeadas que conto sobre mim e sobre o mundo ao meu redor. Não importa o quanto lave, remende ou disfarce, o meu jaleco branco, enquanto um tecido de metáforas, sempre vai trazer na sua superfície manchas novas, muitas delas impossíveis de eliminar. O corpo fenomenológico é integrado à linguagem, assim como é integrado ao Eu, enquanto estrutura psicológica. Já o corpo sem órgãos, ao contrário, é um excesso, “uma potência de agir” (ESPINOSA, 2009, p. 158), uma *coisa cabeluda*, como diria Latour, sendo muito mais um risco do que um complemento. Quando ouvimos frases como: “sinto vergonha quando sou confrontado com o excesso do meu corpo” (ŽIŽEK, 2006, p. 91) ou “[...] o que é ‘em nós mais do que nós’, um corpo estranho no próprio cerne do sujeito” (ŽIŽEK, 1988, p. 161), ou até mesmo frases como “o corpo é rei” (CAMUS, 1942, p. 59), estamos a quilômetros de distância de uma corporeidade fenomenológica. Quando Kafka descreve uma de suas experiências com seu próprio pai, ao afirmar que “já estava esmagado pela simples materialidade do seu corpo” (KAFKA, 1919, p. 6), esse pedaço de *carne* não é mais aquele fenomenológico, merleau-pontyniano (2003), mas algo além, um excesso que brota do fluxo dos próprios encontros.

Esse *corpo sem órgão*, o que na psicanálise lacaniana é chamado de *corpo real* (ŽIŽEK, 2006), nada mais é do que um resultado de um mundo espinosano, reflexo de um vitalismo que invade todos os espaços, arrastando consigo transcendentalismos e correlacionismos de qualquer tipo. Esse corpo, ao invés de ser um suporte para tudo que é feito e dito, ao invés de uma condição de possibilidade para o conhecimento e para a própria prática, acaba sendo muito mais uma rede descentrada e perigosa de afecções. “O corpo sem órgãos é inquestionavelmente

um perigoso ‘conjunto de práticas’ [...]” (FUGLSANG; SØRENSEN, 2006, pp. 1-18, p. 2). No fundo, temos medo, tememos a quebra do nosso transcendentalismo, sua matriz pragmática e seus contornos fenomenológicos. A presença daquela corporeidade alternativa é de tamanha intensidade, tamanho risco, que acaba forçando um dualismo inexistente até então, o que chamamos nessa tese de *ontológico*. Seguindo os passos de um fenomenólogo qualquer, em especial graças ao seu método de indiferenciação (Epoché), não existe nenhum fosso que separe o corpo de outras realidades, como o EU, a mente ou mundo. Tudo participa de um solo indiferenciado de circunstâncias, uma massa homogênea em que sujeito e mundo, mente e corpo, se apresentam como perfeitos CORRELATOS. Com o corpo sem órgãos, ao contrário, a coisa segue um outro rumo, muito mais complexo. Em seus instantes de radicalidade, essa carne, quando surge, quando implode, ameaçando assim as fronteiras do próprio o EU, força um dualismo não pretendido, comprometendo uma série de estruturas de conveniência, ou seja, estruturas que garantem um passeio confortável nos caminhos de Swann. Em outras palavras, o corpo sem órgãos não segue um ritmo pragmático, não é uma ferramenta prática, muito menos um horizonte no sentido fenomenológico do termo, mas sim um acaso, um choque, um efeito, ou, como diria Espinosa, um ENCONTRO. Por isso que segundo Kafka (1919, p. 6), em sua carta ao pai, “[...] era natural que até a coisa mais próxima, o próprio corpo, se tornasse incerto para mim”. Sem dúvida, essa não era uma corporeidade fenomenológica, transcendentalista. Se “meu corpo me pedia que insistisse” (PROUST, 1913, p. 230), logo ele é uma pura recalcitrância e não um traço indiferenciado que se conjuga correlacionamente com meu EU e o mundo.

Claro que o corpo sem órgãos não é só angústia, medo, ruptura, da mesma maneira que Dionísio não é apenas o deus do excesso, do absurdo, mas também da criação, da novidade, do recomeço. Apesar dos problemas, das crises, afirmar essa esfera excessiva, traumática, assim como afirmar os contornos do próprio inconsciente, talvez seja também um ponto de recomeço, um instante repleto de novas possibilidades. Longe de ser algum resquício niilista, frio, resignado, o corpo sem órgãos carrega aquilo que o próprio Deleuze chamou de *virtual*, ou seja, carrega a chance infinita de novas criações, encontros e experiências, o que aqui chamamos de *multiplicidade ontológica*.

