

Graham Harman e a teoria social pós-síntese: o olhar orientado ao objeto e suas implicações

Entrevistador e tradutor Thiago de Araujo Pinho
Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

Revisão técnica: Phillip John Villani

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v28i2p129-145

resumo A Ontologia Orientada ao Objeto (conhecida também como OOO) é uma das grandes correntes filosóficas contemporâneas, fundada pelo filósofo Graham Harman. Embora popular no próprio universo filosófico, além da arquitetura, e das artes, em geral, mobilizando uma série de debates ao lado de grandes nomes como Žižek, Latour e outros, ainda é bem desconhecida no Brasil e em vários países de língua portuguesa, principalmente pela falta de tradução de seus textos, o que acaba criando um obstáculo em seu caminho. Existiria, talvez, uma nova forma de Teoria Social, uma que superasse aquilo que Jeffrey Alexander chamou de “novo movimento teórico”? Neste texto sugerimos uma pequena introdução ao pensamento de Graham Harman, para entender uma das suas possíveis implicações no campo das Ciências Sociais, contrastando com aquilo que poderíamos chamar do seu pano de fundo clássico. O ensaio é seguido por uma entrevista com o autor.

palavras-chaves: Teoria social, ontologia orientada ao objeto, Graham Harman.

Graham Harman and the social theory post-synthesis: the object-oriented gaze and its implications

abstract Object oriented ontology (so-called OOO) was founded by Graham Harman and is one of the main contemporary philosophical perspectives. It is popular theoretical perspective in the philosophical universe, besides of architecture and arts. Although little known in Brazil and other Portuguese-spoken countries, this theory has been mobilized intense debates in academic contexts over the world with participation of Žižek, Latour and others. Perhaps the main reason for this is the lack of translations of Harman's texts available into Portuguese. Perhaps there was a new form of Social Theory, one that surpassed what Jeffrey Alexander called the "new theoretical movement"? The main purpose of this text is to introduce the thoughts of Graham Harman and indicate some of its implications to the field of Social Sciences contrasting it to a sort of classical background. In the end, is presented an interview with the author

keywords: Social theory, object oriented ontology, Graham Harman.

Introdução

A Ontologia Orientada ao Objeto (conhecida também como OOO) é uma das grandes correntes filosóficas contemporâneas, fundada pelo filósofo Graham Harman, atualmente professor da Sci-Arc (Southern California Institute of Architecture), em Los Angeles, California. Embora popular no próprio universo filosófico, além da arquitetura, e das artes, em geral, mobilizando uma série de debates intensos ao redor das principais faculdades do mundo, ao lado de grandes nomes como Žižek, Latour e outros, ainda é bem desconhecida no Brasil e em vários países de língua portuguesa, principalmente pela falta de tradução de seus textos, o que acaba criando um obstáculo em seu caminho. O objetivo desse pequeno ensaio é sugerir uma pequena introdução ao pensamento de Graham Harman, além de entender uma das suas possíveis implicações no campo das Ciências Sociais, contrastando com aquilo que poderíamos chamar do seu pano de fundo clássico. Existiria, talvez, uma nova forma de Teoria Social, uma que superasse aquilo que Jeffrey Alexander chamou de “novo movimento teórico”?

O Início da jornada

Embora tenha surgido da fenomenologia, e dos estudos sobre Heidegger, com seu “Tool Being: Heidegger and the metaphysics of objects”, escrito em 2002, Harman não pode ser enquadrado no rótulo de fenomenólogo, embora seja tentador seguir por esse terreno, como muitos fazem (SPARROW, 2014). Sua teoria, e da própria OOO, apresenta críticas profundas a essa tradição de pensamento e àquilo que Meillassoux chamou de “correlacionismo”, abordagem que considera o vínculo entre sujeito e mundo como inseparável, muitas vezes até inexistente, sendo impossível entender a realidade sem antes falar de um sujeito em cena, implicado, ainda que discreto, transcendental, e, portanto, esvaziado de qualquer substância. Nesse sentido, ao invés de resgatar uma intersubjetividade, resultado óbvio da influência fenomenológica e pragmática, a exemplo de autores como Schütz, Goffman, Garfinkel, Bourdieu, Giddens, Boltanski e outros, Harman propõe uma interobjetividade, uma espécie de abordagem que desloca o horizonte humano em favor de um realismo especulativo.

Ao ser um representante do pós-humanismo, e nesse sentido não se distanciando muito da Teoria do Ator Rede de Bruno Latour, a OOO arrisca um mergulho de cabeça na realidade, ainda que de forma indireta, como em Harman, o que reforça o seu rótulo de “realista”, reservando, assim, ao humano apenas um papel coadjuvante, ao lado de qualquer outra instância, seja ela real ou imaginária, aquilo que foi chamado por Deleuze, e depois popularizado por Manuel DeLanda, de uma ontologia plana (Flat Ontology). Latour também compartilha dessa linha de raciocínio, ao equivaler tudo dentro da rede, sem qualquer distinção apressada, mesmo quando assimetrias aparecem ao longo do processo, nunca sendo, por esse motivo, um *a priori*, uma certeza de partida. Como consequência, o conceito de linguagem na OOO é também curioso, já que se afasta do seu uso comum, indo muito além de um olhar tautológico, positivista. Linguagem, portanto, não é mundo, nem mesmo

enquanto representação, muito pelo contrário. Linguagem é apenas uma ferramenta precária e suspeita, jamais um prolongamento ingênuo do que existe no mundo externo, o que a aproxima de abordagens psicanalíticas, como a lacaniana, em que o signo, e sua solidez, nada mais é do que uma miragem produzida por uma cadeia de significantes. Segundo Harman, e até o próprio Latour, o modelo tautológico clássico, de um simples “A=A”, não faz sentido, não carrega surpresas, rupturas, novidades, mas apenas reproduz o que já existe lá fora a partir de uma linguagem pretenciosa demais. Nesse modelo, nada excede, nada transborda, fazendo com que a “palavra” colonize complemente a “coisa”, sem deixar nenhum traço de silêncio, ou de resistência, o que Harman chamou de “literalismo”.

O conceito de objeto também se afasta do seu uso comum, indo muito além de algo material, concreto, um simples elemento que pode ser visto, tocado ou representado. Para Harman, ao contrário, o objeto pode ser qualquer coisa, desde um armário até um personagem de ficção, passando por átomos e a cidade de Salvador. Além disso, esse objeto escapa de alguma forma, não podendo ser nomeado, nem mesmo através de conceitos ou critérios. Algo sempre transborda, fazendo com que o objeto não se reduza a nenhum tipo de vínculo com a linguagem ou com qualquer outra forma de interação, seja fenomenológica ou pragmática. Essa premissa carrega algumas implicações, como vai ficar claro no próximo tópico.

