

A filosofia orientada a objetos de Graham Harman

André Roberto Tonussi Arnaut

Resumo

Este artigo procura apresentar a filosofia orientada a objetos de Graham Harman, filósofo pertencente ao movimento do Realismo Especulativo, movimento esse que vem tendo uma crescente influência no cenário atual da filosofia continental. A filosofia de Harman, ao procurar pensar para além do acesso humano às coisas, predominante no pensamento filosófico desde Kant, pode colocar em xeque nossas noções sobre o que seria a filosofia. Para Harman, as filosofias do acesso pensam os objetos como profundos demais, ao passo que as filosofias do pré-individual e os materialismos cientificistas rejeitam os objetos pelo motivo oposto: eles seriam superficiais demais. Procurando retomar a filosofia a partir do problema do ocasionalismo moderno, do problema da relação entre coisas quaisquer, Harman busca reviver o espírito das fenomenologias de Husserl e de Heidegger. O resultado disso é uma orientação a objetos que preserva da Crítica Kantiana a noção de finitude. Ao final, procuro mostrar algumas dificuldades que podem colocar em risco o modelo de orientação a objetos de Harman.

Palavras-Chaves: Graham Harman. Ontologia orientada a objetos. Realismo

Abstract

In this article, I try to give an introductory account of Graham Harman's Object Oriented Philosophy. Harman belongs to the Speculative Realism Movement, which has a growing influence in today's scenario of continental philosophy. His philosophy tries to think beyond the limits of human access to things, in such a way that it has a potential metaphilosophical impact: questioning what has been predominant since Kant, he also questions our suppositions about what philosophy is. For Harman, the philosophies of access think objects are too deep, while the philosophies of the pre-individual and the scientific materialisms dismiss objects for the opposite reason: they are too superficial. As he tries to resume philosophy from the problem of modern occasionalism, that is, from the problem of relation between things, Harman attempts to revive the spirit of the phenomenologies of Husserl and Heidegger. What results is an object oriented approach that preserves from the Kantian Critique the notion of finitude. In the final section, I try to show some difficulties which could endanger Harman's model of orientation to objects.

Keywords: Graham Harman. Object oriented ontology. Speculative realism.

INTRODUÇÃO

Graham Harman, com sua filosofia orientada a objetos, propõe uma filosofia realista que procura romper com o que ele chama de filosofia do acesso, em que apenas a correlação entre sujeito e objeto é pensada. Esse esforço para escapar dos limites do acesso é elemento fundamental do movimento conhecido como Realismo Especulativo, fundado no workshop de abril de 2007, em Londres, um encontro com a participação do próprio Harman e mais três filósofos: Quentin Meillassoux, Ray Brassier e Iain Hamilton Grant. As filosofias do acesso, ou o correlacionismo, termo usado mais frequentemente, partem do viés da filosofia crítica kantiana de que não podemos conhecer as coisas em si mesmas, de modo que não temos acesso nem ao sujeito nem ao objeto, mas apenas à correlação entre eles. O correlacionismo exerce uma influência hegemônica (MEILLASSOUX, 2006, p. 20) principalmente na filosofia continental e também, embora talvez em menor grau, na filosofia analítica. As filosofias não correlacionistas pós-kantianas são idealistas, a exemplo do idealismo alemão, mas quase nunca realistas. Para Harman, as únicas filosofias continentais estritamente realistas do século XX são a de Alfred N. Whitehead, a de Bruno Latour (HARMAN, 2013a, p. 6) e a de Xavier Zubiri (2013b, p. 23), enquanto que na tradição analítica ou na anglofônica, teríamos provavelmente Saul Kripke (2011c, p.67) (os materialismos cientificistas cairiam em uma forma de idealismo) (2010, p. 785).

No entanto, os membros fundadores do Realismo Especulativo discordam a respeito do que há de errado com o correlacionismo (2013a, p. 25-26). Ray Brassier defende que a realidade para além da correlação pode ser conhecida por meio de uma espécie de materialismo cientificista e revisionista, em que descrições do real podem ser sempre substituídas por outras melhores. Iain Hamilton Grant aproxima-se mais das filosofias da diferença e do pré-individual, por meio de uma nova leitura de Schelling. Quentin Meillassoux é o único dos quatro que atribui uma grande força ao argumento correlacionista de que há uma contradição performativa em pensar o não pensado, de modo que para ele esse argumento só pode ser superado desde dentro.

Harman, por sua vez, pensa que o problema com o correlacionismo é considerar a lacuna entre o humano e o em si como suficiente para estabelecer uma distinção ontológica entre o humano e as coisas: o contato entre as coisas não é problematizado suficientemente, ao contrário do contato entre o ser humano e as coisas. Assim, na visão correlacionista, o humano não toca, ou, ao menos, não conhece as coisas em si mesmas, ao passo que a relação coisa-coisa precisa da mediação do humano, quer na forma do hábito humeano, quer na do sujeito transcendental kantiano. O correlacionismo funciona portanto a partir do que Harman chama de Falácia Taxonômica, em que a lacuna entre o ser humano e as coisas é tomada como suficiente para classificá-los em dois tipos diferentes de entes, sem levar em conta o problema da relação entre coisas. Se porventura as coisas forem tais que também não se tocam em si mesmas, então a ideia de uma fenda ontológica entre o humano e as coisas não poderia mais ser simplesmente aceita. As diferenças entre humano e coisas teriam então que ser conquistadas pela filosofia, e não falaciosamente tomadas como ponto de partida. (2016, p. 230-231, 239).

Isso nos leva a problematizar a filosofia enquanto crítica e enquanto epistemologicamente orientada. Antes do problema do acesso ao em si, há o problema da relação entre duas coisas quaisquer, isto é, o problema do *ocasionalismo*. Harman tenta mostrar como o ocasionalismo perpassa a história da filosofia moderna, que, enquanto é contada na perspectiva correlacionista como fundamentalmente um debate epistemológico entre o racionalismo, o empirismo e a filosofia transcendental, deveria ser

contada ao contrário como uma sucessão de respostas ao problema da relação entre duas coisas quaisquer. Começando com a noção cartesiana de Deus como mediador entre a substância pensante e a extensa, o problema da relação é expandido com Malebranche e Cordemoy para as coisas em geral, embora a resposta continue sendo a mediação divina. O ocasionalismo continua em Leibniz, Espinosa e Berkeley com o mesmo tipo de resposta dogmática. Com Hume, aparece a resposta cética: não há nada que conecte uma coisa à outra senão o hábito. E o ceticismo volta a aparecer na forma do sujeito transcendental de Kant, que exerce o papel de cola entre uma coisa e outra. Dogmatismo e ceticismo no entanto caem segundo Harman no mesmo erro de não levar a sério o suficiente o problema da relação: um por meio do apelo ao divino, e o outro pelo apelo ao humano. (2011b, p. 143-144; 2009, p. 35). Acreditando apenas no corte entre o humano e o em si, e não entre as coisas, a filosofia volta-se para a correlação e entrega à ciência as questões sobre as coisas. Nesse cenário, o máximo que podemos esperar de engajamento com as coisas por parte da filosofia é cumprir uma função de serva da ciência. (2016, p. 233-234).

