

6 PASSOS PARA UMA TEORIA SOCIAL ORIENTADA AO OBJETO (T.S.O.O.)*

6 STEPS TO A OBJECT-ORIENTED SOCIAL THEORY (O.O.S.T.)

Thiago Pinho **

RESUMO

No mundo ocidental, com seu humanismo enquanto suporte epistêmico, a natureza, os animais e os objetos não carregam dentro de si qualquer traço de agência, sendo apenas sintomas de matrizes transcendentais ocultas nos bastidores das circunstâncias (cultura, poder, linguagem, deus, classe, gênero, raçaetc.). Não importa se falamos de Descartes, e seu cachorro como pura máquina insensível em seu *Discurso do método*, ou Kant e sua natureza heterônoma e passiva em seu *Metafísicas dos costumes*, ou a abelha “pobre de mundo” de Heidegger, em seu clássico *Conceitos fundamentais de metafísica*, nossoarranjode mundo sempre confere ao humano um privilégio, um destaque... um monopólio ontológico. O que significa fugir desse registro humanoide, principalmente no campo das Teorias Sociais? Quais vantagens e desvantagens se apresentam ao longo do caminho? Seguindo esse e outros questionamentos, seis pontos são considerados como representativos daquilo que chamamos neste ensaio de Teoria Social Orientada ao Objeto (T.S.O.O.).

PALAVRAS-CHAVES: teoria social orientada ao objeto; ontologia; Bruno Latour; Graham Harman.

ABSTRACT

In the Western world, with its humanism as an epistemic foundation, nature, animals, and objects do not carry within them any trace of agency, serving merely as symptoms of transcendental matrices hidden behind the scenes of circumstances (culture, power, language, god, class, gender, race, etc.). It doesn't matter if we talk about Descartes and his dog as a mere insensitive machine in his *Discourse on method*, or Kant and his heteronomous and passive nature in *The metaphysics of morals*, or Heidegger's “poor-in-world” bee in his classic *The fundamental concepts of metaphysics*, our worldview consistently grants humanity a privilege, a prominence... an ontological monopoly. What does it mean to escape from this humanoid framework, especially in the field of Social Theories? What advantages and disadvantages arise along the way? Following these and other inquiries, six points are considered as representative of what we refer to in this essay as an Object-Oriented Social Theory (O.O.S.T.).

KEYWORDS: object-oriented social theory; ontology; Bruno Latour; Graham Harman.

* Artigo recebido em 07/04/2025 e aprovado para publicação em 10/09/2025.

** Doutor em Ciências Sociais pela UFBA (Bahia, Brasil) e pela Sci-Arc (Los Angeles, EUA - Sanduíche), com estágio doutoral na UFPE (Pernambuco, Brasil). Pós-doutorado em filosofia na Universidade de Innsbruck, Áustria e pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Professor do Centro Universitário Senai Cimatec e tutor na SPIRES (British Tutoring). E-mail: pinho.thiago@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Carregamos a crença de um mundo lá fora sustentado por pessoas, por iniciativas individuais, numa postura liberal; por movimentos coletivos, numa abordagem marxista; ou por matrizes de Poder e Linguagem, em um giro mais pós-estruturante. De qualquer maneira, o humano sempre é o nosso parâmetro, a causa das causas, o motivo dos sofrimentos, das crises, ou mesmo das mudanças, das revoluções. Seja individualmente seja em termos estruturais, seja em contornos funcionalistas seja fenomenológicos, seja usando um critério pragmático seja positivista, o humano continua sempre ali, sempre na esquina, nos bastidores, ao nos proteger do encontro com a palavra mais assustadora na Teoria Social: CONTINGÊNCIA.

Nesse cenário bem kantiano e transcendentalista, os animais e os objetos entram apenas como penetra, como um efeito, ou mesmo como um suporte sem vida, esperando humanos imprimirem sentido ou se dissolverem fenomenologicamente pelos quatro cantos do mundo. Muitas vezes são definidos como meras tábulas rasas, apenas suportes antropomórficos, jamais uma instância com sentido próprio, uma trajetória singular. Um pássaro, ou um simples objeto, assim como a natureza em geral, nada mais são do que uma folha de papel em branco, ao menos é assim que o sujeito iluminista trabalha quando volta seus olhos ao terreno das coisas. A vaidade nos impede de pensar a Teoria Social para além dos limites do *transcendental man*, como bem lembrou Gabriel Tarde no século XIX, ou mesmo Friedrich Nietzsche, naquele mesmo século. Sem dúvida, não queremos comparação com animais ou objetos, a não ser quando adjetivos específicos elevam nossa autoestima. Cadeiras e vacas possuem muito *Corpo (sem órgão)*, muita matéria, diferentemente de nós que ultrapassamos os limites da gaiola newtoniana, ao menos é assim a narrativa moderna. Por isso escrevemos na fachada dos portões da modernidade uma única frase, com letras garrafais: “o humano é o lorde das coisas” (Heidegger, 1977, p. 221), o famoso *transcendental man*.

Na abordagem que sustenta todo este ensaio, além da minha própria trajetória enquanto pesquisador, o trajeto se afasta um pouco do percurso ortodoxo, aquele mais kantiano, incorporando na Teoria Social uma linha filosófica durante muito tempo esquecida, envolvendo figuras como Espinosa (o pai fundador), Nietzsche, Whitehead, Bergson, Simondon, Deleuze e muitos outros. Eles são os autores do *vitalismo*, também conhecidos como *filósofos da vida*, *filósofos do processo* ou *filósofos da afecção*. Com o passar dos anos,

e das leituras também, à medida que meu envolvimento com o curso de Ciências Sociais foi crescendo, percebi uma espécie de continuidade entre autores contemporâneos como Bruno Latour, Tim Ingold, Jane Bennett, Donna Haraway, Brian Massumi, Karen Barad, Annemarie Mol, Manuel DeLanda, Doreen Massey, e tantos outros, o que apontava rumo a um novo cenário epistemológico. *A Teoria Social Orientada ao Objeto (T.S.O.O.) basicamente é o instante em que o vitalismo filosófico encontra pelo caminho os teóricos sociais*, forçando a linguagem a seguir por caminhos inesperados, muitas vezes estranhos, embora repletos de possibilidades. Segundo Levi Bryant (2011, p. 248, tradução nossa), “há, nesta cultura, uma tendência especulativa, merecedora do título de ‘espinosismo’”, um tipo de matriz orientada aos objetos nos bastidores da Teoria Social. Em outras palavras, existe uma “Spinozistlesson” (Massumi, 2014, 18) que deve ser aprendida, um compromisso vitalista que precisa ser firmado, o que nos leva direto a uma nova jornada rumo a um novo campo especulativo, um tipo de “especulação materialista”, como diria Meillassoux (Shaviro, 2014, p. 51). Em outras palavras, este ensaio discorda que “nossa meta é exatamente estabelecer o reino humano como um campo de valores distinto do mundo material” (Sartre, 2007, p. 41).