Sem dúvida, parece óbvio propor uma mistura entre realismo e materialismo, como se fossem duas faces de uma mesma moeda, mas nem sempre a coisa segue esse rumo tão previsível. Harman nega esse vínculo, ao deixar claro que não é um materialista, embora também não seja partidário do percurso oposto. O problema do materialismo¹ é a sua pretensão, a sua tendência em reduzir tudo a um denominador objetivo, palpável. Essa tendência pode ser observada no “realismo ingênuo” ou até mesmo em autores positivistas como Comte e Durkheim, ou seja, a crença de que existe algo lá fora com limites claros e que pode ser facilmente representado. Em Harman, ao contrário, a realidade sempre excede, sempre transborda, muito além de qualquer arranjo conceitual, ou relação, condenando o sujeito a um mero contato indireto com as coisas, como acontece com a arte e a própria filosofia. Segundo Harman, o mundo sempre deixa suas marcas em nós, em nossa linguagem, quase como pegadas na areia, mas que desaparecem logo em seguida, sem deixar nenhum rastro, a não ser um aroma distante.

Harman e a terceira teoria social

Para Harman, existem dois tipos de conhecimento circulando pelos quatro cantos, assim como definindo as próprias fronteiras da teoria social. O primeiro é o *undermining*, abordagem que reduz um objeto aos seus componentes mais básicos, aqui identificado com a sociologia de Durkheim e autores estruturalistas e funcionalistas, onde existe sempre um substrato fundamental que pode explicar a ação dos agentes. O objetivo, portanto, é

¹ Existem outras formas de materialismo que Harman apoiaria, como aquele proposto por Deleuze e pelo próprio Bruno Latour.

encontrar esse substrato, indo além das camadas superficiais da experiência, escavando suas profundezas a procura de um reino perdido. O método do *undermining* pode ser observado na estatística de Durkheim, ao usar os números como uma busca desse substrato mais básico, constituinte, retirando assim as camadas mais superficiais da ação, como aquelas de origem mais psicológica. Em “Formas Elementares da vida religiosa”, um livro já de maturidade, essa tendência se torna explícita, escancarada, já que procura justamente as “formas elementares da vida religiosa”. Assim como um físico reduz a água a uma fórmula química (H₂O), ao seu núcleo mais básico, aos seus componentes mais fundamentais, a sociologia de base durkheimiana, ou de base mais positivista, segue um rumo parecido, assim como acontece o mesmo com abordagens estruturalistas, a exemplo da antropologia estrutural de Levi-Strauss ou funcionalistas, a exemplo de Talcott Parsons. Por trás de tantas camadas de ação, nos bastidores do fluxo das experiências, existe sempre um elemento mais básico que a ordena e a justifica, sendo o objetivo do sociólogo atravessar essas camadas em busca desse núcleo. Marx, da mesma forma, pode ser entendido como um autor do *Undermining*, um teórico em busca de uma cadeia explicativa básica que se encontra por trás dos fenômenos, ou transbordando suas fronteiras, numa abordagem mais zizekiana. Uma das características do *undermining*, além da redução aos aspectos mais elementares, é sua tendência em reduzir a realidade a um conceito, ideia ou algum tipo de artifício de linguagem. O mundo, portanto, pode ser nomeado, pode ser inscrito dentro de uma cadeia simbólica previsível, ao envolver termos, conceitos e classificações, além de todo um circuito interpretável. As abordagens materialistas que destacam o caráter absoluto e ontológico da Classe, do Devir, da Vontade de Potência etc, também poderiam ser encaixadas nesse tipo de postura chamada *undermining*.

A segunda forma de conhecimento para Harman seria o *Overmining*. Os autores dessa linha de raciocínio entendem que a ação nada mais é do que os vínculos que estabelece num circuito de trocas, diálogos e interações, não existindo nada de sólido ou singular escondido nos bastidores. Não existe nada por trás, mas sempre um “entre”, um constante movimento prático e horizontal. Nessa categoria, se aplicam autores influenciados pelo pragmatismo e vitalismo, como James, Latour, Ingold, Stengers, Savransky, Donna Haraway, ou até mesmo teóricos da virada linguística, como o segundo Wittgenstein, Davidson, Austin e Rorty. Para compreender uma ação o objetivo não é decompor suas camadas em busca de algo consistente (crítica ao fundacionismo), mas observar os vínculos que estabelece e os efeitos produzidos no mundo. Não existiria nada além das relações, sejam elas linguísticas, fenomenológicas ou pragmáticas. Para Harman, ao contrário “the object is deeper than any possible relations to it²” (HARMAN; LATOUR; ERDÉLYI, 2011, p. 37). O curioso é que mesmo a relação entre objetos (interobjetividade) não esgota suas características particulares, ao apontar sempre para algo mais profundo. Ou seja, até mesmo objetos tendem

² Tradução Minha: “o objeto é mais profundo que qualquer possível relação que se estabeleça com ele”

a reduzir outros objetos num vínculo interobjetivo, como é possível observar nesse exemplo quase esotérico da filosofia islâmica:

Para o fogo queimar o algodão, que é o exemplo islâmico favorito em todos aqueles textos antigos, o fogo não precisa reagir a maioria das propriedades do algodão: seu cheiro e sua cor são irrelevantes para o fogo. O fogo queimará o algodão baseado nas propriedades inflamáveis, sejam elas quais forem. (HARMAN; LATOUR; ERDÉLYI, 2011, p. 37)³

Segundo Harman, não apenas a interferência humana reduz os objetos a um certo horizonte transcendental, oferecido pela linguagem, poder, cultura, ou algo do tipo, mas até mesmo os objetos tendem a criar seus próprios horizontes transcendentais, na medida em que interagem com outros elementos. Algo ultrapassa até mesmo os contornos da interobjetividade, ou seja, a rede latouriana encontra aqui seu limite, sua fronteira. Algo não apenas ultrapassa os limites da network, como pode, em certa circunstância, comprometer seu próprio funcionamento, como um excesso, uma “mais valia”, no sentido dado por Žižek.