Corpo Sem Órgão e o Inconsciente

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” (SCHUTZ, 1979, p. 61) 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 à espreita, parece não corresponder muito com aquela demanda por integralidade tão necessária ao fazer sociológico, ou mesmo ao *pragma* cotidiano. Por esse motivo, parece implodir qualquer modelo coerente, harmônico, lançando tudo em um fluxo intenso demais. Dorian, ao subir as escadas de sua mansão, seguindo rumo ao sótão, a fim de verificar se seu retrato continuava no mesmo quarto, não presencia, de maneira alguma, um corpo merleau-pontyniano no instante em que retira o lençol às pressas. O excesso que transborda pelos contornos do quadro, pelas fronteiras da própria palavra, quase como o signo impotente adorniano, faz de si mesmo um obstáculo em qualquer investimento pragmático, sendo um peso e um risco a toda investida (prática ou teórica) que venha a ser construída e sustentada pelo agente; essa “mais valia” (DELEUZE, 1975, p. 21), esse excesso, jamais justifica a identidade do fenômeno, jamais apoia a integralidade do próprio sujeito, jamais colabora com a *Epoché*. O corpo se descentra, assim como o “império do signo” (LATOURE, 1994, p. 63) desmorona, racha, deixando escorrer tanto sua angústia quanto sua virtualidade criativa. Em umas passagens mais interessantes de memórias do subsolo, Dostoiévski resgata muito bem a diferença entre o corpo fenomenológico (relacional) e o corpo sem órgão (disfuncional):

Cada homem tem lembranças que ele não diria a todos, mas somente a seus amigos. Ele tem outros assuntos em sua mente que não revelaria nem mesmo aos amigos, mas somente a si mesmo, e isso em segredo. *Mas há outras coisas que um homem tem medo de contar até a si mesmo, e todo homem decente tem uma série de coisas assim armazenadas em sua mente*²⁸ (grifo meu; DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 52, tradução minha).

Claro que o “horizonte” fenomenológico (MERLEAU-PONTY, 1999), e toda sua implicação funcional e pragmática, tem sua importância e destaque no mundo da vida, embora, para esse excesso e para o “corpo sem órgão”, 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” (BEAVOUIR, 1967, p. 96), a esmagadora maioria dos casos, inclusive aqueles 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” de fundo, 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 $\$$, no sentido lacaniano, 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 do que uma grande ilusão, embora tenha sua importância prática, ao manter as coisas funcionando, seja em um simples discurso articulado ou mesmo numa ação espontânea qualquer. Como já foi dito muitas vezes nessa tese, o problema não é o transcendentalismo, seja o prático ou teórico, mas os instantes em que saem o controle, em que monopolizam a realidade e sufocam outras instâncias de sentido, como objetos, animais e até mesmo outros grupos e pessoas.

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 busca 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 como um sinônimo de “corpo sem órgão”, com todas suas implicações alternativas, é um produto de um “ser no mundo”, assim como seu possível aspecto constrangedor é 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 de transcendentalizar seus contornos, 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 tipo de ritmo mecânico de experiências presas por relações causais. Muitos esquecem, em outras palavras, que o “[...] o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires” (DELEUZE, 1997, p. 75). Como bem sugeriu Slavoj Žižek (1992), a inconsciência não é uma instância por trás dos fenômenos, como se fosse uma mera matriz transcendental escondida nas profundezas da *psique*, mas é um resultado dos encontros em si mesmos, um tipo de resíduo do trabalho fenomenológico feito pelo nosso corpo e pela nossa linguagem.

O “corpo sem órgão” é o inconsciente (DELEUZE, 1997); ambos comprometem o signo, não possuindo 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. 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-definidos, ou de sobreposições de modelos explicativos, como o Édipo, por exemplo. Existe, isso sim, “máquinas desejanças”, 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 ou de um aquém, aquilo que o primeiro Wittgenstein chamava de “*místico*”, ou seja, o fundamento *a priori* do 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 da T.S.A, 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. Em outras palavras, “o significante é a verdade do significado” (ŽIŽEK, 1990, p. 45). A cadeia diferencial, e sua aposta nessa instância, é também uma aposta na dinâmica, no movimento. A aposta, portanto, não é no produto do ato imaginativo, mas no próprio processo mesmo de imaginar, no seu *devir*.

