



SEÇÃO EPISTEMOLOGIA & FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Para além da paranoia epistêmica: Graham Harman e a Teoria Social Orientada ao Objeto (T. S. O. O)

Beyond Epistemic Paranoia: Graham Harman and Object-Oriented Social Theory (T. S. O. O.)

Más allá de la paranoia epistémica: Graham Harman y la Teoría Social Orientada a Objetos (T.S.O.)

Thiago Pinho¹

orcid.org/0000-0003-4147-6331
pinho.thiago@hotmail.com

Recebido em: 25 jan. 2022.

Aprovado em: 10 jan. 2023.

Publicado em: 23 fev. 2023.

Resumo: A Ontologia Orientada ao Objeto (OOO) é uma linha filosófica contemporânea muito difundida no universo acadêmico, com vários debates acalorados ao longo do globo, mas ainda bastante tímida quando o assunto é o campo da Teoria Social. O objetivo desse ensaio é compreender esse ponto de cruzamento, muitas vezes até de tensão, tomando como ponto de partida as ideias de Graham Harman e suas implicações epistêmico-ontológicas. Como resultado, existe nesse nosso horizonte investigativo uma nova atmosfera teórica, uma nova forma de mergulhar no campo das ciências humanas e sociais, o que vai ser chamado aqui de Teoria Social Orientada ao Objeto (T. S. O. O). Quais os desdobramentos de uma T. S. O. O? Quais são suas vantagens diante de outras tradições já existentes? Essa e outras perguntas vão ser respondidas ao longo destas páginas, pelo menos, enquanto um breve aperitivo.

Palavras-chave: Ontologia Orientada ao Objeto; Graham Harman; Teoria Social; pós-humanismo; Teoria Social Orientada ao Objeto.

Abstract: Object-Oriented Ontology (OOO) is a contemporary philosophical approach widespread in the academic universe, with several heated debates around the globe, but still quite shy when the subject is the field of Social Theory. The purpose of this essay is to understand this point of intersection, often even tension, taking as a starting point Graham Harman's ideas and their epistemic-ontological implications. As a result, there exists in our investigative horizon a new theoretical atmosphere, a new way of diving into the field of human and social sciences, what will be called here Object-Oriented Social Theory (O. O. S. T.). What are the implications of an O. O. S. T.? What are its advantages over other existing traditions? This and other questions will be answered throughout these pages, at least as a brief appetizer.

Keywords: Object-Oriented Ontology; Graham Harman; Social Theory; posthumanism; Object-Oriented Social Theory.

Resumen: La Ontología Orientada a Objetos (OOO) es una línea filosófica contemporánea muy extendida en el universo académico, con varios debates acalorados en todo el mundo, pero todavía bastante tímida cuando el tema es el campo de la Teoría Social. El objetivo de este ensayo es comprender este punto de cruce, a menudo incluso de tensión, tomando como punto de partida las ideas de Graham Harman y sus implicaciones epistêmico-ontológicas. Como resultado, existe en nuestro horizonte de investigación una nueva atmósfera teórica, una nueva forma de bucear en el campo de las ciencias humanas y sociales, lo que se denominará aquí Teoría Social Orientada a Objetos (T. S. O. O.). ¿Cuáles son los desdoblamientos de un O. O. S. T.? ¿Cuáles son sus ventajas sobre otras tradiciones existentes? Esta y otras preguntas serán respondidas a lo largo de estas páginas, al menos como breve aperitivo.

Palabras clave: Ontología orientada a objetos; Graham Harman; Teoría social; posthumanismo; Teoría Social Orientada a Objetos.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, Brasil.

Introdução

O objetivo desse ensaio é compreender uma das possíveis implicações do pensamento de Graham Harman, e da ontologia orientada ao objeto, no campo da Teoria Social, contrastando com o que poderíamos chamar de sua tendência mais clássica. Se alguém pergunta a um Teórico Social clássico "como você define seu campo de pesquisa?", provavelmente vai receber uma enxurrada de respostas, com vários tons, cores e até cheiros, mas existe algo sempre no horizonte, um traço insistente e inevitável. Como qualquer membro das humanidades, nós devemos estudar o comportamento dos humanos e qualquer coisa associada a eles, certo? Logo, nós, supostamente, estudamos coisas como linguagem, cultura, ideologia, poder, classe, gênero, e assim por diante. Não importa se você é um estruturalista, pragmático ou pós-moderno, não importa nem mesmo suas escolhas metodológicas de fundo, já que existe sempre um humanismo à espreita nas sombras epistêmicas. O "humano" na Teoria Social, portanto, não é apenas um pedaço de matéria em movimento, um simples primata andando por aí com seus signos complexos, mas uma estrutura transcendentalista, uma espécie de matriz persistente e perigosa, ao menos quando usada sem cautela. Quando um teórico social fala de *aquisição humana* (GASSET, 1963), *trabalho* (MARX, 1955), *indivíduo/sociedade* (DURKHEIM, 1982), *ciências históricas/ciências naturais* (FREUND, 1968), *teoria da estruturação* (GIDDENS, 1963), *sociedade/comunidade* (ADORNO, 2002), *habitus/campus* (BOURDIEU, 1991), todos eles mantêm a mesma premissa de sempre, ou seja, todos eles preservam uma mesma estrutura transcendentalista em suas abordagens, especialmente o mais famoso transcendental² criado pelo humano: o *Humano*.