No que se segue apresentarei os pontos fundamentais dessa *orientação da filosofia* às coisas, ou como Harman prefere, aos objetos; orientação essa que, apesar de seu potencial impacto metafilosófico, não encontrou ainda no meio filosófico acadêmico brasileiro muitos leitores. Ao final, apontarei algumas dificuldades enfrentadas pelo modelo de Harman para a orientação a objetos.

2. A aversão aos objetos na história da filosofia: *undermining*, *overmining* e *duomining*

O ceticismo de Hume e de Kant frente ao problema do ocasionalismo não foi no entanto a única maneira pela qual os objetos foram evitados na história da filosofia. Para Harman a história da filosofia é tão marcada por tentativas de reduzir os objetos que se pode até mesmo pensar que eles constituem por si mesmo o problema da metafísica. Com raríssimas exceções, como no caso de Aristóteles e no de Leibniz, substâncias individuais são vistas como a *naiveté* por excelência, como aquilo contra o que a filosofia deve lutar. Aliás, é precisamente assim que a filosofia surge na história. Tales de Mileto afirma que tudo é água, uma vez que os objetos não são suficientemente profundos para ser o constituinte último da realidade. O mesmo pressuposto aparece nos demais pré-socráticos, que diferem apenas no elemento escolhido (o ar segundo Anaxímenes, o fogo para Heráclito, água, terra, fogo e ar para Empédocles, átomos para Demócrito), ou quanto a se devemos mesmo escolher um elemento ou se, ao contrário, uma massa informe deve fazer as vezes do princípio de todas as coisas, como no caso do *apeiron* de Anaximandro. Harman chama essas posições de debilitação (*undermining*) de objetos: os objetos são rasos demais para serem tomados como uma realidade por si mesmos. Essa debilitação, segundo Harman, é encontrada ainda na filosofia do século XX no Há sem forma de Lévinas, nas filosofias do pré-individual como a de Gilbert Simondon e nas filosofias da diferença. (2011c, p. 8-10). Também os materialismos supõem os objetos como superficiais demais, como no caso do materialismo cientificista, para o qual a realidade em última instância é constituída de partículas físicas ou estruturas matemáticas. (2013a, p. 92).

Mas a redução não ocorre sempre para baixo, para uma mais profunda e fundamental camada da realidade. Ela pode dar-se também para cima, quando objetos são considerados insuficientes para constituir a realidade pelo motivo oposto: são profundos demais. Para designar tal posição, Harman faz uso de um neologismo: *overmining*. As filosofias empiristas para as quais uma coisa individual nada mais é do que uma alcinha para um

pacote de qualidades, como a filosofia de Hume, enquadram-se claramente nessa posição. Coisas nada mais são do que qualidades unificadas pelo hábito, que também é responsável pela relação entre essas unificações ou coisas. (2011c, p. 10-11). Mais sutil, no entanto, é o caso das filosofias relacionistas de Whitehead e de Bruno Latour. Pois Harman as considera orientadas a objetos, uma vez que, para uma filosofia ser tal, o que ela precisa é “manter que entidades individuais de várias escalas diferentes são o material último do cosmo”. (2013a, p. 6. Tradução minha.). Porém, mesmo sendo orientadas a objetos, essas filosofias reduzem essas entidades individuais a relações, suprimindo toda a profundidade das coisas. Kant, pensando as coisas como fenômenos, também seria um redutor “para cima” dos objetos, apesar de manter a coisa em si, sobre a qual no entanto sequer podemos saber se ela é mais de uma. E, com Kant, as filosofias do acesso enquanto tais sempre efetuam o *overmining* (2011c, p. 11-12), qualquer que seja a forma que esse acesso toma: sujeito transcendental, materialismo dialético, intencionalidade (embora Husserl seja um caso especial para Harman, como veremos adiante), linguagem ou texto.

No entanto, *undermining* e *overmining* geralmente aparecem em uma mesma filosofia, exercendo uma função mutuamente complementar: é o que Harman chama de *duomining*. Parmênides, por exemplo, após reduzir os objetos por *undermining* no Ser, ainda precisa explicar as entidades individuais: elas seriam ilusões provenientes dos sentidos. (2013a, p. 91-92). O materialismo cientificista, por sua vez, realiza um *duomining* quando, por exemplo, tendo reduzido tudo ao nível mais profundo da matéria, torna essa matéria, em princípio, completamente cognoscível por meio de sua superfície, que aqui toma a forma de propriedades tangíveis. (2011c, p. 14).

Entretanto, a redução por si mesma não é um problema:

Claramente, seria perigoso adotar uma posição contra toda eliminação em princípio. O progresso da racionalidade deve às vezes permitir a eliminação de bruxas, flogisto, os quatro grupos de comida comercialmente construídos, vendas alegadas de urânio semirrefinado no Níger, ou quaisquer outras entidades que de algum modo perdem o direito a serem levadas a sério. Mas devemos opor-nos ao eliminativismo como o programa que mantém que o progresso no conhecimento sempre e apenas consiste em eliminar coisas desmantelando-as nas suas fundações. (HARMAN, 2013a, p. 85. Tradução minha.).

Harman aqui não faz distinção entre redução e eliminação. O problema, assim, é o eliminativismo, que ocorre mais frequentemente na forma cientificista, “que adora partir tudo em pedaços e transformar a maioria dos objetos cotidianos em nulidades vazias”. (2013a, p. 85. Tradução minha.). O que Harman quer preservar com sua ontologia são as diferentes escalas em que os objetos ocorrem, de modo que para ele não pode haver uma camada fundamental da realidade que permita a eliminação de todas as outras. Assim, o *undermining*, seja ou não na sua forma cientificista, não dá conta das propriedades emergentes, isto é, propriedades que aparecem em uma escala, sem poderem ser reduzidas às propriedades de seus elementos constituintes, aos quais no entanto a entidade em questão é causalmente dependente. Por exemplo, embora eu seja constituído por células, elas podem ser completamente substituídas por outras, sem que isso afete quem sou. (2013a, p. 91).

Mas o apelo intelectual tanto do *undermining* quanto do *overmining* é compreensível,

uma vez que “ambos são perfeitamente bons instrumentos de esclarecimento em muitos casos”. (2013a, p.89. Tradução minha.). É por meio do *undermining* que podemos mostrar, por exemplo, que a distinção entre a estrela da manhã e a estrela da tarde é falsa, uma vez que ambas são o planeta Vênus. Por outro lado, quando mostramos que bruxas são entidades falsas usadas para ilegitimamente unificar várias aparências superficiais, estamos usando o *overmining*. O esclarecimento requer reduções, e não é isso que torna o eliminativismo problemático, mas sim procurar eliminar de modo generalizado as entidades, privilegiando arbitrariamente quer uma suposta escala mais profunda, quer uma mais superficial. (2013a, p. 89-90).

