

Goodbye ontological security: Whitehead, Latour and the implications of Covid-19 on Social Theory

Adeus segurança ontológica: Whitehead, Latour e as implicações da Covid-19 na Teoria Social

Thiago de Araujo Pinho¹

¹ Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia

pinho.thiago@hotmail.com

Recebido: 27/04/2021

Aceito: 29/04/2021

Publicado: 04/05/2021

DOI: 10.51919/revista_sh.v1i0.289

Abstract. *The coronavirus pandemic in 2020 was not just a blow to our political institutions or our epistemological ways of understanding the world, but something far beyond all that, by invading the depths of what we call reality. Based on Whitehead and Latour, and within the vitalist tradition that they integrate, called Alternative Social Theory (AST), it becomes clear that the pandemic challenges not only our ways of knowing the world and implicit representations, but impacts the ontological horizon behind the scenes of reality as such. This essay, supported by the works of Latour and Whitehead, two great representatives of AST, suggests six theoretical-conceptual frameworks that seem to account for the philosophical shock produced by the coronavirus pandemic in 2020 and that shook the pillars of what Giddens called Ontological Security.*

Keywords. *Social Theory. Coronavirus. Whitehead. Sociology. Bruno Latour.*

Resumo. A pandemia do coronavírus em 2020 não foi apenas um golpe para nossas instituições políticas ou nossas formas epistemológicas de entender o mundo, mas algo muito além de tudo isso, ao invadir as profundezas do que chamamos de realidade. Com base em Whitehead e Latour, e dentro da tradição vitalista que ambos integram, denominada Teoria Social Alternativa (TSA), torna-se claro que a pandemia desafia não apenas nossas formas de conhecer o mundo e representações implícitas, mas impacta o horizonte ontológico nos bastidores da realidade como tal. Este ensaio, apoiado nos trabalhos de Latour e Whitehead, dois grandes representantes da TSA, sugere seis referenciais teórico-conceituais que parecem dar conta do choque filosófico produzido pela pandemia de coronavírus em 2020 e que abalaram os pilares da Segurança Ontológica de Giddens .

Palavras-chave. Teoria Social. Coronavírus. Whitehead. Sociologia. Bruno Latour.

1. Introdução

A pandemia do coronavírus em 2020 não foi apenas um abalo em nossas instituições políticas ou em nossas formas epistemológicas de compreensão do mundo, mas algo muito além de tudo isso, ao invadir as profundezas do que chamariam de realidade. Quando partimos de Alfred North Whitehead (1861-1947) e Bruno Latour, dentro da tradição vitalista da qual ambos fazem parte, aqui referida como Teoria Social Alternativa ou TSA (PINHO, 2021), fica evidente que a pandemia mexeu não apenas com nossas formas de conhecer o mundo, e suas representações implicadas, mas principalmente com um certo horizonte ontológico nos bastidores da realidade enquanto tal. O seguinte ensaio, amparado que é nos trabalhos de Latour e Whitehead, dois grandes representantes da TSA, tem por objetivo sugerir seis implicações ontológicas como resultado da pandemia de 2020, seis grandes choques que alteraram e muito a configuração daquilo que chamam de mundo.

2. O que é essa tal de Teoria Social Alternativa (TSA)?

Na TSA, o trajeto se afasta um pouco do percurso ortodoxo, incorporando nas Ciências Sociais uma linha filosófica durante muito tempo esquecida, envolvendo autores como Baruch de Espinosa (1632-1677, o pai fundador), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Whitehead¹, Henri Bergson (1859-1941), Gilbert Simondon (1924-1989) e Gilles Deleuze (1925-1995). Autores do vitalismo, são também conhecidos como filósofos da vida, filósofos do processo ou filósofos da afecção (DELEUZE, 1997). Com o passar dos anos, e das leituras também, na medida em que meu envolvimento com o curso de Ciências Sociais foi crescendo, percebi uma espécie de continuidade entre autores contemporâneos como Bruno Latour (1984), Tim Ingold (2021), Jane Bennet (2010), Donna Haraway (2008), Brian Massumi (2015), Manuel DeLanda (2006), Doreen Massey (1944-2016; 2012), e tantos outros, o que apontava rumo a um novo cenário de debates. A TSA surge basicamente do encontro do vitalismo filosófico com os teóricos sociais, forçando a nossa linguagem a seguir por caminhos inesperados, muitas vezes estranhos, embora repletos de possibilidades. Segundo Levi Bryant (2011, p. 248,