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 descentrado por Deleuze (ABOU-RIHAN, 2008), não tanto em sua forma, já que permanece disfuncional e dissonante, mas enquanto núcleo, seu conteúdo, sua substância. Já não existe aqui Édipo, ou qualquer máquina de significação *a priori* (transcendental); e o corpo que brota do “signo quebrado”, como já é de se esperar, sofre uma grave mudança, além de subverter essa estrutura rígida. Ao invés de garantir a dinâmica das práticas e do percurso dos agenciamentos, o “édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejanças” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 13), um verdadeiro obstáculo para o inconsciente (corpo sem órgão) enquanto algo criativo, estético. 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 transcendentalista, de uma certa matriz de referência. Lacan, ao despovoar a inconsciência de seus predicados, deixando apenas significantes soltos à luz do Real, revela uma proximidade maior com o corpo e a linguagem dos autores da T.S.A. “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 próprios encontros, na quebra da atitude natural, que se condensam as instâncias “corpo sem órgão” e inconsciente, escorrendo pelas lacunas de narrativas bem construídas, colocando em risco o conforto de uma história bem contada, além de zombar da própria consistência e identidade dos fenômenos. Em outras palavras, o corpo sem órgão é o excesso do corpo fenomenológico, o seu resíduo, aquele “surplus” não aproveitado, aquele líquido inconveniente e mal cheiroso que escorre por cada brecha do edifício transcendental que chamamos de vida. E é justamente por esse motivo que esse substrato dissonante, descentrado, “[...] faz com que toda a linguagem gagueje” (DELEUZE, 1991, p. 69, tradução minha). 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, “[...] também tem um lado voltado para um corpo sem órgãos que está continuamente desmantelando o organismo, causando a passagem ou circulação de partículas a-significantes ou intensidades puras” (DELEUZE, 1987, p. 4, tradução minha).

A Literatura e o Corpo Sem Órgãos

Nada melhor do que a literatura para ilustrar o impacto do transcendentalismo nas fronteiras da 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 dessa tese, e desse capítulo em particular, com 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 algumas obras, enquanto encadeamento, contribui muito mais do que a discussão substantiva da própria teoria. Suas costuras, seus desvios, suas quebras, torna o romance uma entrada muito mais confortável para o universo alternativo de uma T.S.A, assim como Bataille observou isso nas obras de Jean Genet, ou Adorno, nos romances de Kafka, ou até mesmo o próprio Deleuze com as passagens em Proust. “Há algo nestes trabalhos que resiste a qualquer tipo de redução, escapando da paráfrase literal que consiste o conhecimento” (HARMAN, 2017, p. 12, tradução minha).

Dostoiévski (2000), enquanto sociólogo, levanta um ponto que merece ser destacado, ao compreender a importância, e as implicações, de uma matriz transcendental nos bastidores do cotidiano, além de sugerir o “corpo sem órgão” como um excesso inconveniente. Ao elevar até as últimas consequências suas reflexões e seu engajamento, comprometendo assim qualquer critério verticalizado de significação, seus personagens não garantem nenhuma certeza e eficácia às suas narrativas e práticas; ao contrário, acabam ameaçando tudo ao seu redor. O sujeito sem nome em “memórias do subsolo”, Raskolnikov em “Crime e Castigo”, ou até mesmo Aliócha em “Os Irmãos Karamazov”, são personagens anti-copernicanos, alternativos, condenados a ver em cada racionalização e em cada justificativa uma parcela inconveniente de si mesmos, um prolongamento indesejado de quem são, ou seja, seus “corpos sem órgãos”. O signo, nesse jogo descentrado, latouriano, ao invés de costurar as experiências sob um fundo conveniente e eficaz, sob uma sólida referência de sentido, o que chamamos aqui de *princípio de identidade*, é, ao contrário, lançado ao limite, a ponto de rachar. Com essa insuficiência prática, Dostoiévski descreve o esforço desesperado dos seus personagens em manter seus transcendentais funcionando, o esforço, portanto, em garantir um certo senso de totalidade ao redor, quase sempre saindo do controle, chegando ao ponto da violência. Apesar do desespero,

e de toda energia investida, no final das contas nada funciona muito bem, sendo apenas medidas frustradas, inúteis. Seja o corpo introvertido do personagem sem nome de “Memórias do Subsolo”, seja a culpa avassaladora pela morte da governanta, em “Crime Castigo”, ou até mesmo as crises existenciais de Dimitri, em “Irmãos Karamazov”, tudo isso compromete todo e qualquer tipo de malabarismo transcendental, forçando os personagens a invadir um campo de “Insegurança Ontológica”, um espaço indesejado por qualquer um de nós, com exceção do artista, do esteta.

Dostoiévski apresenta, em termos estéticos, aquilo que foi proposto aqui em termos epistemológicos, ou seja, a ideia de conceber o transcendental em seus instantes de exagero, deixando claro os riscos de uma vida completamente “transcendentalizada”, seja na esfera prática ou teórica. Em memórias do subsolo isso fica evidente no desespero do protagonista em “transcendentalizar” tudo ao redor, produzindo no processo violência, exclusão e sofrimento. Ao ser lançado nesse terreno em que a linguagem quebra, ao transbordar um corpo dissonante, sem órgão, Dostoiévski também reconstrói toda uma rede criativa que fundamenta a experiência do sujeito. Essa percepção rizomática, em rede, apenas faz sentido, apenas vem à tona, por causa da perda de pretensão dos critérios transcendentais ao longo da obra, na medida em que “o Eu”, “o Deus”, “o Corpo”, e “a Linguagem” são descentrados na trama, abrindo assim as possibilidades para que outras instâncias de sentido apareçam. O personagem é exposto a uma infinidade de encontros, percebendo cada detalhe, cada gesto humano, ou até mesmo cada contorno não-humano. Assim como na obra “o Perfume”, de Patrick Suskind, no instante crítico em que a linguagem quebra, falha, no instante em que perde seu papel transcendental, uma rede complexa de afecções brota do horizonte, afetando o personagem de um modo intenso e indescritível. A chegada do “corpo sem órgão”, quase sempre de um modo violento e não pretendido, não apenas carrega em si uma angústia constituinte, e um desconforto inominável, mas também uma pluralidade ontológica e uma horizontalidade de relações, aquilo que Latour vai chamar de *diplomacia* (LATOURE, 2013).