O ponto-chave desse ensaio envolve pergun-

tas simples, na fronteira do óbvio:

- a) Harman e sua Ontologia Orientada ao Objeto podem oferecer uma saída interessante aos dilemas epistêmicos que se apresentam às humanidades?;
- b) é possível uma ciência humana onde o *Humano* não seja mais a estrela do espetáculo, com seu monopólio sufocante de sentido, mas um simples personagem como qualquer outro?;
- c) além disso, quais portas se abrem diante dessa possível linha de raciocínio e quais se fecham?

Sem dúvida, essas perguntas dificilmente vão ser respondidas nessas linhas, mas pelo menos é possível extrair delas um pouco do aroma distante de uma possível Teoria Social Orientada aos Objetos (T. S. O. O), termo esse sugerido pelo próprio Harman em seu livro "Immaterialism" (2017).

O que são ciências transcendentais?

Embora tenha surgido da fenomenologia, e dos estudos sobre Heidegger, com o seu *Tool Being*, escrito em 2002, Harman não pode ser enquadrado no campo fenomenológico, embora seja tentador seguir esse raciocínio, como muitos fazem (SPARROW, 2014). Sua teoria, e a própria OOO, apresenta críticas a essa tradição de pensamento e ao que Meillassoux (2013) chamou de *correlacionismo*,³ uma abordagem que considera a fronteira entre sujeito (humano) e mundo como algo frágil, muitas vezes, até inexistente, tornando impossível compreender a realidade sem falar de um sujeito sempre em cena, quase como uma condição necessária de acesso ao mundo. Nesse sentido, em vez de resgatar uma *intersubjetividade*, resultado óbvio da influência fenomenológica e pragmática, de autores como Schütz, Goffman, Garfinkel,

² O *transcendentalismo* é aqui utilizado num *sentido* mais amplo e *mais fraco* (HABERMAS, 2003), ou seja, como uma matriz *a priori* que organiza, reduz e simplifica a realidade de uma certa forma. Como resultado, não importa se estamos falando de *significantes*, *Classe*, *Deus*, *Corpo*, *Poder*, *Natureza* ou *Homem*. Não importa se esse transcendentalismo é epistêmico, no que diz respeito a argumentos, conceitos ou categorias de compreensão do mundo, ou fenomenológico, incluindo aqui um contato prático e pré-reflexivo com a realidade. O ponto é a mesma estrutura kantiana de sempre: "seu status é transcendental, ou seja, organiza nossa experiência em uma totalidade significativa" (ŽIŽEK, 1992, 15).

³ "Eu chamo 'correlacionismo' ao 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" (MEILLASSOUX, 2008, p. 1).

Bourdieu, Giddens, Boltanski e outros, Harman propõe uma *interobjetividade*,⁴ uma espécie de abordagem que desloca o horizonte humano em favor de um *realismo estranho*, como ele mesmo sugeriu em um de seus livros. Isso significa que não só os humanos interagem com as coisas, o que é óbvio na maior parte da Teoria Social, como também as próprias coisas interagem entre si, em um ritmo interessante de experiências. Claro que diante desse "descentramento" ontológico, e da crítica daquilo que Whitehead (1978) chamou de "bifurcação da natureza", uma pergunta óbvia brota do horizonte: se o sentido não está apenas no que os humanos fazem, pensam e falam, ou seja, se estamos aqui muito além das projeções antropocêntricas típicas de uma *filosofia do sujeito* que atravessa o campo das Teorias Sociais, com destaque ao próprio Weber, quais outros parâmetros podem ser descobertos? E, principalmente, qual é o caminho epistêmico que nos ajuda a seguir essa jornada interobjetiva?

Como representante do *pós-humanismo* e, portanto, não se distanciando da Teoria Ator-Rede de Bruno Latour, a OOO mergulha de cabeça na realidade como tal, ainda que indiretamente, como vai ficar claro em breve. Não importa se falamos de *objetos reais* (HARMAN, 2012), *hiperobjetos* (MORTON, 2013), *objetos teimosos* (WHITEHEAD, 1978) ou *objetos descentrados* (BRYANT, 2011), já que nesse universo algo sempre escapa, comprometendo ao mesmo tempo a dimensão conveniente e transcendental dos nossos arranjos compreensivos, sejam eles teóricos ou práticos. Essa abordagem reforça mais ainda seu rótulo de "realista", reservando ao humano apenas um papel de suporte, de negociador, ao lado de qualquer outra instância, seja ela real ou imaginária, o que foi chamado por Manuel DeLanda (2012) de uma *ontologia plana*. Tudo está "em pé de igualdade" (DELANDA; HARMAN, 2017, p. 22, tradução minha), seja uma pessoa ou uma cadeira, ao menos em termos ontológicos, aquilo que o sociólogo Frédéric Vandenberghe (2013) chama de *visão*

bidimensional. Claro que ainda são permitidas distinções políticas ou éticas (distinções *a posteriori*), detalhe esse que passa despercebido pelos críticos da OOO. Eles desconsideram esse aspecto, essa fronteira básica entre ontologia e política ou ontologia e ética, ao imaginar tudo como uma simples gosma indiferenciada de elementos equivalentes. Sem dúvida, todas as coisas são válidas a partir de um critério ontológico, na medida que participam na definição do que é real, apresentando uma agência e uma criatividade que não pode ser limitada apenas aos humanos e seus preciosos transcendentais (linguagem, alma, racionalidade, trabalho etc.), mas isso não significa a inexistência de fronteiras ou outros tipos de distinção *a posteriori*. Em outras palavras, tudo é real, mas nem tudo é real da mesma forma (HARMAN, 2011).