¹ Apesar de suas críticas ao substancialismo espinosano, frases como “the philosophy of organism is closely allied to Spinoza's scheme of thought”. (WHITEHEAD, 1978 p. 7) deixam claro a continuidade entre Espinosa e Whitehead.

tradução minha), “há, nesta cultura, uma tendência especulativa, merecedora do título de ‘espinozismo’ ”, um tipo de matriz alternativa nos bastidores da TSA. Em outras palavras, existe uma lição espinosista (MASSUMI, 2014, p. 18) que deve ser aprendida, um compromisso ontológico que precisa ser firmado no campo da Teoria Social. O termo TSA foi sugerido de forma breve por Latour em um de seus livros (LATOUR, 2012), ao mesmo tempo em que levantava a hipótese de uma possível Teoria Social Alternativa nos escritos do sociólogo francês Gabriel Tarde (1843-1904). Além desse breve instante, quase uma nota de rodapé, a TSA jamais foi desenvolvida por Latour, o que abre muitas possibilidades de interpretação. Por esse motivo, vamos seguir esse caminho inédito, vamos entender até onde vão as implicações da TSA, especulando concretamente sobre seus possíveis contornos, ao menos dentro de uma ontologia vitalista, como foi sugerida por Whitehead (1978). Nesse sentido, o objetivo desse ensaio é entender a pandemia de 2020 dentro dos limites de uma TSA, sendo que “os dois exemplos brilhantes disso são Whitehead e Latour” (HARMAN, 2014, p. 233, tradução minha).

3. A Pandemia Ontológica

De forma bem fenomenológica, nossa experiência jamais é sentida como aleatória, solta, mas como uma pintura coerente, firme e eficaz. Em outras palavras, nossa experiência mais espontânea não se apresenta como um pacote arbitrário de impressões, como acontece na versão empirista de Hume e Locke, tão criticada por William James (1842-1910) (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. Existe, portanto, uma certeza intuitiva de que o mundo ao redor é firme, sólido e carrega uma transparência óbvia, o que é chamado na Teoria Social de segurança ontológica (GIDDENS, 1993, p. 133). Logo abaixo existem seis implicações da ruptura desse pacto experiencial, principalmente por conta da pandemia. Cada uma dessas implicações também revela seis características marcantes do projeto whiteheadiano e latouriano, ao mesmo tempo que reforça um novo tipo de ontologia nos bastidores, muito além dos limites da intersubjetividade da vida cotidiana e de seu pacto fenomenológico embutido.

1) *Realismo*: Ao invés de discutir as condições de possibilidade (ou de existência) do mundo, como neokantianos gostam de fazer (HARMAN, 2014), os autores vitalistas, como Whitehead e Latour, apostam no mundo enquanto tal, ou seja, na hipótese da sua existência independente de humanos ou de qualquer tipo de subjetividade implicada. Em outras palavras, a redução transcendental fenomenológica (SOKOLOWSKI, 2000), conhecida como *epoché*, e também elemento que garante a própria indiferenciação entre sujeito (humano) e objeto, não é acolhida pelo vitalismo que flui por baixo da ponte filosófica. Este pacto fenomenológico, em que sujeito (humano) e objeto se dissolvem e se confundem, é algo constantemente quebrado pela presença excessiva, e transbordante, de um mundo que os ultrapassa.

De qualquer forma, o ponto central de Whitehead não é o abandono do conceito de Experiência², mas a fuga de sua kantianização presente em abordagens fenomenológicas e até pragmatistas (HARMAN, 2010). Isso significa que é possível, dentro da Teoria Social Alternativa, falar de uma experiência sem sujeito, como acontece com a crítica do subjectalism (subjeitalismo, tradução minha), elaborada por Quentin Meillassoux (SHAVIRO, 2014), ou o conceito de preensão, segundo Whitehead (1978) ou de sensual object (objeto sensitivo, tradução minha), proposto por Graham Harman (2010). Em outras palavras, o problema do conceito de experiência é seu transcendentalismo, além, claro, do antropocentrismo que carrega dentro de si. Isso significa que ao invés de pensar a experiência como um horizonte de sentido, como uma substância dissolvida em tudo o que é feito e articulado, a exemplo da *epoché*, ela pode ser vista também como ingrediente de uma realidade que ultrapassa todo e qualquer tipo de pacto fenomenológico ou pragmático (HARMAN, 2010). Em outras palavras, experiência não pode ser sinônimo de ontologia, apesar de sua importância e de seu caráter decisivo no interior de análises filosóficas e sociológicas. Experiência, com destaque na humana, portanto, não pode ser apresentada como um transcendental, como uma condição necessária de acesso ao mundo, mas sempre de uma forma implodida, menos kantiana. Seguindo o mesmo ritmo, o conceito de intencionalidade também pode ser deskantianizado³, incorporando seus