A abordagem de autores como Bourdieu, Giddens e Habermas, figuras que tentam combinar o *undermining* e o *overmining*, ou seja, a estrutura e a experiência, Harman chamou de *Duominig*, embora continue apresentando alguns problemas. Provavelmente Harman teria alguma resistência com abordagens microsociológicas, assim como também macrossociológicas, ou mesmo aquelas que buscam conciliar as duas tendências. Ambas sofreriam daquelas duas formas persistentes de reducionismo: A primeira entende a realidade como um circuito de interações, trocas, encontros, sempre acompanhada de uma *Flat Ontology* (Ontologia Plana), seja na linha fenomenológica de Schütz ou pragmática de Garfinkel. Não existem aqui mudanças de nível, nenhuma cadeia explicativa que se destaque dos encontros, o que pode gerar, em termos metodológicos, um compromisso exagerado com a descrição e um medo profundo da teoria. Já a segunda tendência reduz esse mesmo mundo a uma matriz transcendental qualquer (estruturas, sistemas, culturas, etc.), como acontece com a abordagem estruturalista de Levi-Strauss e funcionalista de Parsons. Os autores de síntese não escapariam da crítica, já que continuam a transitar pelos dois extremos, ora sofrendo das dores fenomenológicas (ou pragmáticas), ora sofrendo do peso estrutural.

Harman propõe, ao contrário, uma terceira forma de conhecimento, uma maneira alternativa de encarar certos dilemas, sem com isso recorrer às estratégias anteriores, nem mesmo usando algum traço de síntese. O conhecimento, portanto, não pode ser reduzido

³ Tradução minha. Texto de partida: “For fire to burn cotton, which is the favourite Islamic example discussed in all thoses ancient texts, fire does not need to react to most of the properties of the cotton: it’s smell and its color are irrelevant to the fire. The fire is going to burn the cotton based on flammable properties, whatever those are [...]”

nem a uma busca por algum núcleo mais fundamental (muitas vezes um traço de transcendentalismo com suas estruturas e critérios *a priori*), nem reduzido às relações e às consequências de uma ação. Em outras palavras, ele recusa tanto o estruturalismo como o pragmatismo, tanto a fenomenologia como o positivismo, tanto Durkheim como Gabriel Tarde, tanto Bourdieu como Latour. O curioso é que essa forma de conhecimento, proposta por Harman, apenas pode ser acessada indiretamente, através de objetos artísticos, piadas e metáforas, já que algo sempre escapa, no final das contas, além de jamais ser reduzida ao contato humano ou a qualquer outra forma de interação. O mundo apresenta essa característica escapadiça, transbordante, o que nos leva direto a um tipo de metafísica muito incomum, muito mais curiosa do que aquela proposta por Gabriel Tarde ou Latour.

Em Harman, o conceito de experiência, muito importante para o segundo grupo de autores, como James, Stengers, Savransky e tantos outros, acaba se tornando uma espécie de obstáculo, já que algo sempre escorre, inclusive gerando traços de silêncio, de falta, ruptura, um tipo de lacuna no tecido da nossa própria prática. Como resultado, existe aqui o que acham de crítica ao correlacionismo. Ao invés de entender o humano dissolvido dentro de uma grande totalidade relacional, onde tudo permanece costurado em uma teia constante de encontros, para Graham, ao contrário, existe algo além, algo que não se reduz a esse pacto pragmático e fenomenológico. Alguma coisa rompe esse pacto, essa integração, quase como se ameaçasse a harmonia das pinceladas fenomenológicas de Cézanne, derramando sobre si algumas gotas selvagens de Pollock. Um exemplo oferecido por Harman pode ser encontrado na sua releitura do famoso “caso do martelo” em Heidegger. Ao negar a distinção heideggeriana entre teoria (*present-to-hand*) e prática (*ready-to-hand*), Harman afirma que o uso do martelo, de uma forma espontânea, ou o próprio ato de refletir sobre ele, no momento da sua quebra, seriam dois processos equivalentes, ambos reducionistas. A prática não seria mais isenta de problemas que a teoria, como imaginava Heidegger, como se a primeira acessasse o mundo de uma forma direta, espontânea, realista. Esse espaço de interações, esse arranjo prático entre o Dasein e o seu entorno, um traço fenomenológico e pragmático em “Ser e Tempo”, acaba sendo visto por Harman como mais uma limitação. A rede latouriana, portanto, não se estende até o infinito, como se fosse alguma substância persistente, mas sempre encontra um limite, uma fronteira que não consegue ser ultrapassada, ao mesmo tempo em que compromete sua coesão e eficácia. Nesse sentido, Harman não recusa a teoria do ator rede, nem as abordagens pragmáticas e fenomenológicas possíveis, mas apenas apresenta suas limitações, além da necessidade de uma outra forma de compreender a vida social. O que seria uma tentativa de uma pós-síntese? Uma abordagem que ao invés de conciliar tendências estruturais e fenomenológicas (pragmáticas), as abandona quase completamente em busca de uma outra forma de conhecimento?

Estética e a teoria social pós-síntese

A estética na OOO não é apenas um detalhe importante, mas o seu núcleo fundamental. A filosofia segue o percurso da arte enquanto uma forma de compreender o

mundo, principalmente ao não simplificar os contornos do que acontece, garantindo, assim, sua autonomia, sua capacidade de ruptura e surpresa. Além disso, a estética deixa de ser apenas um pretexto dentro de alguma abordagem teórica bem definida e se torna um prolongamento do próprio fazer filosófico, o que lembra bastante abordagens como a de Badiou e Deleuze.

Badiou fala de uma anti-filosofia, ao menos quando encontra pelo caminho autores que não defendem a verdade como um saber, como um corpo sistemático de conceitos, algum tipo linear de raciocínio. Badiou pensa em Lacan quando oferece essa definição, mas, sem dúvida, poderia ser também Graham Harman e sua Ontologia Orientada ao Objeto (OOO). As implicações aqui são enormes, principalmente no critério de julgamento de proposições científicas. Segundo Harman, a filosofia nunca foi direcionada ao conhecimento, mas ao amor ao conhecimento, o que indica uma certa relação distanciada com algo que não pode ser propriamente representado. Sócrates jamais definiu os conceitos nos seus diálogos, mesmo quando encontrava pelo caminho sofistas como Górgias e Protágoras, o que reforça a ideia de que a filosofia nasceu não como uma forma de saber, mas algo além. Seria possível pensar uma teoria social da mesma maneira? Uma teoria em que a verdade não é um saber, não é conjunto sistemático de definições e conceitos, mas algo mais profundo, embora, ao mesmo tempo, indefinido? O que é essa forma de conhecimento que não se resume nem às estruturas, nem mesmo às relações? O que seria uma abordagem que renuncia a um critério de validade simples, e ingênuo, rumo a um critério estético, quase como se trilhasse o percurso kafkiano ou de diretores como Hitchcock? Contrariando um pouco as suspeitas do primeiro Wittgenstein, no final do seu “Tractatus”, em um dos aforismos mais lidos, seria possível fazer teoria sobre algo que não pode ser nomeado? Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se mesmo calar? É possível uma teoria social nas brechas da linguagem e da experiência, nos seus instantes de falha, ruptura, silêncio, quase como num circuito lacaniano? Essas perguntas ainda não foram respondidas, já que muito estudo ainda é necessário, embora as possibilidades sejam enormes, cabendo ao futuro definir os seus próprios contornos.