Outro detalhe interessante negligenciado pelos críticos é o fato de que a OOO não recusa o humano como um vetor importante de sentido, mas apenas desloca seu monopólio ontológico e seu *transcendentalismo*. Os humanos não podem ser vistos como uma matriz necessária de significação escondida nas profundezas da realidade, conectando o mundo inteiro dentro de um fluxo previsível e conveniente de experiências,⁵ mas sim como elementos negociadores em um fluxo complexo de objetos. Isso significa, de um jeito bem goffmaniano, que os membros da nossa espécie continuam atuando no palco da vida, por assim dizer, embora não mais como diretores da peça, mas como atores ao lado de muitos outros, incluindo cortinas, luzes, figuras, fantasmas, alto-falantes ou a cidade de Salvador. "Quem comanda a peça, então?" "Se o humano não é mais o significante-mestre, o transcendental dos transcendentais, quem assume o papel?" Pergunta você, provavelmente curioso depois de tantos voos especulativos. Esse é exatamente o ponto... para a OOO ninguém controla o teatro da vida, nenhum transcendental assume o controle e determina os contornos do que existe, nem

⁴ "Durante muito tempo, foi acordado que a relação entre um texto e outro é sempre uma questão de interpretação. Porque não aceitar que isto também é verdade entre os chamados textos e os chamados objetos, e mesmo entre os chamados objetos propriamente ditos?" (LATOUR, 1984, p. 166, tradução minha).

⁵ Que aqui será chamado o *transcendental man* (MERLEAU-PONTY, 1964).

mesmo o famoso *transcendental man* com toda sua pretensão excessivamente moderna. Isso não significa que estruturas e sistemas deixam de existir, já que são importantes como recursos epistêmicos de compreensão do mundo ou até mesmo como traços concretos na superfície da própria realidade. O que de fato elas perdem são seus perfis *a priori*, além do monopólio ontológico que antes reivindicam para si, sendo agora nada mais do que efeitos provisórios de uma rede complexa e *a posteriori* de experiências. Ou seja, deixam de ser carcaças transcendentais que cobrem cada centímetro do mundo e se tornam ferramentas epistêmicas ou, no máximo, elementos ontológicos transitórios, de pequeno porte, fugindo assim dos perigos de uma *ontoteologia*.

Diante desse raciocínio anticopernicano, nos limites do próprio estético, duas reações podem brotar de nosso leitor, dependendo do seu tipo de contato com a Teoria Social:

- a) se você é alguém mais clássico, como Marx ou um representante da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse e Erich Fromm), provavelmente vai defender que toda essa discussão sobre o descentramento do humano é, no mínimo, algo de estranho ou até mesmo algo de perigoso que precisa ser evitado a qualquer preço.⁶ Graças a essa linha interpretativa, você pode, sem dúvida, afirmar: "Talvez a OOO seja apenas uma ideologia, ou seja, uma nova forma de objetificação em que os humanos perdem centralidade e reconhecimento, além de despencarem em algum registro alienado qualquer, nada mais do que um novo tipo de fetichismo";
- b) mas se por acaso você é um Teórico Social mais estranho, vitalista, como Bruno Latour (2005), Tim Ingold (2011), Donna Haraway (2008), Mol e Law (1994), e muitos outros, você pode acabar enxergando essa veia pós-humanista com bons olhos, mesmo que não concorde com todo o seu edifício me-

tafísico. Tudo bem se você não está tão confortável com o *substancialismo* de Graham Harman e seu constante retorno a Aristóteles ou se você criou certa resistência ao lacanianismo de Levi Bryant, e sua reconstrução dos famosos *quatro discursos*, ou até mesmo se não tem tanta sintonia com as aproximações quânticas de Timothy Morton, mas apesar de todos esses obstáculos a OOO pode ser uma grande aliada na Teoria Social Contemporânea, como pretendo sugerir ao longo dessas páginas.

Dessa forma, podemos agrupar todas essas pessoas sob um único e interessante sombreiro, mesmo que elas não se sintam muito à vontade embaixo dele, desejando seus próprios guarda-chuvas. Pelo menos, por enquanto, que tal chamar todos de *Pós-humanistas* (HARAWAY, 2008)? Este termo é um pouco solto e genérico, eu sei, mas pode nos ajudar a esclarecer os contornos da nossa pergunta inicial. Em outras palavras, "o fio que corre ao longo do trabalho destes pensadores é uma profunda derrubada do humano" (BRYANT, 2011, p. 28, tradução minha).

Precisamos ter em mente que no *pós-humanismo*,⁷ como na OOO, a exclusão do *transcendental man* e sua centralidade sufocante, não é substituída por outros transcendentais, como *natureza*, *Deus* (ocasionalismo), *corpo*, *classe*, *linguagem* etc., mas sim por uma abertura completamente nova no horizonte, como podemos perceber logo de início. Os campos ontológico e epistêmico se tornam um pouco mais flexíveis, um tipo de espaço aberto, rico e cheio de possibilidades. Aqui, nesse solo enxarcado de contingência, estamos muito além do *transcendentalismo kantiano* e sua filosofia do sujeito, pelo menos no universo filosófico, já que na Teoria Social as presas do filósofo de Königsberg são mais profundas e perigosas do que parecem, principalmente pelo prestígio e conforto que oferecem aos seus membros mais engajados. A Teoria Social ainda cultiva uma forma transcendentalista de raciocínio, seja

⁶ Ainda hoje é clara a resistência a esse tipo de deslocamento, especialmente de neomarxistas e neolacanianos, como Russel Sbriglia, Slavoj Žižek e Alain Badiou.