² “A questão a ser colocada, no momento, é que Whitehead quer mudar a ênfase da noção de objetos e sujeitos para a de experiência; experiências são o que compõe o caráter agitado da existência” (HALEWOOD, 2011, p. 30, tradução minha).

³ Esse processo de “deskantianização” também pode ser entendido como um “deflationary way” (SHAVIRO, 2014, p. 53), um “modo deflacionário” de compreender esses conceitos, ou seja, uma forma mais modesta, aberta e não transcendental, principalmente quando o humano sai da equação.

contornos no interior de uma TSA, principalmente quando percebemos que “mesmo coisas inanimadas exibem uma espécie de intencionalidade (SHAVIRO, 2014, p. 52, tradução minha). Até mesmo Whitehead (1978) com a ideia de apreensão, por exemplo, é um ótimo substituto da intencionalidade transcendentalista presente na fenomenologia (HARMAN, 2014).

O transcendentalismo fenomenológico, como é possível perceber, é amparado por uma insistente estrutura humanista de fundo (SAVRANSKY, 2021). Uma vez removida, podemos pensar em novas possibilidades no interior da própria fenomenologia, além de diálogos interessantes que podem ser feitos. Por exemplo: que tal falar da experiência do coronavírus? O que isso significaria? Quais as implicações dentro das ciências sociais e humanas quando animais e objetos começam a carregar qualidades antes reservadas ao universo de uma filosofia do sujeito?

O tão popular realismo histórico de Whitehead (LATOURE, 1995, p. 77), e todas suas implicações ontológicas, “não apresenta um fluxo do vivido imanente a um sujeito” (DELEUZE, 1992, p. 64), mas uma dimensão autônoma, um ritmo próprio, ainda que tenha aspectos relacionais de fundo. Nesse sentido, a fenomenologia, ao menos diante dos olhos curiosos daquele filósofo inglês, é uma tradição filosófica puramente idealista. Se o compromisso é mergulhar nas águas anticopernicanas do realismo, se a proposta é compreender o coronavírus como um elemento que possui uma trajetória própria, e que muitas vezes se choca com nossas pretensões “humanas, demasiado humanas”, a redução transcendental de Husserl acaba sendo um grande obstáculo no caminho de qualquer realista digno desse nome (SPARROW, 2014). Se “[o] real são gradientes de resistência” (LATOURE, 1984, p. 166, tradução minha), essa resistência também é direcionada a qualquer tentativa de transcendentalismo, principalmente aquele fenomenológico e sua subjetividade dissolvida em cada detalhe. Ou seja, o coronavírus, enquanto um elemento realista, ultrapassa nossas estratégias de controle e justificação, não sendo apenas um desdobramento de algum neokantismo qualquer e seus produtos transcendentais (cultura, poder, linguagem, ideologia, conjuntura, etc). Isso significa, portanto, uma saída drástica da intersubjetividade fenomenológica e uma entrada espontânea naquilo que Latour (1996) chamou de Interobjetividade.

“Por exemplo, Latour e Whitehead concordam fortemente em [...] tratar todas as relações da mesma maneira que a relação humano-mundo: a relação

humana com uma janela não é diferente em espécie da relação das gotas de chuva com a janela” (HARMAN, 2014, p. 236, tradução minha).

Em outras palavras, estamos falando aqui de um mundo “[...] que não precisa de nenhum sujeito fenomenológico, nenhum agente humano e nenhum conjunto cultural, para já estar lá (onde?), fazendo o trabalho de sentir” (SAVRANSKY, 2021, p. 11, tradução minha).