THIAGO PINHO: Certa vez você disse em uma entrevista que não existiam cursos de filosofia nas escolas de Ensino Médio dos Estados Unidos. Como foi seu primeiro contato com a filosofia?

GRAHAM HARMAN: Eventualmente existem escolas privadas de Ensino Médio Católicas que oferecem aulas de filosofia. Mas, no geral, escolas públicas de Ensino Médio, tais como aquela que eu frequentei (em Mount Vernon, Iowa), não possuem. Ironicamente, mas talvez sem muita surpresa, minha mãe percebeu que eu era um filósofo antes mesmo que eu tivesse notado. Quando eu tinha 13 ou 14 anos, um professor de filosofia que morava em nossa cidade ofereceu uma breve aula sobre o assunto, e minha mãe me matriculou nela sem nem ao menos me perguntar. A aula foi relativamente uma introdução padrão em que nós lemos

a Apologia de Sócrates, o Críton e o Fédon, do Platão. Naquele momento, eu senti que eu não tinha entendido o material muito bem e eu não falava muito. Além disso, com aquela idade eu enxergava os diálogos como nada mais do que discussões chatas e religiosas sobre virtude, sabedoria, e coisas assim. Eu não estava pronto para Platão. Em algum momento nos próximos um ou dois anos, minha mãe me matriculou numa aula noturna, ensinada em nossa escola de Ensino Médio por um professor carismático de Filosofia do Direito. Essa me interessou um pouco mais. Nós discutimos histórias de caso, como quando duas pessoas em um barco salva-vidas canibalizam a terceira na tentativa de sobreviverem: elas devem ser decretadas culpadas por assassinato ou não? Mas, de qualquer forma, eu não senti nenhuma vocação por esse tipo de coisa. Nós tínhamos um conjunto de enciclopédias em casa – mais uma vez adquirida pela minha mãe, que é uma pessoa brilhante, embora sem muita educação formal – e eu costumava ler artigos nelas frequentemente. Uma noite, quando tinha 16 anos, eu decidi ler o artigo “Filosofia” na enciclopédia, e daquele momento em diante eu fui fisgado. Instantaneamente, eu percebi que isso era o que eu queria fazer. O que me interessou, dessa vez, foi o modo como o artigo apresentou a história da filosofia como um conjunto competitivo de teorias radicais sobre a realidade. Em outras palavras, foi meu primeiro contato com a metafísica, ao invés da filosofia como um discurso sobre justiça ou direito, sendo que essa primeira degustação da metafísica me tocou de um modo direto e emocionante. Sem dúvida, justiça e direito são coisas muito importantes, mas no fundo do meu coração eu sou um metafísico, e essa foi a entrada na filosofia que eu precisava.

THIAGO PINHO: Ao definir sua abordagem em 1999, você a rotulou de “Filosofia Orientada ao Objeto”; em 2009, Levi Bryant a reformulou, chamando de “Ontologia Orientada ao Objeto” (OOO), que agora é seu nome atual. Como você define essa abordagem?

GRAHAM HARMAN: Duas características da OOO me parecem as mais importantes, embora, enquanto um grupo, nós apenas concordamos com a primeira delas. Essa é a ideia de uma “Ontologia Plana” (*Flat Ontology*), significando que todos os objetos são igualmente objetos, mas, acima de tudo, que todos os seres humanos não são ontologicamente diferentes em tipo daqueles não-humanos, como se o universo fosse dividido em dois, e apenas dois, tipos básicos de coisas. A segunda característica da OOO, crucial para mim, embora não encontrada em Bryant, por exemplo, é a noção de que existem exatamente dois dualismos governando o universo. O primeiro é a famosa distinção da OOO entre o real retraído (*withdrawn real*) e o reino diretamente acessível da percepção, enquanto o segundo é a fronteira igualmente importante entre os objetos e suas qualidades. Esse segundo ponto é muitas vezes completamente ignorado por meus críticos, e algumas vezes mesmo pelos meus aliados, mas nenhum entendimento da OOO é possível sem prestar atenção nisso.

THIAGO PINHO: Desde 1999, o que mudou em sua escrita? Sua chegada na Sci-Arc, em 2016, mudou alguma coisa no modo como você enxerga a OOO? Se sim, de qual forma?

GRAHAM HARMAN: Embora eu tenha sido convidado para palestrar na Architectural Association em Londres, já em 2007, meu envolvimento contínuo com a arquitetura começou em 2011, embora você tenha razão ao dizer que 2016 foi quando eu primeiro comecei a trabalhar em tempo integral na escola de arquitetura. Existe um conjunto de coisas que eu tive de aprender sobre o trabalho. Primeiro, existe um modo específico de Design Thinking que difere do modo como nós trabalhamos em filosofia. Eu fui imediatamente lançado ao júri pelos projetos dos estudantes, e na maioria das vezes minhas observações simplesmente fracassavam: existe um modo diferente de falar sobre os projetos em que os arquitetos têm sido treinados, mas eu não. Segundo, existe uma longa história de trabalhos na teoria da arquitetura que eu tive de aprender, e eu estou ainda aprendendo até hoje. Existe também o fato de que, exceto Vitruvius (que viveu no tempo de Julius e Augustus Caesar) e o abade Suger, na Paris medieval, que é associado com o surgimento do Gótico, a história da arquitetura realmente começa com Alberti na Itália da Renascença, de modo que a disciplina é temporalmente mais recente que a Filosofia Ocidental, onde Platão e Aristóteles são as fontes mais antigas e que ainda nos afetam completamente hoje. E terceiro, por fim, eu tive que tentar entender o que os arquitetos viam em meu trabalho. Isso não foi inicialmente óbvio e, de alguma forma, eu ainda estou aprendendo o porquê de a OOO interessar tanto alguns dos arquitetos contemporâneos (embora, de maneira nenhuma, a todos eles). Muito disso tem a ver com o enfraquecimento da influência deleuziana na arquitetura, que era dominante na década de 1990.

