

Método especulativo e atualidades vazias: de Whitehead a Harman

André Arnaut

Resumo

Neste artigo, defendo a ideia de que o método especulativo de Whitehead, em sua apropriação por Harman na forma do que chamarei de uma fidelidade aos híbridos, deve levar-nos, contra Whitehead, a uma metafísica que acolhe a noção de atualidades vazias. Mostro, assim, como as atualidades vazias da retirada dos objetos reais harmanianos podem por um lado, não recair no relacional e, por outro, não ser um mero nada a ser descartado. Nessa leitura da filosofia orientada a objetos de Harman, atualidades vazias estão envolvidas na expressão mesma das razões no irreducionismo de Harman, isto é, das razões enquanto híbridas ou *weird*.

Palavras-chave: metafísica; especulação; híbridos; filosofia orientada a objetos

Abstract

In this article, I contend that Whitehead's speculative method, in its harmanian appropriation that I will call fidelity to hybrids, should take us, against Whitehead, to a metaphysics that accepts the idea of vacuous actualities. Then I show how the vacuous actualities of harmanian real objects could, on the one hand, avoid a return to the relational and, on the other hand, avert its being discarded as a mere nil. In this reading of Harman's object-oriented philosophy, vacuous actualities are involved in the very expression of reasons in Harman's irreductionism, i.e., of reasons as hybrids or weird.

Keywords: metaphysics; speculation; hybrids; object-oriented philosophy

O método especulativo em Whitehead

Whitehead concebeu o método da generalização especulativa como uma maneira de evitar aquilo que chamou de exagero (*overstatement*) filosófico (cf. WHITEHEAD, 2010, p. 7), que consiste em considerar as coisas como meras instâncias de categorias gerais do pensamento, bem como em acreditar que se pode proceder em filosofia a partir da indicação de premissas "claras, distintas e certas", desde as quais então se estabeleceriam deduções. Segundo Whitehead, a generalização deve servir como um caminho, como um voo (cf. WHITEHEAD, 2010, p. 5) que permita que possamos estabelecer distinções que de outro modo permaneceriam na obscuridade. Assim, quando generalidades finais são tomadas

como ponto de partida e não como objetivo da filosofia, as distinções a serem feitas são limitadas de antemão. Em outras palavras, poderíamos dizer que na filosofia especulativa a generalização é um meio de intensificação da experiência, ao passo que o *overstatement* filosófico a restringe.

Mas, então, a experiência para a filosofia especulativa não é um local de certeza, ao menos não no sentido de algo em que deveríamos nos ancorar para evitar sermos levados pelas correntes do vasto e incerto oceano dogmático. Ao invés de um ponto de ancoragem, a experiência nos fornece acima de tudo um ponto seguro para alçarmos o voo especulativo. Portanto, poderíamos dizer que experiência não é nosso acesso às coisas. Como Levi Bryant bem colocou (cf. BRYANT, 2011, p. 60), quando queremos dar uma resposta aos céticos, quando queremos uma certeza à qual nos apegar, ficamos só com o nosso acesso às coisas e perdemos as coisas mesmas; em termos whiteheadianos, perdemos todas as distinções que poderiam ser feitas. Presos ao *acesso humano* as coisas, passamos a rejeitar, como ideia dogmática, o acesso ou experiência *entre coisas*. Mas, então, a ideia de que a filosofia deve começar como uma resposta ao cético é ela mesma dogmática, uma vez que assim as generalidades finais a que a filosofia deveria levar-nos já são tomadas de antemão, arbitrariamente. A arbitrariedade aqui, é claro, não pode ser vista desde o ponto de vista interno à busca de resposta ao cético, mas, antes, ela está *em que a filosofia deva ser uma tal busca*.

Assim, para a filosofia especulativa, o trabalho deve ser precisamente no sentido de chegar a essas generalidades finais. Aquilo que deve ser evitado, portanto, é tudo o que possa obstruir esse caminho, tudo o que atrofie a experiência e assim a limite de antemão fazendo-nos tomar por generalidades finais visões meramente míopes e distorcidas. Mas a distorção aqui não é aquela do sono dogmático contra o qual se colocou a filosofia kantiana. Não se trata de uma bifurcação da natureza (cf. WHITEHEAD, 2015, cap. 2), em que de um lado teríamos fenômenos e qualidades secundárias, e de outro coisa em si e qualidades primárias, de modo que o que teríamos que fazer seria evitar o dogmatismo de tomar uns pelos outros. Pois tal bifurcação mesma já provém dessa distorção: a primazia de uma metafísica da substância herdada da gramática grega seria o que aqui, para Whitehead (cf. WHITEHEAD, 2015, posição 380), atuaria como categorias gerais do pensamento que restringiriam a experiência ao tomar as coisas como suas meras instanciações; com efeito, à substância corresponderia o polo da coisa em si e das qualidades primárias, ao passo que àquilo que da substância se predica, o polo dos fenômenos e das qualidades secundárias.