2) *Teoria da afecção (Estética)*: Segundo essa característica, tudo é governado por um mesmo princípio vital, um único movimento, o que resulta em um detalhe curioso: *tudo possui agência*, não importa o que. Cada centímetro da realidade carrega um impulso, uma energia, seja ela humana ou não. Tudo transborda de sentido, além de resgatar um campo rico, embora disperso, de relações e trocas. Até mesmo um minúsculo vírus pode também fazer parte desse mundo vitalista, seguindo as mesmas regras que todos ao redor, por mais que não pareça. A capacidade de afetar e ser afetado foi muito bem desenvolvida por Massumi (2015) e sua teoria estética, retomando Whitehead e seu conceito de apreensão. Vários autores nomeiam o fluxo vital de formas diferentes (devir, elã, fluxos, flúidos, individuação, etc), embora todos compartilhem essencialmente da mesma perspectiva vitalista. O mundo, nessa abordagem, é um campo descentrado (PINHO, 2021) de forças em que vários elementos, vivos ou não, colaboram e competem entre si. Como consequência, o conceito de vida deixa de ser uma propriedade de um ente, um indivíduo, e passa a ser o movimento da realidade como um todo (INGOLD, 2003). Ao escapar das garras sufocantes de uma filosofia do sujeito, além do seu reducionismo embutido, é possível sugerir que até mesmo uma pedra pode estar viva, já que participa de um mesmo fluxo de afecções.

3) *Ontologia Plana*: Tudo aqui permanece em um mesmo nível de horizontalidade ontológica, o que implica a recusa de conceitos como estrutura, sistema, sociedade, ou seja, a recusa de qualquer coisa que se destaque do fluxo vital, estabelecendo níveis, hierarquias e transcendências (HARMAN, 2010). Segundo esse terceiro princípio, não existe nada acima ou abaixo da realidade, muito menos um além, um aquém, ou até mesmo um por trás. A única coisa real é o movimento em si mesmo, a sua capacidade de contagiar tudo ao redor, não importa o que seja. Neste modelo, não existiria nenhum privilégio ontológico direcionado ao humano, o que reconfigura bastante o conceito mundo.

"Para Whitehead, ao contrário de Heidegger, o acoplamento do mundo humano não tem status mais elevado do que os duelos entre cometas e planetas, ou o pó e o luar. Todas as relações estão exatamente em pé de igualdade [at the same footing]" (HARMAN, 2010, p. 46, tradução minha).

Afirmar que todos os elementos do mundo estão at the same footing, significa dizer que estão em um mesmo nível ontológico, o que não implica uma igualdade ôntica. Em outras palavras, diferenças existem, sem dúvida, a exemplo daquelas reconhecidas entre natureza e cultura, mas não são profundas o bastante para instalarem um abismo ontológico, ou seja, dois mundos completamente separados e irreduzíveis. Nesse solo de uma ontologia plana, por exemplo, é possível concluir que "a pedra agora é concebida como uma sociedade [...]" (WHITEHEAD, 1978, p. 78, tradução minha). Até "o átomo é apenas explicável como uma sociedade" (WHITEHEAD, 1978, p. 78, tradução minha). As implicações desse raciocínio são muito interessantes, além de inéditas, ao menos nas fronteiras da Teoria Social Contemporânea, envolvendo, inclusive, novas formas de compreender os contornos da ciência e de sua rede de fundo. Como resultado dessa ontologia plana, é impossível definir a relevância de um evento logo de partida, já que fazem parte de um mesmo plano imprevisível e vitalista. Em termos whiteheadianos, existe a necessidade de uma crítica daquilo que foi chamado de bifurcação da natureza, isto é,

"um mundo dividido em dois reinos que distribuem e organizam causas e efeitos, sujeitos e objetos, fatos e valores, natureza e cultura, aparência e o realmente real, e assim por diante" (SAVRANSKY, 2016, p. 213, tradução minha).

A pandemia colocou em risco justamente essa bifurcação, a crença de que o universo humano apresenta regras próprias, superiores e deslocadas de todo o resto. O coronavírus invadiu nosso purismo ontológico, criando, talvez, aquilo que Sigmund Freud (1856-1936) poderia chamar de uma "quarta ferida narcísica em nosso corpo humanista" (FREUD, 1989). "Whitehead chega ao ponto de dizer que a preocupação é um 'fator absoluto do mundo. Não é um conteúdo da subjetividade humana.'" (MASSUMI, 2015, p. 198, tradução minha).