O termo “Teoria Social Orientada ao Objeto”, expressão que atravessa todas as páginas deste ensaio, com certeza não caiu do céu, muito menos brotou do solo. Ele foi extraído de um dos livros de Graham Harman (2017, p. 3): *Immaterialism: objects and social theory*. Embora tenha em seu subtítulo o nome de *teoria social*, esse pequeno livro de ensaios, publicado em 2016, levemente tangencia esse campo de investigação, se restringindo apenas a figuras pontuais como Bruno Latour, Manuel DeLanda e Marshall McLuhan, quase sempre sem qualquer referência a debates clássicos como poder, esfera pública, dominação, estrutura e agência. Nesse sentido, o objetivo do ensaio é ampliar o projeto harmaniano de três formas: 1) trazendo o debate propriamente dito ao campo da Teoria Social e todos seus contornos clássicos e contemporâneos, 2) incluindo todas as abordagens Orientadas aos Objetos e não apenas a O.O.O. de Harman, e 3) apresentando Espinosa, e sua nova episteme pós-humanista, como o pai fundador de uma Teoria Social Orientada ao Objeto. Em outras palavras, *Object-Oriented Social Theory*, ao menos como é discutida nestas páginas, ultrapassa e muito os limites estabelecidos pelo próprio Graham Harman em 2016.

Além desse breve livro, essa expressão jamais foi desenvolvida por Harman, sendo apenas mencionada em alguns de seus artigos. Por esse motivo, vamos continuar o trajeto, vamos expandir suas fronteiras, observando até onde vão as implicações dessa coisa chamada *Teoria Social Orientada ao Objeto*, assim como seus possíveis contornos especulativos, ao

menos um tipo de especulação concreta, cravada numa ontologia vitalista, como aquela sugerida por Whitehead. Existem, na verdade, muitas características que definem a T.S.O.O., detalhes que foram herdados pela linhagem vitalista (*pós-humanismo, ontologia plana, irreducionismo, ontologismo, princípio da diferença, inestética, anti-hileformismo* etc.), como deve ficar claro ao longo da leitura. Algumas dessas características foram selecionadas aqui, nada mais do que apenas uma pequena degustação de um cardápio não apenas rico, mas em constante crescimento, como é possível perceber nos debates contemporâneos que ainda atravessam aulas, palestras, congressos e livros.

O DESCENTRAMENTO DO HUMANO E A CHEGADA DOS OBJETOS

Antes de mergulhar em águas densas e metafísicas, verdadeiros oceanos que intimidam até mesmo o mais corajoso dos corajosos, uma pergunta curiosa brota no horizonte: como sugerir uma linguagem imanente, pós-humanista, como colocar em prática toda aquela *natureza* de Espinosa, todo aquele *devir* nietzschiano, todo aquele *corpo sem órgão* deleuziano, ou seja, como trabalhar com algo que não pode ser representado, que não é propriamente um conteúdo, um “fato”, mas sim um processo, um movimento de humanos e não humanos dentro de um circuito complexo? Em outras palavras, percebemos que

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

No mundo ocidental, com seu humanismo enquanto suporte deontológico e epistêmico, a natureza e os animais não carregam dentro de si agência, logo não podem ser responsabilizados. Não importa se falamos de Descartes (2004), e seu cachorro como pura máquina insensível em seu *Discurso do método*, ou Kant e sua natureza heterônoma e passiva, ou a abelha “pobre de mundo” de Heidegger (2013), em seu clássico *Conceitos fundamentais de metafísica*, nossa ética sempre confere ao humano um privilégio, um destaque. “Eu, macaco livre” (Kafka, 2011, p. 59) sou muito especial, cada centímetro do meu corpo transborda agência, ao menos é a história contada por mim a cada minuto do dia. Partimos do princípio de que um cachorro não tem liberdade, ou seja, só age como deveria agir, seguindo

critérios sólidos (heterônimos) como o instinto ou alguma pressão externa¹. Eu, por outro lado, supostamente sou livre, posso avaliar alternativas e seguir por outros caminhos. Quando uso frases como “Bolsonaro é um problema”, eu não parto do princípio de que esse indivíduo é um fenômeno natural, como um terremoto ou um tsunami, mas um humano que supostamente tinha nas mãos a possibilidade de escolha, mas escolheu errado. É nessa suposta ideia de agência, e no deslize desse suposto agir, que encontramos as bases do nosso julgamento moral... no Ocidente. Ou seja, eu não julgo um cachorro por matar uma pessoa, mas julgo uma pessoa por matar um cachorro. Sem dúvida, em nosso mundo ocidentalizado animais recebem direitos, e toda uma série de militâncias em torno desse detalhe, mas isso não afeta em nada meu argumento, porque eles podem ter direitos, mas NUNCA deveres. Por algum motivo königsberguiano, o “dever” é restrito a criaturas especiais, capazes de decidir e, portanto, carregar nas costas o peso da responsabilidade, ou seja, as consequências de seu próprio privilégio agencial. Essa é a história contada nos corredores das ciências humanas, principalmente o campo das ciências sociais, espaço onde fui formado. O humano aqui não é apenas diferente, não é apenas uma espécie com características específicas em um circuito evolucionário cético, mas uma matriz transcendental inevitável, um fundamento tão óbvio que passa despercebido dos olhos do teórico social mais experiente.