É, portanto, no modo eliminativista que tanto *undermining* e *overmining* são problemáticos para a filosofia orientada a objetos de Harman. Enquanto o *undermining* ignora o problema da emergência, o *overmining* falha quando se depara com o problema da mudança. (2013a, p. 91). Segundo Harman, se a realidade é reduzida à superfície, sem nada em reserva, torna-se difícil, senão impossível, explicar por que as coisas não permanecem sempre as mesmas. O *overmining*, no entanto, apresenta mais dificuldades para Harman, pois uma filosofia pode encaixar-se nele e ainda ser orientada a objetos, como no caso de Whitehead e Latour. É possível ainda defender, como Steven Shaviro, que, para o relacionismo de Whitehead, “nenhuma entidade pode ser revogada em uma presença plena porque, pelo fato mesmo de sua ‘publicidade’ ou ‘objetificação’, ela não subsiste de modo algum [...]” (SHAVIRO, 2011, p. 285. Tradução minha.), de tal maneira que explicar o movimento não seria um problema para essa filosofia; ou, como o próprio Latour, que “uma vez a substância que persiste tendo sido excluída, a subsistência vem para a frente, e então a grande questão é sobre quantos modos há para as entidades pastorearem sua subsistência nos pastos verdes”. (LATOUR et al., 2011, p. 47. Tradução minha.).

A redução, sem cair no eliminativismo, é até mesmo necessária para uma ontologia que pretende atribuir direito à existência a uma gama maior de objetos. Frequentemente, a eliminação de crenças ingênuas dá visibilidade a uma incrível pluralidade de objetos: “hoje não acreditamos em menos coisas do que xamãs e médicos-bruxos [...] Abra um catálogo de astronomia, e você ficará atordoado com o número de entidades estelares que já foram descobertas”. (HARMAN, 2013a, p. 90. Tradução minha.). Para Harman, as ciências são projetos inflacionários, que multiplicam objetos. (2013a, p. 90).

Vimos então até agora que com a filosofia orientada a objetos Harman pretende: 1) pensar sem cair na Falácia Taxonômica, que vê no humano e nas coisas dois tipos ontológicos; 2) pensar sem partir do pressuposto reducionista, de modo a poder levar em conta os objetos não importando de que escala eles sejam. Veremos agora como Harman retira seus dois tipos de objetos (sensuais e reais) de Husserl e Heidegger, segundo ele, os dois precursores de sua forma de orientação a objetos na filosofia. Desse modo, os motivos de Harman para não aceitar as versões relacionistas da filosofia orientada a objetos ficarão mais claros.

3. Orientando-se a objetos: o caminho da fenomenologia

Harman prefere o termo “objetos” a “coisas” para deixar marcada a herança fenomenológica de sua filosofia (2013a, p. 74), e é seguro afirmar que em quase todos seus textos em que expõe as bases de sua filosofia orientada a objetos, Harman aborda, logo de início, os pensamentos de Husserl e Heidegger. Isso vai influenciar em grande medida as diferenças entre Harman e as outras filosofias orientadas a objetos, como a de Levi Bryant e a de Timothy Morton. Além disso, a dependência do tipo peculiar de argumentação de

Harman com relação a Husserl e Heidegger é tão grande que, se os pontos relevantes para ele dessas fenomenologias não puderem sobreviver a uma análise mais minuciosa, então Harman terá, ao menos, que mudar drasticamente seu modelo de orientação a objetos. O próprio Harman deixa explícita essa situação: “Essa observação aparentemente seca de Husserl [sobre a unidade do ato intencional] [...], se combinada com o *insight* de Heidegger sobre a retração dos objetos reais por trás de todas as relações, fornece todas as peças de uma nova filosofia.” (2007, p. 197. Tradução minha.).

Vejamos primeiro o que Harman toma da filosofia de Husserl e a importância dessa “unidade do ato intencional”. Husserl, seguindo seu mestre Franz Brentano, suspende qualquer teoria sobre um mundo externo para além dos fenômenos e dessa maneira volta sua atenção à “objetividade imanente”, ao âmbito do intencional. A intencionalidade, para Husserl, e também para Brentano, significa que todo ato mental é de alguma coisa: a percepção, por exemplo, é sempre percepção de algo, de algum objeto. Porém, enquanto para Brentano a intencionalidade é entendida como “conteúdos experienciados”, para Husserl trata-se de “atos doadores de objetos”. Ou seja: para Husserl, não são qualidades que encontramos em primeiro lugar, como o quer Brentano; mas sim, objetos, que sempre aparecem de uma certa maneira, em um certo perfil, mas que ainda assim são os mesmos objetos. (2011d, p. 173). Desse modo, um computador, por exemplo, pode ser visto de diferentes ângulos, à luz artificial ou na penumbra, quando estou navegando tranquilamente na internet ou desesperado para cumprir prazos: em todos esses casos, ainda vejo o mesmo computador. O objeto aparece portanto sempre como que encrustado de qualidades, de modo que o objetivo do método fenomenológico é extirpar o objeto de todas as que não sejam essenciais, isto é, de todas as adombrações. (2016, p. 184). Para Husserl, dessa maneira poderíamos alcançar, por meio de uma intuição direta, sua essência. (2016, p. 185).

Husserl opõe-se assim à teoria empirista à Hume, que reduz os objetos a pacotes de qualidades. Essa fenda, que é também uma tensão, entre qualidades e objetos é uma ideia husserliana altamente louvada por Harman como “a mais importante contribuição de Husserl à filosofia” e “até onde sei, algo completamente novo na história da filosofia”. (2011d, p. 173. Tradução minha.).

Harman prefere chamar os objetos intencionais de sensuais, para evitar uma expressão “seca e técnica” e o uso por muitos filósofos do termo “intencional” para referir a objetos para além do mental. (2011d, p. 173). Extraídos desse modo da fenomenologia, os objetos sensuais entram em tensão não só com as qualidades *sensuais*, com as várias adombrações, mas também com as qualidades *reais*, as características essenciais ou o eidos husserliano. Embora, para Husserl, essas qualidades reais possam ser alcançadas por intuição direta, Harman não pensa assim, por razões que ficarão mais claras abaixo quando tratarmos de Heidegger. Caberia então perguntar como sabemos se estamos diante de determinado objeto sensual ou de um outro, uma vez que suas qualidades reais, sem as quais ele não poderia continuar sendo o mesmo, fogem ao acesso. A resposta de Harman para isso é que nós mesmos somos os juizes aqui, pois estamos na esfera do sensual, daquilo que *aparece* para nós. (2012, p. 30). Por exemplo, se me confundo e tomo um balão meteorológico por uma espaçonave alienígena, o que teria se passado de acordo com a *ontologia* de Harman seria que havia um objeto sensual espaçonave alienígena, que em seguida deu lugar a um objeto sensual balão meteorológico.