Dessa maneira, na filosofia especulativa não se trata de combater nossa passagem ilegítima para o polo das coisas. Ao contrário, trata-se de combater a

distorção que dá origem à ideia mesma desses polos, à ideia de bifurcação, de modo que a “filosofia da natureza” que daí resulta não deve ser entendida como uma descrição da natureza enquanto polo oposto ao humano, à percepção, à experiência, ao pensamento. Assim, uma vez que a filosofia especulativa deve evitar a restrição da experiência e portanto intensificá-la, sob seu ponto de vista uma filosofia deve ser avaliada por um critério de adequação (cf. WHITEHEAD, 2010, p. 3), porém um que não mais opere dentro do *framework* dos polos puros da natureza e do humano; com efeito, a adequação diz respeito precisamente a evitar *restrições* da experiência que acontecem quando, por exemplo, se procede por tal *framework*.

Portanto, guiando-se por esse critério de adequação, a filosofia especulativa de Whitehead descreverá não um mundo purificado do humano e da experiência, nem um mundo que se reduziria à experiência *humana*, mas uma natureza que é ela mesma experiência. Em outras palavras, a experiência ou percepção é generalizada especulativamente de modo a liberar-se das amarras dos polos puros. A percepção está por toda parte, e, portanto, também entidades percipientes. Se usarmos aqui a terminologia de Bruno Latour, poderemos dizer que estamos não mais diante de um pensamento purificador, mas, antes, de um pensamento de híbridos (cf. LATOUR, 1991). Dessa maneira, não apenas os polos puros do humano e da natureza são hibridizados, mas também toda primazia do abstrato proveniente do *overstatement* filosófico; com efeito, é como contra tal primazia que deve ser entendido o princípio whiteheadiano de que não há razões sem entidades atuais (cf. WHITEHEAD, 2010, p. 19) – em outras palavras, para Whitehead é o abstrato e não a concretude que deve ser explicado. Toda razão é já uma concretude, de modo que não podemos esperar que as noções abstratas de tempo e espaço absolutos possam ser usadas para explicar a realidade concreta. Tempo e espaço, enquanto abstrações, devem obter sua explicação das entidades atuais ou durações, que não sendo nem tempo nem espaço (cf. WHITEHEAD, 2015, cap. 3), poderiam, nessa aproximação com a terminologia latouriana, ser consideradas seus híbridos. Uma vez que não é uma experiência restringida pela metafísica da substância, a duração é processo, mas cuja passagem não demanda explicação (cf. WHITEHEAD, 2015, posição 833): ela mesma é a entidade atual, a que, enquanto razão, toda explicação remete. E, uma vez que entidades atuais já são processo, elas nunca são atualidades vazias, isto é, que não afetam nem são afetadas por nada (cf. WHITEHEAD, 2010, p. 29); pois para Whitehead a noção de atualidades vazias só pode ser fruto do *overstatement*, da primazia do abstrato sobre a concretude.

2 Graham Harman: híbridos e especulação

Essa aproximação das entidades atuais whiteheadianas com os híbridos latourianos nos servirá para entendermos a apropriação por Harman do método especulativo de Whitehead. Com efeito, sua filosofia orientada a objetos aproxima-se em muitos aspectos da teoria do ator-rede de Latour (cf. HARMAN, 2009); além disso, minha leitura proposta de Harman será a de que ele sobretudo radicaliza essa noção de híbridos. Em geral, Harman toma a filosofia de Whitehead com grande apreço, inclusive vendo nela já em certo sentido uma orientação a objetos (cf. HARMAN, 2013, p. 6). Sua objeção, no entanto, é a de que Whitehead termina por reduzir objetos a relações, além de, dessa maneira, não conseguir explicar a mudança (pois, segundo ele, não poderia então haver nada em reserva nas coisas para que seu estado atual pudesse vir a mudar) (cf. HARMAN, 2011b, p. 295). O problema da mudança não é, assim, o problema primário com Whitehead: como já vimos, em Whitehead a passagem não demanda explicação. Mas há um motivo subjacente a isso, se seguirmos Harman: precisamente, a redução dos objetos às relações. Assim, contra a crítica de Steven Shaviro a Harman (cf. SHAVIRO, 2011), nosso foco não será a questão da mudança, mas a da redução. Em suma, o irreducionismo de Harman nos guiará na análise de sua versão do método especulativo, que será então visto como radicalizando a noção de híbridos de tal maneira que, ao invés de se opor às atualidades vazias, as razões antes estarão intimamente ligadas – ou melhor, hibridizadas – a elas.