Ao contrário de modelos mais humanocêntricos, a T.S.O.O. não substitui uma transcendentalidade por outra, um correlacionismo por outro (Harman, 2014), como se apenas trocasse um eixo de significação por algum mais interessante, numa espécie de cinismo epistêmico. Isso significa que “não há mais um termo transcendental” (Bryant, 2011, p. 265, tradução minha), nenhum suporte *a priori* de sentido. O objetivo, portanto, não é substituir o humano por algo mais nobre, ainda que essa estratégia seja sedutora, como acontece em linhagens ambientalistas e sua “Natureza” enquanto um novo substituto transcendental. A investida inédita da T.S.O.O. surge dessa ruptura com o modelo kantiano, e seu *copernicanismo*, entrando assim em um regime epistemológico alternativo, rumo a um novo espaço de interações. Nesse novo modelo descentrado radical, não existe nenhuma instância, ou critério, que de partida determine a configuração da realidade, nada que a sufoque, nada que retire sua energia vitalista, nem mesmo o *Transcendental Man*. O rizoma (rede) é flexível o bastante para comportar várias modalidades de “ser”, múltiplas ontologias, desde um mundo

¹ “[...] na colmeia ou no formigueiro, o indivíduo está cravado a seu emprego por sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, ao passo que a comunidade humana é de forma variável, aberta a todo progresso. Resulta disso que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza; ela é necessária; ao passo que nas demais uma coisa apenas é natural: a necessidade de uma regra” (Bergson, 1932, p. 23).

sensível, em que o corpo é um eixo de importância, até fluxos de pura materialidade, passando por universos inorgânicos, ou mesmo por um minúsculo vírus que surge de repente. No limite, existe nesse cenário uma espécie de abertura com vários horizontes de sentido, vários *modes of existence* (Latour, 2013), ultrapassando assim a mania dos transcendentais em reduzir a dinamicidade dos encontros a um conjunto de critérios conformadores, a uma única referência de significação, o que Graham Harman (2011) chamou de *Undermining* e *Overmining*.

A frase clássica deleuziana: “tudo o que escrevi é vitalista, pelo menos espero que seja” (Deleuze, 1997, p. 13, tradução nossa) não é apenas um comentário solto de um filósofo francês, mas uma característica persistente, uma amostra de um substrato filosófico² muito antigo e profundo, embora esquecido nos bastidores da Teoria Social. A tradição ortodoxa, kantiana, aqui chamada também de *transcendentalista* ou *correlacionista* (Harman, 2010), durante muito tempo foi mais atrativa aos olhos do sociólogo curioso, já que o transcendentalismo é funcional, pragmático, ao oferecer contornos claros ao que acontece, além de definir a própria identidade desse mesmo sociólogo. Não apenas seus dualismos são convenientes, como também sua matriz interpretativa se apresenta de forma sedutora, muitas vezes rígida, centralizante e perigosa, como vai ficar claro no próximo tópico.

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

Embora tão atrativa, e pragmática, além da própria importância que desempenha em aulas, textos, inclusive nesse próprio ensaio, o transcendentalismo muitas vezes sai do controle, reivindicando o monopólio de sentido, ao mesmo tempo que silencia muitas vozes pelo caminho. Os custos dessa Teoria Social se apresentam como altos demais, deixando transparecer não apenas uma pretensão perigosa, na fronteira da própria vaidade humanoide e seus produtos (cultura, ideologia, linguagem, poder etc.), mas principalmente uma ineficiência

² É preciso evitar neste ensaio o termo “tradição filosófica”, porque os autores da T.S.O.O. são muito diferentes entre si, compartilhando premissas ontológicas muitas vezes contraditórias, embora tangenciam em alguns pontos, ilustrados aqui. Em outras palavras, a T.S.O.O. é muito mais um tecido metodológico costurado por mim, do que algum tipo de obviedade metafísica aguardando ser revelada nas profundezas dos autores. Como uma área não paradigmática, talvez a menos paradigmática de todo o universo acadêmico, é quase impossível pensar na filosofia como um espaço de consenso mínimo sobre alguma coisa, a não ser quando manobras metodológicas, ou até políticas, são mobilizadas.

diante de temas contemporâneos (e *híbridos*) como “redes sociais”, “a pandemia de 2020”, “novos movimentos identitários”, “crises ecológicas”, além de muitos outros. O mundo parece não aguardar as determinações humanistas de figuras humanoides, como se tivesse uma trajetória própria, autônoma. Segundo Tim Ingold (2011, p. 232, tradução nossa), “o mundo não espera por ninguém, muito menos pelo artista ou pelo antropólogo, e a descrição do último, como a descrição do primeiro, não pode fazer mais do que pegar um momento transitório em um processo interminável”.

É preciso deixar claro que não existe uma fronteira neste ensaio entre transcendentalismo e seu fundo kantiano, de um lado, e uma Teoria Social Orientada ao Objeto, do outro, como se fosse uma simples escolha entre duas opções, já que as estruturas transcendentais (como humano, ideologia, linguagem, poder, cultura etc.) não apenas são necessárias, como inevitáveis. Elas garantem a integração tanto do meu EU, como do próprio mundo ao redor, conferindo firmeza, consistência e integralidade. Até mesmo este ensaio, com suas quase vinte páginas, seria completamente impossível sem um eixo de significação de fundo, sem um horizonte transcendental que organizasse o fluxo de suas palavras. Ao contrário de abordagens mais filosóficas, como a do próprio Quentin Meillassoux, não acredito que o objetivo maior de nossa empreitada deva ser o completo “abandono do transcendentalismo” (Malabou, 2014). Um Teórico Social, ao ter um compromisso um pouco mais empírico, não pode virar as costas para a importância dessa matriz no interior de conversas, conflitos, justificações, fofocas, teorias etc. O real problema apresentado neste ensaio, como vai ficar claro ao longo destas páginas, são os instantes em que esse transcendentalismo passa do limite, quando começa a sufocar outras instâncias de sentido³, sejam elas humanas ou não humanas. Isso significa que as estruturas transcendentais, com um tipo de kantismo de fundo, são problemáticas APENAS quando decretam um certo tipo de *monopólio ontológico*, ao invés de garantir a passagem de outras alternativas, possibilidades e encontros. A proposta da T.S.O.O., e de todoeste ensaio, portanto, se resume a uma simples pergunta latouriana: “o que acontece quando abandonamos este fardo, esta paixão, esta indignação, esta obsessão, esta chama, esta fúria, este objetivo deslumbrante, este excesso, este desejo insano de reduzir tudo?” (Latour, 1988, p. 157, tradução nossa).

³Embora não seja o objetivo deste ensaio, é preciso lembrar que existem críticas feitas ao modelo neokantiano, assim como aos seus desdobramentos transcendentalistas, também em autores e autoras decoloniais, como o sociólogo britânico Martin Savransky, em um dos seus livros mais recentes: *Around the day in eighty worlds: politics os pluriverse* (2021). Nessa obra, ele estabelece um vínculo direto entre práticas coloniais de violência (exclusão) e modelos neokantianos de pensamento.

AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DA T.S.O.O.

