



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

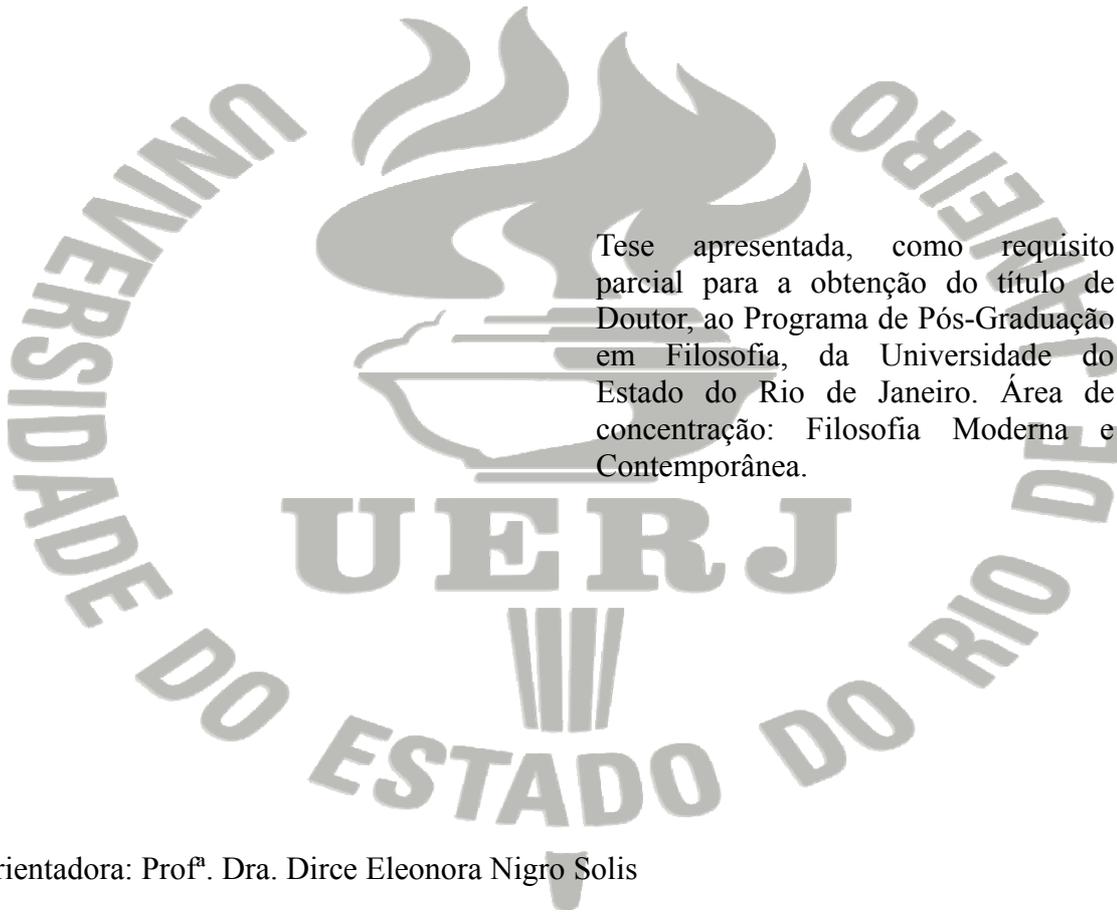
Fernando Maia Freire Ribeiro

**Individuação e inocência: composições com Simondon e Whitehead**

Rio de Janeiro  
2013

Fernando Maia Freire Ribeiro

**Individuação e inocência: composições com Simondon e Whitehead**



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S597 Ribeiro, Fernando Maia Freire.  
Individuação e inocência: composições com Simondon e  
Whitehead / Fernando Maia Freire Ribeiro. – 2013.  
222 f.

Orientador: Dirce Eleonora Nigro Solis  
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Simondon, Gilbert 2. Whitehead, Alfred North, 1861-  
1947. 3. Individuação – Teses. 4. Filosofia contemporânea –  
Teses. I. Solis, Dirce Eleonora Nigro. II. Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

CDU 159.9

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Fernando Maia Freire Ribeiro

**Individuação e inocência: composições com Simondon e Whitehead**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 02 de setembro de 2013.

Banca examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Marly Bulcão Lassance Britto  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. James Bastos Arêas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Henrique Antoun  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Helio Rebello Cardoso Júnior  
Universidade Estadual Paulista

Rio de Janeiro

2013

## AGRADECIMENTOS

À Dirce Eleonora, pela orientação e pela acolhida de uma ideia tantas vezes rejeitada e tida como irrealizável.

Aos membros da banca: James Arêas que, há tempos, incentivou o gosto, imprescindível para esta tese, pela leitura de Deleuze; Marly Bulcão pelo ânimo que inspira, fruto de uma ressonância do gosto pelo que de novo se produz em filosofia; Henrique Antoun que abriu portas para diferentes referências; Helio Rebello que, pela leitura atenta e pelas preciosas observações, colaborou no alinhamento da rota deste trabalho.

Ao inspirador Ivair Coelho Lisboa pelos encontros de valor inestimável.

Aos familiares: Marília, Ana, Caetano e Fernanda, pela paciência, companhia e grande apoio em todos os momentos.

A todos os colegas que não nomeio pelo velho motivo do possível esquecimento. Sintam-se nomeados todos aqueles atravessados por um afeto que produziu um entre.

E o arco-íris permaneceu sobre a Terra...

*D. H. Lawrence*

## RESUMO

RIBEIRO, Fernando Maia Freire. *Individuação e inocência: composições com Simondon e Whitehead*. 2013. 222 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

A filosofia viveu um tempo de luminosidade crua em que havia contentamento (pelo menos entre os filósofos “dignos” de serem estudados) com a postulação das condições de possibilidade que cabiam no horizonte que essa luz podia, então, iluminar. Tudo que escapasse desse horizonte era obscuridade, irracionalidade, mera especulação e, pior de todas as ofensas: metafísica. Mas, alguma filosofia do séc. XX encontrou uma outra distribuição de luminosidade que permitiu um pensamento em claro-escuro, em tonalidades nuançadas em que a nitidez absoluta dos contornos se viu fluidificar, em que as figuras puras e sólidas se mostraram como híbridas, nebulosas derramadas, em que os objetos entraram na história e os homens se misturaram com a natureza, em que os movimentos do mundo e as imagens na consciência saíram da dualidade das qualidades primárias e secundárias e se aventuraram em novas perspectivas (aventuras que ainda atravessam desde a fenomenologia até o cinema).

É neste cenário de novas distribuições que reaparece a questão da individuação apontando para uma outra concepção do indivíduo, não mais substancial e suporte de qualidades, não mais ancorado nos pares matéria e forma, atual e potencial. Tais pares se revelam insuficientes por não darem conta das impurezas que vêm à tona e das surpreendentes possibilidades inventadas (simbioses, alianças, infecções) e não somente atualizadas a partir de um potencial (filiação, reprodução). Nesse novo modo de compor, o atributo não mais se remete a um predicado qualidade, mas ao acontecimento, não mais às possibilidades latentes, mas à potência a ser inventada nas composições, nas relações constituintes dos diferentes modos de existência. Simondon foi o primeiro filósofo a levar em conta, de modo específico, o indivíduo se inventando em composição, daí ter renovado a questão da individuação e transformado o estatuto da relação. “O ser é relação”, tal é, com Simondon, a proposição que passa a figurar no centro do pensamento da individuação. Mas se, por um lado, havia essa promoção da relação, por outro lado, parecia não haver a liberação dos modos que, enfim, remetiam a uma natureza dos possíveis. Mesmo não funcionando como princípio, essa natureza parecia capturar os modos num potencial, de tal maneira que um novo humanismo, tão sufocante quanto qualquer outro, acompanhava toda a produção de Simondon. Não à toa, sua narrativa dos diferentes modos se fecha no encontro de uma unidade capaz de suportar o multirealismo dos híbridos que surgiam por toda parte. As metas, os sentidos do devir que povoam a obra de Simondon não seriam os ecos de uma velha moral da pureza, da luminosidade branca? Para escapar desse rebatimento da aventura dos modos em tipos privilegiados de relação que levavam a restaurar a unidade perdida, era preciso se lançar na inocência do processo das inumeráveis atividades de um tecido sem base, jogo de linhas impuras em cruzamentos inventados a cada momento. Nesse sentido: era o pensamento especulativo, expresso em sua própria escrita em zig-zag, de Whitehead já um antídoto aos possíveis rebatimentos da nova filosofia da individuação num mundo por demais reconhecido? É esse o espírito da composição nesse trabalho: a individuação simondoneana com a insistência em se entregar à aventura inocente dos processos *se fazendo* que se encontra em Whitehead (e nos muitos aliados que foram convocados para que outras músicas se façam ouvir).

Palavras-chave: Simondon. Whitehead. Individuação. Inocência. Híbridos. Modos.

RIBEIRO, Fernando Maia Freire. *Individuation and innocence: compositions with Simondon and Whitehead*. 2013. 222 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Philosophy has lived a time of raw luminosity, together with a feeling of contentment (at least, among those philosophers who were worth being studied), with the postulates of the conditions of possibility fitting the horizon on which the light could then illuminate. Everything else, out of such range, was obscurity, irrationality, mere speculation and, the worst offense of all, metaphysics. But there it came the Philosophy of the 20th century which has come across some other luminosity distribution so as to allow black-and-white thought, in blurring nuances of once a clear spectrum at the edge of pure and solid figures, to hybrid, misty (cloudy, foggy) shedding ones, in which objects have come into history and men into nature, and in which the world movements and the conscious images have come out of the strict duality of the primary and secondary qualities to adventure into new perspectives ( adventures that are still crossing throughout from phenomenology to cinema). In this scenario of new distributions it revives the individuation problem which points out to a different individual conception: non-substantial and not quality supportive, not grounded in matter and form, in the potential and the actual, for such pairs are not sufficient to handle with both the debris, that come to the surface, and the amazing possibilities created then (symbioses, alliances, infections ), which are not simply actualized from a potentiality (filiation and reproduction). In such a new composition, the attribute does not refer to a quality predicate but to an event, not to latent possibilities but to the potentiality to be created in the constitutive relations of the different existence forms. Simondon was the first philosopher to, specifically, take into account the individual as it is created in composition and then renewed the question of individuation, transforming the relation status. " The being is relation" is the proposition such as, according to Simondon, it starts to center the individuation thought. However, if, on one hand, there was the promotion of that relation, on the other, it looks as if there was no liberation of the forms, which, eventually, referred to the nature of the possibles. Even though it does not work as a principle, that nature seemed to capture the forms into potential so as that a new humanism, as suffocating as any other, followed the production of Simondon. It is not by any chance that his account of the different forms converts into a unit which is able to hold the multirealism of the hybrids. Wouldn't the targets, the meanings, of becoming that inhabit Simondon's work be an echo of an old moral of purity of white luminosity? In order to escape such a rebuttal of the forms adventure into privileged types (tokens) of relations, which has led to restore the lost unity, it was necessary to launch into the innocence process of the countless activities of a tissue without substance and, every time, a match of impure lines in created crossroads. Was it then the speculative thought, in this sense, expressed in its own zigzag writing, in Whitehead, an antidote to possible rebuttal of the new individuation philosophy in a for long acknowledged world? This is the spiritual realm of the current investigation: the simondonian individuation, as it is insisting on giving way to the innocent venture of doing-and-finding (doing-to-find ?) process in Whitehead (and in many other allies that are summoned so as to make some other music be sounded).

Key-words: Simondon. Whitehead. Individuation. Innocence. Hybrids. Modes.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA E OS HÍBRIDOS</b> .....	15
1.1	<b>Com Bruno Latour</b> .....	37
1.2	<b>Com Michel Serres</b> .....	52
2	<b>SIMONDON: RELAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO</b> .....	63
2.1	<b>Individações</b> .....	79
2.2	<b>Técnicas</b> .....	105
2.3	<b>Com Simondon</b> .....	117
3	<b>WHITEHEAD: RUMO À INOCÊNCIA</b> .....	125
3.1	<b>Exposição</b> .....	125
3.2	<b>Desenvolvimento</b> .....	157
3.3	<b>Reexposição</b> .....	187
3.4	<b>Coda</b> .....	197
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	198
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	214

## INTRODUÇÃO

Desde que a filosofia estabeleceu o limite de suas especulações no âmbito da experiência possível, daquela que dizia respeito aos nossos possíveis modos de apreensão, que o problema da individuação, para os poucos que o consideraram, sobreviveu de modo secundário, quase como uma maneira de justificar as limitações que nos dávamos. O mundo parecia bem distribuído, de um lado as coisas, de outro os homens, do lado de fora os movimentos da natureza, do lado de dentro as imagens na consciência, de tal modo que nossa aventura tinha um balizamento bem claro e impositivo. Já há algum tempo, porém essa placidez forçada se soltou, novos corpos, novas imagens, novas naturezas, novas composições, novos possíveis trouxeram à tona os híbridos que tão cuidadosamente havíamos purificado. Para pensar esse pulular de novos modos de existência a ideia de processo de individuação se tornou novamente uma ferramenta valiosa. Mas se essa questão ressurgir não é sobre as mesmas bases em que se construiu, pois sem a pureza das antigas distribuições, uma nova concepção de indivíduo se faz urgente e uma outra origem do problema se delinea: “Com Whitehead repercute pela terceira vez a questão *o que é um acontecimento?*” (Deleuze, 1988: 103). As duas primeiras remetem ao estoicismo antigo e a Leibniz com suas tentativas de pensar não pelo atributo predicado de uma substância, mas pelos modos de encontro que modulam uma potência. Pensamento que considera os corpos em relação efetuando acontecimentos singulares e não generalidades operadas por uma prática classificatória que faria da relação, das capturas, dos encontros meros acidentes. Já com os estoicos, a distribuição proposicional, nesse modo de pensar, desloca a essência do campo da significação para o da aventura dos corpos em suas composições necessárias com outros corpos, universo em mistura, híbrido. Novas questões concernentes aos modos de relação se tornam, assim, o móvel de uma outra maneira de distribuir: que mistura, que encontro de corpos causa, que acontecimentos incorporais efeitos? Que potência é produzida? Outras maneiras de se referir aos indivíduos inseparáveis dos seus encontros-acontecimentos: Esta árvore verdejando. Conectando com essa origem, nos desfazemos do privilégio ontológico do indivíduo e encontramos uma realidade se fazendo, o que chamamos de pensamento relacional uma vez que termo individual e relação entram em pressuposição recíproca, afinal não há indivíduo que se defina por suas qualidades intrínsecas ou em potência, ele está sempre situado, agenciado e é somente nesta economia das relações que ele se efetiva enquanto potência.

Esse será o foco do capítulo 1 desta tese, *A bifurcação da natureza e os híbridos*. Neste capítulo pretendemos estabelecer o solo em que vamos tratar da questão da individuação. Adotamos a perspectiva de Whitehead em sua repercussão do pensamento do acontecimento, quando propõe, justamente, um pensamento que não se submeta à bifurcação da natureza com sua distinção ontológica entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias, o que realiza uma distribuição entre o que pertenceria ao mundo e o que seriam adições psíquicas acrescentadas pelos sujeitos percipientes àquele mundo primário natural. Com Whitehead, evitamos as armadilhas que nos forçam a estabelecer um funcionamento específico aos pares clássicos: sujeito e objeto, matéria e forma, autêntico e banal, construído e real. Mas o que proporíamos no lugar dos pares, já que a cada passo que damos ao evitá-los eles parecem surgir com mais força? Foi a partir dessa questão que compusemos com o pensamento relacional conforme trabalhado atualmente por Latour, Serres, Stengers e Debaïse. Mesmo guardando a diferença entre esses pensadores, podemos reparar neles a tentativa de escapar aos interditos modernos que nos obrigam a permanecer dentro de um universo da experiência possível, e a apostar num possível a ser criado pela experiência real. Experiência real que é, então, derramada, híbrida, manchada, negociada, mestiça, é *se fazendo* e só constitui termos precários, diferentes *modos* de existência.

Por isso é importante repensarmos as relações, não somente a questão da interioridade ou exterioridade das relações, não somente a procura da origem e das possibilidades das relações, mas a de pensar os diferentes modos de existência como modulações criadoras que precisam “colocar no centro da individuação o conceito de relação, chegando até a identificar o ser com a relação” (DEBAÏSE, 2002, p.53).

Assim colocado o problema da individuação, encontramos a filosofia daquele que ousou, ao afirmar literalmente que o ser é relação, pensar a individuação sem a colocar à reboque do indivíduo: Simondon. Mas, no capítulo 2 *Simondon: individuação* tocamos além da produção de Simondon, pois nos interessam especialmente os efeitos que ela produz.

Em sua polêmica contra o atomismo substancialista e contra o hylemorfismo, Simondon constata que, em ambos os casos, o processo de individuação é sempre uma zona obscura que pressupõe o indivíduo em toda parte, daí este aparecer sempre como princípio, numa gênese a reboque que toma por explicação o que deveria ser explicado. Isso fica claro quando Simondon relata o procedimento por ele compreendido como sendo o paradigma técnico do sistema hylemórfico: a fabricação de tijolos. Quem acredita que a individuação

ocorre pelo encontro de uma forma com uma matéria é aquele que, sem conhecer o processo de seleção e preparação da argila nem o de confecção do molde, vê entrar numa olaria estes dois elementos e vê, em seguida, daí sair um tijolo formado. Tudo funcionaria, então, como se uma matéria qualquer e uma forma definida pertencentes a domínios heterogêneos de algum modo se comunicassem. O que permanece na sombra são as condições relacionais energéticas exigidas para a ocorrência de comunicação, ou seja, perde-se de vista que tanto o molde quanto a argila têm que ser preparados, de tal modo que esta não seja passivamente deformável, mas ativamente plástica e que o molde seja feito de um modo específico e de matéria determinada capaz de compor com os dinamismos da argila. É no encontro, na mediação dessas duas dimensões que se institui “um sistema energético, um estado que evolui e que deve existir efetivamente para que um objeto apareça com sua hecceidade” (SIMONDON, 2005, p.46). Simondon propõe, então, a individuação como contemporânea de um movimento verdadeiramente genético e imanente para dar conta do se fazer do processo.

Além disso, o indivíduo não seria a única realidade produzida pelo processo, pois ele não esgotaria plenamente a carga energética que o produz, não há molde definitivo, mas constantes modulações e, assim, o indivíduo como centro das preocupações cederia o lugar à individuação e uma realidade pré-individual deveria ser estabelecida:

o indivíduo seria, então, entendido como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que supõe antes dela uma realidade pré-individual e que, mesmo após a individuação, não existe sozinha, pois a individuação não esgota de um só golpe os potenciais da realidade pré-individual (SIMONDON, 2005, p.24-25).

Resumidamente podemos afirmar que o pré-individual é um sistema que guarda potenciais e funciona segundo um modo próprio: seu regime energético é metaestável (nem estável, nem instável), é repartido entre ordens de grandeza intensiva, mas sua distinção interna não é numérico-extensiva, pois é habitado por singularidades (repartição de potenciais) sem identidade e em variação contínua, é heterogêneo e incompatível consigo mesmo (disparatado), supersaturado, tenso e em vias de se diferenciar (caso ocorra comunicação entre as ordens de grandeza disparatadas). Assim, qualquer atualização vai depender das disposições problemáticas, dos encontros de singularidades impessoais.

Entretanto, algo incomoda alguns leitores alinhados com Simondon e faz com que, em algum momento, ele deva ser descartado (mesmo um dos primeiros a levar em conta o trabalho de Simondon, Gilles Deleuze, em seu *Logique du sens*, ao mesmo tempo em que louva a criação simondoneana, se afasta das suas conclusões), algo manifesto em seu próprio

vocabulário e no estilo da escrita. Ele parece deixar aberta uma brecha pela qual velhas noções podem retornar, primeiramente oferece a chance de pavimentar o plano pré-individual com possibilidades familiares, transformando-o num *em potência* das realidades conhecidas, fazendo, justamente, com que ele deixe de ser problemático, inocente e se torne uma ferramenta do reconhecido, produtor de um novo moralismo humanista, mesmo que sem o homem (o potencial pré-individual que cada um carrega consigo nos uniria pelo transindividual). Em segundo lugar, os casos de individuação tendem a se conformar com um certo fundamentalismo epistemológico que encontra em toda parte os mesmos problemas, como se estes não tivessem que ser, eles mesmos, construídos. Em terceiro lugar, há um enfraquecimento das possibilidades de mutações éticas abertas pela sua filosofia, quando o próprio Simondon parece ver aí apenas uma necessidade de remodelagem da cultura tradicional. Esse último ponto fica claro quando compomos com *Du mode d'existence des objets techniques* e percebemos a proliferação das ideias de sentido do devir e de conversão, como se “ele (Simondon) só tivesse contado até sete para levar, no fim das contas, até o um. O multirealismo só seria no fundo, um grande desvio para retornar à filosofia do ser” (LATOURET, 2009, p.6). No momento em que essas leituras que procuramos evitar se tornam frequentes em leitores de Simondon, é preciso, como afirma Isabelle Stengers, resistir a Simondon, posto que a individuação começa a não nos fazer gaguejar, mas nos dá respostas apaziguadoras com o poder de funcionar como solução em toda parte subsumindo os casos, perdendo os problemas.

Pelo nosso diagnóstico apresentado no capítulo anterior, faltaria a Simondon (e esse aspecto parece ser hoje o mais caro àqueles que reivindicam sua filosofia) a inocência de não rebater os processos num movimento reconhecido e, assim, abrir o caminho para o juízo daqueles que sabem enquanto todo o resto acreditaria. É o que se manifesta nas diversas tentativas de estipular um modo seguro para as experimentações, de alimentar possíveis capazes de moralizar o plano produtivo, seja recorrendo ao pré-individual em si, seja rebatendo os diversos modos de existência num modo privilegiado. Como antídoto às capturas voltamos a Whitehead que, em suas idas e vindas, parece ter feito todo o esforço para livrar o seu plano de composição de qualquer presença capaz de estabelecer quais seriam as harmonias possíveis em conformidade com alguma natureza, com alguma unidade autêntica perdida e a ser reencontrada. Assim, com a inocência a possibilidade muda de lugar, em vez de ser garantia ou rumo a ser dado à experiência, se torna efeito desta, de modo que possível é

criar o possível, não caminhamos rumo a uma paisagem justa, mas para justo uma paisagem. Por tudo isso nosso capítulo 3 se intitula *Whitehead: rumo à inocência*. Nesse capítulo nos alinhamos com as pesquisas atuais em torno da filosofia de Whitehead que estudam o deslocamento conceitual, a ‘passagem’ aí realizada da filosofia da natureza para a cosmologia e nesta última centram seu interesse. Deslocamento que Lewis Ford localiza na própria composição de *Science and the modern world*, texto que incorpora adjunções às *Lowell lectures*, fazendo com que estas conferências, inicialmente voltadas para questões de filosofia da natureza, se transformem naquilo que Ford denominou como primeira síntese metafísica de Whitehead. Pelo menos três movimentos são notáveis nesta passagem: a extensão é compreendida como tributária do processo; o material se torna organismo, o que significa que se passa a levar em conta os dinamismos preensivos; surge uma primeira teoria da subjetividade compreendida em função dos acontecimentos corporais. O mesmo procedimento de composição é encontrado em *Process and reality* e a mesma intenção se revela: sem bifurcar a natureza, pensar a realidade como processo, pensar o processo como criatividade (esse termo forjado por Whitehead e que hoje tristemente frequenta os cursos de publicidade).

É por meio dessa abordagem que pretendemos que a filosofia whiteheadiana funcione, e aqui estamos no coração de nossa hipótese, como uma espécie de resistência em favor da experimentação arriscada e inocente, com alianças empiristas e pragmáticas, às capturas dos processos de individuação, intensivos e impessoais, pelas categorias da representação que, de algum modo, assediam as releituras de Simondon. Isso porque Whitehead mobiliza um vasto arsenal de noções empírico-transcendentais – entidades atuais, concrecência, preensões, sociedades, natureza primordial e conseqüente de Deus – que, ao mesmo tempo em que as conjuram, se distinguem das categorias da representação. É com essas noções, moduladas cada vez mais rumo à inocência na obra de Whitehead, que trabalharemos neste capítulo.

Dentre os muitos aliados nesta pesquisa, comporemos as leituras que principalmente Deleuze, Stengers e Shaviro fazem atualmente da metafísica whiteheadiana com a leitura clássica de William Christian e com o trabalho arqueológico de Lewis Ford. O que especialmente nos interessa entre esses autores é o alcance que dão aos modos de estar junto que não se absorvem nos juízos pelo que seja o melhor independente das maneiras. Pretendemos, assim, construir um desvio nas leituras humanistas que se montam em torno de Simondon. Como diz Stengers, pretendemos “não (simplesmente) um humanismo sem

homem, mas uma outra ontologia, uma outra antropologia, outras obrigações” (STENGERS, 2005). Estamos rumo à inocência e aos riscos que ela incorpora.

Enfim, em nossa conclusão – *Paisagens inocentes?* – depois de termos montado esse híbrido Whitehead-Simondon, soltando a individuação das capturas do juízo questionamos se podemos suportar e construir essa inocência?