Deve-se salientar aqui a importância do grifo em “ontologia”. Embora o *realista* Harman defenda que Husserl é idealista por sustentar que não há nada que não possa em princípio ser conhecido (2016, p. 183), a descoberta que ele credita ao fenomenólogo não é a de um âmbito epistemológico da ilusão ou de crenças falsas, mas sim a da esfera

ontológica do sensual. Isso pode ser entendido se nos atentamos àquilo que ele considera a outra grande inovação de Husserl: a unidade do ato intencional. Por um lado, a intenção envolve dois polos: eu e o objeto. Se não houvesse essa distinção, sequer haveria sentido em falar em ato intencional, e teríamos então ou um puro objeto ou um puro sujeito. Por outro lado, podemos falar da intenção enquanto tal, do meu encontro com o objeto como um todo, de modo que tal encontro é também um objeto, uma vez que não se reduz às suas relações. (2007, p. 197-198). Em suma, teríamos dois objetos dentro de um terceiro: eu, o objeto de minha intenção (o objeto sensual) e a intenção enquanto tal. É isso que Harman tentará combinar com a noção heideggeriana de retração (*Entzug*), para assim fornecer as peças de sua filosofia orientada a objetos.

Antes de passarmos para os elementos heideggerianos importantes para Harman, é importante nos atermos um pouco ao débito de Harman a Husserl. Para poder retomar a questão metafísica do ocasionalismo, Harman precisa reencontrar os objetos, e o método para tanto deve ser a inspeção da esfera humana, obviamente mais próxima de nós. (2005, p. 73). Husserl ganha importância dessa maneira não como filósofo transcendental, mas como orientado a objetos.

O meio para reviver a fenomenologia não é por rituais externos de submissão ao vocabulário de Husserl, mas expandindo o conceito de intencionalidade até o ponto em que ele cobre a totalidade das coisas mesmas, assim nos livrando da crescente obsolescência da filosofia do acesso humano. Como um primeiro passo nessa direção, podemos examinar um par de fissuras intrigantes no mundo fenomênico descritas nas Investigações Lógicas. (HARMAN, 2005, p. 23. Tradução minha.).

Dessa maneira, ele aparece na filosofia de Harman como momento fundamental para se quebrar o raciocínio em cadeia que nos leva do problema ocasionalista, passando pelo empirismo cético de Hume, à filosofia do acesso kantiana, que, por meio de inúmeras versões da correlação (o Espírito em Hegel, o materialismo dialético no marxismo, a consciência na fenomenologia, o Dasein em Heidegger, a linguagem na filosofia analítica da linguagem, o texto em Derrida, a interpenetração e constituição mútua entre sujeito e objeto em Foucault) (MEILLASSOUX, 2006, p. 20, 51; HARMAN, 2010, p. 772, 775; 2005, p. 26) chega até o século XXI como um treinamento prévio a ser cumprido pelo pesquisador acadêmico de filosofia. (2005, p. 19-20). Harman, assim, vê em Husserl uma arma intelectual contra o empirismo e as filosofias do acesso, de modo a podermos, em certa medida, retomar a história da filosofia no século XVII. *Em certa medida*, pois Harman rejeita a resposta dogmática, presente em todos os ocasionalistas modernos. Nesse sentido, o que Harman propõe não é uma filosofia pré-crítica: a fenda kantiana entre o humano e a coisa em si é preservada por ele (2011b, p. 133-134), inviabilizando assim a resposta dogmática. No entanto, tal fenda é estendida às relações entre quaisquer objetos, por meio da identificação da Falácia Taxonômica referida no início desse artigo.

Recapitulando os motivos fundamentais já citados da filosofia de Harman, os problemas que ele pretende superar com ela, poderíamos acrescentar portanto um terceiro. Teríamos então: 1) pensar sem cair na Falácia Taxonômica; 2) pensar sem partir do pressuposto reducionista; 3) preservar a fenda que nos separa da coisa em si. Dessa maneira, os objetos sensuais retirados da fenomenologia de Husserl, bem como suas tensões com as qualidades, nos forneceriam a “cola” para ligar um objeto a outro. Pois se consideramos os

objetos apenas como coisas em si que evadem umas as outras, não conseguimos explicar a relação: isto é, estamos diante do problema ocasionalista. É o sensual que nos permite pensar a “carpintaria das coisas”. (2005, p. 1-3).

Podemos agora passar para o papel de Heidegger na filosofia orientada a objetos. Como vimos, é o *insight* a respeito da retração dos objetos a todas relações que é importante para Harman. Os objetos que assim se retraem são o que Harman chama de *objetos reais*. Assim, se Harman extrai de Husserl os objetos sensuais, de Heidegger ele extrai os reais. Já nos primeiros contatos com os textos de Harman, fica evidente que Heidegger é *muito* importante para ele. Seu primeiro e mais extenso livro, *Tool-being*, consiste inteiramente na sua interpretação heterodoxa da obra heideggeriana. Em vários momentos, Harman menciona Heidegger como o maior filósofo do século XX, e sua obra-prima *Ser e Tempo* como a principal obra filosófica do século passado. No entanto, poderíamos pensar que os três motivos fundamentais mencionados acima da filosofia orientada a objetos tornariam até mesmo dispensável abordar a filosofia de Heidegger, ainda mais por meio de uma interpretação tão diferente das usuais. Veremos, entretanto, que a enorme importância da herança heideggeriana que Harman atribui ao seu pensamento não é indevida: Harman extrai de Heidegger não só os objetos reais, mas um caminho para que esses objetos sejam pensados, de uma maneira diferente da filosofia kantiana.

Segundo Harman (2011d, p. 173-174), Heidegger percebe que as coisas não ocorrem originariamente ao modo da fenomenologia husserliana. Isto é, elas não se dão em primeiro lugar como aparições à consciência, como presença, como simplesmente dadas (*Vorhandenheit*), mas sim como já assumidas, como coisas em que confiamos, como o que não aparece, como ser-à-mão (*Zuhandenheit*). É esse o significado da análise heideggeriana do instrumento que aparece em *Ser e Tempo*. Se uso um martelo, ele não aparece em primeiro lugar como um fenômeno à minha consciência: se o uso de modo rotineiro, ele pode até mal aparecer à minha consciência. Essa situação muda quando ele quebra ou funciona mal: aí sim ele evidencia-se à consciência e aparece no modo da *Vorhandenheit*. Para Harman, é essa a grande descoberta não só de Heidegger, mas de toda a filosofia do século XX.