Precisaremos, porém, mostrar como algo que não afeta nem é afetado por nada não seria um mero nada a ser descartado. Esse ponto, precisamos reconhecer, já foi amplamente abordado por Harman, de modo que nosso trabalho aqui será o de conectá-lo com a ideia de uma fidelidade aos híbridos, que seria por sua vez uma fidelidade, se não à filosofia especulativa especificamente whiteheadiana, ao menos ao espírito do método especulativo. Em suma, veremos que, em Harman, razões não podem ser o fundo do pensamento, sob pena de estarmos restringindo arbitrariamente e de antemão a experiência, isto é, sob pena de recairmos no *overstatement* filosófico. Portanto, daremos motivos especulativos para recomendar a posição de Harman de que a ontologia deve abraçar a ideia de atualidades vazias (cf. HARMAN, 2005, p. 81-82).

Harman apropria-se do método especulativo de Whitehead por meio de duas importantes modificações. À ideia de generalização especulativa e ao critério de adequação (cf. HARMAN, 2009, p. 173-174), Harman entrelaça o irreducionismo latouriano e a retirada heideggeriana. O resultado é uma filosofia especulativa que generaliza e intensifica a experiência para além da intensificação whiteheadiana, por meio precisamente do acolhimento à ideia de atualidades vazias. Veremos, contudo, que a filosofia orientada a objetos de Harman e a filosofia especulativa

especificamente whiteheadiana não nos apresentam nenhuma diferença quanto ao seu poder explicativo; ao contrário, a diferença estará em que, em Harman, a explicação não é tudo. Em outras palavras, a filosofia perde alguma coisa quando se orienta primariamente a explicações e razões, de modo que ela falha frente ao critério de adequação. Veremos então que a posição de Harman é antes uma modificação na noção de razão do que a de que há um âmbito irracional; pois não se trata de uma oposição entre a razão e o que a escapa, de uma dicotomia entre o racional e o irracional, mas sim de uma hibridização que evita o retorno de polos puros, dessa vez sob a forma do racional e do irracional. Assim, as atualidades vazias de fato nada explicam, uma vez que nada afetam e nada as afeta; e, se a explicação fosse tudo, elas teriam de ser rejeitadas. Mas, do ponto de vista harmaniano, só pensamos a explicação como tudo quando pensamos por polos puros, que colocam em oposição o racional e o irracional, as entidades atuais e as atualidades vazias. Dessa maneira, Harman defenderá a ideia de atualidades vazias não como Whitehead a vê, isto é, como um polo ou bifurcação da natureza, mas como precisamente contra os polos em geral, como já hibridizada com as entidades atuais. Dito de outra maneira, as entidades atuais estão sempre sob uma aura ou radiação (cf. HARMAN, 2005, p. 184) das atualidades vazias – radiação essa que é precisamente o não afetar nem ser afetado, em uma retirada a *toda* relação. Trata-se aqui do dualismo harmaniano entre objetos e relações, que, devemos enfatizar, não deve ser entendido como dois polos puros ou em simples oposição. Sob o ponto de vista harmaniano, Whitehead será então visto como não rompendo completamente com o acesso, mesmo que ele não seja mais restrito ao humano; com efeito, a segurança do acesso contra os céticos permanece em Whitehead em uma forma atenuada, a saber, a de razões a que se pode apegar como um contrário à irrazão, ou a de entidades atuais que exorcizariam completamente as atualidades vazias. Da mesma maneira que a restrição ao acesso humano nos fazia perder o não humano ou as coisas, a restrição ao acesso em geral nos faz perder aquilo que não é acesso, aquilo que é *weird*.