4) *Diferença*: O princípio da diferença, bem desenvolvido na filosofia deleuziana, nada mais é do que a certeza de que as coisas não são, ou seja, não carregam uma identidade fixa que se arrasta ao longo do tempo (substância), mas se definem apenas pelo vínculo

que estabelecem com outras coisas, em um circuito de trocas e relações (DELEUZE, 1997). Esse princípio não é tão incomum quanto pode parecer à primeira vista, principalmente aos que conhecem um pouco Ferdinand Saussure (1857-1913), e sua linguística geral, embora o princípio da diferença no vitalismo seja ontológico, e não resultado de uma abstração semiótica chamada significante (HARMAN, 2010). Na tentativa de compreender o que é a sociedade, por exemplo, o objetivo não é a busca por algo estável, permanente e que se destaca do fluxo dos encontros, como acontece em Emile Durkheim (1858-1917) e sua sociologia da transcendência; ao contrário. “Não há nenhum essencialismo nesta lista, já que cada entidade é definida apenas por suas relações” (HARMAN, 2014, p. 88, tradução). Em outras palavras, não existe nada além das relações estabelecidas, nenhum tipo de coisa oculta. Ao invés de uma essência, temos um excesso produzido pelas experiências em si mesmas, em seus fluxos espontâneos e descentrados (BRYANT, 2011). Os autores da TSA, portanto, “[...] são aqueles que sustentam que a coisa não é uma realidade autônoma além de suas interações com outras coisas, mas é constituída por essas interações” (HARMAN, 2014, p. 234, tradução minha). Isso significa que a identidade dos entes ou é uma ficção dentro de um processo de devir constante (SIMONDON, 1992), ou uma etapa extremamente custosa e que demanda muita energia e perseverança⁴ (SPINOZA, 2009; WHITEHEAD, 1978)⁵, ou “[...] a identidade é apenas um mínimo, e, portanto, apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse.” (TARDE, 2007, p. 30). Segundo Graham Harman, se referindo aos autores da Teoria Social Alternativa (TSA), como Whitehead, “nenhum deles fala favoravelmente da substância ou essência tradicional duradoura, e todos buscam uma visão dinâmica do cosmos em oposição ao supostamente estático do passado” (HARMAN, 2014, p. 232, tradução minha).

Segundo um tipo de intuição comum, como aquela que atravessa bares, escolas e ruas, coisas conservam suas identidades apesar dos encontros com o mundo, o que Aristóteles chamou de *substância* (HARMAN, 2010). Como diria o grande metafísico, não importa se Sócrates está triste ou feliz, já que no final das contas ele continua sendo o que é. Em

⁴ Ou, como diria Latour (1984, p. 162, tradução minha): “Se existem identidades entre os atores, isso se deve ao fato de que eles foram construídos com grandes custos”.

⁵ “No vocabulário de Whitehead, o laboratório de Pasteur nos aparece como *ocasião* (occasion) oferecida pelas trajetórias de entidades que herdaram circunstâncias anteriores, decidindo perseverar em uma nova forma de ser” (LATOURE, 1995, p. 83, tradução minha).

outras palavras, a “substância primária aristotélica é sempre durável” (HARMAN, 2014, p. 237, tradução minha). É comum pensar no coronavírus como uma identidade vagando por aí, um tipo de substância que independe dos vínculos que estabelece ao redor, nada mais do que um pedaço de matéria aguardando ser descoberta por um cientista qualquer. “A noção de coisas contínuas com atributos permanentes, durando sem diferenciação, e mantendo sua auto-identidade através do tempo, tem sido fundamental [para a filosofia clássica].” (WHITEHEAD, 1978, p. 78, tradução minha). Nesse sentido, parece que a filosofia e o próprio senso comum, em seu perfil espontâneo e pré-reflexivo, caminham juntos rumo a um mesmo substancialismo, ao acreditarem em identidades autossuficientes que circulam pelo mundo (HARMAN, 2010).