No entanto, como uma invenção tecnológica cujas aplicações demoram a ser descobertas (2002, p. 16), o escopo do impacto da análise do instrumento escapou, segundo Harman, ao próprio Heidegger. Em primeiro lugar, essa análise não precisa ater-se a ferramentas, como no exemplo heideggeriano do martelo. Meu coração dá-se primariamente no modo da *Zuhandenheit*, até que ele, por exemplo, em uma crise de taquicardia, apareça à minha consciência. Além disso, não é necessário que haja um mal funcionamento para que ocorra o modo da presença. Minha atenção pode agora voltar-se ao computador, sem que para isso ele precise parar de funcionar apropriadamente. Em terceiro lugar, Harman não concorda com a conclusão de Heidegger de que indivíduos só ocorrem no modo da presença, de que o âmbito do ser-à-mão é tal que só faz sentido enquanto sistema: o martelo só adquire significação em um contexto de pregos, cadeiras, casas etc. Pois, para Harman, o martelo poder quebrar-se significa que ele não se esgota nesse sistema, não se esgota em suas *relações*. Com efeito, se assim fosse, não haveria nada em reserva para que essas relações fossem rompidas e substituídas por outras, como acontece quando ele quebra. (2013a, p. 45).

Dando continuidade à sua interpretação da extensão do impacto ontológico da análise do instrumento, Harman conclui a partir disso que o martelo não se esgota na sua presença para nós, uma vez que essa presença também é uma relação, uma relação entre o martelo e nós. Ademais, isso não significa que, se o modo da presença, do temático e do teórico

não esgotam o objeto, a prática poderia fazê-lo. Pois, quando manipulo um martelo, estou em relação com ele, e ele não se esgota nessa relação. E é essa dualidade entre relações e objetos a grande descoberta da análise do instrumento. Finalmente, Harman enfatiza que tal dualidade não ocorre apenas nas relações entre humanos e objetos, mas entre quaisquer objetos: nenhum objeto esgota o outro quando entra em relação com ele. Quando o fogo queima o algodão, muito do algodão é irrelevante para tal relação (2005, p. 170), como por exemplo seu cheiro, ou onde foi plantado. Do mesmo modo, meus órgãos entram em relação sem esgotar uns aos outros (2005, p. 169): como no caso da relação entre minhas artérias e meu coração, em que a maneira pela qual meu coração bombeia o sangue é obviamente relevante, diferentemente da cor exata do coração. Portanto, objetos reais não entram em relação direta. Eles nunca se tocam em si mesmos, mas sempre em uma caricatura, uma tradução do outro objeto; em suma, um objeto real só pode tocar *objetos sensuais*. (2007, p. 201).

Assim como a orientação a objetos de Husserl, em seu esforço para evitar a redução de objetos a qualidades, revelou tensões entre os dois, o mesmo ocorre na filosofia de Heidegger. Às tensões husserlianas entre objetos sensuais e qualidades sensuais (OS-QS), e entre objetos sensuais e qualidades reais (OS-QR), devemos então acrescentar as tensões heideggerianas entre objetos reais e qualidades sensuais (OR-QS), e entre objetos reais e qualidades reais (OR-QR). A primeira é precisamente a mostrada pela análise do instrumento. Já a segunda, menos evidente na filosofia heideggeriana, é aquela entre ser algo específico e ser algo (2011c, p. 88), e que pode ser apreendida a partir da observação de Leibniz de que, para não serem intercambiáveis, as mônadas devem, além de ser unas, ter uma pluralidade de qualidades. (2011c, p. 49). Dois pontos importantes a respeito dessas tensões devem ser salientados aqui. Primeiro, Harman está delineando um programa para uma ontologia orientada a objetos. A tensão OS-QS corresponde ao tempo, uma vez que constitui a experiência que temos dele: a permanência na mudança, qualidades sensuais que mudam enquanto o objeto sensual permanece o mesmo. A tensão OS-QR é o eidos, no sentido husserliano, porém mantendo a inacessibilidade das qualidades reais, isto é, mantendo a *tensão*. Já a heideggeriana OR-QS nada mais é do que o espaço, que significa precisamente a mediação, a fuga do objeto real. Finalmente, a tensão OR-QR é aquilo que tradicionalmente é chamado de essência. Portanto, ao contrário do que nos acostumamos a pensar, os fundamentos da realidade não estão apenas no tempo e no espaço. A eles acrescentam-se a essência e o eidos, de modo que temos quatro tensões básicas da realidade. (2011c, p. 99-109). Explorar os desdobramentos e paradoxos dessas quatro tensões faz parte portanto do programa proposto por Harman para a ontologia orientada a objetos. (2011c, cap. 9).

O outro ponto importante diz respeito especificamente à tensão OR-QS, isto é, o espaço. É por meio dessa tensão que se abre uma possibilidade de se pensar as coisas em si mesmas, isto é, os objetos reais. Portanto, é aqui que a importância de Heidegger para Harman revela-se plenamente, apontando um caminho diferente do kantiano para pensar o em-si. Para Harman, a análise heideggeriana do tempo em *Ser e Tempo* é, na verdade, uma análise do espaço. (2002, p. 63-66). A distensão heideggeriana do presente no porvir e no passado funciona se pensarmos em um instante congelado, sem passagem temporal, de modo que em sua análise do tempo Heidegger está apenas dando continuidade à análise do instrumento. Com efeito, passado e porvir são precisamente o já assumido, o ser-à-mão. Trata-se portanto da tensão já identificada por Harman como sendo o espaço. E se pensarmos, como Locke (2011d, p. 176), que o espaço é sempre inferido, podemos perceber de que maneira a designação de Harman para essa tensão é apropriada. Pois, se vejo o

computador, não me é imediatamente dado que o computador está a uma certa distância de mim. Essa distância pode ser verificada quando estendo a mão para tocá-lo, uma vez que assim ocorre uma retração do computador com relação à sua imagem puramente visual. E quando o toco, temos novamente sua retração, pois ele não se esgota ao meu toque. Mas o mesmo acontece com qualquer *relação* que eu venha a ter com ele: objetos reais escapam às relações. Assim, por causa de tal retração, objetos reais não se fundem uns aos outros, isto é, relacionam-se pela tensão do *espaço*.

Na banalidade da percepção cotidiana, no entanto, as qualidades sensuais estão unidas aos objetos sensuais. Porém, quando um martelo quebra, ou quando estamos diante de uma metáfora, de algo belo, ou cômico, ou trágico, ou ainda quando nos desapontamos com alguém, ocorre o que Harman chama de fascínio (*allure*). (2005, cap. 8-9). No fascínio, as qualidades sensíveis que estavam separadas do objeto real são fundidas a esse objeto, porém de um modo em que o objeto real continua sempre evadindo a essa fusão. Nas palavras de Harman, no fascínio, “Ao invés de tipo direto de contato que temos com objetos sensuais, há uma alusão ao objeto silencioso que se torna vagamente fundido com sua legião de qualidades sensuais.” (2011c, p. 104. Tradução minha.). Assim, quando o martelo quebra, vejo que ele não se reduz ao objeto sensual que aparecia a mim por meio de diversas adombrações, de diversas qualidades sensuais. O martelo real evade, embora eu ainda tente fundi-lo com as qualidades sensuais.