3 Harman, o latouriano

Harman adota um irreducionismo de inspiração latouriana. Assim como Latour, Harman diagnostica um ímpeto reducionista, que, com raras exceções, perpassaria toda a história da filosofia. Para Harman, no entanto, aquilo que quase sempre foi reduzido na filosofia são os objetos, que, em *The quadruple object*, ele define assim: "(...) um objeto é qualquer coisa que tem uma realidade unificada que é autônoma com relação a seu contexto mais amplo e também com relação a suas próprias partes." (HARMAN, 2011c, p. 116. Tradução minha). Portanto, a filosofia orientada a objetos é irreducionista, na medida em que rejeita um nível privilegiado,

seja o mais profundo, o que compõe as coisas, seja o mais superficial, o nível do que as coisas compõem, ou de suas relações. Harman chama o primeiro tipo de redução de *undermining* de objetos; o segundo, de *overmining*. Objetos estão, assim, no “mezanino” do mundo, de modo que orientar-se a objetos significa rejeitar a redução de níveis: não é que os objetos são o nível intermediário, entre o mais raso e o mais profundo; antes, objetos são os níveis mesmos, irreduzíveis, ou a *multiplicidade* de níveis – por isso, um objeto é uma entidade *individual*, ou “tem uma realidade unificada”. Dessa maneira, Harman defende um dualismo objetos-relações (cf. p. ex. HARMAN, 2002, p. 1), uma vez que os objetos não se reduzem, antes se retiram, às relações, sejam elas entre suas partes, sejam entre objetos. Para Harman, as relações aparecem então como um problema; com efeito, como objetos que se retiram a toda relação podem vir a se relacionar? Em Latour (cf. LATOUR, 2011), a relação também é problemática, uma vez que seu irreducionismo rejeita coisas que se relacionam por si mesmas, de modo que qualquer relação precisa de mediadores; no entanto, não sendo por si mesmos, Latour conclui que os mediadores são redes, são eles mesmos relações, de modo que o problema da relação é resolvido pela relação mesma. Em Harman, uma vez que há essa dualidade, o problema da relação não pode ser resolvido assim; não há, para ele, uma abertura ao contato, um expor-se já dado entre as coisas por sua própria natureza relacional. Mas isso não significa que objetos são por si mesmos: objetos sempre têm partes, sempre são compostos por outros objetos, que são sua razão (mereológica) suficiente; com efeito, Harman está de acordo com Latour em que, se se trata de um irreducionismo, nada é por si mesmo. Em outras palavras, objetos não são *por si mesmos*, mas são *em si mesmos*, uma vez que não se reduzem às suas partes. Dessa maneira, assim como Latour, Harman pensa que não há o por si mesmo, de modo que os níveis não são por si mesmos redutíveis a outros. Mas, ao contrário de Latour, Harman pensa que não haver o por si mesmo não significa que não haja o em si mesmo, ou aquilo que se retira; e, por causa disso mesmo, para Harman não é que os níveis são irreduzíveis (ou redutíveis) *por outros*, como pensa Latour – ao contrário, os níveis para Harman são *absolutamente* irreduzíveis, uma vez que sua rejeição do por si mesmo não cai em um relacionismo segundo o qual reduzir ou não reduzir depende inteiramente de outros.

Assim, para Harman, Latour termina por cair em um *overmining* (cf. p. ex. HARMAN, 2011c, p. 12), uma vez que reduz os objetos às relações. Mas, uma vez que mantém de Latour a ideia de que nada é por si mesmo mas sempre por outros, Harman, assim como Latour, é um pensador de híbridos; com efeito, nada então é por si mesmo diferente nem igual a outros – em outras palavras, não há polos puros ou oposições previamente dadas, mas híbridos por toda parte. A diferença é que em

