

Quem tem medo de ontologia? Graham Harman e o realismo ontológico na teoria social

Araujo Pinho, Thiago

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Araujo Pinho, T. (2020). Quem tem medo de ontologia? Graham Harman e o realismo ontológico na teoria social. *Griot: Revista de Filosofia*, 23(3), 421-437. <https://doi.org/10.31977/grifi.v20i3.2039>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>


Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

QUEM TEM MEDO DE ONTOLOGIA? GRAHAM HARMAN E O REALISMO ONTOLÓGICO NA TEORIA SOCIAL

Thiago de Araujo Pinho¹

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

 <https://orcid.org/0000-0003-4147-6331>

E-mail: pinho.thiago@hotmail.com

RESUMO:

O conceito de *Ontologia* apresenta vários contornos no universo filosófico, seja na tradição analítica ou continental, mas quando entramos nas Ciências Sociais ele é reduzido basicamente a uma abordagem fenomenológica. Esse artigo tem por objetivo compreender esse traço fenomenológico nas Ciências Sociais, além de apontar para outros caminhos no horizonte, principalmente usando a Ontologia Orientada ao Objeto (OOO) de Graham Harman, assim como outros autores dessa tradição contemporânea. Embora famosa no campo filosófico, ela ainda é muito desconhecida na Teoria Social, o que abre um espaço novo de debates, questionamentos e muitas novas articulações.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia; Teoria social; Ciências sociais; Ontologia orientada ao objeto; Graham Harman.

WHO IS AFRAID OF ONTOLOGY? GRAHAM HARMAN AND THE ONTOLOGICAL REALISM IN SOCIAL THEORY

ABSTRACT:

The concept of Ontology has several outlines in the philosophical universe, whether in the analytical or continental tradition, but when we enter the Social Sciences field it is reduced basically to a phenomenological approach. This article aims to understand this phenomenological trait in the Social Sciences, in addition to pointing to other paths on the horizon, mainly using Graham Harman's Object-Oriented Ontology (OOO), as well as other authors of this contemporary tradition. Although famous in the philosophical field, it is still very unknown in Social Theory, which opens a new space for debates, questions, and many new articulations.

KEYWORDS: Ontology; Social theory; Social sciences; Object oriented ontology; Graham Harman.

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

Introdução

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

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 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 Contemporânea², por outro lado, essa diversidade é reduzida a um debate fenomenológico³. 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.

In fact, anthropologists [and sociologists] who embrace phenomenological aims do not always explicitly apply phenomenological method (the reduction or *epoche*), engage the work of phenomenological thinkers (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), or elaborate themes and concepts typically associated with phenomenology as a descriptive enterprise (intersubjectivity, thematization, embodiment). For the most part, any anthropologist [and sociologist] concerned in the least with the category of ‘experience’ is likely to claim to be doing, or be identified by others as doing, phenomenology (KATZ e CSORDAS, 2003, p. 277).

O horizonte ontológico, 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)⁴. Esse tipo de abordagem pode ser encontrada em vários autores das ciências sociais, mas principalmente nos teóricos da *virada ontológica* (HOLBRAAD e PEDERSEN, 2017), na *sociologia* e na *antropologia fenomenológicas* (KATZ e CSORDAS, 2003), no *existencialismo sociológico*⁵ (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

² 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.

³ Existem abordagens pragmáticas também, embora, no final das contas, elas compartilhem as mesmas características daquelas mais fenomenológicas, especialmente quando oferecem a prática como sinônimo de ontologia.

⁴ “No known being is being itself. As that which I know of myself, I am never truly myself. What I know of being is never being itself” (JASPERS, 1971, p. 24).

⁵ “Thus, existential sociology can be defined descriptively as the study of human experience in the world (or existence) in all its social forms” (KOTARBA e MELKINOV, 2015, p. 1).

especial aquela mais espontânea, envolvendo o corpo e a própria dinâmica dos afetos⁶ (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 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. Segundo Karl Jaspers (JASPERS, 1971, p. 4), “people wanted ‘life’, wanted ‘really to live’. They demanded ‘realism’. Instead of wanting merely to know, they wanted to experience for themselves. Everywhere, they wanted the ‘genuine’, searched for ‘origins’ [...]”. Em outras palavras, “[...] devemos viver e não interpretar nossas vidas [...]” (SHELLEY, 2010, p. 105).