Desse modo, o fascínio alude ao objeto real sem reduzi-lo a qualidades sensuais, a conteúdos. Portanto, o caminho pelo qual deve tornar-se possível pensar objetos reais passa pelos conteúdos, mas não se orienta a eles, mas sim a objetos. E, assim, para Harman, orientar a filosofia a objetos significa que filosofia não é conhecimento. O conhecimento ou é de causas mais profundas, e então ele é *underminer* de objetos, ou é das relações que algo estabelece, e então ele é *overminer* de objetos. (2016, p. 178, 181). Harman, por um lado, reaproxima a filosofia aqui de seu sentido socrático-platônico, em que a *sophia* a respeito das ideias nunca é plenamente atingida; por outro, aproxima-a da estética, a ponto de declarar que a estética é a filosofia primeira. (2016, p. 249). Pois é a experiência fundamentalmente estética do fascínio, que ocorre nos instrumentos quebrados heideggerianos, mas também em obras de arte de todo tipo (2011c, p. 104), que nos permite aludir ao objeto real e à *sophia*, sem que no entanto sejam tocados, sem que haja um contato direto entre mim e o real.

Harman pode assim mostrar a distância de seu projeto com relação a filosofias orientadas a argumentos, que dependem de enunciações claras, assentadas em conteúdos. (2012, p. 14-18). Essa é uma das maneiras pelas quais ele rejeita a força atribuída por Quentin Meillassoux ao círculo correlacional. (2011b, p. 130-131, 148-149). Pensar o impensado não seria então uma contradição performativa, pois podemos aludir ao impensado por meio do fascínio, sem que as qualidades sensuais (ou, nesse caso, conteúdos do pensamento) sejam atribuídas ao impensado. Meillassoux considera o argumento correlacionista forte precisamente por causa da sua maneira de conceber a filosofia como orientada a argumentos e conteúdos. Mas mostrar que não há círculo correlacional não prova por si mesmo que haja objetos reais: o solipsismo permaneceria então como uma possibilidade. (2013a, p. 251). Porém, um argumento cético que defendesse a possibilidade do solipsismo contra a filosofia orientada a objetos falharia:

Aqueles que tentam continuar agnósticos com relação à realidade de qualquer âmbito extrafenomenal ainda não hesitam em despir tal âmbito de seu papel filosófico. A questão sobre se a fenomenologia

lida com realidades ou apenas com o acesso humano determina se a filosofia pode estender-se livremente pela totalidade do mundo, ou se ela permanecerá restrita a observações autorreflexivas sobre a linguagem humana e a cognição. [...] Continuar "neutro" nessa questão é condenar a filosofia a operar apenas como uma metacrítica reflexiva das condições do conhecimento. [...]. (HARMAN, 2005, p. 42. Tradução minha.).

Assim, a posição cética não é construída de modo mais neutro do que a filosofia de Harman: ela constrói-se sobre a Falácia Taxonômica, em que a fenda entre o humano e as coisas é tomada em primazia com relação à fenda entre coisas. E não é que o ceticismo neutramente considera possível tal estado de coisas: ele só faz sentido, só começa a operar a partir dessa primazia da fenda humano-mundo. Esse estado de coisas correspondente a tal primazia é em si possível. Porém, ele é menos neutro do que a orientação a objetos, uma vez que toda diferença ontológica entre o humano e as coisas teria que ser conquistada, e não meramente pressuposta. Um outro ponto é que a filosofia orientada a objetos está antes voltada à *naiveté* do que a uma busca por certeza. (2011c, p. 7). Com efeito, a certeza não é possível se, como na filosofia socrático-platônica, só podemos aludir ao real. A crença na possibilidade da certeza está baseada em uma metafísica dos conteúdos, de modo que apenas nos resta uma *naiveté* mesclada com Kant, uma *naiveté* de martelos quebrados heideggerianos.

Assim, podemos perceber a importância de Heidegger para Harman. Ao extrair sua noção de objetos reais da filosofia heideggeriana, Harman arma-se contra potenciais ataques correlacionistas e céticos, e pode até mesmo vislumbrar a possibilidade de uma prova contra o solipsismo. (2013a, p. 251-254). Teríamos então que acrescentar um quarto ponto àqueles que já vimos como os motivadores da orientação a objetos de Harman. Então, eles seriam: 1) pensar sem cair na Falácia Taxonômica; 2) pensar sem partir do pressuposto reducionista; 3) preservar a fenda que nos separa das coisas em si; 4) pensar o em si por meio da alusão, do fascínio.

Em seus escritos mais recentes, Harman tenta deslocar o real do fascínio para o objeto que é fascinado. O objeto real continua escapando, de modo que a alusão não pode ser vista como um acesso privilegiado a ele. Assim, quando o martelo quebra, há de fato uma alusão ao martelo real, mas não podemos considerá-la como um acesso. Podemos considerar que ainda é uma maneira de se pensar o martelo real, no sentido de que assim o martelo que escapa as relações é levado em conta. Mas, se me envolvo sinceramente com o martelo, ou com uma obra de arte, sou eu enquanto objeto real, e não sensual, que o faz. Harman ainda expande essa espécie de "contato" com o real em mim à experiência estética em geral, não se restringindo apenas ao fascínio. (2016, p. 188-198). Não irei aterm-me a essas questões.

O importante aqui é percebermos que, além dos quatro pontos motivadores fundamentais de sua orientação objetos, o pensamento de Harman ganha força por traçar um programa específico, que envolve a busca pela solução do problema do ocasionalismo. Objetos reais não se relacionam diretamente com outros objetos reais, mas apenas com objetos sensuais, que são caricaturas dos reais. Essa relação, a sinceridade, é ela mesma o interior da intenção. (2007, p. 208). Os problemas e paradoxos que daí resultam e que deveriam guiar essa "nova filosofia" estão delineados, por exemplo, em *On vicarious causation*.

Podemos, agora, ver de maneira mais clara o modelo de Harman para os objetos:

Em suma, os objetos não são imanentes à sua presença atual para a mente nem imanentes no mundo, e os objetos também não são redutíveis àquilo de que eles são feitos. Como qualquer objeto, o martelo ocupa um nível de mezanino a meio caminho entre as relações domésticas de suas partes e as relações externas de seus efeitos para fora. Na terminologia tradicional, o martelo não é matéria ou efeito, mas uma forma. E não é uma forma accidental vista por algum observador, mas uma forma substancial que é o que é completamente à parte de suas relações em curso, e de fato à parte de quaisquer relações. Essa forma não pode ser reduzida a nada menor, porque tem autonomia de suas partes menores assim como ela tem autonomia de seus agrupamentos maiores em que se torna envolvida. (HARMAN, 2013a, p. 21. Tradução minha.)