Latour os híbridos acabam por remeter sempre a algo não híbrido, a algo puro, a saber, as razões ou relações como fundo opaco de tudo. É certo que do ponto de vista latouriano razões também não são por si mesmas mas sempre por outros; no entanto, o por outros sempre termina por ser novamente razões, de modo que temos algo como razões de razões, por toda parte e indefinidamente. Em Harman o por outros também são razões; porém, não como uma opacidade, como algo por si mesmo (e portanto como um polo puro) diferente de um polo por si mesmo oposto. Ao contrário de Latour, em Harman não é que razões diferem de irrazões *por outras razões*, mas antes que razões e irrazões já são desde sempre hibridizadas. Com efeito, Harman mantém o princípio de razão suficiente, porém sem tomá-lo em um ou tudo ou nada (cf. HARMAN, 2011a, p. 157); dito de outra maneira, as coisas têm razões, mas não se reduzem a elas; e, uma vez que essa retirada do que não se reduz às razões não é mais o velho polo puro, razões estão hibridizadas com o que a elas se retira ou o irracional. Uma vez que o por si mesmo restringe previamente a experiência, o voo especulativo em Harman se dá sobretudo como o que podemos chamar de uma fidelidade ao que não é por si mesmo, aos híbridos, que em última instância devem incluir a noção mesma de razão.

Para pensar essa retirada como hibridização, Harman recorre à retirada heideggeriana.

4 Harman, o heideggeriano

Para Harman, a grande descoberta da filosofia do século XX está na análise heideggeriana do instrumento em *Ser e Tempo*. Na leitura de Harman (cf. p. ex. HARMAN, 2002, p. 3-4, 18-34), Heidegger mostra, com essa análise, que as coisas não se dão primariamente no modo da presença, do ser simplesmente dado, da *Vorhandenheit*. Quando uso um martelo, ele pode sequer aparecer à minha consciência, de modo que ele então está no modo do que já é assumido, do que não aparece, do ser-à-mão, da *Zuhandenheit*. Quando o martelo quebra, ou funciona mal, ele sai do modo do ser-à-mão e passa ao modo da presença. Para Harman, a extensão do impacto da análise do instrumento escapou ao próprio Heidegger. Em primeiro lugar, para Harman, o martelo no modo da *Zuhandenheit* não se esgota no sistema de suas relações: não é que ele é já assumido porque sua individualidade dissolve-se em sua relação com o prego, do prego com a mesa, da mesa com a sala etc; ao contrário, se ele pode quebrar, é precisamente porque ele não se esgota em suas relações, é porque há nele algo em reserva a partir do qual suas relações podem mudar. Além disso, o martelo não se retira enquanto ser-à-mão apenas à presença entendida como consciência, tematização etc., mas a qualquer relação, inclusive prática, que se possa ter com ele. Finalmente, o martelo não se retira apenas à nossa

relação com ele, mas às suas relações com qualquer coisa (afinal, é por isso que ele pode quebrar). Nessa leitura de Harman, a grande descoberta que a análise heideggeriana do instrumento nos permite fazer é que o martelo não se reduz às suas relações; em outras palavras, descobre-se, assim, o dualismo objetos-relações.

Esse dualismo não é uma mera generalização para todas as coisas da fenda kantiana entre o humano e a coisa em si. Pois a retirada heideggeriana, em sua leitura harmaniana, não é a de um polo puro, nem enquanto oposto ao humano, nem enquanto em oposição às relações. Em suma, dualidade não significa aqui oposição. Com efeito, a retirada heideggeriana é o modo pelo qual as coisas primariamente se dão; em outras palavras, as coisas se manifestam já em retirada. Assim, nossas relações com as coisas, inclusive nossa experiência, não tocam as coisas em si mesmas, isto é, estão em dualidade com os objetos; porém, não estão em dualidade com a retirada mesma. Dito de outra maneira, temos experiência *da retirada* (embora não tenhamos experiência daquilo que se retira).

Quando, como Harman, levamos a retirada heideggeriana para as relações entre coisas quaisquer, não temos mais que as coisas meramente se apresentariam umas às outras, enquanto seu em si meramente escaparia nas profundezas (isso seria equivalente a simplesmente generalizar a finitude kantiana). Ao contrário, o que temos agora é que a relação entre coisas se dá primariamente no modo da *Zuhandenheit* (em sua leitura harmaniana), de modo que retirada e relação estão desde sempre entrelaçadas. Portanto, as razões mereológicas de um objeto (ou as relações que o compõem) estão desde sempre entrelaçadas, ou melhor, hibridizadas com aquilo que se retira a toda razão. E esse caráter híbrido nada mais é do que a radiação do que se retira sobre aquilo de que ele se retira; por conseguinte, não devemos entender tal radiação como uma *afecção* de algo que ocuparia um polo oposto. Assim, quando dizemos “aquilo que se retira irradia sobre aquilo de que se retira” isso deve ser entendido como uma abstração que não pode ser desvinculada da concretude dos híbridos, da concretude de uma razão que não é fruto de uma purificação de opostos, mas sim desde sempre hibridizada com aquilo que, sob um ponto de vista abstrato, julgamos ser seu oposto. Em suma, porque híbridas, poderíamos dizer que, em Harman, razões são *weird*.¹