O sujeito do subsolo, apesar de todo o esforço transcendentalista, e todo o desespero e paranoia de fundo, torna-se incapaz de ser acolhido por sua própria linguagem pretensiosa. Ele é um dissidente, uma criatura que fracassou em manter um certo eixo verticalizado de significação, ao contrário dos alunos entrevistados de Garfinkel, que ao menor sinal de desajuste mobilizavam tudo ao redor, especialmente suas linguagens e seus corpos, conseguindo assim, de uma forma clara, e direta, manter a o ritmo e o sentido de suas experiências, ou seja, a identidade de si e do mundo lá fora. Se “palavras são nossas ferramentas⁵⁹ [...]” (AUSTIN, 1956, p. 7, tradução minha), se preservam essa característica integrativa, elas servem também a um propósito transcendentalista, a um encadeamento conveniente, muitas vezes repressivo e

fora de controle, o que aqui chamamos de *transcendentalismo paranoico*. O mundo, ao se apresentar a essa consciência, amparada por esse eixo de significação pretensioso, mantém sua fronteira intacta, afastando de si excessos e tudo aquilo que possa comprometer a integralidade do fenômeno, embora acabem também silenciando um potencial ontológico no interior das próprias coisas.

O “homem do subsolo”, o ator social descentrado, é, nesse caso, o “outro” dos exemplos de Garfinkel, aquela antítese insistente que espreita os encontros. Ao perder o conforto pragmático e fenomenológico de seu engajamento, além da certeza dada pela sua própria linguagem, faz aquilo que seria improvável em qualquer relação social, 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 “padrão pressuposto subjacente” (GARFINKEL, 1967, p. 78, tradução minha), 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 próprios esforços, gerando em cada costura uma brecha curiosa, intensa, além do primeiro passo para uma legítima *atitude diplomática*. Sua “carreira moral”, como 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, isto é, 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 das fronteiras de afecção, surge o *percepto* deleuziano (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 à sua própria 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 e do seu corpo excessivo. O *percepto*, ao contrário da percepção, não

compõe um todo experiencial, não alicerça a identidade do fenômeno, ou mesmo do sujeito envolvido, 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 carregava todos seus excessos, deslizos 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, podendo suprimir, caso saia do controle, toda uma virtualidade de fundo, todo um devir criativo e múltiplo, embora ameaçador. 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 tipo de transcendentalismo paranoico. 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. Transcendentais como “Deus”, “Linguagem”, “Sujeito”, “Estrutura”, “Corpo” etc, garantem uma firmeza fora do comum, sendo fundamentais no fluxo da vida cotidiana e até mesmo nos bastidores do fazer científico. Contudo, quando saem do controle, quando perdem o rumo, tornam-se incapazes de permitir um mínimo de vislumbre das possíveis contingências de fundo, de suas redes, 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 segurança constitutiva. 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 práticas e pré-reflexivas. Enfraquecer essa matriz transcendental, além de implodir as fronteiras de sua pretensão, não implica apenas quebrar os limites de alguma corrente filosófica específica, dentro de simples fronteiras acadêmicas, proposicionais, mas implica também num mergulho direto nas águas do cotidiano, na vida em seu desenrolar imediato, sendo inclusive a condição mesma para se refletir sobre a política e o próprio papel da Teoria Social nos dias atuais.

CONCLUSÃO?

É quase impossível escrever uma conclusão a respeito de algo que apenas começou. A T.S.A envolve uma variedade enorme de autores e abordagens, um universo infinitamente mais complexo do que foi apresentado nessas linhas. O objetivo dessa tese foi apenas sugerir algumas inquietações, nada mais do que provocar uma pequena reflexão sobre aquilo que fazemos, pensamos e dizemos. Ao invés de concluir a tese, acho que essa última parte deve ser mantida aberta, como é de se esperar de autores que trabalham com o vitalismo em suas pesquisas, livros e aulas.