THIAGO PINHO: Uma vez você disse que a filosofia precisa ser divertida. Isso é algo que você aprendeu com autores como Bruno Latour e Slavoj Žižek?

GRAHAM HARMAN: Latour e Žižek certamente são divertidos de uma forma que Heidegger definitivamente não era. Na verdade, isso foi uma das coisas que mais me atraiu para o trabalho de Latour quando eu primeiro o encontrei em 1998. Depois Gerard de Vries, o famoso latouriano holandês, me contou que ele foi atraído para o trabalho de Latour anos atrás por exatamente a mesma razão. Mas o humor foi importante para mim enquanto um tópico teórico muito antes de eu ter lido Latour. Provavelmente o melhor artigo (Term Paper) que eu escrevi na DePaul University foi uma tentativa de reconstruir a teoria aristotélica da comédia baseada em algumas pistas encontradas na Poética; eu realmente devo recuperar esse artigo, revisá-lo, e publicá-lo em algum lugar. Mas eu o escrevi já tem muito tempo, provavelmente em 1991, em um momento em que as primeiras pistas da OOO ainda estavam ganhando forma. Provavelmente, isso é porque o que eu considero como meu primeiro insight filosófico original, que pode ser datado nos anos em que cursava minha graduação, em 1987, foi a compreensão de que a definição de intencionalidade em Husserl e a definição de comédia se sobrepõem consideravelmente; se intencionalidade significa que em qualquer ato mental a mente leva um objeto muito a sério, a comédia é sobre observar um agente levar muito a sério algo que nós consideramos estar abaixo de nós, em certo sentido. Essa é a ideia de Aristóteles de que a “comédia é sobre pessoas que são piores do que

nós”, em que “pior” significa apenas que elas levam muito a sério os objetos que nós não levamos, por mais que elas estejam em uma posição muito mais elevada, em outros aspectos.

THIAGO PINHO: No que diz respeito à Teoria do Ator Rede (TAR), o que você preserva dela e o que você critica?

GRAHAM HARMAN: Latour está destinado aos livros de história devido ao seu reconhecimento da real estrutura da modernidade e a necessidade de sua superação. [O projeto moderno é] a tentativa de definir a realidade enquanto duas, e apenas duas, zonas puras: (1) seres humanos e (2) todas as outras coisas. Esse é o péssimo estilo do pensamento moderno que eu chamo de “taxonomia” ou “onto-taxonomia”. Mas a solução de Latour não é tão boa assim. Ele basicamente pensa que o modo de se livrar do dualismo moderno é dizer que ambos o humano e o não-humano estão presentes em todo lugar, em todos os tempos, em uma mistura híbrida. Isso é o que conduz ele rumo a um caminho que soa idealista, ao argumentar que nada pode existir sem a figura do humano conferindo existência às coisas: por exemplo, sua ideia de que a tuberculose não pode ter existido no Egito Antigo, porque ainda não tinha sido descoberta. Esse é o motivo da maioria dos cientistas odiarem Latour e muitos dos realistas filosóficos fazerem pouco uso dele. Mas seu postulado do problema da modernidade é brilhante e será visto eventualmente como um ponto de inflexão, uma vez que nós deixemos a era da onto-taxinomia para trás.

THIAGO PINHO: Mesmo tendo começado como um heideggeriano, você tem ido além de Heidegger e suas análises. Qual papel a fenomenologia desempenha em seu pensamento hoje, e na OOO, em geral?

GRAHAM HARMAN: Husserl e Heidegger permanecem centrais para a OOO, na medida em que eles formularam as duas dualidades básicas que repousam no coração de nosso método: a diferença proposta por Heidegger entre o ocultado (concealed) e o revelado (revealed) e a diferença proposta por Husserl entre objetos e suas qualidades. Infelizmente, muitos dos seguidores desses dois grandes filósofos lidam com seus insights de uma forma arcaica e que não ajuda a filosofia a avançar. Isto é, eles assumem uma prioridade cósmica da experiência humana sobre todas as coisas. Heidegger muda a prioridade de Husserl da cognição teórica em direção a uma prioridade da ação prática inconsciente, mas isso não resolve o problema nem um pouco, já que não existe realmente uma grande diferença entre o teórico e o prático: ambos mantêm os humanos no centro da filosofia. Existe também o infeliz fato de que ambos Husserl e Heidegger tratam o realismo como um “pseudoproblema”. Isso é porque, embora sejam grandes pensadores, nenhum dos dois é uma figura tão poderosa como Kant, em cuja sombra eles operam, assim como a maioria dos outros filósofos vivos.

THIAGO PINHO: Embora você seja um realista, você não é um materialista. Ao invés disso, você propõe o termo ‘conteudismo’. Você pode explicar mais sobre isso?

GRAHAM HARMAN: Eu não lembro de usar o termo “conteudismo”. Sem dúvida você está certo, mas o termo que normalmente defino a mim mesmo é “formalista”. Eu uso esse termo no sentido das “formas substancias” leibnizianas e medievais, que se referem a formas ocultas nas coisas em si mesmas, ao invés de formas abstraídas das coisas pela mente humana. O problema com a materialidade é que ela acaba sendo uma forma de redução. O materialismo tradicional reduz tudo a partículas que oscilam no espaço, que é um método “undermining” e que não pode considerar a emergência de novas coisas que não estão em níveis muito pequenos. E o materialismo mais atual dos estudos culturais simplesmente afirma que tudo é histórico, contingente, formado através de “práticas sociais”, e assim por diante. Essa é apenas uma versão de cabeça para baixo do materialismo tradicional, que reduz os objetos às suas relações sociais, o que faz com ele permaneça vulnerável a todas as críticas do *overmining* que qualquer filósofo realista pode fazer. Por exemplo: se uma coisa é nada mais do que seu estado presente de relações sociais, então como ela pode ser capaz de entrar em novas relações no futuro? Tudo acaba sendo congelado em um lugar estabelecido dentro de uma rede relacional (*relational network*) e no tempo presente, sem que nada se mova nem um pouco.

THIAGO PINHO: No começo da sua trajetória você trabalhou como um jornalista esportivo no mundo do futebol americano. O que essa experiência trouxe para você?