Assim, o método especulativo em Harman intensifica a experiência com relação à experiência whiteheadiana, de modo que a experiência não é mais restringida pela ideia de sua identificação com a presença, com o acesso. É certo, como veremos a seguir, que a experiência em Whitehead também tem sua retirada, uma vez que eventos (percipientes ou percebidos) nunca são fatos isolados; porém, a retirada em Harman é precisamente a de atualidades vazias, que, enquanto vazias,

¹ Para Harman, o real, o que se retira, é *weird* (cf. p. ex.. HARMAN, 2012, p. 51)

não afetam aquilo de que elas se retiram, nem nada mais, mas antes são desde sempre hibridizadas com o que afeta, com o relacional.

5 Atualidades vazias e hibridização

Hilan Bensusan notou que há uma retirada nas monadologias, e, portanto, também na filosofia de Whitehead:

(...) o que se retira de uma mônada com relação a qualquer outra mônada são as associações composicionais que ela tem com todas as outras. Cada perspectiva abre um ponto cego. Uma vez que não há uma visão desde lugar nenhum, cada mônada sempre tem algo em retirada com relação a todas as outras, mas não esconde de todas elas o mesmo segredo. Sua vida secreta não vem de um lado de dentro, mas antes da vastidão (barroca) das conexões entrelaçadas. Em um certo sentido, a reclusão interna que ocorre não provém das câmaras íntimas; ao contrário, provém de longe. Trata-se de um interessante deslocamento: a retirada não tem que ser pensada em termos do que está escondido demais para ser exposto, mas pode simplesmente ser o que está distante demais para ser trazido ao foco. (BENSUSAN, 2016, p. 130. Tradução minha)

Minha posição, contudo, é a de que, inversamente, a retirada não precisa ser pensada como o que está distante demais, mas *simplesmente* como o que está escondido demais; e se, como Harman, pensamos esse "escondido demais" como atualidades vazias, então o que "não precisa ser pensado assim", aquilo que seria já supor demais, seria a rejeição da noção de atualidades vazias. Com efeito, a partir do método especulativo, concebido em Harman como uma fidelidade aos híbridos, vemos que é o caráter relacional das entidades atuais whiteheadianas que supõe (assim como o relacionismo latouriano) uma pureza previamente dada, que termina por travar a intensificação da experiência.

Assim, enquanto a retirada em Whitehead é ela mesma relacional, a retirada em Harman ocorre entre relações e objetos. Tal retirada, no entanto, equivale à absoluta irreduzibilidade dos níveis, como vimos. Portanto, não é que as relações sejam reduzidas a objetos, embora relações sejam objetos (cf. p. ex.. HARMAN, 2007, p. 207); pois que as relações sejam objetos significa que há algo recôndito, algo que se retira a elas mesmas. Elas são assim preservadas (e, portanto, não reduzidas) porém sob a radiação desse algo que as escapa. A expressão harmaniana "dualismo entre objetos e relações" pode gerar confusão: não se trata de haver por um lado as relações e por outro o que as escapa, mas sim de um caráter desde sempre híbrido – como vimos, é com a retirada heideggeriana que em Harman obtemos esse caráter, contra o polo puro da coisa em si kantiana. Dessa maneira, a atualidade vazia daquilo que se retira a toda relação não recai no relacional, uma vez que não se trata de um agente, de algo que afeta, mas antes da expressão de uma denúncia mesma de pureza na versão relacionista da ideia de agente e de afecção. Em outras palavras, atualidade vazia significa a hibridização das relações (e,

portanto, das razões). Talvez a noção de irradiar já dependa demais da ideia de agente (deveria haver algo que irradia), de modo que seria melhor falarmos aqui de "aura" – a atualidade vazia seria então como uma *aura weird* ao redor das relações e das razões.