Sem dúvida, é possível observar traços do vitalismo em figuras como Weber⁴ e Simmel⁵, mas apenas rastros dispersos ainda misturados com uma versão clássica de Teoria Social, com suas características kantianas evidentes (Pinho, 2018). O que acontece hoje, por outro lado, com destaque à figura de Bruno Latour, é um resgate por completo do *vitalismo*, com toda sua estrutura de linguagem descentrada, pós-humanista, e não apenas traços dispersos e pontuais. Depois de esclarecer os bastidores do debate, assim como suas premissas mais importantes, é preciso estabelecer algumas características que definem a T.S.O.O. enquanto substrato filosófico, pelo menos algumas das suas principais marcas. É preciso lembrar que os autores dessa tradição nem sempre concordam entre si, sendo muito mais um recorte estabelecido pelas fronteiras metodológicas deste ensaio.

1) *Pós-humanismo*: Essa primeira característica é especial, distinta de todas as outras, já que não é apenas um critério, uma teoria, muito menos um objeto de investigação. O pós-humanismo, como já deve ter ficado claro, é uma nova *episteme*, um novo campo de possibilidades em que teorias, objetos e técnicas podem brotar do solo. Isso significa que mesmo abordagens tão diferentes entre si, como a O.O.O., as filosofias do processo, o novo materialismo, além de muitas outras, compartilham dessa mesma *episteme*, desse solo comum de possibilidades. Na Teoria Social Clássica é muito comum acreditar que “os motivos humanos aguçam todas as nossas questões, as satisfações humanas ocultam-se em todas as nossas respostas, todas as nossas fórmulas têm um traço humano” (James, 1907, p. 109-10)⁶. Até mesmo no campo estético acreditamos que “a verdadeira arte, portanto, fornece sempre um quadro de conjunto da vida humana, representando-a no seu movimento, na sua evolução e desenvolvimento” (Lukács, 1965, p. 29). O humano é apresentado aqui enquanto um

⁴ Gabriel Cohn (1979) apresenta uma leitura interessante da influência do pensamento nietzschiano em Weber. Além disso, passagens weberianas como: “o devir em si mesmo é indiferente ao significado” (Freund, 1966, p. 43), deixam claro alguns traços vitalistas no pensamento daquele sociólogo alemão, apesar de todo kantismo que traz consigo.

⁵ Simmel no final da sua carreira, principalmente graças ao seu contato próximo com o universo nietzschiano, incorporou também partes do vitalismo dentro do seu próprio projeto de Teoria Social, embora sem o grau de radicalidade que pode ser encontrado em autores como Latour, Ingold, Massumi e muitos outros. O próprio Deleuze dedica uma pequena parte do seu livro *What is philosophy?* a Simmel e sua antecedência nietzschiana. “Simmel [...] sondou muito em seus estudos os enclaves ou margens de uma sociedade, que muitas vezes parecem ser instáveis: o estranho, o exilado, o migrante, o transiente, o nativo, o que retorna ao lar” (Deleuze, 1991, p. 67, tradução nossa).

⁶ É preciso lembrar que existem versões vitalistas do pragmatismo e do próprio William James, como apresentado por Martin Savransky, Shaviro e Stengers. Nessas versões não ortodoxas, James poderia, sem dúvida, ser enquadrado na T.S.O.O.

transcendental inevitável, o famoso “transcendental man”. Ele sempre se manifesta como a condição de possibilidade do pensamento, assim como condição de existência (no sentido merleau-pontyano) do próprio mundo. Na T.S.O.O., o humano continua presente, sem dúvida, já que é um detalhe importante no palco da vida, mas agora de uma forma descentrada, ou destranscendentalizada, muitas vezes até opcional. Como resultado dessas características anteriores, é possível observar o que chamamos de *pós-humanismo*, um tipo de crítica à centralidade do humano e seu aspecto de correlato. Como bem lembrou o filósofo Graham Harman, ressoando o “Jamais Fomos Modernos” de Bruno Latour, o modelo clássico apresenta uma ontologia dividida em duas partes (50% reservada aos humanos e 50% reservada a todo o resto). Ao humano foi dado o privilégio não apenas de possuir uma ontologia toda sua, o que já é uma conquista enorme, como também um privilégio ainda maior: definir os demais espaços ontológicos, tomando como referência seus próprios critérios.

Até em religiões como o cristianismo, traços humanistas aparecem o tempo todo. O humano não é apenas apresentado como se fosse uma criatura qualquer, um simples organismo produzido por mãos divinas, mas algo de especial, muito mais nobre. Ao contrário dos animais, Adão foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1: 27), carregando um pouco do divino dentro de si, ao mesmo tempo que produz uma diferença ontológica intransponível. “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra” (Gênesis 1: 26). Além disso, esse divino improvisado, esse pedaço de matéria celestial, foi produzido no sexto dia, coroando a criação, assim como recebeu o privilégio de nomear tudo aquilo que seus olhos eram capazes de ver, principalmente os animais que encontrava pelo caminho.

Com a T.S.O.O., ao contrário, o humano passou a ser descentrado, ao mesmo tempo que sua vaidade ontológica é quebrada em nome de um outro arranjo de mundo. Na verdade, talvez não apenas o humano tenha sido descentrado, ou tenha perdido sua centralidade kantiana, mas é possível também que “jamais fomos humanos” (Haraway, 2009). Talvez o ponto não seja a perda da centralidade, mas a sua inexistência por completo. O humano sempre fez parte de um arranjo infinito de agenciamentos, sejam eles humanoides ou não. Desde as bactérias que entram em um ritmo simbiótico com o nosso corpo, até tecnologias que se integram ao nosso próprio campo experiencial, o humano sempre foi mais do que uma

identidade fixa vagando pela superfície do planeta. A T.S.O.O. destaca justamente essa característica descentrada, rizomática, digamos assim, da nossa espécie.

2) *Realismo*⁷: Em vez de discutir as condições de possibilidade (ou de existência) do mundo, como neokantianos gostam de fazer, os autores da T.S.O.O. apostam no mundo enquanto tal, ou seja, na hipótese da sua existência independente de humanos ou de qualquer tipo de subjetividade implicada. Isso significa que estamos aqui muito além de todos os subprodutos neokantianos imagináveis, todos seus transcendentais preferidos, como Poder, Linguagem, Cultura, Ideologia. Esse tipo de *overmining*, ao menos quando é usado sem cautela metodológica, reduz a realidade dentro de certas premissas epistêmicas, retirando a autonomia de corpos e circunstâncias. O construcionismo social é um ótimo exemplo dessa estratégia, com várias manobras reducionistas espalhadas pelos quatro cantos do universo acadêmico, além de consequências políticas perigosas.