⁷ Este Pós-humanismo (ou Antitranscendentalismo) também foi chamado por Harman (2010) e Latour (2012) de "Anticopernicanismo".

em suas abordagens estruturais, materialistas e pós-modernas, ou até mesmo em certas versões pós-estruturais da decolonialidade, como aquelas que se misturam com o marxismo ortodoxo e sua concepção de ideologia como má consciência. Como Latour disse certa vez, nós ainda convivemos com *ciências transcendentais* (LATOURL, 1991, p. 70) soltas por aí sem que ninguém perceba, limitando nosso próprio campo de atuação e até mesmo os parâmetros definidores do nosso pensamento crítico. Essa forma transcendentalista na Teoria Social "[...] deve ser pensada como uma série de substituições de centro por centro, como uma cadeia ligada de determinações de centro" (DERRIDA, 1978, p. 279, tradução minha), ao revelar a cada passo um novo significante mestre (ŽIŽEK, 1992) monopolizando todo o reino ontológico, como se não restasse mais autonomia em nada além das suas próprias fronteiras. Em outras palavras, segundo a OOO e os pós-humanistas esse transcendentalismo, especialmente o *transcendental man*, é o oposto de uma *democracia dos objetos* (BRYANT, 2011), sendo muito mais uma ditadura, por assim dizer.

De acordo com Latour, esse *transcendentalismo* deseja

Colocar tudo em nada, deduzir tudo do 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 (LATOURL, 1984, p. 163).

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 chamamos 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, 1982), 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 realis-

mo 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 desse cenário 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). A não transparência e a própria "escapabilidade" do mundo, assim como sua autonomia frente aos humanos, são vistas apenas como obstáculos que precisam ser contornados, um tipo de fetichismo que demanda um rápido corretivo, seja por meios epistêmicos ou práticos.

É preciso deixar claro que não existe uma fronteira nesse ensaio entre transcendentalismo, de um lado, e uma Teoria Social Orientada ao Objeto, 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 o presente ensaio 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 diante da importância dessa matriz no interior de conversas, conflitos, justificações, fofocas, crises etc. O real problema apresentado nessas linhas, como vai ficar claro ao longo da minha escrita, são os instantes em que esse transcendentalismo passa do limite, quando começa a sufocar outras instâncias de sentido,⁸ sejam elas humanas ou não humanas. Isso significa que as estruturas transcendentais são problemáticas apenas quando decretam um certo tipo de *monopólio ontológico*, em vez de garantir a passagem para novas alternativas, possibilidades e encontros. Esse tipo específico, e bem perigoso, de transcendentalismo vai ser chamado aqui de *paranoico*. Portanto, a proposta de uma Teoria Social Orientada ao Objeto 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 acabam brotando do horizonte: *quais as implicações quando as estruturas “transcendentais”⁹ são descentradas,¹⁰ quais as novas possibilidades que se abrem no campo da Teoria Social?*

A paranoia epistêmica

Na Teoria Social Clássica, de Marx a Durkheim, chegando a Bourdieu e Foucault, o transcendentalismo não é simplesmente uma abordagem, como é na Filosofia, e suas diversas implicações kantianas, desde as mais fenomenológicas até as pós-estruturalistas, mas tem sido sempre um destino inevitável, quase como uma condição de possibilidade de quase tudo que é dito e feito. O papel de transcendentalista com suas raízes no projeto moderno é conveniente na Teoria Social, já que todos reconhecem como um critério absoluto e até indispensável quando o assunto é a construção do conhecimento. Se tudo ao seu redor escapar das garras do arbitrário, se cada objeto estiver conectado dentro de uma matriz compreensiva óbvia e totalizante, em uma ontoteologia, podendo ser um sistema ou

⁸ Embora não seja o objetivo desse ensaio, 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.

⁹ É preciso esclarecer que toda a crítica feita ao transcendentalismo nesse ensaio 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 é chamado de “transcendentalismo”.

¹⁰ Como vai ficar claro, “descentrar” não significa “excluir”, mas sim um processo de resignificação.

uma estrutura, você provavelmente vai ser visto como alguém diferenciado, esperto, talvez até genial, aquilo que chamamos de "crítico". Desde que você tenha em mãos uma linguagem transcendentalista, em que a própria empiria desaparece em meio a uma conveniente linha de raciocínio, não se preocupe porque sua experiência estará segura, confortável e acolhida. E se você compreendeu que o transcendentalismo tem um companheiro de quarto chamado *paranoia*,¹¹ vai captar mais ainda meu sarcasmo. Podemos chamar essa atitude descontrolada, em que a linguagem parafraseia completamente o mundo, em um jogo de completa simplificação de uma multiplicidade ontológica, de *paranoia epistêmica*, onde a paranoia não só existe como um traço psicológico de indivíduos dispersos, mas também é reproduzida institucionalmente como a condição do pensamento crítico e da própria prática política. Como qualquer tipo de transcendentalismo que ultrapassa as fronteiras pragmáticas de sua função, na paranoia nada pode ser aleatório, estranho ou inexplicável, nada pode simplesmente ser, mas precisa sempre de um nome, uma conexão, um sistema, e assim por diante, como é de se esperar das variações de uma metafísica da presença. Os objetos acabam se transformando em um simples subproduto de um delírio, uma grande ficção teórica, um voo especulativo amplo demais, sem condições mínimas de um pouso concreto e prudente, como diria Whitehead. A autonomia de coisas, pessoas e circunstâncias desaparecem na exata medida em que a linguagem literaliza o mundo (HARMAN, 2011). Por isso que Freud traça um vínculo estreito entre a paranoia e a filosofia, ao menos aquela mais clássica, kantiana: "as ilusões dos paranoicos têm uma [...] familiaridade interna com os sistemas de nossos filósofos" (BERTHOLD-BOND, 1989, p. 285, tradução minha)