Voltemos a compor com Serres: "Frequentemente, a língua guarda a marca do sexo pelo gênero, masculino ou feminino, artigos, nomes, pronomes fêmeas ou machos; a música, livre de gênero, porque livre de língua, pode se dizer andrógina e hermafrodita, neutra e completa" (1987, p.126). Nesta conclusão não pretendemos balancear, ou redundar o que já foi dito, faremos uma experimentação da hipótese de que a inocência é esta música, ruído de fundo feito presença, sem distinções ou hierarquias, ou centros de referência, mas não homogênea, não guardando nenhum possível e, por isso mesmo, aberta a todas invenções, experimentações, neutra afirmação dos impossíveis (o Deus de Whitehead). Principalmente não apresentando nenhum rumo reto, nenhuma garantia antecipada, mas todos os riscos que corre um artista em trabalho de criação (o melhor é inseparável do que se faz, o contrário de todo Bem). Em vez de nos voltarmos para: qual a categoria? Pensaremos em: qual a consistência? Ou: o que revelam os encontros, prisões, centramentos, ou aberturas, aventuras no turbilhão da criação de possíveis? Avaliações caso a caso e não julgamento, análise, denúncia (em nome de que?)... toda a sequência de termos que altera a circulação sanguínea dos homens verídicos e os faz tomar seus valores como sendo os valores da vida (há algo mais estranho e impertinente do que aqueles que lutam em nome de todos, em nome do Bem comum?). A inocência é esse se lançar no meio das relações, na aventura das composições e simbioses que desenham novos modos de afetar e de ser afetado e que se arrisca na ousadia de criar sabendo que “não há valor superior à vida, a vida não tem de ser julgada, nem justificada, ela é inocente, tem 'a inocência do devir', para além do bem e do mal...” (DELEUZE, 1985, p.180). Daí a frustração dos que teimam em definir o que seja inocência, pois ela é como a condição de funcionamento da criatividade, é um operador que permite a abertura de um futuro que não seja rebatimento de um mundo fatigado em busca de um último possível, de uma última verdade para se proteger dos movimentos impessoais que nos arrastam para um novo possível neste mundo.

Experimentaremos a ideia de que somente a inocência permite uma criatividade efetiva, que faz com que a arte de viver deixe ser uma bela metáfora e se torne a necessidade

premente de construir um mundo habitável. Se perdemos territórios, subjetividades e pertencimentos não foi para nos tornarmos fantasmas, zumbis imersos em todo tipo de poluição (ruído de fundo inconsistente), ou chorosos pelos valores perdidos (mesmo que renovados sob novos nomes como pré-individual em si), mas para libertar a vida daquilo que a aprisiona. Com que forças, com que linhas, com que notas comporemos as novas sinfonias que se fazem a cada dia mais urgentes? Tese defendida: a condição da experiência real passa pela invenção inocente de uma ecologia.

## 1 A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA E OS HÍBRIDOS

Vivemos ainda num século ou num universo de conceitos, de seres, de objetos, estátuas arcaicas ou de operadores, enquanto que não paramos de produzir um meio de interferências flutuantes que, em troca, nos produz

*Michel Serres*

Neste capítulo investigaremos se é possível pensar de modo interessante a individuação, se essa questão, aparentemente datada, não pode voltar a mover algumas ideias inertes, desde que a retiremos dos quadros clássicos da distribuição dos seres em dois únicos modos de existência: substancial ou representativo. Dois modos que só se estabelecem com força quando ancoramos a relação sobre uma de suas perspectivas e deixamos na penumbra tudo aquilo que não se reduz às exigências dos possíveis então erigidos como os verdadeiros princípios do pensamento racional. Soltar os diferentes modos de existência da cadeia de uma abstração tomada como necessidade concreta, implica em retomar a questão da individuação sem supor que resultados expliquem o processo, ainda mais quando o resultado está reduzido às substâncias e às representações. Para nossa investigação será, portanto, necessário, em primeiro lugar, recorrer a um pensamento relacional que não submeta o contágio das relações às filiações substanciais e representativas, que aceitemos o desafio de contar além de dois, aprendendo a contar pelo meio, entre, levando em conta as forças que só se dizem no plural, os afetos numa nova relação com o fora: etologia do pensamento.

Apesar de ter grande importância e, por isso, ter sido abordada, direta ou indiretamente, por muitos filósofos até a modernidade, a questão da individuação parecia ter caído no esquecimento. Não parece ser mero acaso o fato desse esquecimento coincidir com a adoção, por boa parte dos filósofos, de determinados direcionamentos que impediam especulações a respeito daquilo que escapasse aos limites bem estabelecidos do conhecimento, das condições de toda experiência possível. Ultrapassar estes limites traria (de fato trouxe e ainda traz) ao filósofo rebelde a marca de mero especulador, de irracionalista<sup>1</sup>. É

---

1

Desde as críticas de Voltaire ao “irracionalismo” de Leibniz até o lamentável caso Sokal (caso que rendeu muito mais discussão do que merecia a fraqueza das acusações de impostura intelectual atribuídas aos que não pensavam segundo os códigos estabelecidos), é o mesmo espírito de tribunal do bem pensar que procura desqualificar qualquer tipo de pensamento visto como desviante em relação ao já estabelecido, aos possíveis reconhecidos por todos. Perigoso, principalmente, para a maliciosa estreiteza de entendimento que revelam os juízes do tribunal da razão.

curioso notar, a este respeito, que aqueles que cantam o mito de uma razão luminosa que vive se alimentando de si mesma, sejam iluministas, positivistas lógicos ou filósofos analíticos, se agarram numa das mais frágeis construções metafísicas, o Homem e sua natureza moral-racional, para atacar qualquer pensamento que recuse o raquitismo de suas construções. Já o “conservador” Bradley se irritava com as frágeis críticas, cheias de pressupostos metafísicos, a qualquer tentativa metafísica que ultrapassaria os limites do conhecimento possível. Bradley tratava esses críticos como

irmão metafísicos com uma teoria rival sobre os primeiros princípios. E isso é tão simples que eu me desculpo por me alongar sobre este ponto. Afirmar que a realidade é tal que não podemos atingi-la com nosso conhecimento é um clamor para conhecer a realidade. Tentar persuadir que nosso conhecimento é de um tipo que deve fracassar ao transcender a aparência, implica em si mesmo essa transcendência. Pois, se não tivéssemos nenhuma ideia de um além, não teríamos nenhum meio seguro para saber como falar de sucesso ou fracasso.(1916, p.2)

Além dessas exigências limitativas bem notáveis num pensamento de viés crítico-positivista-linguageiro, a individuação sempre fora colocada em termos próximos aos cânones do aristotelismo, especialmente do aristotelismo medieval, e aparentemente se tornara incapaz de dar conta das novas produções de mundo que, pelo menos já amadurecidas a partir da modernidade, convidavam o pensamento a se aventurar de outro modo. Nesse sentido, era como se a questão tivesse esgotado sua capacidade de produzir algo novo, tivesse esgotado sua energia potencial e, conseqüentemente, tivesse caído no campo da simples reprodução de curiosidades filosóficas, no campo da conformidade com o presente e seu olhar complacente para os vencidos do passado: como podiam perder tempo com essas questões, a quem poderia interessar falar sobre o sexo dos anjos? Puros delírios da razão que não se sustentam nem em nossas possibilidades de conhecer nem nos fatos obstinados da natureza<sup>2</sup>. Portanto, seria uma questão ainda útil para a história da filosofia (com toda sua carga política de determinação do campo daquilo que pode ou não nos concernir), mas incapaz de movimentar, de abalar as

2

Quando nos limitamos à dogmática do conhecimento possível, fruto de um determinado modo de estar junto, tratamos como delírio infundado a possibilidade de se construir ideias cosmológicas. Acreditamos que podemos argumentar pró ou contra as questões da metafísica sem que isso já não determinasse uma orientação especulativa do pensamento. Kant em suas célebres antinomias da *Crítica da razão pura* não percebeu que não havia antinomia alguma? Ele não percebeu que os elementos das teses não são comparáveis com os das antíteses, a não ser para quem de antemão os igualou? Ou a escolha engaja, efetiva um mundo (não era o que Kant pretendia e o que, de fato, fez?) ou é apenas um capricho intelectual, pura argumentação acadêmica. É como afirma Souriau em defesa da especulação: “nada de mais miserável do que essas antinomias, se queremos ver aí uma barreira inevitável da razão, se contradizendo necessariamente quando quer determinar existencialmente em suas condições de realidade os grandes objetos metafísicos. Onde vemos que há contradição entre as teses e as antíteses? Contradizer-se é afirmar A e não-A de uma mesma coisa. Onde encontramos esta mesma coisa? (...) a dificuldade começa somente quando queremos fazer coincidir dois universos, não obstante sua profunda diferença” (1943, p.146-147)

ideias inertes com relações interessantes.

Mas eis que o século XX aponta para uma renovação decisiva e ousada que atinge a questão da individuação a retirando dos antigos quadros aristotélicos ao romper com os limites impostos ao bem pensar que determinavam o que poderia ser objeto da filosofia se esta quisesse frequentar as zonas em que alguma certeza fosse possível. Grande ainda era o risco, para quem não obedecesse tais limites, de se tornar impostor intelectual, ou, pior das infâmias diante do tribunal da Razão, metafísico. Mas era um preço a pagar por parte dos que saíam dos limites tranquilos e reconhecidos da experiência possível rumo às construções ativas e criadoras da experiência real. Necessidade, aventura e risco, nunca capricho intelectual, são e sempre foram os mobilizadores de toda criação.

Por onde passa essa renovação? Que antigos parâmetros são abandonados e que novidades são apresentadas? Para responder a essas perguntas, utilizaremos o diagnóstico de Whitehead que indica como sendo a grande incoerência do nosso modo de pensar filosoficamente o fato de termos operado uma bifurcação na natureza. Bifurcação que teria estabelecido uma hierarquia de saberes colocando a ciência como capaz de dar o veredicto final sobre a natureza e produzido uma série de problemas mal elaborados, já que marcados desde o início por uma distribuição parcial (também no sentido de tomar partido) dos termos a serem conhecidos. Desde já é importante marcar que com Whitehead não se trata de denúncia do quer que seja, mas de avaliação a fim de evitar exageros que comprometeriam a possibilidade de manter em curso a aventura das ideias.

É em *The concept of nature*, texto de 1920 e estabelecido a partir das conferências Tarner de 1919, que Whitehead aponta diretamente para o problema da bifurcação da natureza. Em um capítulo voltado especificamente para esse problema (*Theories of bifurcation of nature*), Whitehead aponta que foi o desenvolvimento das teorias físicas da propagação que desmontou a concepção de matéria e de percepção que até então eram celebradas. A doce simplicidade que afirmava: “concebemos a nós mesmos como percebendo atributos de coisas e são porções de matéria as coisas cujos atributos percebemos” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.26/30)<sup>3</sup> não respondia mais ao novo modo de compreensão da matéria e de sua relação com o observador. Surgia, assim, a possibilidade de se estabelecer uma diferença entre a luz enquanto movimento molecular no mundo físico e as cores

---

3

A paginação à esquerda da barra se refere à edição original e a da direita se refere à tradução brasileira. O ano assinalado entre parêntesis se refere à edição consultada.

enquanto imagens produzidas pela mente incitada por tais movimentos moleculares. Ressonâncias filosóficas do novo universo newtoniano.

É na filosofia de Locke que encontramos elaborada de modo mais claro a nova distribuição entre movimentos no mundo e imagens na consciência<sup>4</sup>. Segundo Locke, há, por um lado, as qualidades primárias que pertencem efetivamente à natureza das coisas tais como movimento, repouso, número, extensão e solidez. Por outro lado, há qualidades secundárias tais como as cores, aromas, sons, qualidades que seriam adições psíquicas produzidas pela mente percipiente afetada pela propagação das qualidades primárias, assim, estas qualidades secundárias, não estariam na natureza, seriam produções do espírito. Desenha-se, assim, uma natureza bifurcada: uma é aquela apreendida pela percepção e outra aquela que é causa da percepção, podemos dizer que de um lado temos os movimentos na natureza com suas leis objetivas (causa da percepção), domínio do real e de outro as imagens na consciência, o verde das árvores, o canto dos pássaros, a calidez do sol (natureza apreendida), domínio do aparente.

Segundo esta teoria haveria menos na natureza do que aquilo que percebemos o que fere algumas das diretrizes fundamentais que Whitehead se propõe a seguir em sua filosofia, no que esta pretende garantir a não estagnação do pensamento fundado sobre cânones abstratos: “Somos instintivamente inclinados a acreditar que mediante a devida atenção, a natureza pode se revelar a nós para além do observado à primeira vista. Mas não nos contentaremos com menos” e “A filosofia natural jamais deve indagar o que está na mente e o que está na natureza” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p. 29/37 e 30/38). Daí não se segue um abandono, em nome da consciência, do que a ciência produz, ou seja, devolver o verdor da árvore, o cheiro da rosa à natureza, não significa negar as teorias científicas sobre os movimentos moleculares, se assim fosse a natureza continuaria bifurcada. Afinal: “o fulgor avermelhado do poente é tanto uma parte da natureza quanto as moléculas ou as ondas elétricas pelas quais os homens de ciência explicariam o fenômeno” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.29/37). É tudo questão de atenção devida para não se contentar com menos do que *toda* a experiência, nem tomar por explicação geral o que é um caso. Enfim, é preciso não exagerar.

Eis um belo resumo dessa aposta e desse risco de pensar resistindo à bifurcação da

---

4

O tema cruza toda a obra de Locke, mas é especificamente no *Essay on human understanding* II, viii, 9-10 que ele define claramente as qualidades primárias e secundárias.

natureza apresentada numa proposição que já se tornou célebre entre os leitores de Whitehead: “Tudo o que conhecemos acerca da natureza está no mesmo barco, para afundar ou navegar conjuntamente” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.148/175).

Colocada a crítica ao procedimento da bifurcação cabe agora compreender como devemos operar para evitar que tal bifurcação ressurja, como devemos operar para não sair da experiência seja em direção a um sujeito unificador dos dados e produtor de uma natureza aparente (Whitehead sustenta que podemos pensar a natureza sem nos referirmos ao pensamento sobre a natureza), seja em direção a uma natureza mutilada, desconectada, sem cores, aromas, sem calor. Nenhum compromisso pode ser estabelecido, portanto, com o princípio subjetivista que rege a bifurcação da natureza, afinal “toda essa noção se baseia parcialmente na admissão implícita de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu e de alguma forma conserva dentro de si” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.32/40). São justamente aqueles compromissos que marcam, de algum modo, toda tentativa moderna de ultrapassagem do fosso que se abriu entre o real e o aparente, sejam os dualismos que colocam a matéria e o espírito em condição de igualdade, seja o monismo materialista, seja o monismo espiritualista. “As soluções divergem radicalmente, mas herdaram um fundo comum; a bifurcação é menos uma teoria – o que a aparentaria com uma espécie de dualismo – do que uma operação” (DEBAISE, 2007, p.7). Não basta, então, afirmar a unidade nem denunciar as repartições, é preciso evitar a operação de distinção, não privilegiar nenhum conhecimento particular. É preciso para isso dar à experiência seu caráter de negociação em todos os níveis (inclusive o conhecimento é uma negociação), devolver o percipiente à sua ecologia normal, não bifurcada, mas negociada conforme a atenção devida em cada caso.

Antes de entrarmos na produção conceitual de *The concept of nature*, cabe observar que o fato de remeter o conceito de natureza a questões de negociação marca nossa leitura da definição de Whitehead: “A natureza é o que observamos na percepção” (1920 (1995), p.3/7). Nesta definição não há qualquer tentativa de definir o real, mas de dar conta das experiências perceptivas. Modos de experiência que conectam as atenções devidas com aquilo que está na natureza enquanto respondente das expectativas. Por isso o conhecimento é o pressuposto, o último, já que nestas negociações fica claro que

É impossível descrever o trabalho dos cientistas, a criação de dispositivos experimentais sempre mais inesperados e mais inventivos, sem levar em conta a possibilidade de conhecer como 'adquirida', pressuposta pelo conjunto das questões das quais eles procuram a resposta (STENGERS, 2002, p.49-50).<sup>5</sup>

Feita esta demarcação, podemos nos aventurar com Whitehead. *The concept of nature* nos apresenta três componentes do nosso processo de apreensão da natureza: fato, fatores e entidades. “Fato é o termo indiferenciado da apreensão sensível (*sense-awareness*); fatores são termos da apreensão sensível, diferenciados enquanto elementos do fato; entidades são fatores em sua função enquanto termos do pensamento.” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.13/19). Há transições do fato para os fatores e destes para as entidades do pensamento. Conforme um modo de conhecimento atue, ele modula o fator, mas o fator é sempre algo que a natureza oferece. Assim sendo, “o que percebemos designa a natureza e não o espírito que percebe (STENGERS, 2002, p.59). Isso porque se as entidades são transições de fatores do fato geral da natureza, não diferem substancialmente desses fatores (os *terminus* da apreensão sensível são os fatores). A diferença entre os fatores e as entidades se dá porque enquanto com as entidades nos deparamos inicialmente com individualidades definidas para daí estabelecer relações de acordo com o pensamento, com os fatores nos deparamos inicialmente com termos relacionais, incluídos no fato geral, e posteriormente com individualidades definidas, com entidades distintas. “Para o pensamento, portanto, 'vermelho' é simplesmente uma entidade definida, embora para a apreensão, o vermelho carregue o conteúdo de sua individualidade” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.13/19). Mas precisamos estar atentos para não bifurcarmos a natureza, com Whitehead não se trata de sancionar um saber legítimo que julgaria, a partir de uma pretensa fidelidade aos fatores devidamente delimitados em suas possibilidades, o que está na natureza e o que está no espírito, tampouco trata-se de cantar uma natureza perdida a qual sempre nos escaparia. Como já anunciamos, trata-se de uma negociação a envolver os diferentes modos de se posicionar com os fatores, negociação em que “não somos prisioneiros de um circuito fechado entre percepção e denominação. Desde que prestemos a atenção que convém', estamos apoiados 'na natureza'” (STENGERS, 2002, p.59). A grande dificuldade que nos atinge para podermos pensar deste modo foi ter exagerado ao atribuir ao processo mental de produção das entidades, à tradução da complexidade dos fatores na simplicidade das entidades, o princípio que regeria a natureza. Assim teria nascido a teoria do substrato metafísico, da substância com seus atributos: uma desconexão entre a entidade e o fator em relação com o fato geral que a provoca.

---

Quando for o caso de Whitehead colocar o problema do como da experiência ele deixará de lado a questão da natureza, pois o conhecimento será incluído no problema e não mais pressuposto. Tudo isso é importante frisar que para Whitehead não há a “vontade de ultrapassar o indivíduo em direção à natureza” (DEBAISE, 2006, p.65), mesmo em *The concept of nature* não se trata de uma filosofia da natureza em sentido clássico, mas da relação entre a atenção devida e os respondentes. Mais adiante veremos como se dá a modificação na filosofia de Whitehead em direção à metafísica evitada até aqui.

Com esses três componentes definidos e sempre tendo em vista a estratégia de não permitir a operação de bifurcação da natureza se apresentar, podemos afinar nossa leitura. Ao detalhar as relações dos componentes, Whitehead introduz dois elementos: o discernível e o discernido. Entendendo como sendo fato geral algo indeterminado que passa e que nos concerne, definimos:

o discernido compreende aqueles elementos do fato geral discriminados com suas peculiaridades individuais. É o campo do percebido diretamente. Contudo, as entidades desse campo guardam relações com outras entidades não particularmente discriminadas dessa forma individual. (WHITEHEAD, 1920(1995), p.49/61-62).

Estas últimas entidades são conhecidas somente enquanto relacionadas com o conjunto dos elementos discriminados e são chamadas de 'algo' (*something*). Esses dois tipos de entidades constituem o fato geral completo, de modo que

esse fato geral completo é o discernível e compreende o discernido. O discernível é toda a natureza tal como declarada<sup>6</sup> na apreensão sensível. [...] Mas os fatores da natureza dos quais possuímos essa apreensão peculiar são conhecidos como não abrangendo todos os fatores que, juntos, formam o todo complexo de entidades relacionadas compreendidas no fato geral ali apresentado para o discernimento. [...] a natureza tal como percebida tem sempre uma borda desigual (WHITEHEAD, p.50/62-63)

Quando lidamos com relações espaciais, as entidades relacionais, aquelas que discernimos apenas por sua relação com as entidades naturais discriminadas na apreensão sensível, temos a noção de lugar (*place*). Podemos afirmar, portanto, que o algo em relações espaciais é o lugar. Quando as relações são de natureza temporal o algo se denomina período de tempo (*period of time*). Ao estabelecermos as relações, ao atentarmos para aquilo que é pertinente em tal situação apreendida com o termo relacional interessante, produzimos a significação localizada em determinado tempo e espaço daquilo que se passa. A significação exige o espírito engajado na experimentação, com todos os riscos e perigos que uma atenção indevida pode provocar. Trata-se para o espírito, então, de selecionar e não de produzir adições psíquicas. Além disso, nenhuma significação pode se pretender geral em nome das condições de possibilidade capazes de definir, em qualquer momento e lugar, o que pertence à natureza e o que pertence ao espírito, o que é um saber conforme à objetividade e o que é pura fantasia do espírito. Sempre engajado, o espírito opera segundo requisitos no que estes se

---

6

O termo no original é *disclosed* que o tradutor brasileiro optou por traduzir por revelada. Não contestamos a questão em termos de competência de tradução, mas adotamos a perspectiva de Stengers quando, por questões filosóficas, propõe o uso do termo declarar para evitar um alcance subjetivo do sentido de *descobrir*, *desvelar*, *revelar*: “impedir uma outra leitura que faria comunicar o verbo *disclose* com a ideia de que algo é 'revelado' na experiência, além das palavras e das coisas.” (STENGERS, 2002, p.61)

diferenciam das condições, pois

os requisitos são imaneses ao problema colocado eles são 'o que o problema precisa para que uma solução possa lhe ser dada' [...] O que requer nosso saber instintivo, longe de levar a um fundamento do conhecimento, como o fariam as condições, remete cada modo de conhecimento a suas operações, suas escolhas, suas ambições e suas prioridades. Sem além. Com seus riscos e perigos (STENGERS, 2002, p.65)

Depois desta exposição, estamos preparados para tocar num ponto importante da composição de Whitehead referente à natureza: a noção de acontecimento<sup>7</sup>.

Aquilo que discernimos é o caráter específico de um lugar através de um período de tempo. É isso que entendo por 'acontecimento'. Discernimos alguns caracteres específicos de um acontecimento. Mas, ao discernir um acontecimento, também estamos cômnicos de seu significado enquanto termo relacional na estrutura de acontecimentos.(WHITEHEAD, 1920(1995), p.52/64)

Todo discernimento perceptivo traz consigo aquilo que chamamos de entidades relacionais, pois não existe percepção pura e simples de um instante sem espessura temporal ou de um objeto localizado num ponto fora de relação. Há sempre um horizonte deslocado que afeta a percepção e que é o próprio requisito desta percepção, entendida, então, como recorte, como abstração interessada sobre o fato geral. Aqui todo cuidado deve ser mantido para não dar a este fato geral a característica de um inteligível capaz de ordenar nossas confusões e parcialidades perceptivas, ele só é efetivo em experimentação arriscada, negociada. “O fato geral é a total ocorrência simultânea da natureza ora presente para a apreensão sensível. É a esse fato geral que denominei o discernível” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.53/66) . Mas discernível enquanto totalidade, conforme definido anteriormente, poderia ainda ser formado por uma soma de instantes sem espessura temporal. Só que estes instantes são um ideal do pensamento na sua exigência de exatidão, são abstrações que operam, que se arriscam ao efetuar uma seleção ativa, uma rota de aproximação sobre a temporalidade concreta do fato geral. É por isso que o discernível, o fato geral, passa a ser chamado de duração no momento em que Whitehead tem a necessidade de desqualificar – ao falar de ocorrência simultânea da natureza ora presente é a desqualificação de um exagero que ele realiza – a pretensão da instantaneidade em ser a última palavra sobre aquilo que passa, em ser condição de apreensão da temporalidade. Para isso entrará em cena a noção de

---

7

Novamente, por questões filosóficas, modificamos a tradução brasileira. Em vez do termo evento para traduzir *event* utilizamos acontecimento. Isto porque o acontecimento já possui importância no cenário filosófico, principalmente devido à tradição de alguma filosofia contemporânea de expressão francesa que adotou o termo *événement* traduzido no Brasil justamente como acontecimento. Como nossa leitura de Whitehead é baseada nessa tradição, manter o acontecimento já serve para marcar este nosso encontro com ela.

“presente” observacional ou duração: “uma duração é discriminada como um complexo de acontecimentos parciais, donde se afirma que as entidades naturais que compõem este complexo são 'simultâneas a essa duração' [...] uma duração é uma fatia concreta da natureza limitada pela simultaneidade” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.53/66). A simultaneidade nos mostra que não há acontecimento isolado, fora de relação com um plano de fundo que se declara ao mesmo tempo do que aquilo que pode ser discernido no modo de um tempo decomponível em instantes imóveis. Todo instante decomposto é abstraído de uma duração em simultaneidades e inclui tanto os acontecimentos individualizados quanto aqueles acontecimentos apreendidos somente enquanto relacionados a estes. Mas este processo em duração não se decompõe fora de nossas abstrações, pois nossa experiência é sempre a da natureza ao longo de um período de tempo. Podemos dizer que nossa experiência é um bloco temporal na passagem da natureza e que a natureza é essencialmente passagem, processo. Uma duração não é, portanto, “instantânea. Ela é tudo quanto existe na natureza com certas limitações temporais [...] uma duração será chamada infinita, enquanto os demais acontecimentos são finitos” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.186/218) é o que ocorre e o que passa tendo sempre uma espessura temporal.