E ainda assim programas inteiros de doutorado continuam em andamento para garantir que as boas crianças americanas aprendam da maneira mais difícil que os fatos são inventados, que não existe acesso natural, direto e imparcial à verdade, que somos sempre prisioneiros da linguagem, que sempre falamos de um ponto de vista específico e assim por diante, enquanto extremistas perigosos usam o mesmo argumento de construção social para destruir evidências duramente conquistadas que poderiam salvar nossas vidas (Latour, 2004, p. 227, tradução nossa).

Até mesmo o conceito de “experiência” não escapa das garras do *overmining*, porque continua sendo uma matriz simplificadora, apesar do que muitos fenomenólogos pensam. Em outras palavras, a própria “redução transcendental fenomenológica” (Sokolowski, 2000), conhecida como *epoché*, e também condição de existência de um sujeito dissolvido em tudo o que existe, desliza em um antirrealismo perigoso. Até mesmo esse 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 me ultrapassa. Esse realismo defendido por autores como Deleuze (De Landa, 2006), “não apresenta um fluxo do vivido imanente a um sujeito” (Deleuze, 1992, p. 64), mas uma dimensão autônoma, um ritmo próprio. Nesse sentido, a fenomenologia, aos olhos dos autores da T.S.O.O., é uma tradição filosófica idealista. Isso significa que falar sobre os contornos ontológicos da realidade é quase impossível dentro dessas fronteiras, por mais que husserlianos declarem um

⁷ Sem dúvida, existe uma “concepção marxista do realismo” (Lukács, 1965, p. 31), assim como fenomenológica de realismo (Merleau-Ponty, 1999), embora reserve o termo apenas para aqueles autores que ultrapassam Kant e suas implicações. Ou seja, esse conceito é usado aqui dentro dos contornos do “realismo especulativo” (Harman, 2010).

compromisso de “ir até as coisas mesmas” (Sparrow, 2014, p. 7). Se pretendemos falar de ontologia, ou até mesmo de uma multiplicidade de ontologias, a *epoché husserliana*, também conhecida como o método básico de qualquer fenomenólogo (Pedersen, 2020), acaba sendo um grande obstáculo a ser contornado. Se “[...] o real são gradientes de resistência”(Latour, 1988, p. 166, tradução nossa), essa resistência também é direcionada a qualquer tentativa de transcendentalismo, até mesmo aquele fenomenológico e sua redução transcendental. Ao fundir sujeito (humano) e objeto⁸, como se fossem sinônimos, ao mesmo tempo chamando essa indiferenciação de Ontologia, o projeto fenomenológico monopoliza as possibilidades de sentido, tornando impossível imaginar um mundo sem um sujeito (humano) implicado, dissolvido. Por esse motivo, “o mundo”, na fenomenologia, “é o cenário absoluto para *nós* mesmos e para todas as coisas que *nós* experimentamos” (Sokolowski, 2000, p. 54, tradução e grifo nossos). Isso significa, mais uma vez, que não apenas estruturas e sistemas distorcem a realidade, além dos seus produtos epistêmicos e internalizados (poder, cultura, linguagem, ideologia), mas também a própria prática em seu núcleo mais espontâneo e pré-reflexivo, ou seja, a experiência. Apesar do que é oferecido em cursos, aulas e livros, nenhuma dessas alternativas apresenta um tipo de vantagem ontológica, já que ambas seguem por um mesmo percurso transcendentalista, apenas reforçando uma tradição clássica que passeia pelos corredores das teorias sociais.

Existem, sem dúvida, formas de “deskantianizar o overmining”, incorporando suas premissas dentro das fronteiras do realismo da T.S.O.O., como é bem evidente no conceito de *sensual object* em Harman, de *crença* e *desejo* em Gabriel Tarde ou de *preensão* em Whitehead. A estratégia é simples, direta: descentrar a terminologia transcendentalista, como *experiência*, *poder*, *sistema*, *intencionalidade*, *corpo*, *linguagem* e todas as suas implicações, expandindo muito além das fronteiras de uma filosofia do sujeito que reserva ao humano (e seus subprodutos epistêmicos) um papel indispensável, monopolizante. Como diria Whitehead, isso significa que talvez o fogo tenha “o *poder* de derreter o ouro” (Halewood, 2011, p. 33, grifo nosso) ou uma “molécula tenha uma *trajetória histórica*” (Halewood, 2011, p. 30, grifo nosso), ou até mesmo “uma pedra *sinta* o calor do sol” (Halewood, 2011, p. 31, grifo nosso).

⁸ “[...] a percepção nos faz assistir a este milagre de uma totalidade que ultrapassa o que se acredita serem suas condições ou suas partes [...]” (Merleau-Ponty, 2003, p. 19). Sujeito e objeto, portanto, formam um todo indiferenciado, uma “unidade global” (Merleau-Ponty, 2003, p. 25).

O transcendentalismo é amparado por uma insistente estrutura humanista de fundo, incapaz de acessar o mundo em sua complexidade, a não ser como subprodutos de matrizes convenientes... humanoides. Uma vez removidas, novos caminhos no interior da própria Teoria Social podem ser descobertos, além de diálogos interessantes podem ser feitos. Por exemplo, temas ambientais e tecnológicos pedem por um descentramento do sujeito, entendido agora como um diplomata, ao invés de um ditador em terras ontológicas. E se a TV, diria Marshall McLuhan (Harman, 2017), não for apenas um objeto passivo manipulado por mãos ideológicas (capitalismo, racismo, machismo etc.), mas também um agente que resiste e redefine nossos padrões de realidade muito além do nosso controle e previsão? Isso é o que a T.S.O.O. chama de realismo, um equivalente direto ao conceito de “recalcitrância” em Bruno Latour (2004) ou de “teimosia” em Whitehead (1978).