A prática 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), 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. Sem dúvida, essa noção de ontologia carrega muitos detalhes interessantes, principalmente dentro de pesquisas antropológicas que ressignificam a prática do Outro⁷, indo além de explicações culturalistas e representacionais. Em outras palavras, é comum acreditar que na Teoria Social “phenomenology is the way to ontology; or, rather, ontology is only possible as phenomenology.” (SPARROW, 2014, p. 38). Isso é o que Meillassoux 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 implicado nesse mundo. Sujeito e realidade se apresentam como um todo indiferenciado, ambos em uma dança espontânea, sem qualquer tipo de dualismo. Como consequência, a sociologia de base correlacionista, e fenomenológica, entende a realidade como um trabalho prático e espontâneo, um esforço coletivo e cotidiano. 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). “For the phenomenologist the limits of ontology, of what is real, are aligned with the limits of [...] experience.” (SPARROW, 2014, p. 61).

A crítica do representacionalismo na Teoria Social⁸, e a aposta na EXPERIÊNCIA como instância de sentido, seria, supostamente, um retorno ao terreno ontológico. Da mesma maneira, apostar no conceito de “corpo”, ou até mesmo em seus desdobramentos pragmáticos, também seria o nosso passaporte de entrada no mundo, evitando formas distorcidas e abstratas de contato. Frases como “daily practice needs no theorist to reveal its ‘underlying structure.’ [...] Practice lacks nothing.” (LATOURET, 1984, p. 179), revela bem essa linha fenomenológica, além de oferecer a prática como um passaporte de entrada no mundo⁹. O argumento desse ensaio, por outro lado, sugere o contrário, ao partir da Ontologia Orientada ao Objeto (OOO) de Graham Harman como uma possibilidade de entender o debate ontológico nas ciências sociais dentro de outros contornos. Seria a prática uma distorção da esfera ontológica tanto quanto a teoria? (HARMAN, 2017). Se

⁶ Em sua versão fenomenológica de ontologia, fundamentando seu perspectivismo ameríndio, Eduardo Viveiros de Castro afirma que “A perspective is not a representation because representations are a property of the mind or spirit, whereas the point of view is located in the body” (CASTRO, 1998, p. 478).

⁷ “The culture as lived is never quite the same as the culture as represented” (KATZ e CSORDAS, 2003, p. 285).

⁸ Essa crítica ao representacionalismo foi 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.

⁹ 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 quando interagem entre si, o que chamou de *interpretação* (LATOURET, 1984, p. 166). Essa abordagem que entende a prática como um exercício que simplifica, além de abstrair o que existe, influenciou muito o próprio Graham Harman, como vai ficar claro no final desse ensaio.

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 conceito ou critério, qual caminho devemos seguir? Existe algum percurso capaz de evitar toda forma de simplificação e um compromisso ontológico legítimo?

Ontologia e transcendentalismo

A experiência fenomenológica é um horizonte de sentido, ainda que não seja representacional (epistêmica), 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, “[...] organizes our experience into a meaningful totality” (ŽIŽEK, 1992, p. 15). Segundo Levi-Bryant (2011, p. 42), “the transcendental [...] refers to that which is a *condition* for some other practice, form of cognition, or activity”. 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, 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 consistência espontânea e pré-reflexiva, ganhou vários nomes na teoria social, como *segurança ontológica* (GIDDENS, 2003, p. 75), *objetividades reconfortantes* (GASSET, 1964, p. 82), *plenitude de significado* (BECKER, 1973, p. 214), *Verdade não-epistêmica* (HABERMAS, 1999), *senso prático* (BOURDIEU, 2014, p. 174), *órgão sem corpo* (ŽIŽEK, 2004)¹⁰, *princípio de identidade* (ADORNO, 1970, p. 15), 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 OOO (Ontologia Orientada ao Objeto), não é possível falar de ontologia enquanto permanecemos nesse horizonte kantiano, transcendentalista¹¹. A “experiência” fenomenológica, ao invés de ser uma garantia de encontro com o mundo, e uma superação das implicações representacionais, pode ser visto como um obstáculo no caminho de debates ontológicos. 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 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

¹⁰ 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”.