Uma duração retém em si a passagem da natureza. Dentro dela encontram-se antecedentes e consequentes que também são durações que podem ser completos presentes especiosos (*specious presents*) de consciências mais velozes. Isto é, uma duração retém uma densidade temporal (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.56/ 60-70)

Essa espessura temporal é o que renova a ideia de extensão uma vez que o que ocorre e passa, um acontecimento, se estende sobre, ao mesmo tempo em que é recoberto por outros acontecimentos. Assim sendo, nunca podemos chegar a uma duração mínima ou máxima, pois sempre haverá inclusão de outras entidades ativas, de outros acontecimentos ao acontecimento discriminado. Somente um processo do pensamento em negociação com as diversas durações pode atribuir uma individualidade instantânea capaz de abstrair as durações. Operando sobre um presente especioso (atraente, sedutor) que se apresenta para a efetuação, o espírito, com a devida atenção, decide por um tipo de recorte sobre as infinitas variações da passagem da natureza.

A apreensão sensível apresenta as durações como fatores da natureza, mas claramente não habilita o pensamento a utilizá-las para distinguir entidades separadas de entidades de um grupo afim de durações ligeiramente divergentes. Este é um exemplo da indeterminabilidade da apreensão sensível (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.59/73)

Ou seja, “nossa percepção imediata é a de uma passagem ou de uma atividade que vai

além do que percebemos atualmente” (DEBAISE, 2007, p.30). Diferente daquilo que é percebido é aquilo de que temos a experiência na percepção. O acontecimento está, desta forma, ligado àquilo que se relaciona à passagem, ao movimento, ao devir, está lançado na indeterminação, na passagem não mensurável que nenhum espírito “cativado pela aparente simplicidade do que vivemos como 'agora'” (STENGERS, 2002, p.76) pode tentar determinar definitivamente, mas simplesmente atentar devidamente para o que lhe é assim oferecido para experimentação<sup>8</sup>.

Se a noção de “presente” observacional serve para indeterminar, lançar na variação de um bloco de duração o agora, impedindo sua limitação a um instante sem espessura, sem densidade, é a noção de acontecimento percipiente que fará a indeterminação do aqui, impedindo a ideia de reversibilidade do espaço. O aqui é sempre situado numa rede de acontecimentos é um *locus standi*, uma perspectiva, ele próprio é um acontecimento aqui (*event here*) enquanto fator da natureza. “Tal fator é um acontecimento que constitui o foco, na natureza, do ato de percepção, enquanto os demais são percebidos em relação a ele” (WHITEHEAD, 1920 (1995): 108/128). Devemos reparar imediatamente, novamente sob o risco de bifurcar a natureza ao confundir este acontecimento percipiente com a atividade de um sujeito, que “este acontecimento não é a mente, ou seja, não é o percipiente. É aquilo existente na natureza a partir do qual a mente percebe” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.07/129), o mesmo que dizíamos do presente especioso dado à percepção. “Dito de outro modo, todas as medidas objetivas se fazem em relação a um centro de referência. O próprio centro de referência faz parte da natureza [...] a percepção se faz a partir do interior da natureza” (WAHL, 1932, p.162). Isso funciona assim, porque toda experiência é situada e inclui um ponto de vista, mas, por este ponto de vista ser tão inerente à nossa percepção habitual, o deixamos fora de questão. Por hábito tomamos as relações entre acontecimentos como sendo relação entre termos estáveis tanto temporalmente quanto espacialmente, ou seja, não situados na rede, o que permitiria a reversibilidade do aqui e do ali. Quando me deparo com uma folha verde estou situado em relação a este acontecimento e no interior da totalidade da natureza que passa, de modo que não posso trocar de situação sem mudar o acontecimento

8

Longe de retirar a espessura do presente, a noção de presente especioso é a concretude da experiência vivida que inclui os acontecimentos. O presente é, então, compreendido como um bloco de duração em variação, não como presente ilusório. É importante notar que “o presente especioso, que ocorre e passa, que pode ser posto em variação (...) não designa o espírito que percebe enquanto criador ou responsável pela experiência. Ele designa o que a experiência envia para a percepção animal ou humana.” (STENGERS, 2002, p. 78). Se não levamos isto em conta, reaparece a bifurcação da natureza

geral, é o acontecimento que me situa e não o contrário: não há, fora da abstração legítima enquanto abstração, a reversibilidade do aqui com o ali. Curiosamente em *Science and the modern world*, publicado em 1925, a fim de esclarecer seu modo de pensar, Whitehead alia seu pensamento ao de Berkeley que teria, apesar de seu idealismo fruto de um excesso de intelectualismo e de certa pressa em fundar seu sistema na mente de Deus, apontado a possibilidade de um relação de conhecimento diferenciada ao refutar justamente a ideia de localização simples no tempo instantâneo e no espaço pontual e reversível, que estaria no fundo da construção da bifurcação da natureza proposta por Locke. Haveria uma motivação interessante suscitada por Berkeley<sup>9</sup>, um modo relacional de pensar que responderia sobre a localização dos objetos percebidos: onde se encontra um objeto dos sentidos, uma cor verde, por exemplo? “verde não está simplesmente em *A* onde é percebido, nem simplesmente em *B* onde estaria localizado, mas está presente em *A* com o modo de posição em *B*” (WHITEHEAD, 1925 (1948), p.72). Jean Wahl modifica o vocabulário e clarifica a questão “ela (a cor verde) não está em *A* onde eu estou, nem em *B* onde está o objeto; está, ao mesmo tempo, em *A* e em *B*, e está presente em *A* com o modo de locação em *B*” (1932, p.169)

Não sem humor em relação às “delícias da introspecção” que põe sempre o sujeito no posto de comando das situações, Stengers escreve:

O acontecimento que faz de você um ponto de vista, pertence à grande trama impessoal dos acontecimentos. Seu ponto de vista testemunha pela natureza inteira, está ligado à totalidade da natureza, mesmo se ele reveste uma significação particular, a que requer a interpretação da percepção como sendo sua.(2002, p.82)

Podemos agora confirmar que “a base (*foothold*<sup>10</sup>) completa da mente (*mind*) na natureza é representada por um par de acontecimentos quais sejam, a duração presente, que assinala o 'quando' da experiência e o acontecimento percipiente que assinala o 'onde' e o 'como' da experiência” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.107/129). A experiência encontra como base de apoio na natureza a duração presente e o acontecimento percipiente, de modo que todo empreendimento das percepções especializadas feito com a devida atenção corre o

9

As obras de Berkeley citadas por Whitehead são *Principles of human knowlwdge* (seções 23 e 24) e o diálogo *Antiphron* (seção 10). A ideia de apreensão é retirada de Francis Bacon que utiliza o termo apreensão em *Natural history*. Todas estas questões se encontram no capítulo IV de *Science and the modern world*, intitulado *The eighteenth century*

10

É Stengers quem chama a atenção para a escolha feita por Whitehead do termo *foothold*. Ela repara a imagem do alpinista assim evocada e interpreta: “o modo de existência do alpinista requer o do relevo que lhe oferece um apoio (*prise*). Não cabe ao alpinista que se aproveita do apoio para existir enquanto alpinista, justificar a existência desse apoio. Tampouco fazer desta existência o que , de uma maneira ou de outra, justificaria a montanha” (2002, p.84)

risco de não encontrar apoio. O fato é que nenhuma dessas percepções “ultrapassa o fato concreto: 'deu liga' (*'il y a eu prise'*)” (STENGERS, 2002, p.84).

É este entendimento da relação entre o aqui e o agora, entre o acontecimento percipiente e a duração a ele associada, que Whitehead nomeia de *cogrediência*, aquilo que se oferece a toda experiência mantendo num bloco tudo o que ocorre. Longe de nos fiarmos no tempo ou no espaço como condições da experiência, é a manutenção da cogrediência que situa as experimentações perceptivas. Se a cogrediência é, então, a manutenção da relação entre o aqui e o agora abarcando a simultaneidade de um bloco de duração (sem localização pontual e sem instantaneidade), qualquer modificação desta manutenção modifica, imediatamente, todo o acontecimento percipiente com sua situação na tessitura dos acontecimentos. Sendo essa costura, esse entre o aqui e o agora, um bloco de experiência, um tempo presente e um aqui só podem ser vivenciados enquanto mantidos juntos, em cogrediência. Qualquer “falar sobre” aquele acontecimento vivido em bloco, será sempre referido a um passado, uma vez que esse testemunho fará cortes não vividos, embora presentes, estará em outra situação.

Em outras palavras, a percepção é sempre 'aqui' , e uma duração só pode ser postulada como presente para a apreensão sensível sob a condição de propiciar um significado único e inquebrantável do 'aqui' em sua relação com o acontecimento percipiente. Apenas no passado é possível termos estado 'ali' com um ponto de vista diverso de nosso presente 'aqui' (WHITEHEAD, 1920(1995), p.110/132)

Mais uma vez, é preciso ter em vista a teia dos acontecimentos que engaja o espírito: “os acontecimentos 'aqui' e os acontecimentos 'ali' são fatos da natureza e as qualidades de estar 'ali' e 'aqui' não são meras qualidades da apreensão enquanto uma relação entre natureza e mente (*mind*)” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.110/132). Assim, o acontecimento nunca é reconhecido, pois é sempre em passagem, se estendendo sobre outros acontecimentos, e sempre único enquanto bloco de duração, de experiência se fazendo de modo que “nunca ocorre novamente [...] um acontecimento é o que é, e é conforme está relacionado, nada mais. Outro acontecimento, embora similar, com diferentes relações, é outro acontecimento.” (WHITEHEAD, 1919, p.61-62)

A partir dessa conclusão, algumas perspectivas se abrem: haveria uma natureza para sempre escondida à qual perdemos o acesso por um motivo qualquer? Estaríamos, portanto, condenados a um afastamento definitivo da natureza sempre em passagem e inapreensível, estaríamos reduzidos a um universo puramente linguageiro sem acesso às coisas? Deveríamos reconduzir, então, nossa atenção para nossas intencionalidades a fim de evitar a tentação de

sermos tomados por uma infinidade de possíveis que escapam ao nosso juízo? Quando muitos propuseram uma volta às coisas mesmas o fizeram com a manutenção da bifurcação da natureza e por mais que tumultuassem, revertissem, duplicassem, a relação entre espírito e natureza o pressuposto da separação colocava, invariavelmente o posto de comando da relação em algum termo do par. Tínhamos, como consequência, um pensamento de viés cultural, social, intencional ou um pensamento com recortes naturalistas seja biológico, seja neurológico. Perdíamos a situação, como se déssemos ao acontecimento as qualidades da estabilidade, da identidade, da simplicidade e da distinção, como se focássemos em determinada eficácia da relação e por ela quiséssemos encontrar nosso universo de possibilidades, como se déssemos aos infinitos possíveis de uma experiência real a limitação da realidade pelas condições da experiência possível. Localizaríamos mal o concreto (*misplaced concreteness*)<sup>11</sup> o confundindo com as abstrações operadas sobre ele, com um modo de experiência hierarquizado entre os muitos modos de estar situado. Entretanto, o reconhecimento, a abstração ocorrem, são efetivos e fundamentais (o erro não é a abstração, mas o exagero) como não colocá-los na conta do espírito, uma vez que a natureza é passagem e esta passagem indeterminação? Como não privilegiar um pensamento que celebra e exalta o acontecimento sempre novo e em mutação constante, contra uma razão científica ou contra o senso comum que só percebem continuidades? Como não fazer, enfim, a natureza bifurcar?

É diante dessas possíveis questões que aparece a necessidade da criação da noção de objeto que não poderá funcionar nem como justificativa da percepção, algo que estaria na natureza independente do acontecimento percipiente, nem como produto de um movimento arbitrário do espírito. Novamente o que deve aparecer é a negociação de uma atenção que convém a um respondente na natureza, vale insistir: não o que se percebe, mas o que temos experiência na percepção. Com o vocabulário que desenvolvemos podemos dizer que o reconhecimento do acontecimento percipiente deve ter um respondente na natureza<sup>12</sup>. É a esse

---

11

Em *Science and the modern world*, Whitehead retoma a crítica tanto à compreensão dos acontecimentos como efeitos de substâncias com suas qualidades quanto à localização simples destes mesmos acontecimentos. Tudo o que para ele é justamente a confusão de tomar o abstrato como se fosse concreto. Verdadeira armadilha em que, por exagero, o pensamento se deixa apanhar. Sem juízo de valor sobre as abstrações que seriam, afinal, vantajosas e mesmo necessárias para as ciências Whitehead diferencia sua crítica daquela feita por Bergson que veria nesse processo um vício do intelecto. Whitehead afirma com tranquilidade: “Há um erro, mas é um erro meramente acidental de confundir o concreto com o abstrato (...) não é necessário para o intelecto cair na armadilha, embora neste exemplo (da localização simples no espaço-tempo), ele tenha uma tendência geral para isso” (p.53)

12

Em *Process and reality*, Whitehead faz uma provocação ao relegar a consciência a um papel secundário na

respondente que Whitehead nomeia objeto. Ao caminharem pela avenida que margeia o Tâmis, vocês subitamente erguem os olhos e dizem:

'Ei, vejam só o obelisco.' Em outras palavras, vocês o reconhecem. É impossível reconhecer um acontecimento, pois quando esse se foi, se foi.[...] a porção atual da vida da natureza é inseparável de sua ocorrência singular. É possível, no entanto, reconhecer o caráter de um acontecimento. Todos sabemos que se formos até a margem do Tâmis nas proximidades de Charing Cross observaremos um acontecimento que tem o caráter que reconhecemos como o Obelisco de Cleópatra. Denominarei objetos às coisas que reconhecemos desta forma. (1920(1995), p.169/199)

Certamente esse reconhecimento é uma abstração, afinal, se observamos com cuidado, o obelisco de Cleópatra nunca é o mesmo, sofre as vicissitudes do tempo que um reconhecimento mais atento repara e, mais ainda, não passa de uma dança de elétrons que a abstração científica repara. O caráter do acontecimento, portanto, depende do modo como é vivenciado de como é modulado, de modo mais ou menos abstrato, de modo mais ou menos permanente. Mas devemos atentar para o fato de que esse contraste entre as diferentes vivências não erige nenhuma hierarquia entre elas, nenhuma delas está mais próxima de uma natureza em-si, todos conhecem caracteres peculiares do acontecimento, ou seja, reconhecem e pressupõem a permanência de um 'ei-lo novamente' (*there is it again*) abstraído do fato concreto, pressupõem um objeto. Assim sendo, “reconhecimento e abstração envolvem essencialmente um ao outro. Cada um deles exhibe uma entidade para o conhecimento que é menos que o fato concreto, mas que é um fator real neste fato” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.189/222). Para não bifurcar a natureza temos que admitir que “o conhecimento ou as palavras não criam a abstração, eles requerem a abstração que constitui o caráter discernido.” (STENGERS, 2002, p.95). Estamos mergulhados numa experimentação que ao mesmo tempo em que distingue objetos permanentes vive em ressonância com a passagem indeterminada dos acontecimentos. Como pensar essa ambiguidade?

Numa passagem de seu *Penser avec Whitehead*, Stengers chama a atenção para a afinidade desse movimento de resistência ao concreto mal situado, proposto por Whitehead, com o de Duns Scot em relação aos universais. Uma ousadia interessante de Stengers, pois, mesmo que possamos duvidar que Whitehead tenha frequentado com intimidade a filosofia medieval, nada impede o estabelecimento de uma vibração conjunta entre essas questões que afinal nos ajudam a pensar *com* Whitehead. Uma escolha estava proposta para os pensadores

---

metafísica. Tomando a célebre proposição feita por Kant na *Lógica transcendental da Crítica da razão pura* que afirma “pensamentos sem conteúdos são vazios e percepções sem conceitos são cegas”, Whitehead acrescenta o que seria uma premissa suprimida de tal proposição “as intuições nunca são cegas” (p.139)

medievais em relação a existência dos universais, Seriam eles reais, presentes nas coisas ou produções do nosso conhecimento? Qualquer resposta que aceitasse a alternativa proposta enveredaria, segundo nossa perspectiva, numa bifurcação da natureza, mas Duns Scot foi aquele que recusou a alternativa. É um sinal dessa não escolha, o fato de os primeiros intérpretes modernos da filosofia scotista terem polemizado em relação à sua filiação, seja entre os realistas, seja entre os nominalistas. Em seu *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, de 1888, Pluzanski repara as posições divergentes e contraditórias que atravessam as diferentes interpretações:

É comumente dito que o realismo exagerado de Duns Scot clamava como uma reação inevitável, o nominalismo de Guilherme de Occam: ao contrário se escutam entre outros M.Weber, as doutrinas de Scot sobre os universais e sobre a individuação abriam naturalmente o caminho para este nominalismo.(1888, p.3)

No entanto, a posição de Duns Scot parece ter sido mais sutil como bastante resumidamente veremos.

O intelecto não é passivo diante das coisas, tampouco é indiferente a elas, há uma concorrência (causalidade concorrente) entre o intelecto e o objeto da percepção. Em Lógica falamos de universais enquanto predicáveis de muitos, em Física falamos de essência como determinante da individualidade, mas essas perspectivas são insuficientes para dar conta da singularidade e comunidade que convém à produtividade concreta das coisas, afinal a universalidade no intelecto não é idêntica à comunidade na coisa e o físico não chega a nenhuma causalidade fora de sua órbita. Qual seria, então, a posição do metafísico, que não se limita ao físico nem ao lógico, nem ao indivíduo nem ao conceito, diante deste problema? Para resolver essa questão, Duns Scot cria a noção de natureza comum (*natura communis*) que difere do universal lógico e do sensível físico no que é livre das determinações conceituais e existenciais. Depois de afirmar, em conformidade com Avicena, que a causalidade não é nem universal nem particular (não se confunde com o objeto da lógica), nem uma nem múltipla (não é numericamente distinta), Duns Scot pode defender, com o conceito de natureza comum que

mesmo se essa natureza nunca é realmente sem os indivíduos (de que ela é a natureza), nela mesma ela não é um desses indivíduos e é naturalmente anterior a todos. É considerada segundo esta anterioridade natural que a natureza é algo de essencial, que ela é o objeto do intelecto, que ela é por si, considerada enquanto tal pelo metafísico, e que ela é o que exprime uma definição (Citado em LIBERA, 1996, p.331)

Temos, portanto, uma natureza comum que se expressa em diferentes modos que implicam o intelecto do sujeito que conhece, ou seja, a abstração lógica convém a algum

modo da natureza comum. Quando afirmo as distinções segundo os conceitos universais (gênero, espécie) tomo como numericamente distinto aquilo que na realidade concreta é apenas formalmente distinto, o intelecto separa e distingue aquilo que é formalmente distinto, mas em comunidade na unidade do indivíduo concreto. “Portanto, o universal é um produto do intelecto, que tem seu fundamento nas coisas; é a própria indeterminação da essência que nos fornece a matéria para tanto” (GILSON, 1922, p.81/746)

Se o recurso sutil de Duns Scot foi a criação da noção de natureza comum para dar conta do contraste entre a construção abstrata dos universais e o objeto singular dado à percepção sem cair nas dificuldades tanto do realismo quanto do nominalismo, qual será o recurso de Whitehead para dar conta de um outro contraste que aparece entre o objeto que permanece e o acontecimento indeterminado, entre uma natureza objetiva, estratificada em objetos a propósito dos quais colocamos questões 'abstratas', por um lado; natureza 'espiritual', passagens múltiplas em uníssono, de outro, sem cair nas dificuldades das operações de bifurcação da natureza?

Temos agora por um lado os objetos que são permanências, aquilo a que podemos nos referir como sendo novamente e, por outro lado, o acontecimento que é a passagem indeterminada, o que passa e não retorna jamais. Apesar deste nítido contraste entre os objetos permanentes e os acontecimentos em passagem, ambos são componentes distintos de nossa percepção. É justamente nesta tensão do contraste que Whitehead opera ao afirmar que “a demarcação de acontecimentos, o desmembramento da natureza em partes, é efetuada pelos objetos que reconhecemos como seus ingredientes” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.144/170). Teríamos, então um fundo de passagem para objetos permanentes, cabendo ao acontecimento percipiente buscar o concreto na verdadeira natureza em passagem por trás dos objetos, haveria, enfim uma hierarquia entre os diferentes modos de situação num acontecimento, uma delas sendo capaz de encontrar o puro acontecimento? Ou então, seria o objeto permanente a justificativa de nossas percepções, a permanência substancial, fenomênica, que sofreria modificações, mas não perderia sua identidade? Se a resposta a essas questões fosse afirmativa, Whitehead constataria o fracasso de sua empreitada, pois os objetos apareceriam como qualidades secundárias, abstrações acrescidas à verdadeira natureza ou enquanto substâncias a sofrerem acidentes – fenômenos e ocorrências nos fenômenos. Qual a solução encontrada para evitar a escolha entre uma natureza pretensamente pura e as adições psíquicas, ou, forçando um pouco os termos, entre os novos realismos e nominalismos?

Whitehead havia nos apresentado o objeto como ingrediente do acontecimento, é por aí que ele traça a sua solução: “talvez vocês tenham percebido que estou empregando o termo 'ingressão' para designar a relação geral entre objetos e acontecimentos. A ingressão de um objeto em um acontecimento é o modo pelo qual o acontecimento molda a si mesmo em virtude do ser do objeto” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.144/170). Podemos, então, pensar realmente numa duplicidade da percepção, mas desde que entendamos o fato de que objetos e acontecimentos estão em relação de pressuposição recíproca que é justamente a ingressão (*ingression*). É o que se retira desta estranha definição:

o acontecimento é o que é porque o objeto é o que é; e quando considero esta modificação do acontecimento por parte do objeto chamo à relação entre ambos 'ingressão do objeto no acontecimento’” na sequência dessa passagem, Whitehead destaca a importância da reciprocidade: “é igualmente verdadeiro dizer que os objetos são o que são, porque os acontecimentos são o que são. A natureza é tal que não podem existir acontecimentos nem objetos sem a ingressão de objetos nos acontecimentos, embora haja acontecimentos tais que seus objetos ingredientes se furtam a nosso reconhecimento (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.144-145/171)

A reconhecimento opera sobre o fato de que o objeto, fator da natureza que se repete, é ingrediente do acontecimento enquanto o acontecimento é nas suas objetivações, nem o acontecimento explica os objetos, nem o objeto é simples adição psíquica. Por outra perspectiva, nem o acontecimento é acidente, nem o objeto é substância. Objetos não teriam, portanto, nem fora de si nem em si mesmos, uma explicação do como e do porque aparecem enquanto ingredientes. Assim sendo, o sentido de um objeto só aparece com a inclusão do acontecimento percipiente numa relação de situação envolvendo a pluralidade de objetos com os quais este acontecimento percipiente está vitalmente relacionado. Com isso queremos dizer que o objeto que faz ingressão no acontecimento está envolvido em toda uma rede de acontecimentos, está em situação, e não pode ter uma localização simples (tempo sem espessura, ponto sem extensão) fora desta situação em que é recortado.

A apreensão sensível do azul enquanto situado em determinado acontecimento, ao qual chamo situação, manifesta-se, portanto, como a apreensão sensível de uma relação entre o azul, o acontecimento percipiente do observador, a situação e os acontecimentos intervinientes. (...) A ingressão do azul nos acontecimentos declara-se, portanto, como sistematicamente correlacionada. A apreensão do observador depende da posição do acontecimento percipiente nessa correlação sistemática. (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.152/179)

Novamente estamos diante da negociação que é a experiência da natureza na percepção que não se explica nem por um acontecimento puro nem por uma abstração arbitrária. Como diz Stengers, dessa vez aproximando Whitehead de C.S.Peirce: “a significação é nossa, sem dúvida, mas que haja signo suscetível de significação não é produto

de uma 'adição psíquica' estranha ao que chamamos de realidade” (2002, p.98).

Objetos (e sujeitos) perdem, assim, sua substancialidade e são definidos como em relação numa tessitura impessoal de acontecimentos. São modos do fato concreto que é a passagem, o processo. Vizinhanças, ressonâncias, encontros definem vizinhos, sons ou elementos, certamente individualizados, mas não substancialmente independentes. Por isso, os objetos poderão existir em um número indefinido conforme o modo como ingressam num acontecimento dando a este um caráter. Deste universo Whitehead destaca três tipos de objetos: 1) dos sentidos (*sense-objects*) que seriam as cores, sons, cheiros, gostos; 2) perceptuais, uma blusa azul, um pássaro que canta “são as 'coisas' que vemos, tocamos, saboreamos e ouvimos” (WHITEHEAD, 1919, p.88); 3) científicos, os movimentos moleculares, atômicos. Uma hierarquia, no sentido da dependência ontológica, referente às nossas abstrações é estabelecida entre esses objetos sendo que na base dessa hierarquia, enquanto elementos independentes e primeiros, estariam os objetos dos sentidos que não suporiam nenhum outro tipo de objeto para serem reconhecidos. Já sabemos que a relação de apreensão é complexa e envolve o objeto, o acontecimento percipiente, a situação e os acontecimentos intervenientes (que de direito seriam a totalidade da natureza). O objeto dos sentidos vai se definir nessa rede de relações como sendo aquele cuja situação não exige dos acontecimentos intervenientes um condicionamento ativo reconhecido. Posso reconhecer agora o vermelho de uma estrela que já não brilha mais, posso reconhecer o verde de uma folha como situado atrás de um espelho que reflete (condição passiva) alguma condição ativa situada em outra parte, posso reconhecer um canto de pássaro sem procurar a fonte do canto.