GRAHAM HARMAN: Não era apenas futebol americano, mas também basquete e baseball. Muito do trabalho tem a ver com jornalismo: o cultivo de relacionamentos com jogadores para conseguir relatos marcantes, embora eu não seja uma pessoa social o suficiente para ser bom em tal coisa. Basicamente eu sou um escritor: essa é minha habilidade essencial. E, para um escritor, não existia uma educação melhor do que ter que escrever rapidamente e de um modo interessante para um público leitor. A experiência da escrita esportiva apenas durou de 1996 a 98, enquanto eu estava escrevendo minha tese de doutorado, mas ela me transformou de um escritor paralisado e procrastinador, em alguém que sabia como entregar um produto final para os leitores. O estágio melancólico e procrastinador é um lugar onde muitos estudantes de graduação talentosos atolam na lama e nunca escapam. Talvez isso pudesse ter acontecido comigo também, se não fosse por esse período de tempo de escrita esportiva em minha vida.

THIAGO PINHO: Em 2012, você viajou para o Brasil para participar de um Simpósio chamado “A vida secreta dos objetos”, junto com outros autores, tais como Bruno Latour. Como foi sua primeira experiência do Brasil?

GRAHAM HARMAN: Na verdade, foi minha segunda experiência do Brasil. A primeira foi no verão do ano 2000, não muito tempo antes de eu ter me mudado para o Egito. Acontece que eu tinha uma quantidade grande de milhas de voo guardadas com a United Airlines, e eu tinha o suficiente para viajar até a América do Sul. A possibilidade mais interessante para mim foi o Rio de Janeiro, já que meu mentor Alphonso Lingis era obcecado com a cidade.

Ele não estava lá quando eu fui, e eu apenas pude ficar por uma semana. Mas exceto uma breve viagem para a Cidade do México, no ano anterior, era minha primeira vez viajando fora da América do Norte ou Europa. A viagem de 2012 envolveu muito mais cidades, já que foi uma conferência itinerante. Nós começamos em São Paulo, depois para o Rio, e então fomos para o norte para Salvador e Fortaleza. Dois amigos meus estavam na viagem - Bruno Latour e Steven Shaviro - o que tornou ela muito mais prazerosa. Depois disso, eu fui convidado separadamente para falar em Curitiba para um grande grupo de arquitetos. Em 2015, eu retornei para o Brasil pela terceira vez com minha esposa e minha cunhada da Turquia. Eu fui convidado para falar em uma conferência de arte em Buenos Aires, e, além de explorar a Argentina e um pouco do Chile e Paraguai, nós também fomos para o Brasil: Rio de Janeiro, São Paulo, e alguns dias maravilhosos em uma residência perto de Manaus. Em uma de nossas noites em São Paulo, nosso jantar foi feito apenas com frutas exóticas do mercado central de frutas no centro da cidade. Em nossa família nós nunca paramos de falar sobre essa viagem!

THIAGO PINHO: Muitos filósofos, tais como Whitehead, Gabriel Tarde, William James, têm sido recentemente redescobertos. Latour, por exemplo, tem participado desse processo. Uma vez você declarou que Kant poderia ser uma fonte valiosa, ao menos em uma abordagem que você rotulou de Realismo Alemão, uma abordagem que nunca existiu, na verdade. Em sua opinião ele poderia ser a melhor alternativa hoje? Nós devemos retornar a Kant dentro de uma perspectiva realista?

GRAHAM HARMAN: Kant é provavelmente o emblemático filósofo moderno, muito mais até do que Descartes. Se nós quisermos voltar atrás e apontar onde a filosofia moderna tomou o caminho errado, de nenhuma forma, eu faria isso sem entrar num embate direto com Kant, ao invés de apenas com seus herdeiros - e existem dezenas de herdeiros importantes, embora Husserl e Heidegger sejam meus dois favoritos. O argumento mais famoso e influente contra Kant é aquele do idealista alemão: “nós não podemos pensar alguma coisa além do pensamento sem transformá-la em pensamento; portanto, a coisa em si é uma ideia contraditória”. A lógica supostamente sem remorso desse argumento, na verdade, repousa em um equívoco entre dois tipos diferentes de raciocínios. Considerando que a OOO sustenta que “nós podemos sugerir a existência de alguma coisa fora do pensamento sem pensar sobre ela, no sentido de um acesso literal às suas qualidades”, o argumento do Idealista Alemão ignora a existência de qualquer coisa de forma alusiva. Para esse argumento, ou você pensa alguma coisa no sentido específico do termo, ou você é deixado com gesticulações vagas e um aceno de mão místico. Ninguém mais parece ter reconhecido que isso é simplesmente o péssimo argumento que normalmente é conhecido sob o nome de “Paradoxo de Mênon”. É Kant, e não Hegel, que está ao lado de Sócrates aqui. De qualquer forma, o real problema com Kant não é a coisa em si ou a finitude, ambas as quais eu considero descobertas filosóficas estimulantes. O real problema é que Kant pensa

que a coisa em si apenas assombra os seres humanos, quando, na verdade, ela pode ser encontrada mesmo em relações causais brutas, já que nenhum objeto físico esgota outro quando o esmaga ou o influencia.

THIAGO PINHO: Algumas críticas, considerando seu trabalho, têm surgido recentemente, tais como aquelas que pensam que sua abordagem é muito radical porque compara os seres humanos a qualquer outro tipo de objeto. Como você normalmente responde a essas críticas?

GRAHAM HARMAN: A ontologia plana (flat ontology) é meramente um ponto de partida. A filosofia deve começar pela recusa de qualquer cliché preexistente sobre como as coisas do mundo são divididas em tipos. Para os medievais, seguindo até Kant, o preconceito mais perigoso nesse aspecto era a suposição de que o Criador e a criatura são tipos completamente diferentes. Para os modernos – e isso ainda nos inclui nesse início do século XXI - o perigo é que nós tenhamos um modelo com seres humanos, de um lado, e todas as outras coisas, do outro.

A pessoa que fez esse comentário sobre colocar humanos no mesmo nível que o lixo foi Alexander Galloway, cujo artigo “A Pobreza da Filosofia” foi realmente um terrível trabalho; eu sei que ele é capaz de algo melhor. O que o incomoda sobre a ontologia plana (flat ontology) é que ele quer alguma forma vaga de esquerdismo político para fornecer as condições de acesso a toda filosofia, o que se torna impossível na medida em que a OOO proíbe qualquer coisa humana de ser uma porta de entrada para a filosofia. O fato é que a esquerda como nós conhecemos (embora melhor do que a direita que nós conhecemos) surgiu de uma era de idealismo filosófico, o que acaba sendo o motivo de eu suspeitar que ela deva ser repensada da cabeça aos pés. Mas o mais importante, qualquer que sejam suas visões políticas, é que a ontologia plana (flat ontology) significa que elas não podem estar embutidas na ontologia.