O coronavírus, entendido como um tipo de substância, ao menos nos termos do próprio Whitehead (1978), tem um certo papel pragmático, sem dúvida, ao organizar a experiência de muitos lá fora, além de reduzir a complexidade e outras contingências de ordem prática. Apesar disso, o que percebemos é uma circunstância muito mais profunda do que poderia imaginar algum teórico da identidade, como Aristóteles, demandando assim ferramentas mais eficazes de combate. O substancialismo pode parecer reconfortante, já que simplifica tudo ao redor, mas a longo prazo gera muitos problemas práticos e teóricos, fazendo da política apenas um espaço de completo reducionismo. Nesse choque de encontros, ao longo do fluxo da própria pandemia, não apenas o vírus é transformado, mas nós também, quase como o clássico exemplo latouriano de Pasteur e o Ácido Lático (LATOURET, 1984). Quais as possibilidades que se apresentam nesse cruzamento de duas ontologias incompatíveis e não substancialistas? O que acontece nesse emaranhado de linhas vitais que se refazem com uma rapidez impressionante (INGOLD, 2003)?

5) *Irreducionismo*: Segundo esta quinta característica do vitalismo, e conseqüentemente da TSA, nenhum ente, seja humano ou não, é capaz de reduzir outros entes (HARMAN, 2010). Por esse motivo, a realidade sempre escapa, foge, evitando qualquer estratégia de controle ou esforço reducionista. Apesar desse transbordamento ontológico, típico de qualquer traço de realidade, muitos querem

“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” (LATOURET, 1984. p. 163, tradução minha).

No universo filosófico, esse tipo de atitude epistêmica, em que um objeto assume os contornos de toda a realidade, monopolizando o sentido de tudo ao redor, é chamado de *ontoteologia*, postura essa que a TSA se afasta completamente (PINHO, 2021). O irreducionismo foi desenvolvido em detalhes por Latour em um livro (apêndice) chamado *Irreduções*, embora seja uma constante em todos autores da TSA (PINHO, 2021). Não apenas a linguagem é incapaz de reduzir os contornos do mundo, mas as próprias coisas são irreduzíveis umas às outras, o que nos leva mais uma vez àquela interobjetividade que mencionamos no início. “Como consequência de seu princípio de irredução e compromisso com a ontologia de Whitehead, parece que esta é precisamente a tese que Latour defende” (BRYANT, 2011, p. 116, tradução minha).

Nas palavras do próprio William James, ecoando bastante esse irreducionismo vitalista, “as coisas estão com outras de muitas maneiras, mas nada inclui tudo ou domina sobre tudo” (SAVRANSKY, 2021, p. 10, tradução minha). Por conta da pandemia, e seu clima avassalador, essa característica ficou bem marcada, principalmente porque o vírus não se deixa enquadrar por uma área de conhecimento específica, mas invade todos os espaços de uma forma intensa, perigosa e indiferenciada.

4. Genealogia e Conclusão?

Como consequência de tudo o que foi dito até aqui, além de todas implicações desses detalhes, os autores da TSA recusam principalmente conceitos como causa, origem e fundamento, o que remete não apenas a uma crítica do fundacionismo⁶, à luz de uma filosofia da linguagem, mas também em níveis ontológicos. “Por mais absurdo que pareça, o realismo exige que se abandone a ideia de causalidade como movimento obrigatório ou como deslocamento de formas” (HARMAN, 2010, p. 88, tradução minha). Ao contrário de outros modelos de interpretação, a genealogia, pensada aqui enquanto o método preferido dos vitalistas (PINHO, 2021), jamais busca causas, nem mesmo algum tipo de predicado escondido nas profundezas do mundo. Afinal, “devemos aceitar o fato de que os eventos, para merecer seu nome, são em parte sem causa” (LATOURE, 1995, p. 88, tradução minha). A abordagem genealógica resgata, ao contrário, um campo de possibilidades, ou, como diria Deleuze, resgata o “lançar de dados” (DELEUZE, 1992).

⁶ O fundacionismo, muito criticado por autores pragmáticos, é basicamente uma busca epistêmica por fundamentos e origens, o que poderíamos chamar também de transcendentais, como acontece na teoria da linguagem como correspondência, além de outras vertentes religiosas e metafísicas.