Quando a condição ativa se torna problemática e é exigido o reconhecimento da fonte dos objetos dos sentidos encontramos os objetos perceptivos, as 'coisas' que seriam as possibilidades permanentes de sensação. “Um objeto perceptivo é reconhecido como uma associação de objetos dos sentidos em uma mesma situação. A permanência da situação é o objeto reconhecido” (WHITEHEAD, 1919, p.88). Os objetos dos sentidos convergem, concorrem, co-ocorrem, comunicam, transportam um para o outro (*conveyance*) suas características, é enquanto fruto desse dinamismo que nos pomos diante de um objeto perceptivo. Uma flanela azul é a concorrência de um toque, de uma cor, de uma sensação de calor, de maciez etc. Mas todo cuidado deve ser tomado aqui, pois o tribunal empirista estará pronto para dizer que este cortejo de objetos dos sentidos assim percebidos nada mais é do que uma adição psíquica sem correspondente na natureza, mera conjugação inferida pelo

espírito a partir de dados sensíveis. Rebatendo as possíveis acusações, Whitehead anuncia que o reconhecimento do objeto perceptivo é efeito do hábito da experiência, não hábito a partir da experiência como quer o tribunal. O hábito da experiência raramente diz respeito a questões de exatidão e de legitimidade tão caras ao hábito a partir da experiência com seu processo de interpretação e de compreensão. Hábito da experiência é aquele que antecede aos juízos a partir da experiência, é uma aposta de que vai se repetir um encontro bem sucedido do acontecimento percipiente lançado na busca da condição ativa dos objetos dos sentidos que se apresentam em co-ocorrência. Que a busca possa falhar, que a aposta possa não ser bem sucedida, não significa que o hábito da experiência tenha menos valor do que o juízo sobre os hábitos (isso é mero hábito): “o tribunal maníaco é sempre uma simulação, ele aceita tacitamente todo um tecido de confianças e de hábitos para dramatizar uma eventual decepção que ele não teria palavras para designar sem o tecido” (STENGERS, 2002, p.108). Se o objeto perceptivo sobrevive aos juízos perceptuais, que advém após o reconhecimento sensitivo, produz-se uma reconhecimento completa de um objeto físico<sup>13</sup>. Mas devemos observar que se o objeto perceptivo é formado pela co-ocorrência de objetos dos sentidos, isso não quer dizer que estes últimos devam ser entendidos como meros atributos dos primeiros como quer a tradição escolástica, pois há apreensão de objetos dos sentidos independente de objetos físicos: “aromas, sons e cores difusos, e objetos dos sentidos mais sutis e inomináveis. Não existe apreensão de objetos físicos sem a apreensão de objetos dos sentidos. Mas a recíproca não é verdadeira...” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.156/184). Assim, discretamente saímos da condição pretensamente determinante do juízo: a blusa é azul, para uma situação de co-ocorrência: azul e toque e calor-blusa azul de flanela (objeto da experiência sob risco de não encontrar respondente, afinal o objeto pode ser um holograma e não uma blusa). São duas as características do objeto perceptual, a unicidade e a continuidade que garantem a possibilidade destes juízos perceptuais apontarem para os objetos como se eles estivessem, de fato, numa localização determinada em um determinado instante, procedimento prático e extremamente importante, mas que ao ser tomado como condição e não como respondente de determinado modo de abstração, tanto pela ciência quanto pela filosofia, revelam o exagero na

13

O conteúdo deste juízo perceptivo que ocorre após a reconhecimento dos objetos dos sentidos numa mesma situação e após a reconhecimento da co-ocorrência de outros objetos dos sentidos àqueles primariamente reconhecidos garante: “1) que uma associação análoga de objetos dos sentidos, com modificações 'legais' e na mesma situação daquele atualmente apreendido, é reconhecível por parte de outros acontecimentos percipientes; 2) que o acontecimento que é a situação comum reconhecida ou reconhecível, dessas associações de objetos dos sentidos é uma condição ativa para estas reconhecimentos” (WHITEHEAD, 1919, p. 89)

utilização dessas abstrações, uma confusão entre ingressão-situação dinâmica e localização espaço-temporal absoluta: o concreto mal situado.

Mas, mesmo com essas características, o objeto perceptual ainda é bem vago para se constituir como elemento confiável de uma ciência em busca de uma sólida e permanente condição ativa dos caracteres dos acontecimentos. Por exemplo, um objeto ao longo de sua existência é reconhecido como sendo o mesmo, mas o desgaste que ele sofreu durante um período faz com que a apreensão atual que dele temos diga respeito a um objeto bem diferente do 'mesmo' objeto quando apreendido pela primeira vez. Se fazia necessária uma nova atenção a esses objetos perceptuais que fornecesse um outro apoio para o reconhecimento, uma outra consistência capaz de funcionar como condição ativa mais eficaz. Os objetos científicos são, assim, a corporificação daqueles “aspectos das situações dos objetos físicos que são mais permanentes e exprimíveis sem referência a uma relação múltipla envolvendo o acontecimento percipiente” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.158/186). Além disso, e já revelando a resistência à bifurcação da natureza, Whitehead indica que esses objetos não são fruto de uma abstração arbitrária: “tais objetos científicos não são, em si, meras fórmulas para o cálculo, uma vez que fórmulas devem referir-se a coisas da natureza e os objetos científicos são as coisas da natureza a que as fórmulas se referem” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.158/186). Contrariamente ao que postula a bifurcação da natureza – que pretende que os objetos científicos sejam independentes de qualquer acontecimento percipiente, pois são um apoio tão confiável que parecem dispensar este elemento – os objetos científicos pressupõem os objetos dos sentidos. Por exemplo, quando a experiência de um químico o leva a buscar a condição ativa, o movimento molecular capaz de produzir um aroma, o pesquisador pressupõe a percepção do aroma pelos sentidos sem o que ele jamais teria sequer começado sua experiência, também não saberia jamais se teria chegado a um resultado satisfatório. O resultado da experiência é, assim, uma abstração e não uma explicação. Inverter essa relação, colocar o objeto científico na base da hierarquia é alimentar um excesso de confiança e abandonar a motivação da experimentação, o que produz como resultado a bifurcação da natureza. Não é à toa que a bifurcação da natureza e a pretensão de uma explicação última e puramente objetiva da natureza, que marca boa parte do pensamento científico, andam juntas. Mas outras perspectivas podem se abrir com a teoria dos campos de atividade que só determinam localizações a partir de um sistema relacional, forças, atrações gravitacionais, eletromagnéticas e químicas. Com essas teorias, a objetividade, ou simplicidade, da

localização será questionada a tal ponto que a ingressão de um elétron num campo só vai se definir em situação. (Aqui aparecem divergências importantes: seria o elétron mero efeito das interações de um campo cujo conhecimento exato seria a última palavra sobre os elementos que nele se expressam, ou haveria pressuposição recíproca entre a dinâmica do campo e o modo de estar junto dos elementos, aventura complexa que não pode recusar nunca o se fazendo de um mundo?). Entretanto, a noção de campo, mesmo complicando as relações, mesmo aceitando a perspectiva whiteheadiana da pressuposição recíproca entre campo e elemento, estabelece um modo específico de abstração que exige a exatidão de localização como ideal, o modo das abstrações científicas. Diferente desse ideal de busca da simplicidade, legítimo e fundamental para as ciências – não cabe aqui nenhuma denúncia, mas simplesmente a não aceitação da submissão da aventura das ideias aos ideais de determinada abordagem – a filosofia não deve abrir mão de continuar na investigação: “Não deveríamos desacreditar a contumaz segurança, com que cada época se jacta de haver finalmente alcançado os conceitos fundamentais em cujos termos tudo quanto ocorre pode ser formulado?” nem de manter em vista que a complexidade da ingressão do objeto no acontecimento não se confunde com o ideal de localização do objeto num campo seja numa área, numa linha ou num ponto, afinal “corremos o risco de incorrer no equívoco de imaginar que os fatos são simples por ser a simplicidade o objetivo de nossa investigação. A máxima diretora da atividade de todo filósofo natural deveria ser: buscar a simplicidade e desconfiar da mesma.” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.163/192). Proposta irrecusável para um pensamento relacional<sup>14</sup>.

Com Whitehead, por enquanto, vamos nos restringir a esse diagnóstico de que a bifurcação da natureza alimenta problemas mal colocados e a prescrição de um pensamento relacional como antídoto capaz de produzir algo interessante evitando tomar por singular o que é ordinário (tomar por criação o que são meras ideias inertes). Se seguirmos além,

---

14

Para que não permaneça qualquer dúvida sobre o que chamamos de pensamento relacional. Este pensamento está na contramão da tradição que remonta a, pelo menos, Aristóteles e que tomava a relação não só como uma categoria inferior de existência, mas como algo que não entrava na constituição da substância: “Mas a relação, dentre as categorias, é a que possui menos ser e menos realidade e é posterior à qualidade e à quantidade. E a relação, como dissemos, é a afecção da quantidade e não matéria, posto que existe sempre alguma coisa que serve de substrato à relação (...). Ora a relação não é nem substância em potência nem substância em ato. Portanto, é absurdo, antes, impossível fazer do que não é substância um elemento da substância e até mesmo fazê-lo anterior à substância.” (ARISTÓTELES, *Metafísica*N, 1088a 15-20, b 1-5. Edição brasileira: p.663, 664). Nosso pensamento relacional retira a relação desse estatuto de simples modalidade de uma substância para colocá-la como “verdadeiro princípio transcendental, genético e constitutivo.” (DEBAISE, 2009, p.2)

estaremos saindo dos caminhos da filosofia natural ao incluímos o espírito no campo a ser investigado, isto é, estaríamos já de frente ao problema da individuação que Whitehead tratará com os conceitos de *entidades atuais*, *concrecência*, *nexus* e *objetos eternos* que deixaremos para encontrar adiante (cap. III). Mas vale adiantar que, mesmo quando deslocar seu problema para a metafísica, Whitehead não perderá de vista a necessidade de não permitir a bifurcação da natureza e, ao não mais pressupor o espírito como último será marcante a apresentação da apreensão como não sendo necessariamente cognitiva. Já em *Science and the modern world*, quando surge a necessidade de pensar a realidade fora do plano perceptivo, aparece a noção de preensão: “percepção é simplesmente a cognição da unificação preensiva . como sendo a perspectiva de uma unidade preensiva: ou mais resumidamente, percepção é cognição de preensão” (WHITEHEAD, 1925 (1948), p.73) . Preensão é, então, a perspectiva de uma unidade que se constrói ao atentar para repetições interessantes e se situar em relação ao que a cerca<sup>15</sup>, inseparável de sua própria presença ativa num determinado acontecimento. Entendendo que entidades, tanto humanas quanto não humanas, são unidades preensivas , podemos afirmar que “o mundo se torna uma estruturação, em princípio infinita, de relações entre entidades” (VANZAGO, 1994, p.91). O que se delineia com Whitehead em sua resistência à bifurcação da natureza e todo aparato conceitual que vimos acompanhar essa resistência, é a novidade de um pensamento relacional<sup>16</sup>, não um pensamento sobre elementos absolutamente verdadeiros (exigência que só faz sentido para uma mente que se afastou da natureza e teme nunca mais encontrá-la), mas mais do que isso, relativamente verdadeiros, ou seja, em relação. É com essa perspectiva relacional, dos indivíduos pensados como processos e não como elementos substanciais localizados num tempo sem duração e num espaço pontual, sem dimensão, que o problema da individuação retorna com novo fôlego ao cenário vivo do pensamento filosófico, pois em vez do indivíduo substancial e autossuficiente,

---

15

É importante frisar que “o acontecimento que te faz um ponto de vista pertence à grande trama impessoal dos acontecimentos. Teu ponto de vista testemunha pela natureza inteira, está ligado à natureza inteira, mesmo se ele se reveste de uma significação particular, a que requer a interpretação da percepção como sendo tua” (STENGERS, 2002, p.82)

16

Não podemos pôr a relação à reboque dos elementos: “A ideia falsa da qual devemos nos livrar é a da natureza como simples agregado de entidades independentes, cada qual passível de ser isolada. Segundo essa concepção, tais entidades [...] se reúnem e, através de suas relações acidentais, formam o sistema da natureza.” e “O isolamento de uma entidade no pensamento, quando a concebemos como um 'algo' puro e simples, não tem contraparte em nenhum isolamento correspondente na natureza. Tal isolamento é apenas parte do procedimento de apreensão intelectual” (WHITEHEAD, 1920 (1995), p.141-142/167-168)

lidamos com diferentes modos de conexão produzindo arranjos singulares. Assim sendo, evitamos também a indiferenciação absoluta que alguém poderia lançar contra esse relacionismo, “pois, embora não tenhamos nenhum elemento independente legítimo, temos diferenças legítimas entre arranjos (*patterns*)” (JAMES, 2007, p.5). Resumindo: “ninguém é mais relativista do que Whitehead – até mesmo um átomo é um ponto de vista – nem mais realista – até mesmo um átomo é um ponto de vista!” (LATOURE, 2005, p.6<sup>17</sup>)

Mas Whitehead não teria sido devidamente esquecido e sua filosofia lançada no limbo por uma análise restrita seja ao universo do sujeito e suas decisões, limitações, construções e condições de comunicabilidade, seja ao universo natural e suas leis? Como poderíamos elevá-lo a ponto de considerarmos decisiva, para recolocarmos o pensamento da individuação, sua recusa em permitir a bifurcação da natureza e propor um pensamento relacional? Responderemos a essas questões convocando aqueles que mobilizam, de algum modo, de diferentes modos o pensamento pelos interstícios.

### 1.1 Com Bruno Latour

Quando Bruno Latour propõe que jamais fomos modernos, quando utiliza sua antropologia simétrica para compreender como os objetos científicos são feitos, instaurados, e quando compõe com Etienne Souriau na perspectiva de pensar outros modos de existência, fora do campo limitado pelos objetos na Natureza e pelas representações no sujeito, é todo o problema da bifurcação da natureza e da necessidade de um pensamento relacional que se coloca<sup>18</sup>. Em *Nous n'avons jamais été modernes* de 1991<sup>19</sup>, Latour se diferencia das diversas modalidades de pensamento norteadas pela crítica que se desenvolve no século XX. Seriam essas modalidades resumidas em três grandes movimentos: naturalização, socialização e desconstrução. Todos esses, apesar de suas diferenças, teriam em comum a manutenção de uma distribuição subjetivo-objetivo, cultura-natureza, humanos-não humanos, que remontaria à distribuição moderna, justamente aquela que teria produzido, não sem causas/consequências ontológicas, epistemológicas, sociológicas, a bifurcação da natureza. A naturalização mobiliza os fatos naturais e ao fazê-lo retira do jogo a sociedade, as formas do discurso e os sujeitos. A

17

A paginação é referente ao texto em formato pdf publicado no site oficial de Bruno Latour (ver bibliografia)

18

Em *Irréductions*, Latour revela a preocupação que o teria levado a se dedicar à filosofia: “nada pode ser reduzido a outra coisa, nada pode ser deduzido de outra coisa, tudo deve estar em aliança com tudo” (p.250)

19

Em nossa referência utilizaremos a reedição de 1997, ver bibliografia.

socialização reivindica o poder sociologizado e retira a eficácia própria da ciência e da técnica, além de ser resistente a ou incapaz de localizar as propriedades intrínsecas do discurso. A desconstrução propõe os efeitos de verdade que põem numa zona sombria a existência concreta dos neurônios, exigida como explicação última pela naturalização, e desqualifica os jogos de poder, última palavra das teses da socialização. Assim, três elementos imiscíveis se configuram: fatos, poderes e discursos.

Desta constatação rápida, claramente injusta ao não levar em conta as diversas nuances dentro de cada perspectiva, mas eficiente para nos mostrar que o ponto essencial das três vertentes apresentadas, destaca-se a impossibilidade de tratar no mesmo plano aqueles elementos tão forçadamente separados. Justamente o impasse produzido desde a modernidade: se falamos de um elemento apagamos ou subsumimos o outro, um dos elementos se hipertrofia e engole todos os outros e assim perdemos a reciprocidade das dobras do tecido, da complicação das pressuposições em rede. O pensamento relacional surge, então, enquanto necessidade não de superação do impasse, mas como recusa do motivo do impasse:

o buraco de ozônio é por demais social e por demais narrado para ser verdadeiramente natural; as estratégias das firmas e dos chefes de Estado, demasiado cheias de reações químicas para serem reduzidas ao poder e ao interesse; o discurso da ecosfera, por demais real e social para ser reduzido a efeitos de sentido. Será nossa culpa se *as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade?* Devemos segui-las abandonando os recursos da crítica, ou abandoná-las posicionando-nos junto ao senso comum da tripartição crítica? (LATOURE, 1997, p.15)

É preciso pensar as redes que, em suas imbricações, podem produzir até mesmo a separação de seus elementos constituintes. Separação que foi, justamente, a marca do parêntese moderno que pretendeu bifurcar a natureza, mas que nos seus bastidores, revelava toda a mistura, todos os híbridos. Por trás da limpeza do produto final, claro e distinto em sua apresentação, soava o burburinho das máquinas de corte, de dobraduras, operando sobre um tecido heterogêneo, mas liso, inocente. Burburinho também conjurado e impossível de ser encontrado nos escaninhos delimitados das diferentes vertentes da crítica que, a seu modo pós-moderno, mantinham a bifurcação, só lidavam com o feito, com o já dobrado e negligenciavam o que se passava nas bordas dessas dobraduras. A saída possível para dar conta das estratégias da produção do recorte moderno, que se dissolve quando os híbridos, por exemplo, o buraco de ozônio citado anteriormente, vêm à tona, é não cair na armadilha que este recorte teceu. É preciso não acreditar no que os modernos dizem de si mesmos, o que, de algum modo, fazemos sempre que tentamos superá-los, ou denunciá-los, mas devemos entrar

na sua tecelagem, na sua fábrica de bifurcação, o que só conseguiremos ao pensarmos relacionalmente, ao pensarmos além/aquém do concreto mal situado. Como?

Em seu artigo *Les objets ont-ils une histoire?* publicado em 1994 na coletânea *L'effet Whitehead* dirigida por Isabelle Stengers, Latour se vale do pensamento relacional numa situação concreta de experimentação. Como vimos, o pensamento de Whitehead rejeita a ideia de substância suporte de qualidades, entretanto tal rejeição é comum a boa parte de filósofos, talvez a maioria dos filósofos da atualidade, que nada têm em comum com as motivações whiteheadeanas. Rejeitar o substancialismo, para estes últimos, significa remeter quase (deve ser mantido o mínimo de realidade substancial, imperceptível, mas suficiente para evitar o idealismo absoluto) toda a produção dos fatos aos elementos construídos socialmente: instrumentos, laboratórios, interesses, autoridades, jogos de poder. É toda a teoria bastante em voga do contexto que tudo explica

Com o intuito de criticar o substancialismo, devemos simplesmente nos abster de conceder um papel aos seres não-humanos na história de uma descoberta e construir a narrativa somente com a ajuda das práticas, dos lugares, dos instrumentos, das autoridades, das instituições e dos acontecimentos históricos fornecidos pelo contexto. (LATOURE, 1994, p.198).

O preço a pagar por tal recorte é a recusa daquilo que seria a razão de ser das pesquisas, qual seja, o próprio fenômeno, pois “a natureza, dizem eles, não intervem nas interpretações que fazemos a respeito dela” (LATOURE, 1994, p.199), uma bela tonalidade histórica e social da conhecida bifurcação da natureza. Para dar conta do complexo, não adianta privilegiar um lado do par bifurcado, é preciso se lançar no meio da operação, na relação, no *se fazendo* das coisas e dos sujeitos, das naturezas<sup>20</sup> e das sociedades. É exatamente isso que Latour pretende encontrar nas pesquisas de Pasteur, a mobilização e a atração recíproca de todos os elementos envolvidos, inclusive o fermento que entra ativamente na instauração de um novo direcionamento, de uma nova distribuição a reinventar um coletivo. Somente levando em conta os acontecimentos e as relações estaremos em condição de não levar um susto diante da ideia de que não só o fermento é um acontecimento que se apresenta a Pasteur, mas o próprio Pasteur é um acontecimento que ocorre para o fermento.

---

20

Fazemos questão de sempre utilizar naturezas para nos diferenciarmos de um pensamento pretensamente democrático em seu multiculturalismo, mas incapaz de pensar fora do quadro de suas distribuições, de modo que só enxerga uma diversidade de culturas espalhadas numa Natureza comum a todos. Um belo modo, “tolerante” e sutil de imposição de um modo de vida.

Mergulhando nos escritos em que Pasteur relata à *Académie des sciences* o sucesso de suas experiências com os micro-organismos responsáveis pela fermentação do leite, Latour nos localiza no terreno da difícil batalha que o jovem Pasteur trava contra as teses da química moderna que se vangloriava por estar, enfim, livre do vitalismo e ser capaz de explicar de modo bem eficaz todas as transformações químicas somente por meio de matérias inertes. No caso específico da fermentação do leite, era preciso enfrentar o fato de que “os especialistas [...] jamais viram micro-organismos associados à transformação do açúcar” (LATOURE, 1994, p.202). Para apresentar sua posição, possivelmente considerada retrógrada por seus pares, uma vez que trazia de volta um organismo vivo ao centro das questões da química, Pasteur começa a agir diante daquilo que o atrai: uma mancha cinzenta quase indistinta, mesmo quando observada ao microscópio, que forma eventualmente uma delimitação na superfície de um depósito de matéria azotada e de cálcio. Devemos levar em conta, efetiva e não metaforicamente, esta atração exercida pelas coisas sobre o cientista, isso é necessário para compreendermos como a ação de Pasteur não é uma busca pelo que sempre estava ali e que ninguém via, mas sim a produção das condições para a manifestação bem concreta daquilo que permaneceria na sombra se não fosse incitante e incitado de um modo especial. É na instauração, nos procedimentos, na ação do cientista criando as condições do encontro e do objeto respondendo às operações que se produzem, ao mesmo tempo, um novo sujeito e um novo objeto, ambos definidos, justamente, pela composição, pelo encontro que revela um novo Pasteur e um novo fermento. Dito de outro modo, Pasteur não encontra uma substância com seus atributos, pois todos esses elementos só aparecem depois de estabilizações e determinações, de procedimentos capazes de afetar de um novo modo o fermento que só então se manifesta como tal: Sim, Pasteur também ocorre ao fermento. Assim começamos a entender esta estranha tese de Latour afirmando que não só o fermento ocorre na vida do pesquisador, como também o pesquisador é um acontecimento na vida do micro-organismo, afinal “é preciso admitir, o jovem Louis Pasteur de Lille conta como um episódio no destino, na essência, na trajetória do fermento de ácido láctico” (LATOURE, 1994, p.204). Deste modo, “o que parecia absurdo numa metafísica da essência e dos atributos pode se tornar uma brincadeira de criança para uma ontologia dos acontecimentos e das relações” (LATOURE, 1994, p.205).

Nunca antes na história do micro-organismo, havia aparecido este tipo de relação em que Pasteur o situava. Nascia para o micróbio uma nova maneira de existir. Agora o micro-

organismo estava estabilizado de modo controlado e uma nova trajetória marcaria as vidas do novo bioquímico (a própria química conhecia um novo campo de pesquisas) e do novo organismo visto como responsável pela fermentação do leite. Insistimos que essa interpretação do trabalho de Pasteur só se torna possível quando pensamos pelo meio, sem necessidade de bifurcar a natureza, sem tomar o feito como sendo a última palavra nem denunciar o feito por não ser a Natureza. Entendemos que, dando à relação a primazia, em lugar das substâncias a serem descobertas, Latour não privilegia o papel das representações humanas nem nega a objetividade, mas propõe que tudo se passa como um jogo arriscado a envolver um sujeito e um objeto se fazendo mutuamente. “Fazemos a história de Pasteur e seu fermento, do fermento e seu Pasteur; falamos de acontecimentos definidos apenas por suas relações” (LATOURE, 1994, p.208). Eis um exemplo bem claro de como pensar o indivíduo quando perdemos de bom grado a necessidade seja de pensar segundo as leis objetivas da natureza sempre já aí, seja de pensar segundo os quadros das representações humanas que em nada afetam, que nada inventam, mas somente descobrem uma pretensa natureza desencantada.