E, uma vez que os objetos têm qualidades, eles têm partes, pois é delas que eles tiram suas qualidades. E essas partes também são objetos, pois não se reduzem às suas relações. Com efeito, como vimos, um objeto não esgota o outro ao relacionar-se com ele. Temos, portanto, um regresso ao infinito de objetos para baixo. O mesmo não ocorre, no entanto, para cima. Pois, uma vez que os objetos não se reduzem às suas relações, não há nada que torne necessário que um objeto qualquer entre em relações externas, não domésticas. (2011c, p. 123). Harman assim apresenta soluções para problemas banidos pela crítica kantiana:

Portanto, deveria agora estar claro que o martelo como um ser-instrumento (tool-being) real não está localizado de modo algum no porão do universo, uma vez que uma camada de partes constituintes pulula embaixo dele, outra camada embaixo dessa, e assim por diante. Ao invés de dizer que esse regresso aos objetos constituintes é indefinido, eu iria longe o suficiente para chamá-lo de infinito, apesar do banimento encontrado nas Antinomias de Kant sobre decidir por ou contra um regresso infinito de partes. E, dado que um objeto deve inerentemente ser uma unidade, sua multiplicidade de qualidades pode apenas surgir da pluralidade de suas partes. [...] No entanto, apesar do regresso infinito para baixo, [...] não há nenhum progresso infinito para cima. (HARMAN, 2011c, p. 112-113. Tradução minha.)

4. Algumas dificuldades

Vejamos agora, brevemente, alguns motivos de Harman para rejeitar as filosofias dos outros membros fundadores do Realismo Especulativo. O projeto de Ray Brassier, conforme dito anteriormente, é um tipo de materialismo cientificista em que as descrições do real podem ser sempre eliminadas por outras melhores. Para Harman, o problema com tal posição é não dar conta das propriedades emergentes, deixando-nos sem meios para pensar objetos que estão no mezanino do mundo, isto é, que não são o constituinte mais profundo, nem o acesso superficial a eles. (2013a, cap. 7). Além disso, Brassier, ao pensar imagens científicas como reais, supõe uma metafísica, segundo Harman, fraca. (2013a, p. 77). Pois cairia nos problemas dos materialismos cientificistas em geral, de modo que seria

uma espécie de idealismo se tal metafísica identificar imagens científicas com a realidade física, ou seria uma metafísica tradicional de matéria (o físico) e forma (as imagens). (2010, p. 785, 788; 2013b, p. 25).

Já vimos como Harman distancia-se da filosofia de Quentin Meillassoux. Podemos acrescentar que, para Harman, o projeto de se superar o círculo correlacional desde dentro é falho desde o início, pois, ao conferir força a esse círculo, pensa ainda dentro da Falácia Taxonômica. (2016, p. 240-242). Com relação a Iain Hamilton Grant, as diferenças são menos óbvias. Harman inclusive afirma que Grant é o realista especulativo original com a posição mais próxima da sua. (2013a, p. 6). Segundo Harman, assim como ocorre com as outras filosofias do fluxo pré-individual, Grant resolveria o problema da relação por *fiat*, ao postular que a produção é intrínseca à matéria. Ademais, Grant seria um *underminer*, uma vez que desloca dessa maneira o foco dos objetos para o âmbito mais profundo da matéria. Isso levaria Grant, juntamente aos outros filósofos do pré-individual, a encontrar dificuldades para explicar a relação entre a unidade da matéria e a multiplicidade das coisas. (2011a, p. 36-40). Grant responde que é precisamente para resolver esse problema da unidade e do múltiplo relativo à matéria que sua filosofia sacrifica a profundidade, mas mantém a anterioridade. Para Grant, Harman faria a operação inversa, sacrificando a anterioridade e mantendo a profundidade. Esse seria o modo de Grant evitar que ficássemos apenas com atualidades vazias. (GRANT, 2011, p. 45-46).

Apontarei agora algumas dificuldades com os quais a filosofia de Harman se depara. Não discutirei aqui com detalhe cada uma dessas questões. Meu objetivo é apenas mostrar alguns pontos que podem colocar em risco o projeto de Harman.

Embora Harman aproxime em certa medida seu pensamento do de Grant, é interessante notar que ele não demonstra afinidade com as filosofias do pré-individual em geral. (HARMAN, 2011a, p. 22-24). A respeito da filosofia de Deleuze, Harman também a coloca no grupo das *underminers*. (2013a, p. 36). Porém, em uma nota de *Tool-being*, ele menciona que ele propositalmente deixou de fora de seu livro discussões sobre a maquinaria ontológica em Deleuze e Guattari, “embora para alguns leitores o tema dos objetos pareça ter mais em comum com esses autores do que com Heidegger.” (2002, p. 297. Tradução minha.). Em outra nota, Harman, naquela que talvez seja sua única apreciação positiva da filosofia deleuziana, aproxima Deleuze de Xavier Zubiri, no que diz respeito a uma defesa de essências individuais, ponto crucial para sua ontologia orientada a objetos. (2002, p. 297). Mas o reconhecimento de que Deleuze pode ser relevante para a sua filosofia não parece ter ido além dessas notas em sua primeira obra. E isso é importante, uma vez que Levi Bryant, um de seus colegas do movimento OOO (Ontologia Orientada a Objetos), dedica a totalidade de seu primeiro livro à interpretação da ontologia de Deleuze. A interpretação de Bryant está centrada na denúncia deleuziana da Falácia Empirista. Mas vimos que, para Harman, a crítica ao empirismo feita por Husserl é de importância fundamental para rejeitarmos o *overmining* de objetos operado pela teoria do pacote de qualidades. Desse modo, se Deleuze fornece uma outra maneira de se criticar o empirismo, tal crítica pode vir a colocar dificuldades para o modelo de Harman para a orientação a objetos. A dependência da filosofia de Harman com relação à fenomenologia se revelaria então como sua fraqueza.