¹¹ Segundo Gadamer, ao reforçar o transcendentalismo presente na tradição fenomenológica, “[...] a subjetividade transcendental corresponde simplesmente à tarefa da investigação fenomenológica [...]” (GADAMER, 1997, p. 37).

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 ensaio.

Vários autores da sociologia existencial, 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*, e Giddens, com sua *teoria da estruturação*. 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 que definiria seu fundo ontológico, além das centenas de estratégias que garantem sua firmeza. Claro que esse recorte não é epistêmico, envolvendo as condições de possibilidade do conhecimento, mas sim 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. “Throughout the twentieth century phenomenology promised to get us ‘back to the things themselves’, that is, back in touch with the world of lived experience *as it is lived*. But what phenomenology actually delivers is a subtler version of the Kantian world” (SPARROW, 2014, p. 30).

Segundo Harman, e os outros autores da Ontologia Orientada ao Objeto (BRYANT, 2011), além de abordagens psicanalíticas (ŽIŽEK, 1992), a dimensão ontológica não pode ser encontrada nas ruas ou nos corredores da vida cotidiana, mas justamente nos instantes em que ela falha, silencia ou transborda. A hipótese desses autores, ao contrário de abordagens fenomenológicas, aposta na ousada ideia de que a esfera ontológica “[...] is not something that can anywhere be found in *experience*” (BRYANT, 2011, p. 85). Transcendentalismo e ontologia se excluem, como vai ficar claro no próximo tópico. A realidade ontológica, como em Žižek, vai ser entendida aqui 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 uma dimensão que não pode ser acessada nem por argumentos, nem por práticas, mas por algo mais indireto, mais marginal, como vai ficar claro na última parte desse ensaio.

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, acaba sendo um trabalho estético¹², contínuo. Estamos falando de “formas materializadas de continuidade criativa” (GIDDENS, 2003, p. 237), e não de matrizes 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

¹² “Estética” não apenas no sentido vulgar de arte, mas também como “corpo”, “sensibilidade”, como é sugerido por autores como Baumgarten, Kant e Nietzsche.

dissonância, do caos, da contradição, quase sempre através do rearranjo de suas experiências e memórias 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 também 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 da experiência, o que foi chamado de *corpo e linguagem transcendentais* (PINHO, 2018). Existe um tipo de *mecanismo adaptativo* em jogo¹³, um processo de ajuste e resignificação do sujeito diante das contingências da realidade (BERGER, 1966, p. 48; FROOM, 1990, p. 23; GEERTZ, 1973, p. 57).

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 perdido, resolve desistir de tudo aquilo, alegando que as uvas estavam verdes. Em semelhança a essa simples, embora tão profunda, alegoria, a vida cotidiana se inscreve em uma 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 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 existe enquanto “practical purposes” (GARFINKEL, 1967, p. 7).

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 selecionada. 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 se compreender esse transcendentalismo: 1) A versão epistêmica (teórica e representacionista), envolvendo argumentos, critérios, conceitos e arranjos interpretativos 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 experiências, além de um senso de identidade de fundo, preservando

¹³ “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).

assim sua eficácia e solidez, principalmente quando envolve circunstâncias estranhas, perigosas ou absurdas, o que muitos chamaram de *dissonância* (HAIDT, 2012). 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 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, 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 todo esse ensaio. 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 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 [...] (Tradução minha. GARFINKEL, 1967, p. 80-81)

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. “Throughout there was a concern and search for pattern” (GARFINKEL, 1967, p. 91). O perfil ativo do sujeito é tomado aqui em toda sua intensidade, revelando uma estética interessante. 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 transcendental nos bastidores de sua própria ação. 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, é um prolongamento de um corpo de fundo. Esse arranjo experiencial, acompanhado de todo um vocabulário, garante “[...] um aspecto de coerência, clareza e consistência suficientes para que todos tenham uma chance razoável de compreender e ser compreendidos” (SCHUTZ, 1979, p. 81).