A T.S.A é uma aposta, uma hipótese, nada mais do que uma pequena sugestão de um estudante baiano. Como qualquer rótulo, pode (e deve) ser questionado, principalmente se essas críticas trouxerem consigo melhores alternativas e dicas de aperfeiçoamento. Da mesma forma que no final do Tractatus de Wittgenstein, talvez o objetivo dessa tese tenha sido falar de algo que não pode ser nomeado. Talvez a verdade dessas linhas tenha sido justamente aquilo que o leitor e o próprio autor deixaram escapar. É essa tentativa de reviver a CONTINGÊNCIA na Teoria Social que define todos os autores que foram considerados nessas linhas. Seja falando de Latour e sua rede, ou Deleuze com seu Rizoma, ou ainda Ingold e sua malha, além de muitas outras abordagens descentradas, a tese invadiu um espaço sensível no campo da Teoria Social, núcleo esse que foi chamado de Ontológico. Ao invés de assumir como óbvias as premissas ontológicas que atravessam o campo das ciências humanas e sociais, como se fosse um paradigma khuniano, o objetivo principal foi investigar suas origens, sugerindo, ao mesmo tempo, novos caminhos no horizonte. Ou seja, quando os contornos ontológicos mudam, e até mesmo as estruturas epistêmicas com suas revoluções copernicanas, que tipo de linguagem temos no fim das contas? Ou melhor, que tipo de ciência aparece em um cenário como esse? Existe algum ganho, alguma vantagem? A resposta dessa tese, como é de se esperar, foi um grande “SIM”, já que a Teoria Social Alternativa (T.S.A) oferece um novo espaço de questionamentos, principalmente nesse nosso mundo contemporâneo, em que temas complexos aparecem e demandam novas ferramentas compreensivas. Assuntos planetários, como aquecimento global, crises ambientais, pandemias, ou até mesmo as novas formas de militância política, além da própria internet e seu novo campo de relações, demandam uma atualização urgente de nossas ferramentas teóricas e práticas.

É preciso lembrar que a tese não representa o abandono do que foi chamado aqui de *arranjos transcendentais*, muito menos das teorias que brotam desses arranjos, já que eles não apenas são necessários, como até inevitáveis. O propósito maior desse trabalho foi mapear os

perigos do exagero, em especial quando o transcendentalismo se apresenta com um monopólio de sentido, excluindo do horizonte objetos, animais e até mesmo pessoas ou grupos, o que chamamos na tese de *transcendentalismo paranoico*. Ao apostar numa “democracia dos objetos”, a intenção ao longo dessas linhas foi produzir um campo diplomático latouriano, uma linguagem diplomática, um espaço mais acolhedor diante de um mundo que tem sua própria autonomia, seu próprio ritmo, não sendo apenas um mero prolongamento de arranjos transcendentais, como estruturas, sistemas, ideologias, discursos, experiências, etc.

É preciso deixar claro também que a costura feita nessa tese poderia seguir por muitos outros caminhos. O debate sobre as *revoluções copernicanas*, por exemplo, poderia ser completamente outro, como muitos fazem, ao usar termos como “virada”, “ferida epistêmica”, “paradigma”, além de muitos outros recortes interessantes, mas não muito adequados aos propósitos maiores desse trabalho. A proposta foi sugerir uma costura diferente, uma que ainda não tinha sido apresentada no mercado acadêmico. O esforço, portanto, não foi simples, mas foi muito divertido, além de sair um pouco do que é esperado, do que é previsível. Mais uma vez, como no início dessa tese, agradeço a toda a rede envolvida na feitura desse trabalho. Cada elemento humano e não humano foi fundamental ao longo dessas linhas. Portanto, finalizo essa tese como comecei, ou seja, com um grande agradecimento a tudo e a todos.

REFERÊNCIAS

- ABOU-RIHAN, Fadi. **Deleuze and Guattari: A psychoanalytic Itinerary**. London: Library of Congress, 2008.
- ADORNO, Theodor. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- ADORNO, Theodor. **Prismas: Crítica Cultural e Sociedade**. São Paulo: Editora Ática, 1953.
- ADORNO, Theodor. **Teoria Estética**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1970.
- ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura**. Rio de Janeiro: editora 34, 2003.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Portugal: Editora Lusofia, 2008.
- ALEXANDER, J. O Novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 2, n. 4, pp. 5-28, jun. 1987.
- ANDERSON, R. J; HUGHES, J.A; SHARROCK, W.W. The relationship between ethnomethodology and phenomenology. **Journal of the British society for Phenomenology**, v. 16, n. 3, p. 221-235, 1985.
- ARTAUD, Antonin. **The theater and its double**. New York: Grove Press, 1958.
- ASSIS, Machado de. **O alienista**. São Paulo: FTD, 1994.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: artes médicas, 1990.
- BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BADIOU, Alain. **On Beckett**. Manchester: Clinamen Press, 2003.
- BALZAC, Honoré. **A comédia humana: estudos de costumes: cenas da vida privada**. São Paulo: Globo, 2012.
- BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- BARRY, Andrew. **Tarde's Method: Between Statistics and Experimentation**. In: MUBI BRIGHENTI, Andrea. **The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments**. Contemporary Sociology, 2012
- BATAILLE, Georges. **A literatura e o mal**. Porto Alegre: LEPM, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas**. Rio de Janeiro: Editora Sabotagem, 2005.
- BECKER, Ernst. **A Negação da Morte**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1973.