O que é revivido é um campo repleto de linhas de força, um espaço complexo e relacional. Michel Foucault (1926-1984), ao menos aquele mais genealógico, conseguiu lidar muito bem com essa ferramenta, nunca buscando causas em suas interpretações, mas apenas vetores de sentido, zonas de poder paralelas (FOUCAULT, 1976). O mundo, nesse cenário, é sempre mais complexo do que qualquer esforço de representação, qualquer categoria definitiva. O sentido, portanto, é descentrado, disperso, não sendo parte de um único ponto, de um único eixo. Em outras palavras, “alguma coisa sempre escapa” (SAVRANSKY, 2021, p. 10, tradução minha). Por mais que seja previsível estabelecer causas e culpados no campo da pandemia, o vírus mais uma vez comprometeu esse traço de nossa segurança ontológica, desmanchando as fronteiras convenientes de tudo aquilo que acreditamos e fazemos.

Talvez seja a hora certa de repensar muita coisa, não apenas práticas ou certos assuntos, mas a própria estrutura da nossa linguagem e a forma pretenciosa como nos direcionamos ao mundo e a nós mesmos. Embora existam muitas propostas de interpretação rodeando o tema da pandemia, inclusive no universo da Teoria Social Clássica, todas deslizam sobre uma fina camada de gelo, tentando fugir do horizonte doloroso e áspero de um mundo que não apenas compromete a conveniência dos nossos transcendentais, mas zomba de toda a sua pretensão. A TSA consegue compreender bem o Coronavírus porque segue por novos caminhos, porque encara o silêncio deixado pelo peso das circunstâncias, sem aquele desejo paranoico ou transcendentalista. A TSA nos lembra da importância desse silêncio, desse choque inicial, desse sentimento de que algo é maior e mais complexo do que se pensava, ainda que logo em seguida outras abordagens apareçam e preencham a lacuna com novos malabarismos verbais. “Esse é o sentido do seu silêncio. Mas esse silêncio é paradoxal - não é um silêncio que fala, é um silêncio que proíbe que se fale em seu nome. E, nesse sentido, longe de ser uma forma de alienação, é uma arma absoluta” (BAUDRILLARD, 2005, p. 12). Ao invés de trabalhar com a linguagem, e com seus limites epistemológicos, a TSA se preocupa com uma ontologia, com esses instantes que simplesmente são, que simplesmente acontecem.

Referências Bibliográficas

BAUDRILLARD, J. **À sombra das maiorias silenciosas**: o fim do social e o surgimento das massas. Rio de Janeiro: Editora Sabotagem, 2005.

BENNETT, J. **Vibrant Matter: A Political Ecology of Things**. Durham: Duke University Press, 2010.

BRYANT, L. R. **Democracy of Objects**. London: Open Humanities Press, 2011.

DELANDA, M. **A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity**. London: Continuum, 2006.

DELEUZE, G. **Essays: Critical and Clinical**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

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

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

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.

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

HARAWAY, D. J. **When Species Meet**. London: University of Minnesota Press, 2008

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

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

INGOLD, T. Materials against materiality. **Archaeological Dialogues**, Cambridge, v.14, n. 1, p. 1-16, 2003. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/archaeologicaldialogues/article/abs/materials-against-materiality/018549D1821007A427BA0324E1FF03C5>> Acessado em 10 jan. 2021.

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

LATOUR, B. Do Scientific Objects Have a History? Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid”, **Common Knowledge**, v. 5, n. 1, pp. 76-91, 1996. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/226.html>> Acessado em 10 jan. 2021.

LATOUR, B. **The pasteurization of France**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

MASSEY, D. **For Space**. London: Sage, 2012.

MASSUMI, B. **Politics of Affect**. UK: Polity Press, 2015.

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

PINHO, T. A. **Rumo a uma Teoria Social Alternativa: As Implicações do Vitalismo nas Ciências Humanas e Sociais.** 2021. 220 f. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SHAVIRO, S. Non-Phenomenological Thought. In: ASKIN, R.; ENNIS, P. J.; HÄGLER, A.; SCHWEIGHAUSER, P. **Speculations V: Aesthetics in the 21st Century** Brooklyn: Punctum Books, 2014.

SAVRANSKY, M. **Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse.** London: Duke University Press, 2021.

SAVRANSKY, M. **The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry.** UK: Palgrave Macmillan, 2016.

SPARROW, T. **The end of phenomenology.** UK: Ednburgh University Press, 2014.

WHITEHEAD, A. N. **Process and Reality: An Essay In Cosmology.** New York: The Free Press, 1978.