3) *Anti-correlacionismo*: Segundo os autores da T.S.O.O., não apenas o Poder, a Linguagem, a Cultura, a Ideologia e a Experiência não possuem o monopólio de sentido, mas nenhum resquício transcendentalista deve permanecer no horizonte, a não ser, no máximo, enquanto recurso metodológico e, portanto, provisório. Sujeito (humano) e mundo não podem ser pensados como uma única instância, como se fossem *correlatos*. Isso significa que é possível (e é preciso) falar do mundo de um jeito autônomo, com um ritmo próprio e que não necessariamente coopera com o universo humano e seus transcendentais práticos ou teóricos. Segundo o filósofo Meillassoux (2008), criador do termo *correlacionismo*, essa tendência simplificadora se afasta de qualquer atitude realista, privilegiando uma obsessão epistêmica perigosa, ao invés de um mergulho responsável em águas ontológicas. Em um de seus textos clássicos, ele afirma:

Eu chamo de “correlacionismo” o adversário contemporâneo de qualquer realismo. O correlacionismo assume muitas formas contemporâneas, mas particularmente as da filosofia transcendental, as variedades da fenomenologia e do pós-modernismo. Mas, embora estas correntes sejam todas extraordinariamente variadas em si mesmas, todas elas compartilham, na minha opinião, uma decisão mais ou menos explícita: que não há objetos, nem eventos, nem leis, nem seres que não estejam sempre correlacionados com um ponto de vista, com um acesso subjetivo (Meillassoux, 2008, p. 1, tradução nossa).

A postura da T.S.O.O., por outro lado, é “defender uma ontologia realista que se recusa a tratar objetos como construções ou meros correlatos de mente, sujeito, cultura ou linguagem” (Bryant, 2011, p. 26, tradução nossa). Essa “mundanidade do mundo” (Heidegger, 1986, p. 104) é justamente aquilo que confere sua autonomia, além, claro, dos

seus instantes de frustração, ruptura e transbordamento, como o clássico exemplo de Heidegger e seu famoso martelo quebrado. Por esse motivo, é necessário evitar tanto o transcendentalismo dos estruturalistas, e suas categorias introjetadas, como também o transcendentalismo do sujeito fenomenológico, constantemente implicado em tudo o que existe. “Tanto para Harman como para Meillassoux, a ‘grande externalidade’ do mundo além da correlação, só pode, portanto, consistir em objetos sem sujeito” (Shaviri, 2014, p. 50). Isso significa uma fuga de vários derivados neokantianos, assim como da clássica intersubjetividade de autores como Schütz, Berger, Goffman e Garfinkel, rumo a um novo (e estranho) campo de experimentação: a *interobjetividade* (Latour, 1988)⁹. As duas grandes abordagens clássicas na Teoria Social (estruturalismo e fenomenologia, ou seja, macro e micro análises), por mais que se apresentem como opostas, fazem parte de um mesmo substrato filosófico, de uma mesma revolução copernicana, aqui chamado de *correlacionista* (*transcendentalista*). Como consequência, a combinação das duas linhas de pensamento, oferecida pelos teóricos de síntese, como Bourdieu (2005, 2007), Giddens (2003) e Habermas (1985), não foge muito do destino neokantiano dos demais autores. Apesar das tentativas, e do mérito envolvido em cada uma delas, continuamos presos em águas alemãs, em um eterno “*círculo correlacionista*” (Meillassoux, 2008).

4) *Ontologia plana*: Nesse cenário planejado, tudo permanece em um mesmo nível de horizontalidade ontológica, o que implica uma certa suspeita de conceitos como *estrutura*, *sistema*, *sociedade*¹⁰, ou seja, a recusa de qualquer coisa que se destaque do fluxo vital, estabelecendo níveis, hierarquias e *a priori*s. Estamos falando aqui, portanto, de “uma multiplicidade e não uma estrutura ou sistema” (Deleuze, 2005, p. 18). Segundo essa característica, não existe nada acima ou abaixo da realidade, muito menos um além, um aquém, ou até mesmo um por trás. A única coisa real é o movimento em si mesmo, a sua capacidade de contagiar tudo ao redor, não importa o que seja. Caso sistemas e estruturas apareçam no horizonte, o que sem dúvida pode acontecer, eles se tornam simples “agenciamentos” (Deleuze, 2005), nada mais do que produtos sempre *a posteriori* e provisórios, ao invés de uma matriz paranoica e atemporal nos bastidores de tudo o que é feito e dito. Nesse modelo, não existiria nenhum privilégio ontológico direcionado ao humano e

⁹ “Durante muito tempo, foi acordado que a relação entre um texto e [um sujeito] é sempre um assunto de interpretação. Por que não aceitar que isto também é verdade entre os chamados textos e os chamados objetos, e mesmo entre os objetos propriamente ditos?” (Latour, 1988, p. 166, tradução nossa).

¹⁰ De acordo com Latour, “os argumentos formam um sistema ou estrutura somente se nos esquecermos de testá-los” (Harman, 2009, p. 29, tradução nossa).

seus derivados, o que reconfigura bastante o nosso modo de entender a vida social e seus dilemas. “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 entre o pó e o luar. Todas as relações estão exatamente em pé de igualdade [*at the same footing*]” (Harman, 2011, p. 46, tradução nossa).

Nesse modelo, não existiria nenhum privilégio ontológico direcionado ao humano, ou seus parâmetros transcendentais, como estrutura, sistema, linguagem, poder, além de muitas outras, o que ressignifica bastante nossos parâmetros de avaliação. Em outras palavras, “os mundos sociais permanecem planos em todos os pontos” (Latour, 1996, p. 240, tradução minha). Ao dizer que todos os elementos estão “at the same footing”, Latour propõe um único nível ontológico, o que não implica uma igualdade ôntica. Em outras palavras, diferenças existem, sem dúvida, assim como as distinções existentes entre natureza e cultura, mas essas diferenças não são profundas o bastante, por isso não criam abismos ontológicos, ou seja, dois mundos completamente separados, irreduzíveis e hierárquicos. Nessa atmosfera de uma ontologia plana, “a pedra é agora concebida como uma sociedade [...]” (Whitehead, 1978, p. 78, tradução nossa) ou até mesmo “o átomo é apenas explicável enquanto uma sociedade” (Whitehead, 1978, p. 78, tradução nossa). Os efeitos desse raciocínio são muito interessantes, além de inéditos, ao menos nas fronteiras da Teoria Social Contemporânea, incluindo novas formas de compreender os contornos da ciência e de sua rede de articulações. Como resultado dessa ontologia plana, é impossível definir a relevância de um evento logo de partida, já que fazem parte de um mesmo plano indiferenciado. Para entender se algo é relevante, portanto, é preciso seguir o percurso das investigações, das suas controvérsias (Latour, 2013), observando seus contrastes e contornos, nunca estabelecendo *a priori* ou qualquer tipo de matriz transcendentalista de fundo, a não ser provisoriamente e de forma bem circunscrita, como acontece em qualquer estratégia metodológica.