Contudo, falar de transcendentalismo é um pouco vago porque ele "recebe diferentes formas ou nomes [...] eidos, arche, telos, energia,

ousia, (essência, existência, substância, sujeito) aletheia, transcendentalidade, consciência, Deus [...] e assim por diante" (DERRIDA, 1978, p. 280, tradução minha), mas especialmente o mais famoso transcendental já criado e, também, o centro de todo esse ensaio: *o transcendental man*. O *humano*, na Teoria Social, não é apenas um conceito, ou uma palavra, mas uma estrutura de sentido, uma condição de possibilidade para o próprio conhecimento, uma estrutura transcendental inevitável. Se não acredita, se parece tão exagerado o que acabou de ler, vamos a um exemplo simples, uma história rápida sobre algo que aconteceu comigo algum tempo atrás. Enquanto assistia uma palestra sobre o romance *O Processo*, na Universidade Federal da Bahia (UFBA), o conferencista conduziu toda sua fala de uma forma estranha, problemática, embora, confesso que não me surpreendeu: ele basicamente disse que Kafka era um escritor burguês e seus escritos nada mais eram do que um reflexo do capitalismo e suas relações burocráticas. Agora, imagine *O Processo* como um universo, um enorme espaço estético cheio de objetos ficcionais, como mesas, pessoas, prédios, cadeiras, roupas e tantas outras coisas que passeiam pelo seu arranjo de palavras. Imagine que todo esse universo, de repente, se encontra preso dentro de uma única cadeia de interpretação, dominado por um único *significante*, uma estrutura de raciocínio que reduz tudo ao seu redor. Esse é o problema do transcendentalismo sem limite, quando seu arranjo epistêmico provisório é levado muito a sério, se transformando em uma matriz ontológica que sufoca a autonomia de tudo o que existe. A sua tendência paranoica se esconde por todos os espaços imagináveis, esperando o momento certo para assumir o controle semiótico e material de tudo ao redor. Em outras palavras, a paranoia epistêmica é basicamente o instante em que estruturas epistemológicas, meras ferramentas compreensivas direcionadas ao mundo, perdem esse fundamento pragmático

¹¹ Como disse no começo desse ensaio, o raciocínio transcendental é inevitável, e até mesmo importante, dentro da Teoria Social ou de qualquer outro arranjo de relações. O que está sendo criticado é o exagero, quando esse transcendentalismo passa do limite, se "ontologiza", monopolizando e sufocando as possibilidades de sentido do mundo e até mesmo de outros agrupamentos humanos.

e monopolizam os contornos da própria realidade, nada mais do que uma versão renovada da *ontoteologia* heideggeriana. Podemos dizer que a paranoia epistêmica é a ontologização de estruturas epistemológicas, ao menos pensadas aqui nas fronteiras de uma Teoria Social. Dentro de uma estrutura transcendentalista (paranoica), especialmente o transcendentalismo humano, tudo é reduzido a um único denominador, um único significante. Por conta disso, não existe excesso dos objetos, nem mesmo do mundo, nada que possa nos surpreender ou nos *seduzir* (HARMAN, 2011).

O fato dessa paranoia não ser individual, muito menos clínica, mas sim institucionalizada, dificulta o seu rastreamento ou até seu combate. Como Freud mostrou em seu "mal-estar na civilização" (FREUD, 2010) a respeito da *neurose*, existe tanto uma modalidade *individual*, específica aos psicólogos e seus aparatos compreensivos, assim como existe também sua face *institucionalizada*, própria do universo dos teóricos sociais, como é típico nos estudos de Freud nos últimos anos de sua carreira. A diferença entre os dois níveis de neurose, da mesma forma que acontece na própria estrutura da paranoia, está apenas no nível de aceitação, nada mais do que uma diferença secundária. A primeira é vista como um problema, um desvio, enquanto a segunda é abraçada como parte das instituições e de seus subprodutos culturais, ou seja, embutida na estrutura de linguagem como um todo. Quando seguimos até a *psicose*, como a paranoia, podemos perceber algo equivalente. Em um ensaio chamado "Claims of psycho-analysis to scientific interest" (HOLLOWCHAK, 2013), Freud compara a *estrutura transcendental* dos filósofos com a *paranoia*, embora possamos também expandir o raciocínio até as terras mais empíricas da Teoria Social.

Muitos compartilham, e desejam compartilhar, essa atmosfera paranoica (transcendental) como uma espécie de *gozo* (ŽIŽEK, 2006), por assim dizer. Em outras palavras, a paranoia, disfarçada de transcendentalismo, e especialmente o

transcendental man, não é apenas um elemento epistêmico, mas uma forma concreta que se materializa na estrutura do próprio mundo, organizando várias instâncias, como universidades, tribunais, escolas e congressos. Lutar contra ela não é apenas combater conceitos e proposições, não é simplesmente invadir o espaço de teorias filosóficas perambulando o século XIX, mas também é uma investida contra experiências, expectativas e crenças. Como já foi dito no início da nossa jornada ensaística, o transcendentalismo é útil, conveniente e até mesmo fundamental, mas o seu exagero, a sua tentativa de "monificação"¹² (SAVRANSKY, 2021), não reconhecendo, portanto, seus próprios limites epistêmicos, nos levam a um espaço perigoso em todos os níveis imagináveis, do político até o científico. Apesar de toda essa atmosfera reducionista, talvez ainda exista uma maneira de escapar da *gaiola paranoica* que aprisionou a Teoria Social por tantas décadas, reconhecendo o mérito ontológico de outras espécies, objetos e circunstâncias, ao mesmo tempo que descentrando os limites do "transcendental man".