Mesmo quando as respostas do psicólogo eram contraditórias entre si, 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 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*. Havia, portanto, um “presupposed underlying pattern” (GARFINKEL, 1967, p. 78), uma totalidade significativa a ser preservada, isto é, uma matriz transcendental prática. Talvez essa matriz pudesse ser encontrada em seu próprio EGO, ou mesmo em sua referência religiosa de fundo, embora não importa os detalhes; o mais significativo nesse encontro entre o estudante e o psicólogo é o receio do primeiro em ver sua integralidade 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 kantiano. 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:

The answers I received I must say that the majority of them were answered perhaps in the same way that I would answer them to myself knowing the differences in types of people [...]. *I honestly believe that the answers that he gave me, that he was completely aware of the situation at hand* (grifo meu; GARFINKEL, 1967, p. 84).

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* cria um pressuposto correlacionista, como se sujeito e mundo entrassem em uma dança espontânea 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.

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 *elipse*. Raskólnikov, em *Crime e Castigo*, tentando justificar uma sensação dispersa de ódio e ressentimento, 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).

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)¹⁴ não é um rótulo imposto verticalmente, mas um trabalho contínuo produzido pelas mãos de um sujeito performático. 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

¹⁴ 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).

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, mas enquanto estivermos nela vai ser difícil falar de uma ontologia. Ao fazer esse trabalho criativo, o sujeito simplifica o mundo ao redor, limitando as possibilidades de coisas, objetos e circunstâncias dentro de um todo conveniente. Essa postura pragmática e simplificadora, foi chamada por Harman de *supraminação* (Overmining). Segundo a Ontologia Orientada ao Objeto (OOO), o pré-requisito de entrada na realidade ontológica é o rompimento de qualquer traço kantiano, de qualquer resquício transcendentalista. Em outras palavras, não devemos apenas romper com arranjos epistêmicos e representacionais; precisamos também romper com o pacto pragmático e fenomenológico da vida cotidiana, já que ele acaba sendo mais um obstáculo no debate sobre ontologia, como vai ficar claro logo abaixo.

Harman e as duas formas de reducionismo

Para Harman, “there are only two basic kinds of knowledge about things: we can explain what they are made of, or explain what they do” (HARMAN, 2017, p. 7). 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 elementares, e a segunda envolve o que ele *faz*, ou seja, suas interações e efeitos. A primeira é a *subminação* (undermining), uma abordagem que reduz um objeto aos seus componentes mais básicos, 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 encontrar esse substrato, indo além das camadas superficiais da agência, cavando em suas profundezas em busca de um reino perdido. O método da *subminação* (undermining) pode ser visto no positivismo de Durkheim, especialmente quando usa a sociologia como uma ferramenta para revelar esse substrato básico e constituinte da realidade, desse modo removendo as camadas mais superficiais da ação, tais como aquelas de origem mais psicológicas. Nos termos de Harman, os objetos nessa abordagem se apresentam de forma rasa, sendo dimensões 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 material e constitutivo. Para ele, a sociedade não é uma projeção de ideias ou representações, um 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 define a própria materialidade de cada coisa singular. Assim como o físico decompõe a água em sua fórmula química (H₂O), aos seus elementos mais básicos, 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 parte 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. Como você pode ver por si mesmo, o objeto *subminado* (undermined) é apenas um pretexto, nada mais do que um obstáculo persistente.

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 na *subminação* (undermining), 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 paranoica 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 baseada 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 “the greater danger for the humanities and social sciences is the opposite one, *overmining*” (HARMAN, 2017, p. 9). 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 contingentes. 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, “instead of replacing objects with a description of what they do (as in ANT) or what they are made of (as in traditional materialism), OOO uses the term ‘object’ to refer to any entity that cannot be paraphrased in terms of either its components or its effects” (HARMAN, 2017, p. 3). Em outras palavras, “the object is deeper than any possible relations to it” (LATOURE, HARMAN E ERDÉLYI, 2011, p. 37). O curioso é que mesmo a relação entre objetos tampouco esgota suas características, o que revela uma realidade que transborda até mesmo esse vínculo interobjetivo, como é possível observar no “exemplo favorito de Harman” (BRYANT, 2011, p. 39):

For the fire to burn cotton, which is the favorite Islamic example discussed in all those ancient texts, fire does not need to react to most of the properties of the cotton: it’s smell and its color are irrelevant to the fire. The fire is going to burn the cotton based on flammable properties, whatever those are [...] (LATOURE, HARMAN E ERDÉLYI, 2011, p. 37).