Levando ainda mais longe a noção do pensamento relacional, é preciso retirar de cena a ideia de que alguma causalidade teria determinado o acontecimento a reunir Pasteur, fermento, universidade, queijarias... Se assim fosse, retornaríamos à bifurcação, afinal um dos pares, mesmo em relação, seria o motivador da entrada em relação e, portanto, aquele que, no fim das contas, deveria valer mais que os outros. Este motivador seria, então, entendido ou enquanto intencionalidade, se for Pasteur o tal motivador, ou enquanto determinante das condições, se forem as situações sociais a iniciarem o processo. Teríamos de volta todo o plano fendido das natureza, ou da linguagem ou da sociedade. Plano redutor, no momento em que um termo exclui o outro e que são sempre explicações a reboque, ou seja, que só aparecem depois de estabelecidas e estabilizadas as relações. Eis onde queríamos chegar com Latour, pois agora estamos plenamente lançados na aventura de um mundo sem bifurcação e sem necessidade de escolher se os eventos são sociais, intencionais discursivos ou naturais, eles são tudo ao mesmo tempo, não há dobragem que se imponha, não há dobra-mestra, todas as dobras (sociais, discursivas, naturais) estão em pressuposição recíproca e ocorrem como modos de dobrar. Com Whitehead e Latour nos lançamos, nos derramamos mundanamente por uma via mais larga e arriscada do que a percepção de um sujeito de conhecimento voltado para um objeto a ser conhecido, mundo da recognição, afinal

não existe ser, como o fermento láctico, ou a gravitação universal que 'transbordaria'

suas condições históricas de emergência – o que não quer dizer, no entanto, que ele seja exclusivamente o resultado do trabalho humano. Não temos mais, justamente, que escolher entre estas duas versões.[...] Tudo se sustenta num coletivo feito de filamentos, trajetórias, heranças, sociedades, rizomas (LATOURE, 1994, p.217)

Quando recentemente, Latour compõe<sup>21</sup> com a filosofia de Etienne Souriau, chamando a atenção para a tentativa sempre renovada deste em escapar dos moldes impostos pela bifurcação da natureza, ele aponta para a importância de colocar em outros termos a questão das relações para promover uma compreensão dos diferentes modos de existência sem que esses modos sejam apenas as variações da afirmação de algo sobre o mesmo ser. Ou seja, Souriau teria ousado pensar modos de existência que não se restringiriam ao cansativo jogo de alternâncias: ou realidade material, ou produção mental, em outros termos: ou movimentos no mundo, ou imagens na consciência. Por isso, Souriau teria composto com o empirismo radical de William James, aquele que, segundo Whitehead teria produzido o movimento mais original da filosofia dos nossos tempos ao pensar de forma singular as relações. Isso porque, o empirismo radical de William James procura começar num lugar diferente daquele do primeiro empirismo que se atinha aos dados sensíveis da percepção e à ordenação desses dados pelo espírito, empirismo que se atinha, portanto, a um tipo de relação, à percepção – a relação que o espírito impõe aos dados sensíveis – e aos já mencionados dois modos de existência. A recusa a essa anorexia experimental exige que se leve em conta o verdadeiro alimento da experiência: as relações. Para William James seria “escandalosamente inexato limitar os dados da experiência aos *sensory data* e aguardar de um hipotético espírito que ele produza por um misterioso *tour de force* relações de que o próprio mundo estaria inteiramente privado” (LATOURE, 2009, p.3). Reencontramos o mesmo princípio que Whitehead adotou: não podemos acrescentar nada que não esteja na experiência, mas exigimos toda a experiência e não menos, também não devemos confundir aquilo de que temos experiência na percepção com aquilo que percebemos. Tomar somente uma parte da experiência teria sido a falha do primeiro empirismo a ser sanada não com a inclusão de elementos não constantes da experiência (falha do racionalismo), mas com um pensamento que estabelece um novo estatuto para as relações, empirismo radical:

para ser radical, um empirismo não deve admitir em suas construções nenhum elemento que não seja diretamente experienciado, nem delas excluir qualquer elemento que seja diretamente experienciado. Para esta filosofia *as relações que conectam experiências devem ser relações experienciadas e qualquer tipo de*

21

Dizemos que Latour *compõe* com Souriau, pois é o sentido que o próprio Latour dá ao seu encontro com Souriau quando afirma: “eu me interesso menos a introduzir a Souriau do que pesquisar como ele pode me ajudar em meu próprio projeto” (2009, p.1)

*relação experienciada deve ser considerada tão “real” quanto qualquer outro elemento do sistema.* (JAMES, 1912/2010, p.26, grifo do autor)

Ou, de forma mais intensa no ensaio *Does “Consciousness” exist?* ao propor a ideia de experiência pura, não só anterior aos dualismos (pensamentos e coisas), mas responsável pela produção destes:

Minha tese é que se começamos com a suposição de que há no mundo um único e primeiro estofo (*stuff*) ou material de que tudo é feito e se chamamos este estofo de 'experiência pura', então, o conhecer pode ser explicado como um tipo particular de relação mútua em que porções da experiência pura podem entrar. A própria relação é uma parte da experiência pura, um de seus 'termos' se torna sujeito, ou portador do conhecimento, o que conhece; o outro se torna o objeto conhecido. (JAMES, 1912/2010, p.22)

William James encontra, assim, um bom modo de evitar o substancialismo (como não ver que esse estofo nada tem de substancial?) sem forçar a presença inexplicável dos termos que entram em relação (como não ver que ou começamos pela relação, ou nunca a alcançaremos a não ser por meio de intervenções milagrosas?) seja intencionalmente, seja naturalmente, seja discursivamente... Daí que Souriau, ao tentar pensar em diferentes modos de existência que escapem ao dualismo e suas diversas distribuições (incluindo aquelas que pretendem ultrapassar o dualismo), não deixe de lembrar a proposta pragmatista<sup>22</sup> de *The principles of psychology* que estabelece um novo estatuto para as preposições:

sabemos a importância que W.James ligava, na descrição da corrente de consciência, ao que ele chamava de 'um sentimento de *ou*, um sentimento de *então*'. Estaríamos aqui em um mundo em que os *ou então*, os *por causa de*, os *para* e principalmente os *e portanto*, *em seguida*, seriam as verdadeiras existências. (SOURIAU, 1943, p. 108, grifo do autor)

O que Souriau propõe é exatamente uma autonomia dos modos, das maneiras de existir, no que estes não são modos de alguma coisa, não remetem a uma unidade de fundo nem a uma multiplicidade regida por relações determinadas que, enfim, fariam com que um modo fosse facilmente deduzido de outro numa gênese dos modos a levar, finalmente, toda a

---

22

“Viver exige coragem para quem hesitou, verdadeiramente hesitou, entre viver e morrer, para quem esta foi uma verdadeira alternativa e que não quer deixá-la cair no esquecimento – que não quer virar as costas àqueles que hesitavam, transformando o consentimento em norma e a recusa em fraqueza. (...) mas essa coragem, porque no seu caso a escolha por viver foi também a escolha por pensar, não de tomar partido, não de dedicar sua vida a uma causa particular, a uma aspiração que reivindica sua legitimidade, levava James a este pensamento das consequências que ele chamou de 'pragmatismo': um pensamento que aceita como obrigação excluir toda ideia que, entre suas consequências, implica uma transmutação de nossas razões em uma razão que deveria valer igualmente para aquele que escolheu não viver.” (STENGERS, 2007a, p.21). Nessa passagem, acreditamos que esteja contida a recusa da compreensão de que pragmatismo seja um utilitarismo e lançada a ideia de risco, de engajamento, de avaliação, no que essas ideias diferem do juízo moral e remetem à criação de novas relações.

multiplicidade à unidade do mesmo. Sobre essa multiplicidade, facilita adotar o vocabulário de Souriau: um pluralismo ôntico, exigindo a multiplicidade de seres, é diferente de um pluralismo existencial, que busca a multiplicidade dos modos de existência<sup>23</sup>. Cada modo só será apreendido em sua singularidade existencial se abandonarmos as unificações em nome do mesmo e conseqüentemente toda hierarquia entre os modos, afinal “*os modos de ser são contingentes [...] toda tentativa de legitimá-los a partir de um entre eles considerado como privilegiado, é falha grosseira e abismo de erro. Cada um pode ser subordinado aos outros, desde que tomado em certa ordem, Mas cada um tomado em si, todos são iguais.*” (SOURIAU, 1943, p.120, grifo do autor). Hierarquia que, por ter estabelecido a honra do conhecimento, nos tornou incapazes de abordar os diferentes modos de existência sem que estes se tornassem refêns dos pares sujeito-objeto, matéria-espírito, realidade-representação, natureza-cultura e todas as dualidades (ou superações da dualidade) que, segundo Latour na esteira de Whitehead, o parêntesis da modernidade abriu. Cada diferente modo de existência tem, então, sua especificidade não referenciada e absorvida pelos dois modos exclusivos definidos pela tradição, mas conforme maneiras de diferir, conforme as relações em que se produz, conforme a rede relacional em que se mobiliza, conforme os vetores em que se orienta e se define. Por isso, devemos ter em conta o “caderno de encargos” a que o modo obedece. Por exemplo: o fenômeno só vai ser definido em sua singularidade de modo existencial se tomarmos a precaução de não rebatê-lo no tipo de relação que envolve o “caderno de encargos” de outros modos, isto é, devemos “evitar, antes de tudo, digamos novamente, conceber o fenômeno como fenômeno *de* algo ou *para* alguém” (SOURIAU, 1943, p.57, grifo do autor). Belo modo de sustentar que não é o caso, com os fenômenos, de lidar com a bifurcação da natureza em qualidades primárias e qualidades secundárias. Quando nos colocamos no ponto de vista do fenômeno, “ele é presença, esplendor (*éclat*) dado não recusável. Ele é e se diz pelo que é.” (SOURIAU, 1943, p.49): *patuidade*. Quando fazemos do fenômeno manifestação, aparição, perdemos, justamente, o fenômeno, pois o tomamos segundo as sensações da nossa percepção que nada mais são do que o ruído tumultuado e misturado do fenômeno. Quando o concebemos segundo o ponto de vista de uma

23

Souriau repara como a filosofia de Leibniz opera nos dois sentidos, tanto na manutenção de um fundo comum (monismo ôntico), quanto na multiplicidade dos seres (pluralismo ôntico), sem abrir para a multiplicidade dos modos de existência: “quando partia da multitude dos seres, Leibniz tendia a afirmar a unicidade de seus gêneros de existência, em que somente a mônada humana podia ser exemplo. Mas quando, inversamente, ele parte da 'unidade primitiva' (*Monadologia*, § 47), logo começa a clivagem do real segundo gêneros diferentes de existência.” (1943, p.4)

intencionalidade da consciência, colocamos fora de questão o fenômeno enquanto modo específico e tratamos em segunda mão. Assim, a fenomenologia perde o fenômeno,

pois a dialética fenomenológica põe entre parêntesis o próprio fenômeno em sua presença real e sua imediatidade, para conservar e observar somente, explicitando e cumprindo à parte, fora, o que o fenômeno implica e exige indo de encontro a outra coisa que não ele mesmo. De modo que uma fenomenologia, neste sentido, é onde menos podemos procurar o fenômeno. *The darkest place is under the lamp*, como diz Kim (SOURIAU, 1943, p.53, grifo do autor).

O fenômeno vale por si, é adulto, independente de suportes ou sujeitos intencionais, maneiras de apreensão do fenômeno que misturam relações transversais que desnaturalizam o fenômeno ao tratarem-no segundo exigências de outros modos de existência. Se nos detivermos na especificidade do fenômeno conheceremos seu modo de existência a envolver tipos de relação e vetorização próprios. Depois de criticar os que fazem a operação monstruosa de amputar e secar o fenômeno para depois colá-lo segundo receitas que lhe são estranhas, Souriau exige que “para quem o toma em sua vida, o fenômeno põe em estado fenomenal suas intenções e outros fatores de realidade. Suas vecções de apetição, suas tendências em direção ao outro, podemos segui-las em sua radiação” (SOURIAU, 1943, p.54): relações laterais, o modo de passagem particular dos fenômenos. Outro exemplo de abordagem dos modos de existência sem natureza bifurcada e sem hierarquia modal: aquilo que mantém uma continuidade no espaço e no tempo apesar das transformações que sofre (exigência do caderno de encargos), ou, em termos que denotam mais claramente a auto-produtividade do modo, aquilo que tem a capacidade de permanecer numericamente um no espaço-tempo, define um modo de existência: *coisa*. A cada modo o que lhe cabe, a cada modo a sua maneira de consistir, de vetorizar, de produzir, enfim uma nova riqueza para o mundo, nenhum modo se define por uma essência, mas por maneiras de se derramar. Cabe perfeitamente aqui a observação que Maurizio Lazzarato faz a respeito da filosofia pluralista de William James: “assim como há uma pluralidade de relações, há também uma multiplicidade de modos de unificação, diferentes graus de unidade, maneiras heterogêneas de ser 'um' e uma multiplicidade de maneiras de as realizar” (2005, p.107). Pluralismo que ao reivindicar para a consistência dos modos a importância da relação, permite que a multiplicidade escape da pobre contagem dualista e nos faz perceber e questionar: “Como pudemos subsistir por tanto tempo neste estado de miséria, que obrigava a construir todas as moradias ou em pedras, ou em interioridades, as primeiras glaciais e estéreis, as segundas sem solidez, sem monumentalidade?” (LATOURET, 2009, p.25). Riqueza que, no entanto, traz riscos novos a tal ponto que a construção desses modos envolveria a possibilidade de fracasso

existencial se não fosse bem arquitetado em suas composições.

Estranhamente Latour se refere a todo esse modo de pensar como ontologia das preposições, o que nos aparenta ser um golpe de humor, afinal o que parece se desfazer com a noção do pensamento relacional, modal, é, justamente, a ideia de ontologia: “a preposição não designa um domínio ontológico, uma região, um território, uma esfera, uma substância. Não há região do *se* ou do *e*.” (LATOURE, 2009, p.7) Estaríamos, portanto, diante de uma aposta mais ousada, não só clamando pelo estatuto ontológico das relações, mas pensando em vez de ontologicamente, etologicamente? Não é esse o impulso para se pensar pelo modo que já teria levado Spinoza a escrever uma *Ética* em vez de uma *Ontologia*? Quase como um guia, essas questões reaparecerão ao longo deste trabalho, mas desde já devemos acentuar o caráter produtivo daquilo que entendemos por pensamento relacional, enquanto atenção vital à criação de novas relações a envolver riscos, a levar a sério os fracassos, as hesitações, as recusas. Por isso, além das preposições que preparam a posição, que vetorizam um campo relacional, pensaremos, ainda com Souriau, a instauração, justamente a maneira como apreenderemos os diferentes modos de existência sem cairmos, sem sequer entrarmos, nos esquemas bifurcados.

Explicitando, assim, a maneira como Souriau apreciava os diferentes modos de existência permanecia uma dificuldade aparente, algum resquício de intervenção fenomenológica ou substancialista insistia, tudo parecia remeter ou a alguma consciência capaz de apreender os modos, ou a um suporte independente de relações (a relação sendo segunda, posterior e determinada pela natureza do substrato). Mesmo recusando as intencionalidades, os suportes, havia a possibilidade de interpretar todos os modos rebatendo a dinâmica do processo de suas produtividades ao velho jogo das cansativas dualidades, de modo que a preposição se tornasse, novamente, um simples meio de situar algo que fosse independente dos vetores, das vecções de apetição que ela anuncia. Para que nada disso force a passagem e se faça presente, Souriau desenvolve o conceito de instauração. Vamos tentar compreender esse conceito evitando, em primeiro lugar, os perigos de confundi-lo com aquilo que ele tenta conjurar.

Lemos na introdução de *L'instauration philosophique* as definições do vocabulário que utilizaremos com Souriau:

chamamos de instauração todo processo abstrato ou concreto de operações criadoras, construtoras, ordenadoras ou produtivas, que conduzem à posição de um ser em sua patuidade, ou seja, com um brilho suficiente de realidade; e de

instaurativo tudo o que convém a um tal processo. Chamamos de tética, a ordem dessas operações enquanto elas não concernem às causalidades ou condicionamentos eficientes ou materiais da realização concreta, mas seu caminhar regular para a determinação do ser instaurado (...) Chamamos de determinação toda diferença notável do ser consigo mesmo no curso desta instauração, ordenação tética. Chamamos, enfim, de anáfora, a determinação do ser enquanto ele é crescimento contínuo de realidade; promoção anafórica são as operações que concernem diretamente à promoção do ser instaurado em direção à sua patuidade (p.10)

Essas definições, por si, já nos apontam a simpatia da instauração com a noção de construção, de processo, pois todo ser vem à existência, segundo um processo instaurativo. Como? Adieemos um pouco a resposta a essa questão a fim de mapear o terreno em que vamos caminhar, há muito risco de nos perdermos, é forte a tradição bifurcante que tudo captura em suas redes. Já conquistamos as noções de que não há privilégio de um modo sobre outro e que, assim sendo, não deduzimos um modo a partir de outro: não há uma gênese dos modos que poderíamos acompanhar segundo um processo dialético numa certa ordem, há autonomia das diferentes maneiras de produzir um campo vetorial. Portanto, usando o vocabulário de William James podemos afirmar que acompanhar a instauração é se lançar no processo de um mundo *se fazendo*. A partir dessa diretriz, nos deparamos com a dificuldade própria do se fazendo, da construção: no campo privilegiado da criação artística, por exemplo, como não especificar o que vem do artista, do construtor e o que vem da obra, ou como não reintroduzir tudo o que pensávamos ter retirado do jogo?<sup>24</sup> Aqui devemos acrescentar nossa perspectiva, tentaremos entender como o se fazendo se passa *entre*. Por ser o campo privilegiado, aquele em que temos acesso direto à instauração, fiquemos com a arte, mas não permaneçamos exclusivamente aí, pensemos que essa ideia deve abarcar todos os modos de existência que não existem por natureza, mas também devem ser instaurados.<sup>25</sup> Devemos observar que se houve um erro de perspectiva ao tomarmos Souriau como interessado exclusivamente em estética, quando a questão dele era metafísica, isso se deve menos a uma confusão entre atividades dentro dos diferentes campos da filosofia do que a uma redução da estética seja às intencionalidades subjetivas, a famosa expressão de uma subjetividade, seja à realização de

24

Uma questão gêmea incomoda todo pensamento construtivista: como não cair na denúncia do construído enquanto ilegítimo já que remeteria a um construtor a um deus artesão? Como não ver que o objeto feito não é legítimo, justamente por ser feito?

25

Latour chama a atenção para o fato de que se Souriau permaneceu conhecido enquanto esteta, isso se deve a um erro de perspectiva, afinal: “Souriau é um metafísico que sempre se serve como 'terreno' privilegiado, se posso dizer, da acolhida da obra pelo artista a fim de apreender melhor a noção-chave de instauração” (2009, p.8)

uma Forma que tomaria o artista como veículo a levar a bom termo um em potência se atualizando. Não sendo questão nem do Belo ideal no espírito, nem da Bela Forma a ser encarnada num recipiente material, a arte remete à atividade do artista que revela um alcance metafísico, pois apresenta

o único modo diretamente palpável pela nossa observação, da atividade instauradora” e, assim, quando lidamos com estética “não indicamos apenas um belo e nobre objeto de estudo. Fazemos ver que este estudo além de ultrapassar em alcance o simples interesse pelas coisas belas ou de gênio, discerne [...] um princípio que pode ultrapassar, em valor, em importância ou em essência, o plano humano. (SOURIAU, 1969, p.64)

Pensar a instauração é, portanto, a maneira de resistir às explicações redutoras que absorvem em determinados modos as dinâmicas próprias de outros, de rebater o processo nos dualismos reconhecidos privilegiando um deles e o colocando como condição de toda experiência, de toda apreensão possível. Positivamente: “trata-se de inventar (como se 'inventa'<sup>26</sup> um tesouro), de descobrir modos positivos de existência, vindo a nosso encontro com suas palmas para acolher nossas esperanças, nossas intenções ou nossas especulações problemáticas e as reconfortar. Toda outra busca é fome metafísica.” (SOURIAU, 1943, p.92). Novidade e ousadia de pensar a instauração num domínio plenamente demarcado pela bifurcação artista-obra em que a questão modal parece definitivamente perdida. Dificuldade inerente ao estudo do processo de criação artística: ao observar a obra a fazer, não ser forçado a “escolher entre o que vem do artista e o que vem da obra, eis o que interessa mais do que a estética enquanto tal.” (LATOURET, 2009, p.8). Ao falarmos de instauração, portanto, estamos lançados no se fazendo da obra conjurando a possibilidade de referir a criação artística seja à interioridade do artista, seja à objetividade de uma forma pura em potência a se atualizar numa matéria puramente receptiva, nosso horizonte é relacional, tudo se passa *entre*.

Feitas essas ressalvas a possíveis confusões, mapeado o terreno e levantadas as barreiras contra prováveis intrusões, vejamos como Souriau apresenta o processo de instauração, o se fazendo da obra de arte, sem perder de vista seu alcance metafísico. No capítulo II de *Les différents modes d'existence*, dedicado aos modos intensivos de existência, Souriau percebe que o tratamento dado à intensidade da existência sempre remeteu a algo externo, ao diferir, à alteridade, às variações anafóricas da própria existência. Os diferentes graus de intensidade existencial eram medidos conforme os existentes se aproximassem ou se afastassem de algum arquétipo ideal e representativo, Deus, Verdade, Existência autêntica,

---

26

O termo jurídico, em francês, para quem descobre um tesouro é inventor.

Eu... Considerar efetivamente a intensidade enquanto drama do existente, exigia tomar alteridade como a própria aventura do ser, daí que Latour, mesmo “roubando” as ideias de Souriau para seus interesses, possa dizer sem desfigurar a filosofia deste que “cada modo vai se definir pela sua própria maneira de diferir e de obter o ser *pelo outro*” (LATOURE, 2009, p. 16, grifo do autor). Vejamos como isso se dá e como esse processo é a instauração, para isso vale citar todo o parágrafo 33 de *Les différents modes d'existence* :

Um monte de argila sobre a bancada do escultor. Existência reica<sup>27</sup> indiscutível, total, cumprida. Mas, existência nula do ser estético que deve eclodir. Cada pressão das mãos, dos polegares, cada ação do cinzel realiza a obra. Não olhem para o cinzel, olhem para a estátua. A cada nova ação do demiurgo, a estátua pouco a pouco sai de seus limbos. Ela vai em direção à existência – em direção a esta existência que ao fim rebentará em presença atual, intensa e realizada. É somente enquanto a massa de terra é devotada a ser esta obra que ela é estátua. De início fracamente existente, por sua relação distante com o objeto final que lhe dá sua alma, a estátua pouco a pouco se liberta, se forma, existe. O escultor, inicialmente, somente a presente, pouco a pouco a realiza por cada uma das determinações que dá à argila. Quando ela estará acabada? Quando a convergência estiver completa, quando a realidade física desta coisa material e a realidade espiritual da obra a fazer tiverem se juntado e coincidirem perfeitamente; de modo que na existência física e na existência espiritual, cada uma sendo o espelho lúcido da outra, a obra comungará intimamente consigo mesma; quando a dialética espiritual da obra de arte impregnar e informar a massa de argila de modo a fazê-la brilhar ao espírito; quando a configuração física na realidade material da argila integrar a obra de arte ao mundo das coisas e lhe der presença *hic et nunc* no modo das coisas sensíveis. (p.42-43)

Nenhum paradigma exterior a não ser o próprio se fazer da obra a cumprir, ou não, a convergência do feixe de relações que são seus constituintes. A existência se define pela instauração, a construção plena daquilo que vetoriza de um modo singular as forças que a constituem e que a constituem não como elementos analisáveis, pois a existência é o modo de manter juntas as diferentes dimensões<sup>28</sup>. “A relação transfigura a assimetria dos termos e instaura entre eles uma *reciprocidade* existencial: tanto o artista quanto a obra se expõem ao risco de aceder, ou não, à existência” (HAUMONT, 2002, p.78). Portanto, não faz mais qualquer sentido falar de substância, pois sem o modo de vetorizar, sem o que se passa entre,

27

Este termo é típico do vocabulário de Souriau. Eis a definição que dele encontramos na definição do modo de existência coisa: “modo puro de existir, o modo reico é presença possessiva de si mesmo nesta indivisão, presença indiferente à situação aqui ou ali num universo desdobrado e ordenado segundo o espaço e o tempo.” (SOURIAU, 1943, p.63)

28

Com um vocabulário que evitamos, mas que lhe é caro, Souriau se refere à matéria e forma na instauração dos cruzamentos existenciais que são os seres: “a obra mais real, é aquela que não somente suas qualidades próprias desenham em beleza e sublimidade, mas aquela que é a satisfação de um apelo, de um desejo indefinido e amorfo em si; formas que procuram sua matéria e matérias que buscam suas formas”. Mais adiante, Souriau confirma que “o que é verdadeiro para as obras de arte, também o é, sob este aspecto, para as grandes obras morais ou simplesmente humanas, vitais e práticas, a instaurar.” (SOURIAU, 1943: 162).

sem maneiras de diferenciar não há consistência; sem alteração, sem maneira, sem modo não há ser. Todo ser é instaurado e mesmo uma alma é aquilo que, nessa perspectiva, arriscamos perder (como estar a altura dos acontecimentos que nos concernem?). Mas, Souriau afirma também que todos os modos de existência que pudermos encontrar, todas as variações e alteridades são existentes de segundo grau em relação à existência pura: “esta experiência anafórica (...) é do *segundo grau* em relação à existência pura.” (SOURIAU, 1943, p.45).