Supraminar ou subminar, essa não é a questão!!!

Segundo Harman (2017), existem duas formas de reduzir a realidade, dois tipos de estruturas transcendentais que simplificam a forma como conhecemos e interagimos com o mundo ao redor: o *undermining* e o *overmining*. Apesar das diferenças entre elas, ambas operam da mesma maneira, ao reduzir o campo de possibilidades, entrando naquilo que chamamos de *transcendentalismo paranoico*.

Para Harman, "existem 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 objeto, existem apenas duas possibilidades de resposta: a primeira descreve como o objeto é *feito*, seus componentes mais básicos e ele-

¹² "Monificação" significa - "monification of the world: the disqualification and devastation of differences [...]" (SAVRANSKY, 2021, p. 6)

mentares, e a segunda envolve o que ele *faz*, ou seja, suas interações e consequências práticas. A primeira é a *subminação*¹³ (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), o *ar* (Anaximenes), o *Apeiron* (Anaximandro) ou o *fogo* (Hieráclito). 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 explica não apenas a ação dos agentes, mas do mundo por completo. 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 sua sociologia como uma ferramenta de resgate desse substrato básico e constituinte, desse modo removendo as camadas superficiais da ação, 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 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 todas 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 Durkheim, 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, o "social" 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 o universo inteiro em nêutrons, elétrons e prótons, isto é, aos seus elementos fundamentais, a Teoria Social mais positivista segue um caminho parecido, assim como acontece o mesmo com abordagens estruturalistas, como o marxismo de Althusser ou o funcionalismo de Talcott Parsons. A *estrutura* ou o *sistema*, ao menos no *undermining*, não são termos epistemológicos arbitrariamente escolhidos por um teórico qualquer 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 Teórico Social 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 é possível perceber, 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 nes-

¹³ Os termos em português do repertório de Graham Harman foram extraídos da minha tradução do livro *Objeto Quádruplo (The Quadruple Object)*, a ser publicada em 2023, pela editora EDUERJ.

sa matriz *subminadora*, especialmente aquelas 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 científica. 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 de consideração, sendo apenas um subproduto de um elemento mais profundo e significativo, podendo ser *sistemas*, *estruturas* etc.

O segundo tipo de conhecimento transcendentalista e "o maior perigo para as ciências humanas e sociais é o oposto, o *overmining* (*supraminação*)" (HARMAN, 2017, p. 9, tradução minha). O primeiro tipo de *overminer* (*supraminador*) é aquele que poderíamos chamar de *ontológico*. Segundo eles, o mundo lá fora existe, claro, mas é visto apenas como um conjunto de ligações que se estabelece em um circuito de *trocias*, *fluxos* e *experiências*, sem nada de sólido ou singular escondido atrás da cortina. Não há nada por trás ou por baixo, mas sempre um "entre", um constante movimento prático e horizontal. Ao contrário dos *subminadores* (*underminers*), o primeiro tipo de *supraminador* (*overmininer*) aposta na ideia de que os objetos são muito profundos, sem nada escondido nas suas manifestações acidentais, contingentes. Aqui, não há nada além de trocas transitórias, sejam elas pragmáticas, fenomenológicas ou vitalistas, o que significa basicamente encontros que deixam de ser com uma facilidade impressionante, quase como um vento que passa e derruba os ramos envelhecidos de uma árvore qualquer. O segundo tipo de *overminer* são os *construtivistas sociais*, conhecidos também como a *parte idealista* do movimento, também chamada de porção "epistêmica". Segundo eles, a realidade

desaparece por completo, podendo ser um produto da mente, da linguagem e suas justificações (giro linguístico),¹⁴ ideologias, poder, e assim por diante. Esse é o motivo que levou Foucault a afirmar que "os objetos a serem conhecidos [...] são os efeitos das implicações fundamentais do conhecimento do poder e suas transformações históricas" (FOUCAULT, 1995, p. 27). Nesse cenário pós-estrutural, ao menos quando se pensa no Foucault mais arqueólogo, não temos nenhum tipo de ontologia, nem mesmo algo que lembre o cheiro escapadiço do Ser heideggeriano, pois o mundo em si é apenas um sonho distante e impossível, uma simples miragem discursiva sufocada em vários níveis epistêmicos.

De qualquer forma, ambos os tipos de *overminers* mencionados até agora acreditam que a identidade de um objeto, e sua consistência interna, é apenas uma ilusão de ótica. Para compreender uma ação, o objetivo não é decompor suas camadas em busca de um espaço consistente e fundamental (*undermining*), mas observar as ligações que ela estabelece e os efeitos produzidos no mundo. Em outras palavras, existe sempre uma *teoria da afecção* (Massumi) ou uma *teoria da diferença* (Deleuze) dentro do *overmining*. Não existe aqui nada além de relações, sejam elas linguísticas, fenomenológicas, pragmáticas ou vitalistas. Segundo Harman, ao contrário, "em vez de substituir objetos por uma descrição do que eles fazem (como na ANT) ou do que eles são feitos (como no materialismo tradicional), OOO usa o termo "objeto" para se referir a qualquer entidade que não pode ser parafraseada em termos de seus componentes ou seus efeitos" (HARMAN, 2017, p. 3, tradução minha). Em outras palavras, "o objeto é mais profundo do que qualquer relação possível com ele" (HARMAN, 2011, p. 37, tradução minha). A parte curiosa é que mesmo o vínculo entre *objetos* (interobjetividade) também não esgota as suas qualidades particulares, pois aponta sempre para uma característica que transborda. A própria relação entre objetos tampouco esgota suas características,