- BECKETT, Samuel. **Esperando Godot**. São Paulo: Cosacnaify, 2015.
- BENNETT, Jane. **Vibrant Matter: A Political Ecology of Things**. Durham: Duke University Press, 2010.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião**. São Paulo: Editora Edições-Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer?** São Paulo, 1996a.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte e a gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.
- BOURDIEU, Pierre. **Desencantamento do mundo: Estruturas econômicas e estruturas temporais**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRYANT, Levi R. **Democracy of Objects**. London: Open Humanities Press, 2011.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1999.
- CALVINO, Ítalo. **Se um viajante numa noite de inverno**. São Paulo: Companhia das letras, 1990,
- CAMUS, Albert. **A queda**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 1956
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo: Ensaio sobre o absurdo**. Versão online, 1942. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Albert%20Camus-2.pdf>. Acessado em 10 de jan. 2018.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology**. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.
- COHN, Gabriel. Weber, Nietzsche e a crítica dos valores. In: COHN, Gabriel. **Crítica e resignação**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- DELANDA, Manuel. **A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity**. London: Continuum, 2006.
- DELEUZE, Gilles e GUATARI, Felix. 1992. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34.

- DELEUZE, Gilles. **Kafka por uma literatura menor**. São Paulo: Editora Imago, 1975.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche and Philosophy**. London: Continuum, 1962.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. São Paulo: Ed. Papyrus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. **A thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia**. University of Minnesota Press: London, 1987.
- DELEUZE, Gilles. **Abecedário**. Disponível em: <http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=51>. Acesso em: 15 janeiro 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 199
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta. 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Essays: Critical and Clinical**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Kafka por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975.
- DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs- capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **What is philosophy?** New York: Columbia Press, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001
- DERRIDA, Jacques. Structure, Sign and play in the discourse of the human sciences. In: DERRIDA, Jacques. **Writing and Difference**. Chicago: University of Chicago, p. 278-294, 1978.

DEWEY, John. **Os pensadores**. São Paulo: editora abril, 1980.

DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **O jogador**. Porto Alegre: lpmocket, 1988.

DURAN, Martin Savransky. **The adventure of relevance: An Ethics of Social Inquiry**. London: palgrave macmillan, 2016.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Emile. **The rules of sociological method**. New York: Free Press, 1982.

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. São Paulo: Editora Zahar, 1990.

ESPINOSA, Benedictus de. **A Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1973.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999a.

FOUCAULT, Michel. **The order of things: An archaeology of the human sciences**. Paris: Routledge.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. São Paulo: Vozes, 1975.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999a.

FOUCAULT, Michael. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: forense universitária, 2009

FREUD, Sigmund. **Análise terminável e interminável**. São Paulo: Editora Imago, 1937.

FREUD, Sigmund. **As resistências à psicanálise, Análise Terminável e Interminável, As Neuroses de Defesa e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1980.

- FREUND, Julien. **Sociologia de Marx Weber**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1966.
- FROOM, Eric. **A descoberta do inconsciente social**. São Paulo: Editora Manole LTDA, 1990.
- FITZGERALD, Scott F. **O Grande Gatsby**. Porto Alegre: LPM Pocket, 2011
- 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**. Edinburgh: Edingburgh University Press, p. 1-18, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GARFINKEL, Harold. **Studies in etnometodology**. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.
- GASSET, Ortega. **O Homem e a Gente**. Rio de Janeiro: Editora Livro Ibero Americano, 1964.
- GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1973.
- GENET, Jean. **Querelle: Amar e Matar**. Portugal: Europa-América, 1953.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- GIDDENS, Anthony. **The consequences of modernity**. STANFORD: Polity Press, 1990,
- GIDDENS, Antony. **A transformação da intimidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. São Paulo: Sabotagem, 1963.
- GRAEBER, David. Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro J. In: **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 5, n. 2, p. 1–41, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo brasileira, 1990
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: Ensaio filosófico**. São Paulo: Loyola, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro**. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena. Tradução de F. P. A. Fleck. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v.10, n.1, p.5-20, 1986.

HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion**. New York: Pantheon Books, 2012.

HALEWOOD, Michael. A.N. **Whitehead and Social Theory: Tracing a culture of Thought**. London: Anthem Press, 2011.

HARAWAY, Donna Jeane. **When Species Meet**. London: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna Jeane. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." In: **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

HARAWAY, Donna Jeane. **Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?** In: Revista Ponto Urbe 6, Entrevista com Donna Haraway de 2009.