Com essa última afirmação voltamos, enfim, à substância (a existência pura) suporte das diferentes relações que nela se desenham? Voltamos às limitações de possibilidades daquilo que é dado e inultrapassável, uma dobradura que obedece a uma tipologia determinada de antemão? Se respondemos afirmativamente a essas questões jogamos fora todo o esforço em não estabelecer uma hierarquia entre os diferentes modos de existência, deixamos de lado nossa contagem plural e inventiva para nos refugiarmos na unificação capaz de nos “curar” do plurimodalismo. Como proceder sem fugir do problema e sem retornar aos suportes de relação, à natureza bifurcada e à unificação dos modos? É preciso saber o que vem a ser essa existência pura que está na base dos processos instaurativos e que é suposta por estes. Estamos aqui diante da distribuição entre dois gêneros de existência a *aseidade* e a *abaliidade*<sup>29</sup>, “com a aseidade, trata-se da existência própria, independente, absoluta em seu modo; com abalidade, da existência referida (SOURIAU, 1943, p.5). Claramente os modos instaurados são alteridades, o ser enquanto outro, ao passo que a existência pura é aquela que tem por si mesma uma presença concreta, irrefutável. Mas esta presença é, ao mesmo tempo, muito rica e muito pobre, rica porque incondicionada, auto-suficiente, pobre porque não atualizada num processo instaurativo. Ela é virtual não no sentido de quimera, de irrealizável nem de reservatório de possibilidades, mas como demanda, clamor por ser operada, mediada num processo inventivo, clamor por uma metamorfose, por uma passagem a outro modo de existência. É esse o sentido da obra por fazer, operando na passagem e envolvendo diferentes conexões para cumprir sua metamorfose de um modo de existência a outro, se concretizando no *se fazer*, na trajetória<sup>30</sup> que produz um modo singular de existência. Assim, “se as

---

29

Estes termos remetem ao vocabulário escolástico que distingue as expressões *a se*, *aseitas* e *ab alio*, *abalietas* significando, respectivamente por si e por outro.

30

Ideia cara a Souriau, e que muito esclarece nosso encontro e composição com ele, é a diferenciação entre trajeto e projeto (por isso enfatizamos que o virtual não é um simples reservatório de possibilidades): “ao considerar aqui (no processo instaurativo) apenas o projeto, suprimimos a descoberta, a exploração e todo aporte experiencial que sobrevém ao longo do decurso historial do avanço da obra. A trajetória assim descrita não é somente o impulso (*élan*) que nós produzimos. Ela é também a resultante de todos os encontros. Uma

existências construídas existem somente como existências de segundo grau que derivam seu ser das existências *dadas* de primeiro grau, estas, por seu lado, só acedem à plena existência cósmica por meio das mediações daqueles existentes de segundo grau” (VITRY-MAUBREY, 1985, p.335). Se a esse aspecto acrescentamos o risco dessa obra a ser criada falhar em sua instauração, o fato de o agente instaurador não corresponder em sua arte às exigências da obra por fazer, temos claro que aquilo que chamamos de *entre* é o que importa nessa “ontologia”. Estamos, assim, diante de uma verdadeira arte de viver experimentando conexões, pois conosco, nos nossos modos de vida também “se trata de, dividido entre as diversas verdades de ser que nos chamam, cada uma para sua ponta, de manter justa e de sustentar a totalidade das riquezas virtuais (...) de instaurar a si mesmo com os outros, em um nexo complexo e rico” (SOURIAU, 1939, p.395). Num outro registro, podemos dizer: os diferentes modos seriam dobraduras de um tecido liso, mas não homogêneo, de modo que as maneiras de dobrar o tecido determinam, no mesmo movimento, o modo singular de um indivíduo e o tipo de vetorização (o caderno de encargos) operado. Nenhuma explicação fora do processo de composição já que o virtual não é modelo nem reservatório de tipos ou de possibilidades, mas um modo real que vale enquanto abertura, exigência, clamor do novo, sempre a ser criado, inventado de diferentes maneiras. Como se dobram, que relações, que composições se estabelecem entre modos, quais as possibilidades viáveis de responder às exigências da obra por fazer? São as questões que surgem com a ideia de instauração e que não têm qualquer resposta antes da experimentação, da interação pois perdemos os tipos e a Natureza e ganhamos em risco na construção do que seja o comum. O virtual é, justamente, a garantia de que a experiência real não se reduz a experiência possível:

o que se ordena sob o fio desta progressão anafórica é, no entanto, o caminhar para uma presença intensa, para esta existência triunfante que manifestará a obra acabada. Mas esta existência crescente é feita [...] de uma modalidade dupla enfim coincidente, na unidade de um ser progressivamente *inventado* no curso do trabalho. Frequentemente nenhuma previsão: a obra terminal sempre é, até certo ponto, uma novidade, uma descoberta, uma surpresa. Era isso que eu procurava, que estava destinado a fazer! (SOURIAU, 1943, p. 44).

Essa composição com o multi-realismo de Souriau aponta, portanto, que não se trata de abandonar o concreto em nome de fluxos, contextos ou qualquer termo que valha para todo terreno, mas se trata de pensar os seres como feixe de relações ocasionais subsistindo como

---

forma essencial de mim mesmo, que assumo como estrutura e como fundamento de minha pessoa, não existe sem exigir, incessantemente no curso de meu trajeto vital, mil esforços de fidelidade, mil aceitações dolorosas do que capta esta forma através do mundo e mil recusas onerosas do que não é compatível com ela. Mas particularmente, no que concerne ao decurso do processo instaurativo, não posso esquecer que ocorrem, no próprio trajeto de realização, atos absolutamente inovadores, proposições concretas improvisadas, repentinas em resposta à problemática momentânea de cada etapa” (SOURIAU, 2009, p.207).

plurimodalidades e intermodalidades consistentes. Isto é, não se trata de uma alternativa entre ou coisas ou relações, nenhuma eliminação das coisas aqui, mas abertura, rachadura na substância em favor dos diversos modos de subsistência, de composição das singularidades. Não há, pois, elemento que não seja derramado por toda parte, até mesmo os átomos devem deixar de ser pontuais para se tornarem vetoriais. É essa subsistência, consistência dos modos regida pelo processo instaurativo que deixa aberto o risco de não dar liga, de não criar uma rede consistente. Não atingimos mais as margens de um rio (palavras e mundos; *words and worlds*) construindo uma ponte que desconhece, a não ser para se fortificar contra ele, o curso turbilhonante das águas e considera que tudo se passa somente nas margens definitivamente separadas, uma para os movimentos do mundo e outra para as produções mentais, uma para a natureza, outra para a sociedade. Conjugação preposição e instauração significa que nos lançamos na corrente com a perspectiva de uma experiência híbrida, entrelaçada em que “as duas margens tomariam um sentido inteiramente diferente e que a natureza, tendo parado de bifurcar por causa da maneira como a deixamos *passar* ('passagem da natureza' é uma expressão de Whitehead) seria agora capaz de misturar nosso discurso e outros comportamentos em conexões bem mais interessantes” (LATOURET, 2008, p.14).

Por falar em rios e correntes...

## 1.2 Com Michel Serres

Nascido na região da Gasconha, banhado desde o nascimento nas águas do rio Garonne, Michel Serres nunca deixou de carregar e de exibir esta paisagem que o habita. Navegador de profissão, ele se torna conhecedor dos caprichos fluviais a ponto de saber que as águas de um rio não seguem todas para o mesmo rumo, mas que se perdem, retornam, redemoïnham e que as margens não são fixas, mas jogam junto com o movimentos das águas. Mais ainda, filósofo lançado nas sensações mundanas<sup>31</sup>, percebe a importância do meio do rio, onde perdemos o pé, onde ambas as margens se afastam, onde todo pertencimento termina, onde tudo se passa: “o nadador sabe que um segundo rio corre naquele que todo mundo vê, entre as duas margens, antes ou depois das quais todas as seguranças desapareceram: aí ele

31

Qualificamos a sensação como mundana para diferenciar a perspectiva de Serres da sensação de escritório ironizada por ele quando lê na *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty que encontramos na língua a noção de percepção. “Decifrem, de fato, neste livro, um a boa etnologia dos habitantes das cidades grandes, hipertecnizadas, portanto, intelectualizadas, presos a suas cadeiras de biblioteca e tragicamente desprovidos de toda experiência sensível. Muito de fenomenologia, nada de sensação: tudo na língua” (SERRES, 1994, p.192-193)

deixa toda referência. [...] a verdadeira passagem ocorre no meio” (SERRES, 1991, p.24). Toda a filosofia de Serres será esse clamor pelo entre, pelas preposições, pelo terceiro que a lógica excluiu<sup>32</sup>, elementos que se revelam como a única maneira de evitarmos as guerras dos pertencimentos e as capturas das singularidades em sujeitos esvaziados e em substâncias, em estátuas. Filosofia dos intermediários, das misturas, anúncio ou aposta em um mundo sem lugar para as arcaicas e violentas bifurcações.

O pensamento ocidental foi, até meados do século XX, a composição com um elemento invariante, ou central, que garantia o reencontro do que variava e a revolução, o giro em torno de um centro ordenador, do que se dispersava. Avaliando os diversos campos do pensamento, política, ciências, filosofia, linguagem, psicologia, encontramos a figura que equilibra, variantes da velha substância que permanece sob os atributos, como garantia da identidade na generalidade, do reconhecimento do tema sob suas variações. Seja o ponto fixo, o que nos faz ver que a polêmica geocentrismo-heliocentrismo era uma disputa pelo centro que mesmo deslocado continuava sendo centro, seja uma estrutura subjacente que quando desvelada revelaria infalivelmente a infraestrutura ou o alfabeto originário, tudo aponta para a busca do solo absolutamente seguro do conhecimento, da política, dos céus, da denúncia, da moral. “A *arché* era primeiro um ponto, ela começa a ser um conjunto, mas a hierarquia se conserva pela fascinação da base, das exigências essenciais à determinação: fundamento da fundação, pedestal, tufo.” (SERRES, 1977, p.28/112). Daí a exigência, para um filósofo, que ele apresente sua filiação, seu substantivo orientador: existência, ser, linguagem, história, economia, Deus... Mas algo, então, se passa, novidade capaz de abalar um modo de vida que se estendia desde o neolítico e exigir uma nova metafísica, um novo modo de pensar aquilo que parecia tão fortemente estabelecido que tornava objeto de riso tudo que com ele não se conformasse, que escapasse das suas imperativas condições substantivas. Estamos, então forçados a pensar em vez de criticar, suspeitar e denunciar, estamos obrigados a criar? O que se passa?

Desde quando conhecemos nossos primeiros antepassados, os encontramos num território demarcado que risca na paisagem recortes locais: plantações, vias de comunicação, pequenas redes com centros de poder bem localizados, desde os zigurates até os parlamentos

---

32

Mesmo nos títulos de suas obras Serres afirma as preposições, cada uma num sentido: “inter-ferência, para os espaços que se encontram *entre*; a comunicação ou o contrato, para a relação expressa pela preposição *com*; a tradução para *por meio de*...o para-sita, para *ao lado de*..., e assim por diante. *Statues* é meu contra-livro e coloca a questão: o que ocorre na ausência de relações?” (SERRES, 1994, p.151)

modernos. Vemos corpos sofridos que nenhuma medicina é capaz de confortar, vemos a morte precoce e a velhice muito rara. Ouvimos as memórias exercitadas para manter vivas as tradições, ouvimos o silêncio e reconhecemos as vozes dos animais, então, vizinhos dos homens. Percebemos que se trata, sempre, de um ser no mundo, mundo que é, então, o próprio território local, demarcado, conquistado e resguardado a duras penas. Continuando a ser breve, não levando em conta as diferentes nuances, localizamos nessa produção de mundo uma metafísica do pertencimento (das tribos às nações), das margens exclusivas e dialeticamente opostas que se estabelecem como fundamento seja na terra, seja no céu. É todo o plano das construções, das ordenações binárias (substância-acidentes; corpo-alma; matéria-forma, tese-antítese...) que funcionam e se justificam enquanto desdobramentos da fundação e de origem. A razão se confunde com esse pensamento arborescente. Princípios ordenam a constante ameaça de dispersão,

daí a facilidade sentida diante de quem repete sem parar 'a ontologia do Ser', 'as Ideias' ou 'as categorias', a referência ao sujeito de conhecimento, a análise da linguagem... e assim por diante, como se sempre fosse o caso de construir – ou, respectivamente de destruir – um edifício bem sólido cujo cume ou fundamento organizasse o todo da estabilidade (SERRES, 1994, p.165-166).

A relação, nesse cenário, se manifestava em suas falhas inevitáveis, caminhos obstruídos, assaltos, desvios, esquecimentos. Nesse modo de estar junto, neste modo de existência, Hermes estava longe de ser um deus confiável. Todo este cenário muda por volta da metade do século XX, surge um novo modo de lidar com a terra, com o corpo, com o espaço e com o tempo. Finalmente, a medicina começa a curar, a aliviar da dor os corpos sofridos e a tornar corriqueiras doenças até então devastadoras, ao mesmo tempo que produzimos mutações nos vírus e bactérias que, muito mais antigos e vividos do que nós, aceitam nosso desafio guerreiro se tornando perigosíssimos. Os homens deixam de ser agricultores e criadores, mudam sua relação com seus antigos vizinhos animais, os zootécnicos talvez nunca tenham visto uma vaca mugindo e pastando nos campos. A biotecnologia investe diretamente na mutação genética e transforma nossa relação com o tempo e com a reprodução, comparemos com o tempo que nossos antepassados levavam para produzir plantas e animais resistentes por meio de proteção e vigilância constantes das espécies frágeis que precisavam ser domesticadas para que tivessem mais chance de sobrevivência submetidas que estavam à longa duração da adaptação e da seleção natural. Nossa memória, nossa imaginação e nosso raciocínio se deslocam para fora do corpo e habitam as telas dos computadores portáteis, dos celulares de última geração, dos *tablets*. As

vias de comunicação ocupam não mais somente o solo cortado da terra, se espalham docemente em nuvens que cobrem de ondas invisíveis todo nosso ambiente. Hermes, o doce deus do entre, destrona os deuses do céu e da terra sem ocupar nenhum lugar que não seja o de vizinhanças inesperadas, somos, de algum modo conectados e vizinhos do mundo inteiro, a geometria dos espaços mensuráveis pela distância cede o lugar para a topologia que mede um espaço de vizinhanças qualitativas sem distância. Nossas armas de hoje seguem a mesma lógica de um espaço sem distância com sua capacidade destrutiva elevada ao planeta inteiro, armas que põem em risco não apenas um povo, uma civilização, mas toda a humanidade. Enfim, “a Terra, no sentido do planeta fotografado em sua globalidade pelos cosmonautas, toma o lugar da terra, no sentido de lote quotidianamente trabalhado. Esta fenda separa o fim do século passado de todo tempo passado desde o neolítico” (SERRES, 2001, p.90-91). Está aberto o caminho para uma nova filosofia que pense pelo meio, pois deixando nossos pertencimentos (a Terra seria essa perda, essa abertura de um novo possível na terra) e nos lançamos em outras aventuras.: teoria geral das relações, filosofia das preposições. Se entendemos o meio não como portador de uma mensagem, mas como a indicação da criação de um caminho possível, queremos dizer que saímos do ser e entramos na modalidade.

E já não era pela relação que inventávamos as seguranças do ente e do ser, contrários à criação, mas portos seguros para a ordem e o domínio?

O homem erra em relação ao ser, ele o elude e não o deseja. Desde que o homem se levanta, seu corpo se infla; desde que ele caminha, corre, dança, evita e inventa o contrapé, nunca vai para onde acreditamos; desde que ele fala, seu verbo flexiona; as preposições, as declinações, a flexão em geral, esculpem todas as línguas do mundo. O brilho da flexão governa a hominização. Se não, melhor retornar às bestas, mergulhar de novo na coevolução. O homem tem horror ao ser. E mesmo doravante, duvido que, se voltando para a generalidade vaga da linguagem, a ontologia saiba alguma vez discorrer sobre pedras, baías, crocodilos ou sequoias. Ser-aí ou aqui-jaz: ela só conhece o cadáver (SERRES, 2001, p.63)

A noção de modalidade vai se compor com um novo sentido da perda, um sentido positivo, uma vez que a perda pode produzir o novo. Serres não cansa de repetir a história de Leroi-Gourhan que aponta como o primeiro animal que se postou sobre a pata traseira fez com que a pata dianteira perdesse a função locomotora. Mas a perda da função fez com que essa pata adquirisse novas e múltiplas funções, justamente por ter saído da necessidade para a possibilidade, entre essas funções novas, ela desenvolveu a capacidade preensora, o que produziu a perda de uma função específica da boca que então pode passar a falar, a cantar... Resumo da história: a perda de uma necessidade é uma abertura para mil possibilidades, para outros encontros, para composições inéditas. O que faremos, por exemplo, de nosso cérebro

agora que carregamos no bolso nossas memórias e imagens, encarnando o milagre de São Denis segurando nas mãos sua própria cabeça que havia sido arrancada por um soldado romano? Fazer o humano se torna concreto, o processo de individuação bate à porta: “você quer fazer o homem? Eis os meios. E agora, humanistas, mostrem seus projetos, é chegado o momento de executá-los [...] o saber e a perícia (*savoir-faire*) colocam a filosofia face a suas pompas ou a suas responsabilidades. Eis porque ela, hoje em dia, foge para o comentário e, aqui e acolá, para os jogos de linguagem.” (SERRES, 2001, p.59)

Finalizando essa passagem citada acima, Serres rejeita, com sua má vontade em relação a qualquer crítica ou denúncia, as facilidades do comentário e da acusação. Façamos como ele, sigamos com nossas questões, pois alguns problemas se colocam. Revertendo a perda em ganho e remetendo este ganho a composições inéditas, procedemos já na modalidade, mas como definir, então, uma identidade, um limite, um indivíduo, um dentro e um fora? Voltemos aos rios.

Estando afastado de todas as margens, o corpo solitário de quem atravessa o rio é justamente o de quem perdeu toda referência sólida, todo pertencimento marcado da terra natal, berço e túmulo dos ancestrais. Sob pena de afogamento, é preciso lidar com a vertigem que a turbulência das correntes produz, as âncoras, quaisquer que sejam, só atraem para o fundo: estamos longe das fundações, das origens, no meio que só se confunde com um ponto sem dimensão para quem nunca saiu das margens. Quem vem à tona é o terceiro anteriormente excluído, pois no meio, sem pertencimentos, as alternativas sólidas se desmancham e se afirmam ao mesmo tempo (como aprender algo sem sair de onde se está e passar por aí, pelo meio antes de chegar à outra margem? Quem passa pelas pontes só encontra o mesmo por toda parte, sem riscos nada se aprende, nada se cria), é na travessia, no lugar da passagem que compomos com as paisagens que nos habitarão, que se confundirão conosco, pois seremos estas composições. Quando chegamos à outra margem, passando pelo meio, já não somos os mesmos, há, efetivamente um renascimento, nossa pele agora carrega as marcas da viagem, do momento em que nos tornamos verdadeiramente exilados e afirmamos o estranhamento a todas as alternativas exclusivas: “privados de moradia. Fogo sem lugar. Intermediário. Anjo. Mensageiro. Traço. Para sempre fora de toda comunidade, mas um pouco e de forma muito tênue em todas. Arlequim, já” (SERRES, 1991, p.25-26). Por que dissemos que o terceiro foi incluído nessa passagem, se quando o nadador chega na outra margem tudo recomeça na identidade restabelecida? Não, nada retorna depois da passagem,

nos tornamos diferentes, não negamos nem sintetizamos o que éramos a partir de oposições excludentes, somos duplos, adaptados ao novo, mas fiéis ao que fomos, somos triplos, pois a viagem do aprendizado, o risco do afogamento se tatua também em nossa pele. Entretanto, muito mais do que essas contagens ainda muito agrimensoras, somos múltiplos, universais

o que, único, derrama, no entanto, em todos os sentidos. O infinito entra no corpo de quem, demoradamente, atravessa um rio bastante perigoso e amplo para conhecer estas paragens de alto mar em que, qualquer direção que adotemos ou decidamos, a referência se estabelece indiferentemente distante. Desde então o solitário, errando sem pertencimento, pode tudo receber e tudo integrar: todos os sentidos se equivalem (SERRES, 1991, p.27).

Começamos a responder o que é o corpo, o indivíduo: verdadeiro manto de arlequim com seus múltiplos retalhos dos mais variados tecidos, formas e cores costurados, eis nossa pele, eis nossa carne, somos todos mestiços. O corpo: “um virtual encarnado” (SERRES, 2001, p.38). Como se dá a costura dos retalhos, não há uma finalidade, uma necessidade, um tipo orgânico, algo, enfim que determine quais tecidos podem se encarnar?

Diante da curiosidade geral de uma plateia heterogênea, o imperador Arlequim fala sobre as maravilhas que teria encontrado em sua viagem às terras lunares: tudo aqui é igual ao que há lá, diferenças aparecem somente em escala, diferenças de grau. Se a surpresa e indignação atingiram os espectadores ávidos por espetáculo (era uma conferência de imprensa), nenhuma contradição poderia ser encontrada entre o personagem e sua fala: “real ou imperial, quem detém o poder só encontra, de fato, no espaço, obediência à sua potência, portanto, sua lei: o poder não se desloca. Quando o faz, avança sobre um tapete vermelho. Assim, a razão só descobre sob seus passos, sua própria regra” (SERRES, 1991, p.11). Entretanto, a contradição era total entre a fala e o manto que vestia o imperador, a capa mestiça de arlequim com a marca de todas as travessias vividas. Uma luz cegante que igualava todas as cores era o guia da fala, ao passo que a capa revelava um multiverso de cores, formatos, texturas. Para evitar a confusão o imperador se despe, mas sob a capa outra capa, muitas capas, até que a pele, enfim, se revela. Tatuada, também marcada por todas as travessias vividas. A carne, o sangue que se viam com a pele também eram mestiços, também marcados por todas as travessias vividas. Essa é uma bela história que Serres conta no prefácio de seu *Tiers-instruit*, para nós, até aqui nada de novo, nenhuma resposta pela condição de manutenção de uma consistência das vestes. Seria um princípio orgânico, um sujeito transcendental, um apoio situado em alguma dobra? Cansadas da comédia que já esgotava sua graça (insistimos: era uma conferência de imprensa), as pessoas se retiravam

quando um voz anunciou que arlequim se tornava pierrô, uma luz lunar ocupava agora o palco da comédia “no lugar exato em que estava o Imperador da lua, se erguia, agora, uma massa ofuscante, incandescente, mais clara do que pálida, mais transparente do que morna, cor de lírio, de neve, cândida, pura e virginal, completamente branca.” (SERRES, 1991, p.17). Eis a resposta que procurávamos e que se junta com as noções de perda e composição que vimos antes. É por sermos todas as possibilidades a serem inventadas, expostos em todos os sentidos que podemos compor com tudo, somos sempre ritmos que se combinam e orientam nossa alma multidirecional, branca, combinação de todas as cores, de todos os ritmos. Assim, por sermos todas as possibilidades, somos construídos em nossos encontros, em nossas passagens, tudo se junta e se faz nesse turbilhão, incandescência em que nenhum cristal ainda se orientou. Serres fala, então, como os feiticeiros: “Eu sou legião” (SERRES, 1991, p.224). “Nenhuma instituição, nenhum sistema, nenhuma ciência, nenhuma língua, gesto nem pensamento se fundam sobre este lugar móvel. Que é o fundamento último e não funda nada.” (SERRES, 1991, p.54). Estamos definitivamente largados no meio, na travessia anterior à construção dos caminhos, além/aquém dos cruzamentos, estamos em plena turbulência a construir o que somos, nossas almas conforme as distribuições, as preposições, os mapas afetivos que desenhamos. Mestiçagem das preposições que remetem para casos limites as dualidades entre o um e o múltiplo “o monismo e o pluralismo são filosofias limites, construídas abstratamente sobre um fundo real de mistura” (SERRES, 1991, p.233). Tautologia: o ser não tem pertencimentos, origens, naturezas, mas é se fazendo: sou o que sou. Somos, então, como as novas ferramentas, se o martelo servia para pregar, ou seja, tinha uma finalidade expressa em sua natureza, o computador é branco, não é feito para nada e, por isso, pode servir para tudo, depende totalmente do usuário. O pensamento relacional se encontra, desse modo, com a arte de viver.