¹⁴ "[...] nunca seremos capazes de pisar do lado de fora da linguagem, nunca seremos capazes de apreender uma realidade que não seja mediada por uma descrição linguística" (RORTY, 2000, p. 57).

o que revela uma realidade que ultrapassa até mesmo esse vínculo interobjetivo (LATOURE, 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 [...] (LATOURE, HARMAN; 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 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 o quanto a CONTINGÊNCIA não é um simples traço específico da finitude humana e suas ferramentas epistêmicas precárias, como apostam os neokantianos, a exemplo de 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, em detalhes, essa dimensão transbordante não apenas vai além dos limites da *rede*, mas pode, sob certas circunstâncias, comprometer seu próprio funcionamento, como um tipo de 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 matemas¹⁵ mais famosos de Lacan, O Discurso do Mestre (Figura 1):

Figura 1 – Primeiro Discurso – O Mestre

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

Fonte: BRYANT, 2011, p. 261.

¹⁵ 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. Em outras palavras, é uma linguagem evasiva, furada... descentrada.

No matema da Figura 1, 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 imãs com polaridades opostas. Nesse sentido, "[...] nós mesmos somos estranhos não apenas a outras entidades, mas sobretudo com nós mesmos, na medida em que o recuo [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 duplaminado (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 Teoria Social Orientada ao Objeto. Em outras palavras, "não temos que trabalhar a partir da agência ou da estrutura ou entre os dois" (LATOURETTE, 1996, p. 234, tradução minha). Além dos *supraminadores* (overminers) e dos *subminadores* (underminers), os autores de síntese (*duplaminadores*) não escapariam da crítica, já que 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* (BOURDIEU, 2005) e *ação comunicativa*¹⁶ (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 experiência, o que ele chamou de "Teoria Social Orientada ao Objeto" (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 antitranscendentalismo (HARMAN, 2011), também conhecido como Terceira Revolução Copernicana (PINHO, 2018). A realidade, portanto, não pode ser reduzida a uma 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

¹⁶ "[Ela] comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado" (HABERMAS, 1985, p. 438).

por Harman e Levi-Bryant, e por outros autores da T. S. O. O., 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* (recoo). 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 de toda sua 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 uma 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 ao mundo, 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 obstáculo, 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, em vez 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*. Em vez de entender o humano como algo dissolvido dentro de uma 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 nosso deslocamento pragmático no mundo garantisse um acesso mais confortável ao que existe. Ao negar a distinção heideggeriana entre teoria (*present-at-hand*) e prática (*ready-to-hand*), Harman afirma que o uso do martelo, de forma espontânea, ou o próprio ato de refletir sobre ele, no momento de sua quebra, seriam dois processos equivalentes, ambos reducionistas. A prática não seria mais livre de problemas do que a teoria, como Heidegger imaginava, como se o primeiro acesse o mundo de forma direta e espontânea, ou seja, realista. Esse espaço de interações, esse arranjo prático entre o *Dasein* e seu entorno, um traço fenomenológico e pragmático em "Ser e Tempo", acaba sendo visto por Harman como outra limitação.

Apesar de suas críticas profundas, uma *object-oriented social theory* não rejeita completamente as abordagens mais tradicionais, 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 "lquél 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" (LATOURET, 1988, p. 174, tradução minha) dentro dos limites da Teoria Social Orientada ao Objeto. É justamente essa uma das

características da T. S. O. O., 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 um percurso tão reducionista quanto à 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 Teórico Social, enquanto uma criatura "bourdivina" e esclarecida; se não posso confiar nem mesmo em seu João da padaria, e seu *corpo* espontâneo e muito fenomenológico, quem é que sobra?

Conclusão: para além da paranoia epistêmica

Em vez de apostar na epistemologia e suas representações, ou na ética e sua prática espontânea e bem direcionada, Harman (2012) e todos os autores da T. S. O. O. 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, 2007a, 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* (The call of 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. 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 ao 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 muito além da paranoia. Esse horizonte acessado de forma indireta, seja através da arte ou em instantes de ruptura, é aquilo que Harman chamou de Allure (HARMAN, 2011). A esfera ontológica, como resultado, em vez 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, muitas vezes, até mesmo 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 Orientada ao Objeto, todos aqueles direta ou indiretamente influenciados pela abertura oferecida por Espinosa no século XVII, 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, e seu correlacionismo forte (MEILLASSOUX, 2008), especialmente nos trabalhos de Husserl e Merleau-Ponty, 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