Em Whitehead, razões não são senão as entidades atuais mesmas; e, uma vez que são durações, processo, passagem, não há razão alguma para tal processo ou passagem: a passagem é o fundo opaco mesmo das razões. Porque é processo, razões só o são por outras razões (ideia que, como vimos, é mantida em Latour); mas esse remeter a outras razões não muda o fato de que as razões mesmas, isto é, as entidades atuais enquanto tais terminam por estar como que soltas no ar. Pois então as entidades atuais explicam enquanto elas mesmas inexplicáveis (senão por outras entidades atuais, elas mesmas também inexplicáveis). Em outras palavras, dessa maneira a explicação deve sempre remeter a um mistério último, que só pode ser mistério *se há algo que se retira às razões*. Assim, as razões como entidades atuais em Whitehead podem ser vistas como já sob a aura weird. Mas Whitehead abre a porta para o *weird* ao mesmo tempo em que proíbe que ela seja atravessada; com efeito, focando-se na explicação, as entidades atuais são tomadas como aquilo que cumpre essa função, de modo que seu caráter weird é perdido. Não sendo pensadas como híbridas, as razões então recaem no overstatement filosófico por meio de um por si mesmo que restringe a experiência.

Já em Harman, a experiência não é assim limitada de antemão pela explicação. A explicação torna presente o explicado, mas em uma presença desde sempre hibridizada com a retirada, isto é, em uma presença sob a aura weird. Essa aura não age, não afeta a presença, mas sim é sua hibridização mesma, desde a qual dizemos então que a presença é uma caricatura do que se retira (ou, como Harman coloca, objetos sensuais são caricaturas dos objetos reais) (cf. p. ex.. HARMAN, 2011c, p. 75). Dessa maneira, nem tudo é explicável, nem tudo pode ser tornado meramente presente, disponível, inteligível. Sob o ponto de vista da explicação, as atualidades vazias são, de fato, dispensáveis: a filosofia orientada a objetos não explica nem mais nem menos do que a filosofia do processo whiteheadiana. Mas o foco na explicação restringe a experiência, não a permitindo sair do âmbito do disponibilizável, mesmo que não exclusivamente por humanos. E é por isso que essas atualidades são *vazias*: se quisermos, como Harman, defender que elas devem ter qualidades (qualidades reais, intangíveis), tais qualidades devem estar precisamente na maneira pela qual em cada caso, como vazio, elas *não* afetam, isto é, se retiram – em outras palavras, devem estar na peculiaridade da aura *weird* de cada objeto ou relação.

Referências

- BENSUSAN, Hilan. *Being up for grabs*. London: Open Humanities Press, 2016, p. 130. Disponível em http://openhumanitiespress.org/books/download/Bensusan_2016_Being-Up-For-Grabs.pdf acesso 10 de março de 2019.
- BRYANT, Levi. *The democracy of objects*. London: Open Humanities Press, 2011. Disponível em http://openhumanitiespress.org/books/download/Bryant_2011_Democracy-of-Objects.pdf acesso 10 de março de 2019.
- HARMAN, Graham. *Bells and whistles*. Winchester: Zero Books, 2013.
- HARMAN, Graham. *Guerrilla metaphysics*. Chicago: Open Court, 2005.
- HARMAN, Graham. On vicarious causation. *Collapse*. n. 2, Falmouth, mar. 2007,
- HARMAN, Graham. *Prince of networks*. Melbourne: re.press, 2009. Disponível em http://www.re-press.org/book-files/OA_Version_780980544060_Prince_of_Networks.pdf acesso 10 de março de 2019.
- HARMAN, Graham. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- HARMAN, Graham. Response to shaviro. In: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (org.). *The speculative turn*. Melbourne: re-press, 2011. Disponível em http://www.re-press.org/book-files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf acesso 10 de março de 2019.
- HARMAN, Graham. *The quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011, p. 116.
- HARMAN, Graham. *Tool-being..* Chicago: Open Court, 2002. Edição Kindle.
- HARMAN, Graham. *Weird realism*. Winchester: Zero Books, 2012.
- LATOUR, Bruno. Irréductions. In: LATOUR, Bruno. *Pasteur: guerre et paix des microbes*. Paris: La Découverte, 2011.
- LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1991.
- SHAVIRO, S. The actual volcano: Whitehead, Harman, and the problem of relations. In: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham. (org.). *The speculative turn*. Melbourne: re-press, 2011. Disponível em http://www.re-press.org/book-files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf acesso 10 de março de 2019.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. New York: The Free Press, 2010. Edição Kindle.
- WHITEHEAD, Alfred North. *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Edição Kindle.

Recebido:22/08/2019

Aceito: 31/08/2020