Saindo dos rios e da *Commedia dell'arte* para outros domínios, também encontramos o jogo do centro, do ponto fixo ou plano de referência estrutural tentando conjurar o meio, o desvio, a brancura que não permite fundação segura, mas onde, afinal, tudo se passa<sup>33</sup>. Encontrando a produção musical de Xenakis, Serres percebe uma novidade, uma abertura às

33

Serres não cansa de mostrar como as batalhas pelo modelo astronômico baseadas em centros, “esqueciam” que o modelo elíptico das trajetórias dos planetas, elaborado por Kepler, indica que os planetas não giram apenas em torno do sol (a elipse tem um duplo foco). Qual seria esse segundo centro obscuro? A aventura dos planetas também se passaria na travessia? “Como praticar qualquer ciência que seja sem servir do terceiro excluído?” (SERRES, 1972p.235)

nuvens, ao ruído de fundo, à mistura, à turbulência, percebe uma voz, um pensamento a cantar, enfim, o novo no nosso universo fatigado, triste e incapaz de colocar projetos à altura das novas relações em que entramos

Estamos todos presos no indefinido da recorrência histórica e proto-histórica, na iteração intencional, na interminável espiral das fundações do já aí, entre o turbilhão da gênese e do originário; estamos encaixotados vivos nos jogos de espelho da interpretação. Ingenuamente convencidos do fim dos encontros e dos limites do mundo, partimos novamente, sem parar, para as mesmas viagens, certamente a bordo de navios sempre melhorados, mas para a mesma meta anterior, tocada, perdida, retomada, excessivamente conhecida, inútil. Mas “eis que chega ao fim uma vertigem, eis uma música nova, eis talvez a música, eterna e nova. Escutemos”(SERRES, 1972, p.182)

Há, na história da música, um primeiro momento grego que vai de pelo menos Pitágoras até a modernidade. Este momento se define pelas proporções e séries, pela ordem dos arranjos e pela medida numérica, procedimentos reunidos na noção de harmonia. Tudo funciona como se o princípio fosse a ordem contraposta ao turbilhão. O segundo momento eleito por Serres como o da nova música também é grego (Xenakis), mas opera com o cálculo de probabilidades, música estocástica<sup>34</sup>. Em sua fase inicial, aquela que anima Serres, não encontramos na música de Xenakis a unidade pontual da nota, pois os sons pontuais se tornam um caso particular de sons em variação contínua, isso ocorre com a adoção de longos *glissandi*, realizados pelos diversos instrumentos, como elemento sobre o qual se direciona a obra. O que agora conta são as trajetórias e os encontros, imprevisíveis, mas prováveis, retirados de um quadro de probabilidades a cada tempo que engloba, inclusive, as causalidades mecânicas lineares, funcionais, orgânicas. Perdemos a medida, o compasso em nome de distribuições expressivas aleatórias. Ou melhor, a medida, o compasso, a melodia, o ritmo, são efeito de encontros mensuráveis e distribuídos probabilisticamente, mas não determinados no quadro escasso das oposições e hierarquias tonais (tônica, dominante, subdominante) ou do sistema serial que Xenakis denomina como absolutismo serialista. No princípio não está a ordem, mas a distribuição. Xenakis, entusiasta das novas ciências que não confundem acaso com irracionalidade, nem racionalidade com ordem e organização, se lançou nas nuvens sonoras, no ruído de fundo em que nenhum caminho se indica como causa,

---

34

“[...]acontecimentos naturais tais como os choques do granizo ou da chuva sobre superfícies duras ou ainda o canto das cigarras no campo em pleno verão. Estes acontecimentos sonoros globais são feitos de milhões de sons isolados, cuja multitude cria um acontecimento sonoro novo sobre um plano de conjunto. Ora, este acontecimento de conjunto é articulado e forma uma plástica temporal que segue, também, leis aleatórias, estocásticas [...]. são leis da passagem da ordem perfeita à desordem total de um modo contínuo ou explosivo. São as leis da estocástica.” (XENAKIS, 1963, p.19)

como princípio, ou como condição suficiente, nenhum é, de saída, mais relevante ou produtivo do que outro, o que vale são os encontros, as distribuições que se efetivam em rarefações, adensamentos, velocidades, lentidões. A nuvem sonora a *n* vozes *se faz* em espaço sonoro consistente<sup>35</sup>:

Se considerarmos uma nuvem de pontos e sua distribuição através de um plano espaço-tempo, podemos ignorar uma pesada análise harmônica e sínteses e criar sons que nunca existiram antes” e mais “todo som é uma integração de grãos, de partículas elementares sonoras, de quanta sonoros. Cada um desses grãos elementares tem uma tripla natureza: a duração, a frequência e a intensidade. Todo som, toda variação sonora, mesmo contínua, é concebida como uma reunião de grãos elementares suficientemente numerosos e dispostos no tempo de um modo adequado. (XENAKIS, 1963, p.61)

Autonomia do fundo: “A nota era um sinal sobre um fundo branco, os caminhos preenchem o branco pela dissolução do sinal destacado: o fundo sem forma substitui a forma sem fundo.” (SERRES, 1972, p.187). Eis a voz nua das coisas. Sem ordenação prévia, mas com critério de consistência, é emitida a pura flutuação da partículas num mundo sem homem, puras personagens musicais que captam o mundo antes do sentido e, por isso mesmo, condição de todo sentido a se construir, exatamente o sentido universal do meio, da travessia. Mutação: “a música era uma seleção do ruído mundial, ela são   ela mesma quando esta seleção nos pão em presenç a do mundo bruto e perigoso, quando ela nos faz ouvir o não audível por tr s de seu sinal. A arte que não encontra esta surdez informal   falatório eloquente, um ouvir-dizer” (SERRES, 1972, p.190). Música de ruídos? Sim desde que o ruído não seja mais o contrário do som, mas o que se simula no sinal musical depois que toda mensagem remeteu a suas próprias condições: Hermes, os anjos, o traço, o mensageiro, o fogo sem lugar, o intermediário se fazem ouvir. Podemos dizer que assim a música atinge um mundo que é ritmo não pulsado, trajetórias se fazendo no momento em que as distribuições se operam. “As relações engendram objetos, seres e atos e não o contrário.” (SERRES, 1994, p.159).

Antes de encerrarmos nosso encontro com Serres, uma última observação sobre o sentido da distribuição se faz necessária.

Quando baseamos nosso mundo na estabilidade, no reconhecimento e proclamamos, como o imperador da lua, que a ordem reina por toda parte,   a mesma por toda parte, basta

---

35

A esse respeito vale lembrar que Xenakis era arquiteto e membro da equipe de Le Corbusier e que o projeto arquitetônico do pavilhão Philips em Bruxelas é a encarnação, a solidificação da partitura de *Metastasis*. Os célebres *glissandi* de *Metastasis* se tornam, dobrados e redobrados, promovem uma convergência, via matemática, entre música e arquitetura.

conhecer o que produz essa ordem para garantir que ela sempre reinará. Por quase toda parte era realmente isso que encontrávamos, pureza, lei, equilíbrio, ordem no universo, na história, na política, na medicina, na metafísica: “sistema, episteme, assim como *undersanding*, *verstand* ou substância, dizem algo diferente deste equilíbrio?” (SERRES, 1977, p.12). O quase fica por conta das exceções, meteoros, vagabundos, errantes... inclassificáveis de toda a espécie. Mas não passam disso, raridades mal localizadas em meio à ordem e suas leis, o bem pensar não pode tê-los em conta a não ser para acusá-los. Quem sabe que o real é racional não pode ter a cabeça nas nuvens, se preocupar com o desvio que é apenas falta de ordem. Mas o mundo se abriu, a história desviou (o auge da pretensão ordenadora produzindo campos de concentração e *gulags*), a terra virou Terra, o universo se multiplicou, o ruído de fundo veio à superfície... a desordem infeccionou tudo.

Tudo, salvo exceção, é nuvem. Tudo flutua. Isto (*ça*) flutua. Se há coisas, corpos e mensagens, sentido, estruturas em ordem ou, inclusive, sistemas [...] é somente na figura de arquipélagos. [...] O racional é lacunar, uma crista, um cume, um efeito de borda. Alguma ultraestrutura que emerge temporariamente do banco de nuvens (SERRES, 1977, p.10).

A cada dia, percebemos que se ficarmos na ordem desses estratos e tentarmos forçar essa ordem na superfície nebulosa, agimos como crianças mimadas ou excessivamente obedientes e assustadas diante do que não se enquadra no seu pequeno universo de comando e de estratégia, apenas esperneamos diante da tempestade. Se falamos de distribuição e levamos em conta as nuvens, o ruído, a diferença pura como irreduzíveis às ordenações, às organizações que nada mais são do que uma distribuição possível<sup>36</sup>, o que aparece no nosso horizonte não é mais a tentativa de ordenar, mas de produzir uma consistência, uma composição com os movimentos aberrantes das nuvens.

Distribuição rima, então, com composição, pois se no início é a distribuição e se não há ordem prévia, “compor é a questão” (SERRES, 1994, p.139). Assim sendo, a composição é a verdadeira criação de uma consistência, produção ativa e arriscada (desde que vimos que os

---

36

Por isso, talvez, Serres tenha que insistir que quando fala de distribuição se trata de um sentido pré-combinatório, pré-conjuntivo. Notamos que quando ele explica o sentido Hermes se encontra nitidamente com Xenakis. Sim, “já há ordem demais na distribuição das águas, do vapor, do carburante, da tipografia. Cadeias, já, classificações, um plano e bifurcações [...] já é sempre uma pré-ordem. Tomem a palavra (distribuição) *antes de toda estrutura*, e a coisa antes da definição. Dito de outro modo, Hermes não é fator. Nem distributivo. Ele não distribui as mensagens, nem as partilha, nem as reparte. Ele nem mesmo carrega mensagens. Ele é o próprio dado que passa e que está aí. A mensagem é aí caótica, uma nuvem de letras. Melhor, de elementos quaisquer, talvez ainda não letras. [...] Hermes, o ruído, a infradistribuição. O real em miríade e em profusão. Que turbilhona aqui, como seu caduceu. Ele perdeu o cruzamento e a rotatória em proveito da turbulência. Nova atribuição” (SERRES, 1977, p.14)

portos seguros são apenas frágeis produções) a passar pelos encontros, pelas travessias. Se perdemos territórios e subjetivações arcaicos, esperamos que não seja para nos tornarmos fantasmas errantes, zumbis imersos nos mais variados tipos de poluição, ou chorosos pela morte das nossas dialéticas bem sustentadas nos pertencimentos (linguagem, nação, raça) e nas guerras, mas para inventar outros modos de compor que levem em consideração as novas condições que se abrem. Quais ressonâncias iremos produzir, quais distribuições iremos realizar, como inventar um mundo habitável? Soa no mínimo estranho falar em morte da filosofia quando tudo está por fazer.

A inundação universal de barulho: ruído, música e discurso misturados, *presto e fortissimo*, apagando o silêncio, destrói a antiga instância do 'eu', como um vaso delgado e frágil explodiria à força de trepidações [...] formando um exterior sem interior, tecendo relações sem se reservar substância, multiplicidades cintilantes sem núcleo. Antigamente grão denso ou cascalho sombrio, únicos e duros, o eu se torna múltiplo, atravessado, mosaico e cintilante.

Eis o charme de nossos netos, mais próximos de Montaigne e de La Fontaine, arlequins, do que de Descartes e Kant, obscuros, tristes e profundos. Eles não têm mais, ou não são mais os mesmos sujeitos. O que há de inquietante nisso, já que tais mudanças tão frequentemente modularam a alma, branca e fluida, aquática e modulável, possível e contingente? Esta manhã, ao velho aprisionamento apertado, sucede seu sorriso inumerável.

Eu lhes lego a música rara e o silêncio. (SERRES, 2001, p.339)

Nesse capítulo estabelecemos que ao não bifurcar a natureza em polos subjetivo e objetivo, em qualidades primárias e secundárias, uma das possibilidades que aparecem para o pensamento é a de lidar com as preposições, com as relações, com o *entre*, como elementos constituintes dos indivíduos. Esse movimento exige a subversão de um mandamento clássico que, desde pelo menos Aristóteles<sup>37</sup>, impede de pensar o relacional entre os problemas referentes à individuação. Não somente a questão da interioridade ou exterioridade das relações, não somente a procura da origem e das possibilidades das relações, mas a de pensar os diferentes modos de existência como modulações criadoras que precisam “colocar no centro da individuação o conceito de relação, chegando até a identificar o ser com a relação” (DEBAISE, 2002, p.53).

Assim colocado o problema da individuação, visitemos, então, a filosofia daquele que ousou, exatamente nestes termos relacionais, pensar a individuação sem a colocar a reboque do indivíduo: Simondon.

37

É no mesmo movimento que Aristóteles conjura a relação e afirma o primado da substância: “a relação não é nem substância em potência nem substância em ato. Portanto, é absurdo, antes, impossível fazer do que não é substância um elemento da substância e até mesmo fazê-lo anterior à substância: de fato, todas as categorias são posteriores à substância” (*Metafísica*, N1 1088b 2-5)

## 2 SIMONDON: RELAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO

é preciso encontrar, inicialmente, o ponto de vista a partir do qual podemos apreender o indivíduo como atividade da relação, não como termo desta relação; o indivíduo, propriamente falando, não está em relação com ele mesmo nem com outras realidades; ele é o ser *da* relação e não ser *em* relação, pois a relação é operação intensa, centro ativo

*Gilbert Simondon*

Destacaremos, neste capítulo, a originalidade da filosofia de Simondon, interessa-nos especialmente o estatuto de ser dado à relação. Seguiremos essa linha de investigação porque acreditamos que este modo de pensar a relação pode nos abrir horizontes capazes de desfazer as bifurcações clássicas que atingem com um golpe quase fatal toda tentativa de pensar o novo sem rebatê-lo em algum pressuposto a ser decalcado, sem rebater os diferentes modos de existência num modo eleito como padrão, fundamento ou origem. Nossa tarefa, entretanto, não é tão simples quanto pode parecer, pois não basta mudar a direção, em vez de pensar o ser estático, pensar o devir. Trata-se de realmente dar um novo estatuto à relação, colocá-la como elemento inseparável da produção dos indivíduos subvertendo, assim, todas as hierarquias e diferenças baseadas em permanências reguladoras daquilo que pode ou não pode ser determinado como um ente. Estabilidade, identidade e homogeneidade que marcam a história da ontologia como necessidades do ser, serão apenas uma fase do processo de individuação, só ocupando o posto de necessidade por uma elevação indevida e empobrecedora. Com Simondon, os modos ganham autonomia e não aparecem mais como modos de alguma realidade que os transcende. Conforme afirma Didier Debaise ao estudar a filosofia de Simondon: “antes destas bifurcações, destes cortes de que, posteriormente, tentamos restabelecer as ligações há o 'ser como relação', ou seja, não o ser numa relação, mas ser e relação como uma única realidade de onde emerge o conjunto dos processos de individuação” (2002, p.62). Portas abertas para um pragmatismo que constrói modos de existência inesperados, imprevisos? Vejamos como Simondon conduz seu pensamento.

Já na introdução de *L'individuation à la lumière des notions de forme e d'information*<sup>38</sup>, Simondon diagnostica o que teria sido a dificuldade de toda a ontologia para

38

Quando de sua primeira publicação, a tese de doutorado de Simondon defendida em 1954 foi dividida em duas: *L'individuation et sa genèse physico-biologique* publicada em 1964 e *L'individuation psychique et collective* de 1989. Fruto de um renovado interesse, a obra de Simondon vem sendo editada e reeditada, dentre essas reedições as duas partes separadas nas edições anteriores foram reunidas sob o título de *L'individuation à la lumière des notions de forme e d'information* no ano de 2005. É essa última edição que utilizamos em nosso trabalho. A exceção ocorre quando nos referimos à segunda parte da introdução da edição de 1989 que é, na verdade, parte de uma conferência proferida por Simondon na *Société française de philosophie* e que foi utilizada pelos editores na composição final da edição.

pensar o indivíduo: o fato de pensar a origem do indivíduo pressupondo o indivíduo, de modo que perdíamos a gênese dos entes ao colocar como princípio aquilo que deveria ser explicado. São dois movimentos: 1) o indivíduo pressuposto como única realidade interessante (privilégio ontológico do indivíduo constituído, já individuado) e 2) o rebatimento desse indivíduo num pretense princípio que o explicaria (gênese a reboque, ontogênese invertida).

Pressuposição e rebatimento eram o que permeava tanto o substancialismo atomista quanto o hylemorfismo (matéria-forma), funcionando como um solo comum para posições antagônicas. Segundo o atomismo o princípio de individuação “já está sempre aí no momento em que o pensamento quer tomar consciência da natureza do princípio: a individuação é um fato, é, para cada átomo sua própria existência dada e para o composto o fato de que ele é o que é em virtude de um encontro ao acaso” (SIMONDON, 2005, p.24) o que manteria os corpos unidos, a força de coesão, pertenceria à estrutura dos átomos que existiriam eternamente. O processo do encontro e da manutenção das individualidades constitui uma verdadeira zona obscura das teses atomistas.

Segundo o esquema hylemórfico, o indivíduo aparece como efeito do encontro entre matéria e forma, mas, se matéria e forma não são indivíduos, algum dos dois deve guardar um princípio necessário para, a partir do encontro, produzir um indivíduo. Neste esquema “não assistimos a ontogênese porque nos situamos sempre antes desta enformação (*prise de forme*) que é a ontogênese [...] supõe-se que o princípio está contido ou na matéria, ou na forma, porque supõe-se que a operação de individuação não é capaz de *proporcionar* o princípio, mas somente de colocá-lo em atividade” (SIMONDON, 2005, p.24). Vamos nos deter um pouco mais neste esquema, afinal o próprio Simondon vê uma maior necessidade de lidar com ele, talvez devido à eficácia do esquema que durante muito tempo serve como explicação convincente de diferentes desde a física até a metafísica. É a ele, por sinal, que é dedicado o primeiro capítulo da tese e Simondon: *forma e matéria*.

Em busca do fundamento do esquema hylemórfico, Simondon se põe à procura do modelo que o sustentaria. Uma vez encontrado esse modelo, poderíamos saber o alcance da validade do esquema. Nessa procura, chegamos à Grécia, mais especificamente à Grécia de Aristóteles e encontramos o velho filósofo diante de uma fábrica de tijolos. O que, de tão importante, se passa aí? Vemos, por uma porta, entrar um carrinho carregando argila seguido de outro carrinho carregando moldes, paralelepípedos de madeira. Por outra porta vemos saírem tijolos prontos para serem utilizados na construção. Traduzindo o processo: pela porta de entrada vemos entrar a matéria argila e a forma molde e, por outra porta, vemos saírem os

indivíduos prontos, constituídos por argila e com a mesma forma dos moldes. Daí deduzimos que o que se passou lá dentro foi o encontro de uma matéria com uma forma e que, desse encontro, teria surgido o indivíduo tijolo. A condição, inclusive social<sup>39</sup>, para que essa dedução ocorra é que, literalmente, não tenhamos posto a mão na massa, que tenhamos apenas observado do lado de fora a entrada de uma matéria informe e de uma pura forma e a saída de um indivíduo composto pelas mesmas matéria e forma que vimos entrar, paralelepípedos de argila. Parece que o esquema perde nada menos do que o essencial, o dinamismo da preparação da argila, o cuidado no fabrico do molde, a energética do encontro, isso porque permanecemos no mundo de uma matéria e de uma forma totalmente abstratas e perdemos a operação. O que temos, na verdade, são duas cadeias técnicas: 1) a argila que precisa ser limpa, homogeneizada e umidificada a ponto de se tornar uma massa ativamente plástica e consistente, moldável, mas não quebradiça e deformável de modo que “a argila preparada é aquela em que cada molécula será efetivamente colocada em comunicação, qualquer que seja sua posição em relação ao molde, com o conjunto das pressões exercidas sobre as paredes” (SIMONDON, 2005, p.41). Neste processo já aparece, portanto, a enformação, aliás desde a seleção do material há enformação, não é qualquer argila que serve para a fabricação de tijolos; 2) a forma de paralelepípedo não pode ser feita com qualquer material e nenhuma fissura pode haver no molde, pois este precisa ser deformável, mas consistente, deve sofrer pressão e atuar sobre uma massa plástica sem agredir essa massa e sem ceder completamente à pressão exercida pela massa sobre ele.

No encontro dessas duas cadeias temos uma mudança de escala da enformação já presente na argila e aquilo que foi considerado pelo esquema hylemórfico como sendo toda a transformação, se revela apenas como uma etapa. Etapa delicada e importante, sem dúvida, pois coloca numa dimensão de relação as forças da argila e do molde, mas insuficiente e comprometedor de uma boa compreensão do processo. Concluimos, então, que “o molde limita e estabiliza mais do que impõe uma forma: ele estabelece o fim da deformação, a finaliza ao interrompê-la segundo um contorno definido: ele *modula* o conjunto das redes já formadas” (SIMONDON, 2005, p.42). O motivador maior do erro do hylemorfismo foi não ter dado conta do jogo energético, a energia que a matéria veicula e sua limitação pelo molde,

---

39

Simondon repara que a divisão do trabalho também marca a eficácia do modelo hylemórfico. Chabot chega a afirmar que “a origem do hylemorfismo é mais social do que técnica. A superioridade do formal sobre o material reflete uma organização social. Os mestres, observando os técnicos, distinguiram a forma da matéria. Suas ordens continham; eles decidem o que as coisas vão se tornar. O escravo opera no nível da matéria. Mudo como ela, ele aguarda as ordens para lhe dar uma forma.” (CHABOT, 2003, p.78)

que a situação colocava, de ter apreciado somente produtos finais estabilizados, sem energia potencial. Enfim, “não podemos dizer que o molde dá forma; é a terra que toma forma segundo o molde [...] o molde intervem como condição de fechamento, limite, freio na expansão, direção de mediação [...] as condições topológicas podem ser chamadas de forma e as condições energéticas exprimem o sistema inteiro” (SIMONDON, 2005, p.45). Diante dessa crítica, fica claro que, para pensarmos o indivíduo, são insuficientes as noções de matéria e forma, afinal temos uma matéria preparada, enformada, uma forma materializada e, essencialmente, troca de energia. Mundo relacional: “o objeto físico é organização de limites e de níveis que se mantêm e se transpõem através de diversas situações; o objeto físico é um feixe de relações diferenciais e sua percepção como indivíduo é a apreensão da coerência deste feixe de relações” (SIMONDON, 2005, p.239). Ficamos mal situados, quando confundimos a individuação com o indivíduo e quando tomamos o indivíduo separado dos processos que o animam, abstrações que empobrecem nosso horizonte o reduzindo aos aspectos visíveis de matéria e forma que notamos no indivíduo pretensamente individuado.

Saindo da crítica e entrando no que interessa, na criação, Simondon propõe um princípio que talvez soe estranho para ouvidos clássicos, no que este princípio é processual e não remete a nenhum fundamento, nenhum solo para o qual possamos tranquilamente apontar, nem que seja à distância, para nele plantarmos nossos entes. Eis a proposição: “O verdadeiro princípio de individuação é a própria gênese se operando, ou seja, o sistema se transformando enquanto a energia se atualiza” e mais adiante “o princípio de individuação é a maneira única como se estabelece a ressonância interna *desta* matéria tomando *esta* forma. O princípio de individuação é uma operação” (SIMONDON, 2005, p.48). Surgem, então, novas questões: se o princípio é processo, o que há antes e o que é condição, fonte dos indivíduos? Qual seria o regime energético desse plano anterior aos indivíduos, afinal se não começamos por algo individuado, ou melhor, quando falamos de encontro sem indivíduos cabe perguntar: como e o que se encontra com o que...? Se falamos de modulação<sup>40</sup> em vez de molde, depois de individuado qual o regime que determina diferentes modos em devir? No quadro dessas questões entenderemos o que nos motivou a pensar com Simondon, a ideia de que o ser é relação, ou ainda, toda realidade é relacional.

Se a tradição se situou mal ao tomar o ser pelo indivíduo, ou tomar o ser enquanto ser

---

40

Cabe aqui chamar a atenção para a definição que Simondon apresenta para modulação, no que ela aponta para diferentes modalidades da existência se fazendo: “Moldar é modular de maneira definitiva; modular é moldar de maneira contínua e perpetuamente variada” (SIMONDON, 2005, p.47)

pelo ser enquanto individuado, era preciso criar um novo aparato conceitual para dar cabo dessa confusão, para remontar a uma gênese que não fosse a reboque do indivíduo, remontar a uma realidade completa, agora “é preciso considerar a transformação de um domínio completo do ser, desde o estado que precede à individuação até o estado que a segue ou a prolonga” (SIMONDON, 2005, p.65). Assim, para responder às abstrações que recortavam indevidamente o plano de investigação dos processos de individuação, Simondon promove um novo arranjo desse domínio, desse plano criando o conceito de pré-individual, “plano mais amplo, necessário para construir um pensamento da individuação que seja ao mesmo tempo pensamento-relacional” (DEBAISE, 2004, p.18). Essa composição de pré-individual com relação faz com que esse plano apresente algumas características especiais, ele não é individuado, é anterior às individuações e fonte de todos os indivíduos, não é um, é mais que unidade sem ser dois ou mais, mais que identidade sem ser outro, nem indiferenciado nem numericamente distinto. Simondon afirma que este pré-individual é o ser sem fases no seio do qual diferenciações, defasagens vão surgir produzindo fases. Para que isto ocorra, é necessário que o pré-individual esteja em excesso em relação a si mesmo, que seja supersaturado<sup>41</sup> e possua, então, uma energia potencial<sup>42</sup>, uma reserva capaz de impulsionar as mencionadas defasagens, devires em seu plano. Se algo se passa neste plano e se podemos afirmar que ele é supersaturado, é porque ele não é homogêneo, que difere de si mesmo, só que essas diferenças se encontram inicialmente fora de relação não produzindo qualquer defasagem, o que só pode ocorrer se elas entrarem em relação, se ocorrer uma operação que faça ressoar o que era indiferente, sem que esse impulso seja tributário de algum agente externo. Entendemos então que o pré-individual é

uma consistência primeira atravessada de *tensões* e de potenciais que a tornavam incompatível consigo mesma. O ser pré-individual é *o ser sem fases*, enquanto que o *ser após a individuação é o ser faseado*. Uma tal concepção identifica ou pelo menos aproxima *individuação e devir do ser*; o indivíduo não é considerado como idêntico ao ser; o ser é mais rico, mais durável, mais amplo do que o indivíduo; o indivíduo é *indivíduo do ser, indivíduo tomado sobre o ser, não constituinte primeiro e elementar do ser*; ele é uma maneira de ser, ou melhor, um momento do ser (SIMONDON, 2005, p.320).

41

“Solução supersaturada é aquela que ultrapassou o ponto de saturação, no qual ocorre mais dissolução do soluto [...] Às vezes ao dissolver-se a substância em alta temperatura, esfriando-se posteriormente não ocorre a cristalização. Torna-se necessária uma espécie de estopim, um germe inicial, um grão de poeira, ou até um súbito arranhão ou pancadinha no frasco que contém a solução (PIRSIG, 1984, p.185/181-182)

42

Seguimos Simondon quando ele estabelece a relação entre heterogeneidade e energia potencial. “A capacidade para uma energia de ser potencial, está estreitamente ligada à presença de uma heterogeneidade, de dissimetria relativamente a um outro suporte de energia” (SIMONDON, 2005, p.67)

Além disso, veremos adiante que o pré-individual não se esgota no indivíduo formado, mas permanece como reserva de novas individuações possíveis, como se todo indivíduo carregasse consigo uma carga dessa realidade pré-individual ainda não atualizada. Nem mesmo o indivíduo pode se definir fora de relação, sempre híbrido, ele será conjugado como indivíduo-meio, os dois aspectos complementares das fases criadas sobre a superfície tensionada do pré-individual.