THIAGO PINHO: Você uma vez comentou que ontologia nada tinha a ver com política. O que você quis dizer?

GRAHAM HARMAN: Eu colocaria de uma forma um pouco diferente, ao dizer que não existe um atalho imediato entre uma filosofia e suas ramificações políticas. Considere que a maioria dos grandes filósofos tem apelado a certo número de pessoas de ambos os lados do espectro político. Existem esquerdas e direitas hegelianas, nietzschianas e heideggerianas (mesmo Heidegger tendo ligações com o nazismo, Herbert Marcuse foi um dos seus vários admiradores na esquerda). E todo mundo usa Kant. Mas olha um caso como o de Alain Badiou. Eu acredito que não se tem ainda decidido sobre o quão importante seu status se tornará na história da filosofia. Mas minha grande preocupação sobre ele no momento é que seu apelo é amplamente para a esquerda política, que enxerga ele como um poderoso defensor teórico de suas visões mais estimadas. Ao que me parece, existe alguma coisa arbitrária no fato de que ele apenas permite eventos políticos tomarem a forma de uma

“invariante comunista”. Badiou realmente pensa que não existe nada a ser aprendido de algum lugar, a não ser que seja de esquerda. É realmente impossível ter um evento político que ensine alguma lição moderada ou mesmo conservadora? Eu não estou tão certo. Isso apenas acontece se você está disposto a afirmar bastante todas as falhas aparentes. Por exemplo, nós não devemos considerar a possibilidade de que a Revolução Egípcia de 2011 foi uma tal falha? Badiou e Žižek afirmam bastante seus apoios a ela, e ela foi certamente um evento impactante (eu estava no Egito quando aconteceu). Mas eu conheço muitos egípcios que prefeririam retornar para os dias de Mubarak, e antes de nós os dispensarmos como sendo conciliadores insípidos, nós devemos olhar de forma mais atenta no que os revolucionários da Tahrir Square falharam. Geralmente, eu penso que nós aprendemos duas lições políticas centrais de Latour, embora ele não seja normalmente visto como um filósofo político. Primeiro, a filosofia moderna circula em torno da questão do “estado de natureza”, se os humanos são naturalmente bons ou maus. Com a mudança de Latour, ao considerar o papel político de coisas inanimadas, parece que a natureza humana perde a importância. Um dos principais argumentos que os conservadores gostam continuamente de enfatizar é que a natureza humana nunca mudou nem um pouco, que nós somos um animal perigoso, que um conhecimento completo do pensamento antigo e da história nos mostrará como um grupo mais sábio de pensadores aprendeu através da feiura da natureza humana como construir a cautela necessária dentro da polis, que a tentativa de criar utopia frequentemente conduz a um inferno na Terra, e assim por diante. Mas se a natureza humana não é mais a chave para a conjuntura política, esse argumento conservador é severamente enfraquecido. Segundo, tem existido uma tendência de ambas esquerda e direita (embora mais da esquerda) de pensar que o conhecimento político é possível: conhecimento de que nós nascemos livres e fomos colocados em correntes por uma sociedade corrupta, ou que nós somos explorados por uma classe capitalista que busca a extração da mais valia. Se existe um ponto em que nós podemos aprender de conservadores cuidadosos, tem a ver com seu maior grau de prudência na esfera política. Existem, na verdade, numerosas ocasiões em que preservar o que nós temos é a meta mais sábia. Nós não podemos sair por aí no mundo gritando sobre quão imoral e injusto ele é: portanto, política e moralidade são dois separados “modos de existência”, para citar um outro insight político de Latour.

THIAGO PINHO: O mundo da arte é um campo que você não apenas considera importante, mas central para a OOO. Você já escreveu sobre Dante, Lovecraft, Proust, Melville e outros. Qual o papel que a arte desempenha em sua teoria?

GRAHAM HARMAN: OOO desconfia do alcance de todas as formas de literalismo, no qual o conhecimento é apenas um exemplo que se destaca. Literalismo é definido como aquilo que reduz uma coisa à soma de suas propriedades, como no caso de David Hume, que não apenas reduz maçãs a um pacote de qualidades, mas também reduz os próprios humanos a um pacote de percepções. A experiência estética, eu sustento, é o tipo de experiência que cria um conflito entre objetos e suas qualidades, e que, por sua vez, requer que o observador se

coloque ao lado do “objeto” nessa dualidade, já que o objeto se retrai (withdraw) da visão e nós temos que substituí-lo. Mas, para ser mais preciso, eu estou falando aqui da experiência da “arte”, já que estética na OOO se refere a uma estrutura muito mais ampla da divisão objeto-qualidade, que nós encontramos na experiência de tempo e mesmo na pura interação causal. No período moderno há também a tendência de assumir que os pensadores mais profundos e verdadeiros são os cientistas. Assim sendo, eu acabo cedendo na minha admiração por Newton, Lavoisier, Maxwell, Einstein, e Bohr, mas por que eu devo admirar mais eles que Shakespeare, Beethoven ou Picasso? Existem conquistas cognitivas da raça humana que se movem em um aspecto diferente daquele conhecimento.

THIAGO PINHO: Anteriormente você declarou que a filosofia não fala sobre conhecimento, mas, ao invés disso, é um amor pelo conhecimento, logo, nós apenas temos um contato indireto com ele. O que você quis dizer com isso?

GRAHAM HARMAN: Isso é análogo a meu interesse pela estética. Sócrates pratica *philosophia* não epistemologia ou ciência natural. Ele pergunta sobre as definições de coisas, mas nunca alcança nenhuma que é satisfatória. Ele defende a ignorância e insiste que ele nunca foi professor de ninguém. Eu leio isso não como expressões irônicas de superioridade frente às massas, mas como uma consciência genuína de sua própria ignorância. Conhecimento é ótimo. A raça humana precisa de conhecimento a fim de sobreviver, mas conhecimento não é tudo.

THIAGO PINHO: Como você sabe, Bruno Latour tem se voltado bastante para questões ambientais, enquanto Žižek continua a investigar o capitalismo e suas consequências. Em sua opinião, quais são as questões mais urgentes para nós hoje em dia?