lo que chamou de *undermining* e *overmining*, sendo duas formas equivalentes de transcendentalismo. O objetivo, ao contrário, é sugerir a estética como uma possibilidade, como uma forma indireta,¹⁷ 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 experiências,¹⁸ Corpos e práticas, já que todos correm o risco de sair do controle (monopólio ontológico), mas estaria justamente com o artista e sua Linguagem evasiva. Por essa razão que abordagens de síntese na Teoria Social (ALEXANDER, 1987), apesar de toda a criatividade de 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 em um delírio kantiano perigoso. Diante disso, podemos perguntar: "O que é uma Teoria Social Orientada aos Objetos? O que isso significa?". Em vez de fundir tendências estruturais e fenomenológicas (pragmáticas), como fez uma boa parte da Teoria Social, ela as abandona quase por completo em busca de outra linha de raciocínio. Talvez, estejamos dentro de um novo espaço de possibilidades, provavelmente, um tipo inesperado de *pós-humanismo*.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Introduction to Sociology*. Califórnia: Stanford University Press, 2002.
- ALEXANDER, Jeffrey C. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 5-28, jun. 1987. Disponível em: http://anpocs.com/images/stories/RBCS/04/rbcs04_01.pdf. Acesso em: 6 dez. 2022.
- ASSIS, Machado de. *O alienista*. São Paulo: FTD, 1994.
- BERTHOLD-BOND, Daniel. Freud's Critique of Philosophy. *Metaphilosophy*, [S. l.], v. 20, n. 3/4, p. 274-294, 1989. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/DANFCO-2>. Acesso em: 20 dez. 2022.
- BLOOM, Harold. *The Western Canon: The books and school of the ages*. A Florida: Harcourt Brace, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- 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.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of the Illuminism*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- DELANDA, Manuel; HARMAN, Graham. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- DELANDA, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. Fareham: Ashford Colour Press Ltd., 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DERRIDA, Jacques. Estrutura, Sinal, e jogo no discurso das ciências humanas. In: DERRIDA, Jacques. *Escrita e Diferença*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978. p. 278-294.
- DURKHEIM, Emile. *The Rules of Sociological Method*. Nova Iorque: Free Press, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punishment. The Birth of Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- FREUD, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton & Company, 2010.
- FREUND, Julien. *The Sociology of Marx Weber*. New York: Penguin Random House Inc, 1968.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Rio Sela Superior: Prentice Hall, 1967.
- GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: Imprensa da Universidade da Califórnia, 1986.
- GASSET, Ortega Y. *Man and People*. New York: W. W. Norton and Company, 1963.
- HABERMAS, Jürgen. *Truth and Justification*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- HARAWAY, Donna. *When the Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARMAN, Graham. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2017.

¹⁷ "Straight talk is of no use" (LATOURE, 2013, p. 347).

¹⁸ 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.

- HARMAN, Graham. On Vicarious Causation. In: MACKAY, Robin (ed.). *Collapse: Philosophical Research*. Falmouth: Urbanomic, 2007. p. 187-221.
- HARMAN, Graham. *The Quadruple Object*. United Kingdom: Zero Press, 2011.
- HARMAN, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. United Kingdom: Zero Press, 2012.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The Ontological Turn: Na Anthropological Exposition*. Cambridge: University Press, 2017.
- HOLLOWCHAK, M. Andrew. Freud on Philosophy and Philosophers Patching the gaps in the universe with nightcaps and dressing-gown tatters. *International Forum of Psychoanalysis*, London, v. 22, n. 3, p.149-160, 2013. Disponível em: <https://eurekamag.com/research/036/474/036474173.php>. Acesso em: 20 dez. 2022.
- INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon: Routledge, 2011.
- LATOUR, Bruno. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: Na Introduction to Actor*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge: University de Harvard Press, 1984.
- LATOUR, Bruno. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- LATOUR, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press. 2017
- LATOUR, Bruno. *We have never been Modern*. Cambridge: University of Harvard Press, 1991.
- LATOUR, Bruno. On Inter-objectivity. *Mind, Culture, and Activity*, IS. IJ, v. 3, n. 4, p. 228-245, 1996. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/63-IN-TEROBJECTS-GB.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2022.
- LATOUR, Bruno; Harman, Graham; Erdélyi, Peter. The Prince and the Wolf: Latour e Harman in LSE. United Kingdom: Zero Press, 2011.
- LOVECRAFT, Howard Phillips. *The call of Cthulhu*. New Jersey: Freeditorial, 2014
- LUKÁCS, Georg. *Writer and Critics, and other Essays*. London: Merlin Press, 1970.
- MASSUMI, Brian. *What the animals teach us about politics?* US: Duke University Press. 2014.
- MARX, Karl & Engels, Friedrich. *Communist Manifesto*. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc. 1955.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Time Without Becoming*. London: University of Middlesex, 2013.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After Finitude*. London: Continuum, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Illinois: Northwestern University Press, 1964.
- MOL, Annemarie; LAW, John. Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology. *Social Studies of Science*, London, v. 24, p. 641-671, 1994. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030631279402400402>. Acesso em: 20 dez. 2022.
- PINHO, Thiago de Araujo. *Descentrando uma linguagem: Deleuze, Latour e a Terceira Revolução Copernicana nas Ciências Sociais*, 2018.
- RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Porto Alegre: Editora Pocket: 2000.
- SAVRANSKY, Martin. *Around the day in Eighty Worlds*. Durham: UFMG, 2021.
- SPARROW, Tom. *The End of Phenomenology*. Cambridge: University Press, 2014.
- STENGERS, Isabelle. *The Invention of Modern Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- MORTON, Timothy. *Hyperobject: Philosophy and Ecology after the end of the World*. London: University of Minnesota Press, 2013.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality: An Essay In Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.
- VANDENDERGUE, Frédéric. *What is decisive about Critical Realism?* Abingdon: Routledge, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Enjoy your symptom*. United Kingdom: Routledge, 1992.
- ŽIŽEK, Slavoj. *How to read Lacan?* New York: W. W. Norton & Company, 2006.

Thiago Pinho

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), em Salvador, BA, Brasil; com doutorado sanduíche na Southern California Institute of Architecture (Sci-Arc), em Los Angeles, California, Estados Unidos. Professor Substituto da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em Salvador, BA, Brasil.

Endereço para correspondência

Thiago de Araujo Pinho
 Instituto Milton Santos (IHAC – UFBA)
 Rua Barão de Jeremoabo, PAF III, s/n
 Ondina, 40170-115
 Salvador, BA, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.