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 “by indirect, allusive, or vicarious means” (HARMAN, 2011, p. 17), 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. Cada *objeto* não é apenas afastado dos outros, mas também de si mesmo. Segundo Harman,

[w]hen the things withdraw from presence into their dark subterranean reality, they distance themselves not only from human beings, but *from each other* as well. If the human perception of a house or tree is forever haunted by some hidden surplus in the things that never become present, the same is true of the sheer causal interaction between rocks or raindrops (BRYANT, 2011, p. 280).

Alguma coisa vai além dos contornos de uma interobjetividade, 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, mas um *surplus* que supera até mesmo esse tipo de limitação pragmática e fenomenológica. A ontologia, portanto, se retira (*withdraw*) do contato prático e teórico, quase como dois imãs com polaridades opostas. Nesse sentido, “[...] we ourselves are strange strangers not only to other entities, but above all to ourselves insofar as withdrawal is not merely a relation of one entity to another, but also a relation of entities to themselves.” (BRYANT, 2011, 267).

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 *duplaminação* (duomining), sendo muito mais problemática do que as outras duas, já que combina os erros dos dois extremos em uma única abordagem. Provavelmente Harman não teria apenas resistência com teorias microssociológicas ou macrosociológicas, mas também com aquelas que buscam reconciliar as duas tendências. Ambas sofreriam de duas formas persistentes de reducionismo, principalmente a primeira, ao entender a realidade como um fluxo espontâneo de interações, trocas, encontros, sempre acompanhado de um certo tipo de *ontologia plana*, 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 da teoria, como é possível perceber nos “Studies in Ethnomethodology” (GARFINKEL, 1967). Nesse *overmining*, a realidade é apenas um fluxo horizontal e pré-reflexivo de práticas, encontros e trocas.

A segunda tendência (*undermining*), por outro lado, reduz esse mesmo mundo a uma dimensão profunda, como no estruturalismo de Althusser ou no funcionalismo de Durkheim. 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, algumas vezes sofrendo das dores fenomenológicas (ou pragmáticas), outras vezes sofrendo do peso estrutural e sistêmico.

Harman, por outro lado, propõe uma terceira forma de cognição, um modo alternativo de encarar certos dilemas, sem recorrer às estratégias anteriores, o que ele chamou de “object-

oriented social theory” (HARMAN, 2017, p. 126). Essa abordagem não reducionista, muito além do *undermining* e do *overmining*, retira a atmosfera kantiana que rondou a Teoria Social por tanto tempo, mergulhando em um tipo de anti-transcendentalismo (HARMAN, 2011). 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 Durkheim quanto Gabriel Tarde, tanto Bourdieu quanto Latour. O curioso é que essa forma de cognição proposta por Harman, e por outros autores da OOO (Ontologia Orientada ao Objeto), como Levi-Bryant, pode apenas ser acessada indiretamente, através da arte, piadas, e metáforas, já que a ontologia é sempre um aroma distante, escapadiço, o que Harman, de um jeito heideggeriano, chamou de *withdrawal*.