HARMAN, Graham. **Prince of networks: Bruno Latour and the Metaphysics**. Melbourne: Re.press, 2009.

HARMAN, Graham. The importance of Bruno Latour for Philosophy! **Cultural Studies Review**, v. 13, n. 1, p. 31-49, 2007.

HARMAN, Graham. "Whitehead and Schools X, Y, and Z," in N. Gaskill and A. Nocek (eds.), **The Lure of Whitehead**. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 231-48, 2014.

HARMAN, Graham. **Immaterialism: Objects and Social Theory**. Cambridge: Polity Press, 2017.

HARMAN, Graham. **On Vicarious Causation**. Collapse, 2007.

HARMAN, Graham. **The Quadruple Object**. United Kingdom: Zero Press, 2010.

HARMAN, Graham. **Weird Realism: Lovecraft and philosophy**. United Kingdom: Zero Press, 2012.

HEGEL, Wilhelm. **Cursos de Estética I**. São Paulo: Edusp, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Cartas sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. São Paulo: Vozes. 1986.

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In M. Heidegger, **Heidegger: conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The Ontological Turn: An Anthropological Exposition**. Cambridge: University Printing House, 2017.

HOSSEINI, Khaled. **O silêncio das montanhas**. São Paulo: Globo, 2013.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de fenomenologia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.

INGOLD, Tim. “A evolução da sociedade”. In: FABIAN, A. C. (org.). **Evolução – sociedade ciência e universo**. Bauru: EDUC, p. 107-131, 2009.

INGOLD, Tim. “A transmissão de representações à educação da atenção”. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2009.

INGOLD, Tim. “Jornada ao Longo de um Caminho de Vida- Mapas, Descobridor- Caminho e Navegação”. In: INGOLD, Tim. **The Perception of the environment: Essays livelihood, dwelling and Skill**. Londres: Routledge, p. 219-242, 2000.

INGOLD, Tim. “Pare, olhe, escute”! – um prefácio. Trad. Lígia Maria Venturini Romão, Marcos Balieiro, Luisa Valentini, Eliseu Frank, Ana Letícia de Fiore e Rui Harayama. In: **Revista Pontourbe**, n. 2, v. 3, p. 1-50, julho de 2008.

INGOLD, Tim. “The temporality of the landscape”. **World Archaeology**, Routledge, v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993.

INGOLD, Tim. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on movement, knowledge, and description**. Abingdon, Ed. Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões : em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos, CARVALHO, Isabel C. de M. (ed) **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, p. 15-29, 2012.

INGOLD, Tim. Materials against materiality. **Archaeological Dialogues**, Cambridge, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2003.

JAMES, William. **O pragmatismo: um novo nome para algumas formas antigas de pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional. 1997.

JASPERS, Karl. **Philosophy of existence**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

JOAS, Hans. Giddens’ Theory of Structuration: Introductory Remarks on a Sociological Transformation of the Philosophy of Praxis. In: **International Sociology**, v. 2, n. 1, p. 13–26, 1987.

KAFKA, Franz. **Carta ao pai**. São Paulo: Companhia das Letras, 1919. Disponível em: <https://pglel.files.wordpress.com/2016/01/carta-ao-pai.pdf>. Acessado em 10 de jan. de 2019.

KAFKA, Franz. **O castelo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Serviço Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta**: Que é o esclarecimento? In: Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KATZ, Jack; CSORDAS, Thomas J. Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology. In: **Sage Publication**, v. 4, n. 3, p. 275-288, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche and the Vicious Circle**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

KOTARBA, Joseph; MELNIKOV, Andrey. Existential Sociology. **Wiley Online Library** v. 1, n. 1, p. 1-6, 2015.

LATOUR, Bruno. **Do Scientific Objects Have a History?** Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid." Translated by Lydia Davis. *Common Knowledge*, n.5, v.1, p.76-91, 1996.

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

LATOUR, Bruno. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1979.

LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence**: an anthropology of the moderns. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos de ciência. In: NUNES, J. A. E ROQUE, R. (orgs). **Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: **Edições Afrontamento**, p. 40-61, 2007.

LATOUR, Bruno. **Down to Earth**: Politics in the New Climatic Regime. Cambridge: Polity Press, 2017

LATOUR, Bruno. **Esperança de Pandora**. São Paulo: Edusc, 2001.

LATOUR, Bruno. **Gabriel Tarde and the End of the Social**. In: PATRICK, Joyce(Org.). *The Social in Question*. London: Routledge, p.117-132, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. **Body & Society**, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.

LATOUR, Bruno. **On Inter-objectivity**. In: *Mind, Culture, and Activity*, v. 3, n. 4, 1996.