Em termos whiteheadianos, existe a necessidade de uma crítica daquilo que foi chamado de “bifurcação da natureza” (Whitehead, 1978, tradução nossa), ou seja, “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 nossa). Por exemplo, a pandemia de 2020, com todos os seus efeitos em 2021 e 2022, colocou em risco justamente essa bifurcação, essa crença de que o universo humano apresenta regras próprias, superiores e deslocadas de todo o resto. O Coronavírus invadiu nosso purismo ontológico, criando, talvez, aquilo que Freud chamaria de uma “quarta

ferida narcísica em nosso corpo humanista”. O mundo com todas suas relevâncias e irrelevâncias, na T.S.O.O., não é um prolongamento de uma expectativa humana qualquer, mesmo quando esse humano se apresenta de um jeito fenomenológico, discreto, implícito. “Whitehead chega ao ponto de dizer que a preocupação é um ‘fator final’ do mundo. Não é um conteúdo da subjetividade humana” (Massumi, 2015, p. 198, tradução nossa).

5) *Diferença*: Na T.S.O.O. “observamos habitualmente pelo método da diferença” (Whitehead, 1978, p. 4, tradução nossa). Esse princípio diferencial, bem desenvolvido na filosofia deleuziana, nada mais é do que a certeza de que as coisas “não são”, ou seja, não carregam uma identidade fixa que se arrasta ao longo do tempo (substância)¹¹, mas se definem apenas pelo vínculo que estabelecem com outras coisas, em um circuito de trocas e relações. Existe, portanto, “essa rejeição da filosofia da identidade” (Latour, 2001, p. 15, tradução nossa). Da mesma forma, dentro da O.O.O. (Ontologia Orientada ao Objeto), seus autores “acolhem essa diferença, permanecendo abertos à possibilidade de surpresa, recusando-se a reduzir estrangeiros estranhos¹² a simples entidades fixas” (Bryant, 2011, p. 268, tradução nossa).

O princípio da diferença não é tão incomum quanto pode parecer à primeira vista, principalmente aos que conhecem Saussure e sua linguística geral, embora o princípio da diferença na T.S.O.O. seja algo de ontológico, e não resultado de uma abstração semiótica chamada *significante*. Na tentativa de responder perguntas ontológicas como “o que é a sociedade?”, por exemplo, o objetivo não é a busca por algo estável, permanente e que se destaca do fluxo dos encontros, como acontece em Durkheim e sua sociologia da transcendência, mas ao contrário. “Não há nenhum essencialismo nesta lista, já que cada entidade é definida apenas por suas relações” (Harman, 2014, p. 88, tradução nossa). Em outras palavras, não existe nada além dos vínculos estabelecidos, nenhum tipo de tesouro metafísico oculto. Em vez de uma essência, temos um excesso, um tipo de *surplus* produzido pelos encontros em si mesmos, em seu fluxo espontâneo e descentrado. Os autores da T.S.O.O., 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”

¹¹Embora Graham Harman seja um defensor bem aristotélico do conceito de “substância”, acompanhado de uma crítica ao que chama de relacionismo, seu conceito de “simbiose” deixa transparecer um tipo alternativo de relacionalidade, embora um pouco mais sutil do que em autores como Deleuze e Latour. O conceito de “objeto real” em Harman pode ser interpretado como uma propriedade emergente em relações simbióticas, ao invés de uma essência oculta nas profundezas do mundo, o que tornaria o projeto harmaniano um tipo de “relacionismo deflacionado”, digamos assim.

¹²“Strangestranger” é o equivalente ao corpo sem órgão na Ontologia de Levi-Bryant, ou seja, um excesso no interior dos próprios encontros, um traço realista que ultrapassa os limites convenientes dos transcendentais.

(Harman, 2014, p. 234, tradução nossa). Isso significa que a identidade dos entes 1) ou é uma ficção dentro de um processo de devir constante (Simondon, 1992), 2) ou uma etapa custosa e que demanda muita energia e *perseverança* (Latour, 1984; Espinosa, 2009; Whitehead, 1978)¹³, 3) ou uma propriedade emergente dentro de vínculos simbióticos (Harman, 2017), ou 4) “[...] 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 um tipo de intuição comum, lá nas profundezas do mundo da vida, as coisas conservam suas identidades apesar dos encontros com o mundo, o que Aristóteles chamou de *substância*. Como diria esse metafísico grego, não importa se Sócrates está triste ou feliz, já que no final das contas ele continua sendo quem é. Em outras palavras, “a substância primária aristotélica é sempre durável” (Harman, 2014, p. 237, tradução nossa). Por exemplo, é comum pensar no Coronavírus também como uma identidade vagando por aí, um tipo de substância que independe dos vínculos que estabelece ao redor, nada mais do que um pedaço de matéria aguardando ser descoberto por um cientista qualquer. Apesar das tentativas de Harman em converter Whitehead em um discípulo aristotélico,

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

6) *Estética (Vitalismo)*: Antes de mergulhar de cabeça nessa sexta característica, é preciso deixar claro o significado do termo. *Estética* aqui não pode ser pensada apenas como sinônimo de arte, mas também como equivalente a *Corpo*, sensibilidade e afetos, abordagem essa que pode ser encontrada em Nietzsche e em todos os autores da T.S.O.O., principalmente em Brian Massumi e sua reformulação do projeto espinosano. Isso significa que “Estética” é também sinônimo de uma *Teoria da afecção*. Segundo essa característica, tudo é governado por um mesmo princípio vital, um único movimento, o que resulta em um detalhe curioso: *tudo possui agência*, não importa o quê. Cada centímetro da realidade carrega um impulso, uma energia, seja ele humano seja não humano. Estamos falando de tudo aquilo que “dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas

¹³Ou, como diria Latour (1984, p. 162, tradução nossa): “Se existem identidades entre os atores, isso se deve ao fato de que eles foram construídos com grandes custos”.

maneiras os corpos exteriores” (Espinoza, 2009, p. 184). Tudo transborda de sentido, envolvendo um campo rico, embora disperso, de relações e trocas. Em outras palavras, tudo possui “a capacidade de afetar e ser afetado” (Massumi, 2014, p. 202, tradução nossa). Claro que diferentes autores nomeiam esse fluxo vital e estético de formas diferentes (Potência de Agir, Conatus, Devir, Elã, Imitação, Individuação, Thing-Power, Allure), embora todos compartilhem desse mesmo detalhe vitalista.