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 dos humanos e de suas manobras transcendentais (teóricas ou práticas), mas também escapa de pedras, plantas, cadeiras, etc. Já que o transcendentalismo não é algo apenas o 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*, 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, ao invés de entender o *horizonte experiencial* como sinônimo de ontologia, Harman propõe que a esfera ontológica é justamente aquilo que a experiência deixa escapar, em especial em suas manobras transcendentais de busca por firmeza, consistência e identidade. Como resultado, existe uma crítica do *correlacionismo*. Ao invés 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 a prática acessasse o mundo de uma forma direta, espontânea e realista. A rede latouriana, portanto, não se estende ao infinito, como se fosse alguma substância persistente, mas sempre encontra um limite, uma fronteira, aquilo que não pode ser ultrapassado, ao mesmo tempo que compromete sua coesão e eficácia. Em outras palavras, esse tipo de *relacionismo* (a rede) é confrontado com um objeto que vai além de sua teia de articulações, e que não pode ser reduzido a nenhum tipo de vínculo. Nesse sentido, *object-oriented social theory* não rejeita a Teoria do Ator Rede (TAR), nem as abordagens pragmáticas e fenomenológicas, mas apenas apresenta suas limitações, além de oferecer um percurso interessante. O objeto não nega a existência das redes, ou de qualquer outro arranjo pragmático (ou fenomenológico), mas apenas sugere uma realidade que “cannot be paraphrased” (HARMAN, 2017, p. 3), seja em termos teóricos (epistêmicos) ou práticos (fenomenológicos). Talvez podemos reinterpretar a frase latouriana “the real is what resists” (LATOURET, 1984, p. 174) dentro dos limites da OOO. É essa característica de resistência que define a ontologia em Harman. O horizonte ontológico resiste a todo esforço de simplificação, sendo não apenas aquele teórico, abstrato, como sugere Latour, mas também o não-temático, fenomenológico. A prática é tão reducionista quanto a teoria, o que nos

leva a uma pergunta óbvia: já que as alternativas clássicas não servem mais, qual é o nosso novo passaporte para o reino ontológico?

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 direcionada, Harman (2012) propõe a *estética* como um tipo de passaporte ontológico, embora sempre de forma indireta. O exemplo oferecido por ele é o do escritor 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. Ou seja, o sentido da obra não se encontraria nem nas representações feitas nela e através dela, muito menos no contato do leitor e de outros arranjos práticos, 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 sensorio-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, mas justamente os momentos em que elas são frustradas, deixando escapar o cheiro distante de algo mais profundo, de uma ontologia. Esse horizonte ontológico que é acessado de forma indireta, seja através da 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, enquanto instantes raros que brotam dos contornos transcendentais da experiência. Essa ideia de ontologia como algo invasivo, como aquilo que transborda, pode também ser encontrada no conceito lacaniano de “Real” ou mesmo no conceito de “corpo sem órgão” deleuziano. Na verdade, toda a tradição vitalista, desde Espinosa, passando por Nietzsche, Deleuze, além de outros, compartilham dessa fronteira entre *Ontologia* e *Experiência*. Essas duas esferas não apenas são distintas entre si, como sempre se colocaram em uma óbvia oposição. Apenas graças a fenomenologia, especialmente com os trabalhos de Heidegger e Merleau-Ponty, essas duas dimensões (ontológica e experiencial) começaram a ser apresentadas como sinônimas.

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 transcendentalismo. O objetivo, ao contrário, é sugerir a *estética* como uma possibilidade, como uma forma indireta, embora possível, de entrar em contato com o terreno ontológico. O nosso passaporte de entrada não estaria nem com o *teórico* e suas representações, e nem com o *mundo da vida*, e suas experiências, corpos e práticas, mas com o *artista*. Por essa razão que abordagens de síntese (ALEXANDER, 1987), apesar de toda a criatividade envolvida na costura, acabam não

funcionando muito bem, já que apenas combinam duas formas já transcendentais e simplificadas de abordagem (epistemologia e ética, teoria e prática, estrutura e experiência).

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, da experiência, assim como “knowledge of something, [...] ways of speaking [...] conventions and role-playing- from all kinds of foreground phenomena ” (JASPERS, 1971, p. 3). 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, 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 pode até mesmo ser encontrada na antropologia contemporânea, ao menos aquela que se aproxima dos teóricos do realismo especulativo e da Ontologia Orientada ao Objeto (OOO). Segundo David Graeber, antropólogo anarquista norte-americano, “all of us are indeed faced with the stubborn reality—that is, immediate unpredictability, ultimate unknowability [...]” (GRAEBER, 2015, p. 28). 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.

To put it bluntly, while OT [Ontological Turn] would encourage me to privilege the fact that I will never fully understand Malagasy conceptions as to act *as if* those conceptions were simply determinant of reality, I decided to privilege the fact that my Malagasy interlocutors insisted they did not understand reality either; that nobody ever will be able to understand the world completely, and that this gives us something to talk about. It also gives us the opportunity to unsettle one another’s ideas in a way that might prove genuinely dialogic (GRAEBER, 2015, p. 28).