Enquanto para Harman a noção de objetos está intimamente ligada à de identidade, Bryant afirma que a filosofia de Deleuze é uma tentativa de contornar problemas insolúveis gerados pelas noções de identidade e de representação. (BRYANT, 2008, p. 5). O problema com a identidade é que por meio dela a diferença é determinada apenas externamente e portanto de modo arbitrário: dependendo de onde a identidade é localizada, teríamos ou qualidades, ou indivíduos, ou compostos constituindo os dados dos sentidos. Essas

diferenças seriam apenas em grau e não em tipo. Partindo do dogma de que os dados da intuição são sem inteligibilidade, o empirismo seria incapaz de fornecer uma determinação interna e não arbitrária da diferença, seria incapaz de fundamentar a diferença em tipo. A falácia empirista é precisamente considerar apenas diferenças externas. (2008, p. 15-25). As filosofias transcendentais cairiam na mesma falácia, porém de um modo diferente: depois de estabelecer uma diferença externa entre conceitos e intuições, elas tomam essa diferença por uma diferença de tipo. Daí a noção de finitude em tais filosofias, uma vez que assim aparece uma fenda entre pensamentos e coisas. (2008, p. 25-29). Desse modo, temos aqui colocados em questão três dos quatro pontos fundamentais do modelo de Harman para a filosofia orientada a objetos: a sua posição contra o reducionismo, que pretende levar em conta objetos não importando em que nível sua identificação ocorra; a fenda da finitude, que nos separa das coisas em si; e a alusão como maneira de se pensar o em si. Para Bryant, Deleuze dissolve a divisão tradicional entre finitude e infinitude, e o faz recorrendo à matemática, principalmente ao cálculo diferencial. (2008, p. 10-11). Portanto, é bastante plausível que, para poder manter-se o modelo de Harman de orientação a objetos, tais problemas teriam que ser solucionados um a um.

Finalmente, podemos confrontar a filosofia de Harman com o pensamento de Bruno Latour. Latour é de importância evidente para Harman: até o momento (junho de 2017), Harman já publicou dois livros sobre ele, além de vários artigos. Além disso, vimos que Harman vê em Latour um filósofo orientado a objetos. É de Latour que Harman tira a ideia de Falácia Taxonômica (HARMAN, 2016, p. 238), e também vê nele o primeiro ocasionalista secular. (LATOUR et al., 2011, p. 33). Mas Harman, como vimos, difere de Latour no que diz respeito ao seu relacionismo. Uma vez que é possível defender, como vimos, que o relacionismo pode explicar o movimento, é provável que o maior problema para aceitar o relacionismo venha do viés heideggeriano de sua filosofia. Mas aqui Harman depara-se com uma verdadeira dificuldade. Latour critica o projeto da modernidade como uma tentativa de purificar objetos (atores, em sua terminologia) híbridos, que por sua vez está associada à proliferação mesma de híbridos, embora o projeto modernizador se esforce para manter separadas essas duas práticas. Essa purificação oscila entre dois polos: o não humano e o humano, a natureza e a sociedade. (LATOUR, 1997, p. 20-21). É precisamente esse pressuposto modernista que Harman chama de Falácia Taxonômica. Porém, caberia perguntarmos aqui se os objetos reais de Harman não seriam uma purificação em direção ao polo natureza. Harman parece não dar importância para isso, uma vez que objetos sensuais não incluem apenas seres humanos, e os objetos reais não incluem apenas não humanos. Além disso, seus objetos reais podem ser misturas de humanos e não humanos. Porém, Harman, assim como os outros realistas especulativos, pretende *pensar o não humano* e esse parece ser o motivo principal para ele denunciar a Falácia Taxonômica. Os objetos reais são aquilo que escapa a todo contato, seja ele com humanos ou não humanos, uma vez que não se reduzem a relações. Para Latour, tais objetos reais não poderiam ter primazia sobre os híbridos, sobre as redes, sobre as relações. Latour não se vê como um filósofo (LATOUR et al., 2011, p. 40), e aqui precisamos dar importância a isso. Ele não pretende ter uma *metafísica*, mas sim uma *antropologia simétrica* (LATOUR, 1997, p. 124, 175), que possa estudar não modernos e modernos sem partir da purificação: sem partir da suposição de que há uma natureza não humana com que ambos se relacionariam; e também sem partir do polo oposto, de uma ideia de diferentes culturas. (1997, p. 139-144). Nenhuma ontologia seria coerente com uma antropologia simétrica, pois operaria na lógica da purificação: não podemos definir de antemão o mobiliário do mundo (LATOUR et al., 2011, p. 45) e ao mesmo tempo ter uma abordagem simétrica. Latour assim propõe, ao invés de uma metafísica, uma infrafísica. (LATOUR, 1997, p. 175). Os híbridos de Latour

são redes infrafísicas, e não misturas enquanto entidades metafísicas, como para Harman. Nesse sentido, uma defesa de Harman contra Latour deveria passar por uma defesa da filosofia contra a antropologia simétrica.

Independentemente de a filosofia de Harman poder ou não ser sustentada frente a tais dificuldades, o seu vigor já se mostra pela própria maneira metafilosófica de ela colocar-se. Ao convocar a filosofia a orientar-se a objetos, Harman abala nossas pressuposições mais básicas sobre o que é fazer filosofia. Mesmo se o seu modelo específico não puder sustentado, talvez não possamos mais depois de Harman ser filósofos das camadas mais profundas, nem da correlação; talvez não possamos mais negar incólumes o mezanino do mundo.

REFERÊNCIAS

1. BRASSIER, R.; GRANT, I. H.; HARMAN, G.; MEILLASSOUX, Q. Speculative Realism. *Collapse*, n. 3, p. 307-449, nov. 2007.
2. BRYANT, L. *Difference and givenness*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.
3. GRANT, I. H. Mining conditions: a response to Harman. In: BRYANT, L.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. (Org.). *The speculative turn*. Melbourne: re-press, 2011. p. 41-46.
4. HARMAN, G. *Bells and whistles*. Winchester: Zero Books, 2013.
5. _____. *Dante's broken hammer*. London: Repeater Books, 2016.
6. _____. *Guerrilla metaphysics*. Chicago: Open Court, 2005.
7. _____. I am also of the opinion that materialism must be destroyed. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 28, n. 5, p. 772-790, out. 2010.
8. HARMAN, G., On the undermining of objects. In: BRYANT, L.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. (Org.). *The speculative turn*. Melbourne: re-press, 2011. p. 21-40.
9. _____. On vicarious causation. *Collapse*, n. 2, p. 187-221, mar. 2007.
10. HARMAN, G. *Prince of networks*. Melbourne: re-press, 2009.
11. _____. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

12. _____. The current state of Speculative Realism. *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, New York; n. 4, p. 22-28, jun. 2013.
13. _____. *The quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011.
14. _____. The road to objects. *continent.*, v. 1, n. 3, p. 171-179, 2011.
15. _____. *Tool-being*. Chicago: Open Court, 2002. Edição Kindle.
16. _____. *Weird realism*. Winchester: Zero Books, 2012.
17. LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1997.
18. LATOUR, B.; HARMAN, G.; ERDÉLYI, P. *The prince and the wolf: Latour and Harman at the LSE*. Winchester: Zero Books, 2011. Edição Kindle.
19. MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
20. SHAVIRO, S. *The actual volcano: Whitehead, Harman, and the problem of relations*. In: BRYANT, L.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. (Org.). *The speculative turn*. Melbourne: re-press, 2011. p. 279-290.