LATOUR, Bruno. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro , v. 2, n. 1, p. 07-26, June, 1995.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, Bruno. **The pasteurization of France**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

LATOUR, Bruno. **Vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Editora Relumê Dumará, 1979.

LEVI, Primo. **É isto um Homem?** Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1988.

LÉVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre alteridade. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004

LOVECRAFT, H.P. **The call of Cthulhu**. New Jersey: Freeditorial, 2014.

LUKÁCS, Georg. **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1965.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma Estética Marxista**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

MALABOU, Catherine. Can We Relinquish the Transcendental? In: *Journal of Speculative Philosophy* 28 v.3, p.242-255, 2014.

MANN, Thomas. **A montanha mágica**. Portugal: Dom Quixote, 2009.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MASSUMI, Brian. **Politics of Affect**. UK: Polity Press, 2015.

MASSUMI, Brian. **What the animals can teach us about politics?** US: Duke University Press, 2014.

MEILLASSOUX, Quentin. **Time Without Becoming**. Londres, Middlesex University, 2013.

MELVILLE, Herman. **Moby Dick**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Essential Writings of Merleau-Ponty**. New York: Harcourt, Brance and World Inc., 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, Ismail (org). **A Experiência do cinema**: antologia. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 103-119, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Cézanne's Doubt**. In:_____. *Sense and Non-Sense*. Illinois: 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, p. 101-119, 1983.

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

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

MILLER, Jacques-Alain. **Lacan Elucidado: Palestras no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do Seminário 23**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MUBI BRIGHENTI, Andrea. Revisiting Tarde's house. In: MUBI BRIGHENTI, Andrea. **The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments**. Contemporary Sociology, 2012

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: Como se chega a ser o que se é**. Portugal: Editora Luso Filosofia, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Para a genealogia da moral. In:_____. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova cultural. 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Untimely Meditations**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.

ORWELL, George. **A revolução dos Bichos**. Paraná: UENP, 2000.

PEDERSEN, MA. Anthropological Epochés: Phenomenology and the Ontological Turn. **Philosophy of the Social Sciences**, v. 50, n.6, p. 610-646, 2020.

PINHO, Thiago de Araujo. **Descentrando a linguagem: Deleuze, Latour e a Terceira Revolução Copernicana nas Ciências Sociais**, 2018.

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

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido: No caminho de Swann**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento/ Justificando, 2017.
- RICOEUR, Paul. Phenomenology and Hermeneutics. In: Symposium Papers, v. 9, n. 1, p. 85-102, 1975.
- RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros.** Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1995.
- 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.
- SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet: Actor and martyr.** Nova York: Mentor Books, 1964.
- SARTRE, Jean-Paul; FRECHTMAN, Bernard. Saint Genet: Actor and Martyr. **The Tulane Drama Review**, New York, Vol. 7, No. 3, 1963, p. 18-36, 1963.
- SAVRANSKY M. A **Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality.** Sociology. 2017, v.51, n.1, pp.11-26.
- SAVRANSKY, Martin. **Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse.** London: Duke University Press, 2021
- SAVRANSKY, Martin. **The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry.** UK: Palgrave Macmillan, 2016.
- SCHÜTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais.** São Paulo: Zahar, 1979.
- SHAVIRO, Steven. **Non-Phenomenological Thought.** In: Speculations V: Aesthetics in the 21st Century by ASKIN, Ridvan; ENNIS, Paul J.; HÄGLER, Andreas; SCHWEIGHAUSER, Philipp. Brooklyn: Punctum Books, 2014.
- SHELLEY, Mary. **O último homem.** São Paulo: Landmark, 2010.
- SIMONDON, Gilbert. **The genesis of the individual.** Kwinter: Ed. Zone books, 1992.
- SOKOLOWSKI, Robert. **Introduction to phenomenology.** Cambridge: University Press. 2000.
- SPARROW, Tom. **The end of phenomenology.** UK: Ednburgh University Press, 2014.
- SPINOZA. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas.** São Paulo: ed. 34, 2002
- STRAUSS-Lévi, Claude. **Structural Anthropology.** New York: Basic Books, 1963.

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

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

VANDENDERGUE, Frédéric. Construção e Crítica na nova sociologia francesa. **Rev. Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 2, p. 315-366, maio/ago., 2006.

VARGAS, Viana Eduardo. **Antes Tarde do que nunca**: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000.

VARGAS, Viana Eduardo. **Antes Tarde do que nunca**: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 3, p. 469-88, 1998.

WEBER, MAX. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 1905.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**: An Essay In Cosmology. New York: The Free Press, 1978.

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

ŽIŽEK, Slavoj. **Enjoy your Symptom**. UK: Routledge, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. **How to read Lacan?** New York: W. W. Norton & Company, 2006.

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

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem**: O sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1988.

ŽIŽEK, Slavoj. **Organs Without Body**: Deleuze and consequences. London: Routledge, 2004.