GRAHAM HARMAN: Para mim seriam as questões ambientais ao invés do capitalismo. O velho bloco soviético prejudicou o meio ambiente de uma forma tão horrível quanto o capitalismo ocidental, e nós também – gostemos ou não- precisaremos de algumas ferramentas capitalistas para trabalhar numa fuga dessa crise ambiental. Mas eu estou preocupado em como é fácil adotar hoje em dia uma postura de superioridade moral por simplesmente condenar o “neo-liberalismo”. Ao lado de Marx, que, sem dúvida, apreciou tantos aspectos do capitalismo, há um trabalho detalhado de Fernand Braudel em tentar descobrir exatamente o que é o capitalismo. Eu receio que a maioria dos anticapitalistas que eu tenho encontrado parecem pensar que eles tem tudo revelado, sendo que essa sempre é a mais perigosa situação para estar. Questões ambientais ao menos tem a virtude de ser algo escapadão tanto quanto urgente, que significa, aos meus olhos, que o aquecimento global provavelmente vai provocar um novo pensamento se comparado com aquela crítica já bem estabelecida do capitalismo que simplesmente repete as mesmas queixas há mais de um século.

THIAGO PINHO: Além de Bruno Latour, qual seria sua principal referência na Teoria Social? Manuel DeLanda apareceria como parte dessas referências?

GRAHAM HARMAN: DeLanda certamente apareceria na lista. Eu aprendi bastante com seu livro *A New Philosophy of Society*. Embora eu escute teóricos sociais se queixarem sobre alguns aspectos dele, eles continuam citando aos milhares, muito mais do que seus livros anteriores, então eles devem ter conseguido extrair alguma coisa dele, no final das contas. Para meus propósitos, as páginas de abertura do livro são chave. Lá, DeLanda faz uma distinção que será crucial nos anos seguintes da OOO, embora ele não use a mesma terminologia que eu uso para o fenômeno. Isto é, ele fala sobre como os seres humanos, embora sejam uma parte da sociedade humana, de modo que essa sociedade é algo que depende de representações, ainda assim as estruturas sociais tem uma realidade que não é dependente de simples concepções mentais. Eu tenho começado a chamar isso de a diferença entre o ser humano como “ingrediente” e “observador” em qualquer situação dada. Isso já desempenhou um papel importante no recentemente publicado *Art and Objects* (HARMAN, 2009), e ele se tornará mais importante para minha crítica da ontotaxonomia. Sobretudo, ele nos permite ver o que está errado com todos os hipsterismos das recentes décadas sobre “auto-reflexividade”. Para um humano pensar sobre a sociedade humana não é algo “auto-reflexivo”, já que o “Eu” que é parte da sociedade e o “Eu” que observa a sociedade e fala sobre ela estão, em certo sentido, não no mesmo “Eu”.

THIAGO PINHO: Seu livro recente é chamado *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Do que se trata esse livro?

GRAHAM HARMAN: Ele é uma introdução a OOO para aqueles leitores de inteligências variadas que comprem os livros da Penguin por todo o mundo. Portanto, eu tentei manter as ideias e a linguagem da forma mais clara possível, sem “infantilizar” nenhum dos meus conceitos. No geral, eu estou feliz com esse livro, e penso que ele provavelmente substituiu *The Quadruple Object* (Harman 2013) como a melhor introdução para meu trabalho. A Penguin deve estar feliz com ele também, já que eles me ofereceram um segundo contrato, mesmo antes do *Object-Oriented Ontology* fosse publicado. Consequentemente, um dos maiores prazeres de trabalhar com a Penguin foi a chance de visitar seu escritório na Rua Strand em Londres. Uau! É uma fantasia de como o mundo das publicações deve ser para um amante de livro. Eu lembro de ver um grande andar aberto com dezenas de pessoas trabalhando em computadores no mesmo espaço e prateleiras preenchidas com dezenas de milhares de livros da Penguin. Meu editor, Thomas Penn, no momento da minha saída, encheu minha sacola com livros grátis da Penguin. Foi uma experiência que não esquecerei tão breve.

THIAGO PINHO: Quais são seus planos futuros? Existe algum novo livro no horizonte?

GRAHAM HARMAN: Existem sempre novos livros no horizonte e mesmo mais próximos que o horizonte. Isso é parcialmente porque eu amo modelar minhas ideias de uma forma

tangível em livros, e parcialmente porque quanto mais você escreve, mais as editoras escrevem para você e pedem para você escrever mais livros. Eu acabei de publicar *Art and Objects* algumas semanas atrás. Agora eu estou trabalhando em *Architecture and Objects*, além de outro livro pela Penguin chamado *Waves and Stones*, que lida com o problema do contínuo e do discreto por toda a história intelectual humana. Em seguida existem três outros sob contrato que provavelmente será finalizado um pouco depois desses.

THIAGO PINHO: Em sua opinião, o que um jovem filósofo deve aprender hoje?

GRAHAM HARMAN: Um pouco mais que apenas filosofia. É importante estar aberto e curioso sobre qualquer outro campo, incluindo aqueles que podem parecer completamente desinteressantes para você agora. Por exemplo, eu nunca tive o mínimo interesse na história dos jardins ingleses, até que pesquisando por meu livro de arquitetura eu descobri sua grande importância na história da estética. Eles representam a surpreendente influência da China no desenvolvimento da estética inglesa, que, por sua vez, conduziu ao Romantismo e a estética do próprio Kant. Apenas mantenha seus olhos e orelhas abertos e você pode, de repente, se descobrir apaixonado sobre alguma coisa que você anteriormente sabia pouco a respeito. Eu sempre tento lembrar que em 1987 eu mal conhecia alguma coisa sobre Heidegger, mas, aos poucos, ao longo de uma década, eu dominei seu conjunto completo de escritos – simplesmente porque ele tornou-se importante para mim de uma forma que não tinha sido importante anteriormente.

Referências Bibliográficas

HARMAN, Graham; LATOUR, Bruno; ERDÉLYI, Peter. *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*. Londres: Zero Books, 2011.

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

autor

Thiago de Araujo Pinho

É doutorando e ex-professor do curso de ciências sociais na Universidade Federal da Bahia (UFBA), criador do curso de extensão em Teoria Social Alternativa (T.S.A) na UNEB e UFBA e comunicação na Universidade Católica de Salvador (UCSAL), além de ser autor dos livros “Descentrando a linguagem” (Editora Zarte-2018) e “Sintomas” (Editora Paco-2019).

Recebido em 04/11/2019
Aceito para publicação em 23/12/2019