Por conta do que foi dito até aqui, o conceito de *segurança ontológica* talvez precise ser reformulado, já que o terreno prático e cotidiano é o espaço não de ontologias, mas de transcendentais. Talvez o que exista na prática é uma *segurança transcendental*¹⁵, enquanto a ontologia acaba sendo 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 OOO, 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 ao monismo de Espinosa¹⁶. “Quais possibilidades essa noção de ontologia oferece para as ciências sociais?” Esse artigo foi apenas o começo de uma série de estudos que envolve a OOO e suas implicações em áreas mais empíricas. Espero que eu tenha levantado algumas dúvidas pelo caminho, ainda que as respostas sejam, ao menos por enquanto, um horizonte distante.

¹⁵ Isso lembra a crítica do antropólogo norte-americano David Graeber, ao falar que a ontologia dos autores da virada ontológica, como Viveiros de Castro, “[...] is simply an anthropological variation of the transcendental method” (GRAEBER, 2015, p. 22).

¹⁶ “As pretty much any one of those interlocutors would be happy to point out, the real point is the tellers don’t really understand such matters either, nobody does, the ethnographer doesn’t either, and that means ultimately, we’re all in the same boat.” (GRAEBER, 2015, p. 30-31).

Referências

- ALEXANDER, J. O Novo movimento teórico. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, p. 5-28, jun. 1987.
- BALZAC, Honoré. *A comédia humana: estudos de costumes: cenas da vida privada*. São Paulo: Globo, 2012.
- BECKER, Ernst. *A Negação da Morte*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1973.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Editora Edições-Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRYANT, Levi R. *Democracy of Objects*. London: Open Humanities Press, 2011.
- CALVINO, Ítalo. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *A thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. London: University of Minnesota Press, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- 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.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.
- DURKHEIM, Emile. *The rules of sociological method*. New York: Free Press, 1982.
- FROOM, Eric. *A descoberta do inconsciente social*. São Paulo: Editora Manole LTDA, 1990.
- HAIDT, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books, 2012.
- JAMES, William. *O pragmatismo: um novo nome para algumas formas antigas de pensar*. Lisboa: Imprensa Nacional. 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GASSET, O. *O Homem e a Gente*. Rio de Janeiro: Editora Livro Ibero Americano, 1964.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1973.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- 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.
- HARMAN, Graham. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- HARMAN, Graham. *The Quadruple Object*. United Kingdom: Zero Press, 2010.
- HARMAN, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and philosophy*. United Kingdom: Zero Press, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. São Paulo: Vozes. 1986.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: University Printing House, 2017.
- 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.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in etnometodology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. São Paulo: Sabotagem, 1963.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: Ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.

- KOTARBA, Joseph; MELNIKOV, Andrey. Existential Sociology. *Willey Online Library* v. 1, n. 1, p. 1-6, 2015.
- KATZ, Jack; CSORDAS, Thomas J. Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology. In: *Sage Publication*, v. 4, n. 3, 2003, p. 275-288.
- LATOURE, Bruno. *The pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- MASSUMI, Brian. *What the animals can teach us about politics?* US: Duke University Press, 2014.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, Ismail (Org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1983, pp. 101-119.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. Rio de Janeiro: Zahar, 1913.
- PINHO, Thiago de Araujo. *Descentrando a linguagem: Deleuze, Latour e a Terceira Revolução Copernicana nas Ciências Sociais*.
- SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações Sociais*. São Paulo: Zahar, 1979.
- SHELLEY, Mary. *O último homem*. São Paulo: Landmark, 2010.
- SOKOLOWSKI, Robert. Introduction to phenomenology. Cambridge: University Press. 2000.
- SPARROW, Tom. *The end of phenomenology*. Cambridge: University Press, 2014.
- TARDE, Gabriel. *Monodologia e sociologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4(3): 469-88, 1998.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Enjoy Your Symptom*. UK: Routledge, 1992.
- ŽIŽEK, Slavoj. *How to read Lacan?* New York: W. W. Norton & Company, 2006.

Autor(a) para correspondência: Thiago de Araujo Pinho , Rua Miguel Lemos, 40230-650, nº 74, Salvador – BA, Brasil. pinho.thiago@hotmail.com