Em termos mais metodológicos, entendida aqui como o processo interno de uma pesquisa qualquer, a estética, de certa forma, substitui um compromisso epistêmico exagerado (verdadeiro ou falso), colocando ênfase na maneira como as coisas são tecidas e afetadas, o que Latour (2012) chamou de *relevância* e Whitehead (1978) de *importância*. Em outras palavras, um enunciado científico não apenas é verdadeiro ou falso, enquanto um elemento que descreve um certo estado de coisas, mas também, e principalmente, relevante ou irrelevante. Para além do “matters of fact”, e seu epistemologismo exagerado, temos o latouriano “matters of concern” (Latour, 2004), o que não exclui o compromisso epistêmico, mas apenas reformula suas pretensões tautológicas. A dimensão estética no campo acadêmico resgata ao mesmo tempo uma retomada da esfera do sentido, e sua importância numa pesquisa, embora sem despencar no construtivismo social dos pós-estruturalistas com seus modelos hilemórficos¹⁴, típico do *overmining*.

Não importa se em termos metodológicos ou ontológicos, a estética é um dos núcleos fundamentais de uma Teoria Social Orientada ao Objeto. “Em qualquer parte em que há unidade de circunstância há, pois, uma relação estética estabelecida [...]” (Whitehead, 2006, p. 44). O mundo, nessa abordagem, é um campo descentrado de forças, em que vários elementos, vivos ou não, colaboram e competem entre si. Como consequência, o conceito de “vida” não é mais uma simples propriedade de um ente, um organismo, mas um movimento da realidade como um todo. Nesse sentido, até uma pedra pode estar viva, já que participa de um mesmo fluxo de afecções, como diria o antropólogo Tim Ingold (2011).

CONCLUSÃO

Se fosse possível reunir todos os seis itens que definem a T.S.O.O., com certeza seria a ideia de uma linguagem alternativa (ou descentrada). A T.S.O.O. produziu não apenas esse

¹⁴ O hilemorfismo pressupõe uma fronteira (e uma hierarquia) entre forma e matéria, com essa esfera material reduzida a um espaço passivo em busca de conformação.

campo epistemológico diferenciado, como abriu brecha para um novo universo de possibilidades, envolvendo novos caminhos teóricos, desde aqueles mais modestos como a Virada Ontológica dentro da antropologia, ou até mesmo versões mais radicais, e até estranhas, como o *novo materialismo*. De qualquer forma, estamos aqui diante de um espaço criativo de questionamentos, critérios e abordagens, um novo universo apenas aguardando ser explorado pelas mãos de algum curioso. “Quais caminhos a T.S.O.O. pode abrir, quais as suas implicações?”. Este ensaio foi apenas um pequeno aperitivo, nada mais do que uma simples amostra de um substrato de pensamento que não apenas cresce a cada dia, como também invade vários campos disciplinares e profissionais.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- BRYANT, Levi R. **Democracy of objects**. London: Open Humanities Press, 2011.
- COHN, Gabriel. Weber, Nietzsche e a crítica dos valores. *In*: COHN, Gabriel. **Crítica e resignação**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979. p. 106-113.
- DELANDA, Manuel. **A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity**. London: Continuum, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. São Paulo: Ed. Papirus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. London: University of Minnesota Press, 1987.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Essays: critical and clinical**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche and philosophy**. London: Continuum, 1962.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. São Paulo: Vozes, 1975.

- FREUND, Julien. **Sociologia de Marx Weber**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1966.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.
- HALEWOOD, Michael. A.N. **Whitehead and social theory**: tracing a culture of thought. London: Anthem Press, 2011.
- HARAWAY, Donna Jeanne. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? Entrevista concedida a Nicholas Gane. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 6, p. 1-22, jul. 2010.
- HARMAN, Graham. **Immaterialism**: objects and social theory. Cambridge: Polity Press, 2017.
- HARMAN, Graham. **The quadruple object**. United Kingdom: Zero Press, 2011.
- HARMAN, Graham. Whitehead and schools X, Y, and Z. In: GASKILL, N.; NOCEK, A. (eds.). **The lure of Whitehead**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. p. 231-248.
- HEIDEGGER, Martin. **Basic writings**. New York: Harper and Row, 1977
- HEIDEGGER, Martin. **Conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. São Paulo: Vozes, 1986.
- INGOLD, Tim. **Being alive**: essays on movement, knowledge, and description. Abingdon: Ed. Routledge, 2011.
- JAMES, William. **O pragmatismo**: um novo nome para algumas formas antigas de pensar. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997.
- LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence**: an anthropology of the moderns. Cambridge, Massachusetts London: Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. Gabriel Tarde and the end of the Social. In: PATRICK, Joyce (org.). **The social in question**. London: Routledge, 2001. p.117-132.
- LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. **Body & Society**, London, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.
- LATOUR, Bruno. On inter-objectivity. **Mind, culture, and activity**, Abingdon (UK), v. 3, n. 4, p. 228-245, out./dez. 1996.

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

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

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

LATOUR, Bruno. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 30, n. 2, p. 225-248, winter 2004.

LUKÁCS, Georg. **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

MASSUMI, Brian. **Politics of affect**. UK: Polity Press, 2015.

MASSUMI, Brian. **What the animals can teach us about politics?** US: Duke University Press, 2014.

MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude**: an essay on the necessity of contingency. London: Continuum, 2008.

MEILLASSOUX, Quentin. **Time without becoming**. Londres: Middlesex University, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

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

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

PEDERSEN, M. A. Anthropological epochés: phenomenology and the ontological turn. **Philosophy of the Social Sciences**, Thousand Oaks, v. 50, n. 6, p. 610-646, dez. 2020.

PINHO, Thiago de Araujo. **Descentrando a linguagem**: Deleuze, Latour e a Terceira revolução copernicana nas ciências sociais. Feira de Santana: Zarte, 2018.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1995.

SAVRANSKY, Martin. **Around the day in eighty worlds**: politics of the pluriverse. London: Duke University Press, 2021.

SAVRANSKY, Martin. A decolonial imagination: sociology, anthropology and the politics of reality. **Sociology**, Thousand Oaks, CA, v. 51, n. 1, p. 11-26, fev. 2017.

SAVRANSKY, Martin. **The adventure of relevance**: an ethics of social inquiry. UK: Palgrave Macmillan, 2016.

SHAVIRO, Steven. Non-Phenomenological Thought. *In*: ASKIN, Ridvan; ENNIS, Paul J.; HÄGLER, Andreas; SCHWEIGHAUSER, Philipp. **Speculations V**: Aesthetics in the 21st Century by. Brooklyn: Punctum Books, 2014. p. 40-56.

SIMONDON, Gilbert. **The genesis of the individual**. Kwinter: Ed. Zone books, 1992.

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

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

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

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Paulus, 2006.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality**: an essay in cosmology. New York: The Free Press, 1978.