Todas essas observações apontam para o fato que o pré-individual não é uma Natureza que deveria ser encontrada e que, uma vez descoberta, responderia por todos os casos de individuação. Se o próprio Simondon aproxima o pré-individual da *physis* pré-socrática, especialmente do *apeiron* de Anaximandro<sup>43</sup> isso tem o efeito de remontar a um campo operatório que vale enquanto alargamento das perspectivas restritas ao individuado. Seguimos, nesta interpretação, aquilo que Debaise indica ser o método de Simondon:

qualquer que seja o domínio visado – físico, biológico, coletivo ou técnico – Simondon constrói um plano (uma superfície) que ele coloca como prévio a suas diferenciações e que lhe permite começar do que as liga antes de as diferenciar. É a condição para que o problema da individuação não seja o simples espelho de um pensamento do ser-individual, que ela não generalize as características deste (DEBAISE, 2004, p.19).

Cabe, então, não descrever o plano pré-individual, mas observar que condições ele tem que apresentar para que a operação de individuação possa ocorrer.

Vimos que um dos pontos que Simondon insistentemente toca em sua crítica ao hylemorfismo remetia ao desinteresse, ou incapacidade, por parte dos defensores deste modo de pensar os indivíduos, em relação às condições energéticas capazes de produzir um processo de individuação. Isso porque teriam trabalhado somente com as noções de estabilidade e instabilidade, ambas inadequadas e insuficientes para colocar em bons termos o problema. O estado estável é aquele que não suporta mais nenhuma transformação, nenhuma mudança a não ser que algum elemento externo ao sistema estável o perturbe, diz respeito a um estado degradado, pois constatamos que “em todos os domínios, *o estado mais estável é um estado de morte* [...] não contém nenhum germe de devir” (SIMONDON, 1989, p.49, grifo do autor). Concluímos disso que o estado estável é incompatível com um estado tenso e rico em potencial capaz de impulsionar processos como é o caso do pré-individual. A

---

43

É quando trata da individuação psíquica e coletiva e do pré-individual como carga que acompanha o indivíduo que Simondon propõe, com reservas, essa aproximação com os jônios. “Poderíamos chamar de *natureza* essa realidade pré-individual que o indivíduo leva consigo, procurando encontrar na palavra *natureza*, a significação que os filósofos pré-socráticos aí colocavam: os fisiólogos jônios aí estabeleciam a origem de todas as espécies de ser, anterior à individuação; a natureza é *realidade do possível*, sob as espécies deste *apeiron* de onde Anaximandro faz sair toda forma individuada” (SIMONDON, 2005, p.305)

instabilidade, por seu lado, é uma noção que se define como oposta à estabilidade, se esta é repouso e constância, aquela é movimento puro sem qualquer configuração permanente, durável ou consistente. O par é inseparável, uma estabilidade passando para outra por meio de instabilidades ocasionais, o foco da atenção se situa nos estados e nas passagens de estado, nunca nas relações se fazendo num meio tenso, no fim das contas ficamos reféns dos estados individuados. Resolvendo essa dificuldade, Simondon recorre à termodinâmica, à noção de metaestabilidade para estabelecer o regime conveniente para um campo que seja efetivamente pré-individual.

Insistimos que a estabilidade e a instabilidade são insuficientes para o pré-individual porque já vetorizam, já encaminham casos de resolução e absorvem a defasagem inicial do sistema que passa, então, a ser pensado em virtude das fases resultantes de conflitos (por exemplo: linearidade do par causa e efeito). A metaestabilidade, ao contrário, pode ser definida como um regime em falso equilíbrio ou equilíbrio precário, pleno de potenciais e de tensões cuja menor alteração, a menor variação, em um de seus próprios parâmetros exige novas configurações, novos arranjos desses mesmos parâmetros. Exemplo de metaestabilidade, apesar de já referido a uma atualidade, é o da água que permanece líquida mesmo sob uma temperatura abaixo do ponto de congelamento, nesse caso “a menor impureza tendo uma estrutura isomorfa à do gelo faz o papel de um germe de cristalização e é suficiente para fazer a água virar gelo” (COMBES, 1999, p.11). Na situação de metaestabilidade, a possibilidade de transformação é inerente ao próprio sistema, que sendo heterogêneo e incompatível consigo mesmo, pode tomar rumos diferentes em conformidade com situações específicas, com as atividades relacionais que fazem ressoar diferentes ordens estabelecendo diferenças de potencial. Toda essa dissimetria, estes potenciais, tensões, diferenças, incompatibilidades, acumulações, apontam que fundamentalmente implicada na noção de pré-individual metaestável está a concepção de energia potencial que podemos chamar de reserva de transformação de um sistema<sup>44</sup>. Para que essa energia potencial se atualize é preciso que regiões dissimétricas entrem em relação, ou que séries disparatadas comecem a ressoar de alguma maneira.

Neste sentido, já entendemos que “o verdadeiro princípio de individuação é mediação,

---

44

Sem se referir especificamente a Simondon, mas tratando da termodinâmica, Michel Serres aponta a importância da diferença de potencial para este pensamento. “Carnot: em todo lugar onde existe uma diferença de temperatura pode haver produção de potência motriz. Eis Carnot generalizado: isto pode ocorrer em todo lugar onde existe uma diferença. [...] Pelo que eu saiba, por outro lado, não há motor elétrico que funcione de outro modo que por *diferença de potencial*” (SERRES, 1977, p.51).

supondo, geralmente, dualidade original das ordens de grandeza e ausência de comunicação interativa entre elas, depois comunicação entre ordens de grandeza e estabilização” (SIMONDON, 2005, p.27). Esse ressoar, essa mediação aparece como um problema: como integrar o disparate? É no processo de resolução que se produzem o que chamamos de fases no pré-individual, os processos de individuação. Antes de prosseguirmos é importante esclarecer qual o sentido tanto de disparate quanto de problema quando não lidamos com um universo linear composto por indivíduos reconhecíveis por funções já possuindo resoluções encaminhadas (a linearidade já é um caso de resolução) nem substancial (onde confundiríamos disparate com oposição). O exemplo a que Simondon recorre para pensar este encontro de dispartes vem da psico-fisiologia:

Há disparação quando dois conjuntos semelhantes, não totalmente superponíveis, tais como a imagem retiniana esquerda e a direita são apreendidas como um sistema, permitindo a formação de um conjunto único de grau superior que integra todos os elementos graças a uma dimensão nova (por exemplo, no caso da visão, a disposição dos planos em profundidade (SIMONDON, 2005, p.205)

Não se trata de oposição entre campos, nem da síntese entre eles, mas da resolução do encontro de duas realidades que entram em comunicação. Assim, de campos inicialmente incompatíveis produz-se uma compatibilidade enquanto a criação de uma nova dimensão que não é síntese, ou soma dos campos iniciais. Nova no sentido próprio de criada, construída, contida, mas não dada e não única via nas condições do problema. Voltando ao exemplo: os campos de visão não são opostos, pois quando falamos de oposição os campos já estão do lado da resolução (unificação, integração, compatibilização, explicação), já estabeleceram uma comunicação e entraram numa ressonância capaz de determinar suas diferenciações em funções, em significações, já se encadearam e parecem responder exclusivamente à forma e matéria. No campo problemático do pré-individual, o terceiro, excluído pela lógica dos campos orientados das resoluções determinante de sentidos, se faz presente como condição de criação. Em sua polêmica com o psicólogo alemão Kurt Lewin (1892-1947), célebre autor da teoria do campo psicológico que teria juntado os princípios da Gestalt como os do pragmatismo americano e levado os pressupostos da teoria da adaptação em biologia ao campo social em que o comportamento do indivíduo só pode ser conhecido pela sua interação com o campo dinâmico dos fatos que o envolvem, Simondon deixa bem claro o que vem a ser o problemático posto em comunicação e em vias de se atualizar em sua diferença com relação a um campo de forças já atualizado, um espaço hodológico, o campo dinâmico de Lewin:

O espaço hodológico já é o espaço da solução, o espaço significativo que integra os diversos pontos de vista possíveis em uma unidade sistemática, resultado de uma amplificação. Antes do espaço hodológico, há encavalamento de perspectivas que

não permitem apreender o obstáculo determinado, porque não há dimensões em relação às quais o conjunto único se ordenaria. *A fluctuatio animi* que precede à ação resolvida não é hesitação entre muitos objetos ou mesmo entre muitas vias, mas recobrimento movente de conjuntos incompatíveis, quase semelhantes e, no entanto, disparatados. O sujeito antes da ação é tomado entre muitos mundos, entre muitas ordens; a ação é uma descoberta da significação desta disparação, daquilo pelo que as particularidades de cada conjunto se integram num conjunto mais rico e mais vasto, possuindo uma dimensão nova (SIMONDON, 2005, p.211)

Invenção de determinações, nem direções dadas, explicadas nem abismo indiferenciado, eis a condição para que o pré-individual se apresente como positividade problemática que difere, em natureza, de suas soluções, pois marcamos que os termos atingidos no final da operação são inventados no próprio processo, não estavam contidos nas dimensões múltiplas do pré-individual. Pensando, assim, percebemos que saímos da enformação, enquanto imposição de um molde externo a uma matéria informe, e caminhamos para a implicação, para a informação que é a individuação se fazendo entre as diferentes ordens de grandeza próprias à heterogeneidade perplicada e complicada do plano produzindo vias de resolução, de explicação para suas incompatibilidades plenas de energia potencial.<sup>45</sup> Se levamos efetivamente em conta o aspecto criador de todo esse processo (o plano de profundidade enquanto invenção de uma nova dimensão criada na tensão de campos de visão incompatíveis), perceberemos o quanto nos afastamos de um princípio baseado na identidade e de um processo baseado na semelhança, o quanto começamos a pensar pelo modo da relação, pela resolução da tensão real entre disparates em ressonância e não mais dentro de um campo de oposições regido pela natureza intrínseca de seus componentes ou pelas dimensões dinâmicas permitidas pela totalidade de um campo.

Já podemos ver, então, que o pré-individual pode se desenhar como algo distinto de uma reserva de possíveis, é isto que chama a atenção de Deleuze quando pensa a realidade própria ao virtual sem rebatê-lo nas possibilidades de suas atualizações, pois “atualizar-se, para um potencial ou um virtual, é sempre criar linhas divergentes que correspondam sem semelhança, à multiplicidade virtual.” (1968, p.274). Ainda com Deleuze, podemos pensar o pré-individual pelas dobraduras, daí termos utilizado os termos perplicação, complicação, implicação, explicação:

chamamos de *perplicação* este estado das Ideias-problemas, com suas

---

45

Nova geração, depois dos motores vetoriais (mecânicos) e transformacionais (termodinâmicos) conhecemos o motor informacional. Surge a teoria da informação estudando as mensagens, sua transmissão, redundância, velocidade de propagação, ruído de fundo... Estamos na via direta da termodinâmica, mas com uma reserva ampla de combustível fornecida pela negentropia da informação que se opõe à degradação da energia de um sistema. Continuamos, em torno da Revolução Industrial a partir da qual “toda teoria responde a isso: *Reservatório-diferença-circulação*” (SERRES, 1977, p.62)

multiplicidades e variedades coexistentes [...] chamamos de *complicação* o estado do caos que retém e compreende todas as séries intensivas atuais que correspondem às séries ideais, que as encarnam e afirmam sua divergência [...] chamamos de *implicação* o estado das séries intensivas, na medida em que elas se comunicam por suas diferenças e ressoam, formando campos de individuação. [...] chamamos *explicação* o estado das qualidades e dos extensos que vêm recobrir e desenvolver o sistema [...] aí se delineiam as diferenciações que definem o conjunto da solução final.” (DELEUZE, 1991, p.359)

### *Singularidades pré-individuais e campo intensivo*

Mas algo ainda não fecha em tudo isso, apresentamos um plano heterogêneo, pleno de energia potencial, energia essa que se estabelecia entre diferentes dimensões complicadas que se implicavam, se informavam produzindo explicações, desdobramentos, defasagens no pré-individual. Retornam as questões do princípio, da semelhança, da identidade? Como podemos, no entanto, falar de um elemento que põe em ressonância as diferentes intensidades, como podemos falar de heterogeneidade sem falar de indivíduos que diferem? Como falar de uma distinção real sem se referir a uma distinção numérica, extensiva? Estaríamos, com um vocabulário novo, simplesmente jogando num recanto obscuro essas questões, participando assim de uma impostura intelectual diante dos juízes do bom senso, do bem pensar? É preciso um conceito novo para dar conta dessa dificuldade, o de singularidades pré-individuais.

Uma singularidade se define como aquilo que rompe um equilíbrio, aquilo que faz com que uma função atinja um ponto excepcional no qual ela aponta para direções “enlouquecidas”. Já vimos um exemplo de singularidade quando nos reportamos ao germe congelando a água que se encontrava abaixo da temperatura de congelamento, Simondon fornece ainda outros exemplos como o de uma pedra que leva ao surgimento de uma duna ao atrair em torno de si os grãos levados pelo vento, o do graveto arrastado por um rio que produz um encontro novo dos elementos carregados pela corrente, funcionando como germe na produção de uma ilha. O que nos interessa, no entanto, é o caráter mediador dessas singularidades que fica claro na proposição: “é nesta interação entre duas ordens de grandeza, no nível do indivíduo, como encontro de forças, que consiste a comunicação entre ordens de grandeza, sob a égide de uma singularidade, princípio de forma, início de individuação” (SIMONDON, 2005, p.44 n5). O que, nesta proposição, deve ser levado em conta é o caráter do que seja uma singularidade: mediação de séries disparatadas que, então, entram em ressonância e produzem um indivíduo. Os exemplos, por mais esclarecedores que sejam, nos convidam para uma realidade individuada de modo que parece ser possível apontar para as singularidades como se elas fossem indivíduos, se assim fosse, jogaríamos fora todo o esforço

em configurar um plano pré-individual não rebatido no empírico, encontraríamos, enfim, o princípio em um elemento familiar. Devemos nos situar antes das distinções numéricas extensivas, individuadas, entender a singularidade não como uma essência distinta determinante dos rumos que tomará uma individuação, mas como algo que só se define localmente pelas séries que ela põe a ressoar e pelos efeitos que produz. Assim, “o próprio de uma singularidade, é que não podemos definir seus efeitos antes que eles se estabeleçam, que *não podemos a priori delimitar o território* no qual se operarão seus efeitos” (DEBAISE, 2004, p.19, grifo do autor), a singularidade é puramente relacional. Para dar conta disso, Simondon se refere ao processo de conhecimento, de apreensão da individuação como sendo ele mesmo relacional: “de maneira geral, não é o objeto que é percebido, mas o mundo, polarizado de maneira tal que a situação tenha um sentido”, ou ainda “a atividade perceptiva é mediação entre a qualidade e a quantidade; ela é intensidade, apreensão e organização das intensidades na relação do mundo ao sujeito” (SIMONDON, 2005, p.242-243). Nem *a priori* nem *a posteriori* (rebatimento do sistema hylemórfico no campo do conhecimento), só nos referimos ao processo *a preasenti*, se fazendo além/aquém das distinções numéricas de forma e matéria, sujeito e objeto, por isso “não podemos, no sentido habitual do termo, *conhecer a individuação*; podemos somente individuar, nos individuar e individuar em nós [...] Os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a individuação dos seres só pode ser apreendida pela individuação do conhecimento do sujeito.” (SIMONDON, 2005, p.36).

Não apontamos, portanto, para singularidades prévias aos processos, pois elas são relacionais se distribuindo no campo metaestável produzindo direções, sendo, então, verdadeiros acontecimentos topológicos indeterminados fora de funcionamento, fora das relações que impulsionam<sup>46</sup>. Insistimos que singularidades não são *micro* termos, mas são tendências direcionais válidas somente enquanto puro *meso*, informação ainda sem receptor nem emissor nem mensagem, informação primeira, sendo “aquilo pelo que a incompatibilidade do sistema não resolvido se torna dimensão organizadora na solução” (SIMONDON, 2005, p.31). Condição, portanto, da comunicação interativa das diferentes ordens de grandeza intensivas do pré-individual é “a informação, a singularidade do '*hic et nunc*' da operação, acontecimento puro na dimensão do indivíduo aparecendo” (SIMONDON, 2005, p.51).

---

46

Debaise, marcando o caráter relacional das singularidades, nos alerta que não devemos confundi-las nem com um termo nem tomá-las como uma abstração, uma essência idealizada e fora de funcionamento: “elas só têm sentido e são início de individuação por um encontro com um sistema em equilíbrio metaestável” (DEBAISE, 2002, p.61)

Retiramos disso algo fundamental para a compreensão da noção de singularidade: ela não se confunde com o indivíduo, ela é sempre relacional, só se define pela relação, pela ruptura de um equilíbrio e estabelecimento de um encontro, enquanto o indivíduo sempre se definiu classicamente como uma realidade estável e isolada. Deleuze repara já nessa construção a importância da tese de Simondon que ele utilizará para desenvolver sua ideia de transcendental não rebatido no empírico, pois “o metaestável, definido como *pré-individual*, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e repartição de potenciais [...] Singular sem ser individual, tal é o estado do ser pré-individual. Ele é diferença, disparidade, disparação” (DELEUZE, 2002, p.121). Quanto ao que entra em relação, fica bem claro que não são indivíduos, mas intensidades que ressoam via singularidade e que, só a partir dessa ressonância, desse acoplamento, se diferenciam em indivíduos. Os indivíduos em extensão só aparecem nessas linhas de diferenciação, na atualização das intensidades acopladas e tensionadas. Enfim, “A individuação é o ato da intensidade que determina as relações diferenciais a se atualizarem de acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nos extensos que ela cria” (DELEUZE, 1968, p.317). Percebemos, então, que não faz qualquer sentido perguntar pelo que se diferencia, pois estamos antes das diferenciações individuantes, num campo intenso e prévio a qualquer reconhecimento ou distinção numérica, extensiva, mais do que antes, estamos mergulhados nas condições da diferenciação. Não à toa Simondon em *Forme, information et potentiels* percebe a proximidade do seu modo de pensar com o de Dalcq, biólogo dedicado às intensidades, gradientes, limiares do ovo e seu dinamismo organizador. Deleuze comendo com Simondon também percebe a aproximação e destaca a importância do processo de diferenciação no campo intensivo, no *spatium* do ovo, chegando mesmo a afirmar que o mundo é um ovo:

consideramos que a diferença de intensidade, tal como está implicada no ovo, exprime primeiramente relações diferenciais como uma matéria virtual a ser atualizada [...] É sempre a individuação que comanda a atualização: as partes orgânicas só são induzidas a partir dos gradientes de sua vizinhança intensiva; os tipos só se especificam em função da intensidade individuante. Em toda parte a intensidade é primeira em relação às qualidades específicas e às extensões orgânicas (DELEUZE, 1968, p.323)

Resolvemos, assim, a questão referente ao que se relaciona no campo pré-individual, resta ainda tocar na questão do como se produzem as linhas de diferenciação

### *Transdução*

Entendendo que temos que evitar a todo custo qualquer confusão entre singularidades

e indivíduos<sup>47</sup>, podemos começar a desenhar o plano da operação de individuação. Estabelecemos as condições do plano pré-individual como sendo a metaestabilidade de um meio supersaturado pleno de energia potencial e a presença de singularidades se definindo pela função de iniciar um processo de individuação ao tensionar, ao fazer ressoar problemáticamente, isto é, ao romper o equilíbrio metaestável e exigir uma resolução que atualize a energia potencial da tensão do que anteriormente a esse encontro era sem comunicação, sem fases. Simondon nomeia tecnicamente esses elementos como condição energética e condição estrutural, mas não atribui a nenhum deles a última palavra, nenhum deles é responsável pelo processo, pois eles só se dão reciprocamente (lembramos que o ser é mais que um, a ele não se aplica o princípio do terceiro excluído) um modifica a condição do outro durante a operação de individuação, tudo se passa no encontro, entre, e cada caso é um caso, não há individuação em geral. Dito de outro modo, nenhum dos elementos predetermina o rumo da individuação, se assim fosse voltaríamos ao esquema hylemórfico, como vimos no exemplo do tijolo. O que temos, com Simondon, é o encontro de forças que tomam rumo de atualização pelas condições do encontro, tudo se passa no nível da comunicação entre elas, justamente a condição de propulsão do processo que permanecia na sombra naquele esquema. Sendo assim, “a forma e a ação se juntam numa única noção: a informação” (CHABOT, 2003, p.80). Daí, podemos afirmar que as condições energéticas e estruturais postas a funcionar num sistema informacional são relacionais.

Estamos, neste momento, diante do que procurávamos: o ser como relação e para isso temos que reinventar o quadro de referências, “substituímos as noções de substância, de forma, de matéria, pelas noções mais fundamentais de informação primeira, de ressonância interna, de potencial energético, de ordens de grandeza”<sup>48</sup> (SIMONDON, 2005, p.32). A informação, a relação não é, portanto o que passa entre termos dados, mas o que constitui a possibilidade destes termos aparecerem enquanto tais, pois “quando dizemos que, para o

---

47

Deleuze, que dedica uma série de *Logique du sens* à questão das singularidades baseado na filosofia de Simondon, é enfático a este respeito: “não podemos aceitar a alternativa que compromete inteiramente ao mesmo tempo a psicologia, a cosmologia e a teologia: ou singularidades já tomadas em indivíduos e pessoas ou o abismo do indiferenciado” (DELEUZE, 1969 p.125)

48

Apesar de já termos nos referido a elas vale a pena retornar à definição que o próprio Simondon oferece de ressonância interna e de ordens de grandeza. “A ressonância interna é o modo mais primitivo da comunicação entre realidades de ordens diferentes; ela contém um duplo processo de amplificação e de condensação” (SIMONDON, 2005, p.33 n11). É notável como Simondon, para evitar qualquer confusão com termos dados, substanciais, tenha que recorrer a um vocabulário cheio de marcadores temporais, tais como primitivo, primeiro, pré.

indivíduo físico, a relação é o ser, não entendemos por isso que a relação *exprime* o ser, mas que ela o constitui” (SIMONDON, 2005, p.128). Chamando a atenção para esse aspecto novo de se pensar a relação com valor constituinte, Debaise chega a falar provocativamente de uma ontologia das relações<sup>49</sup>, percebendo que a relação

é uma condição de gênese – é de um espaço relacional, pensado como sistema, que há individuação – ; é uma condição energética – é por uma relação de metaestabilidade que um sistema produz uma energia potencial, ou seja, de evolução e de transformação dos sistemas – enfim, ela é uma condição estrutural condição de quiddidade que determina a identidade de um sistema (2002, p.64).

Resta ainda saber como se dá a operação desses encontros e para isso vamos nos remeter ao exemplo privilegiado, verdadeiro paradigma da teoria de Simondon: a individuação de um cristal.

Tendo sido objeto de interesse devido a suas características especiais de crescimento e propagação que, muitas vezes os colocaram como elo perdido entre o orgânico e o inorgânico, os cristais estão, pelos mesmos motivos, no centro do interesse da filosofia de Simondon. Vejamos, em linhas gerais, quais são, então, essas características. Para que uma cristalização ocorra são necessários dois elementos, a água-mãe e o germe cristalino, condições que no vocabulário que desenvolvemos são, respectivamente, as condições energéticas e estruturais. A água-mãe ou meio amorfo é um meio supersaturado, pleno de energia potencial em equilíbrio metaestável. O germe estrutural é o que advém de modo espontâneo e inexplicável a esse meio amorfo e vai orientá-lo, atualizando a energia potencial, geometrizando, dando ao meio as formas do germe, seja ela cubo, pirâmide, octaedro ou as diversas formas de orientação cristalina conhecidas e produzindo o indivíduo cristal.

Se observamos o cristal finalmente individuado temos a percepção de que seu crescimento e propagação se devem à imposição da forma do germe ao meio cristalino, mas observando somente o fim do processo, do mesmo modo que na fabricação do tijolo, perdemos aquilo que possibilitou que germe e meio pudessem formar um sistema. Lembramos a necessidade de pensar relacionalmente, pois se observamos a atividade do germe caímos no substancialismo e não compreendemos como as transformações podem ocorrer, cairemos numa teoria dos tipos que vem a reboque da constatação dos indivíduos

---

49

Pensando que, pelo menos desde Aristóteles, a relação era conjurada como acidente ou afecção da substância, a composição de ontologia com relação é realmente provocativa. Não sem certa impaciência, Aristóteles critica a díade indefinida, não à toa retomada por Simondon, vendo aí a confusão entre ser e relação o que é inadmissível, pois justamente “a relação, dentre as categorias, é a que possui menos ser e menos realidade e é posterior à qualidade e à quantidade [...] existe sempre alguma coisa que serve de substrato à relação” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, N 1, 1088a, p15-25). parece que se invertermos essa proposição de Aristóteles estamos dentro do pensamento relacional.

acabados, se observamos somente o meio amorfo não compreendemos como pode haver alguma estabilidade no indivíduo cristal, de qualquer modo se impõe a necessidade de pensar o ser como relação. “Simondon procura a compatibilidade entre os dois aspectos. Ele pretende tratá-los como um misto, não querendo nem tornar rígido o ser num substancialismo incapaz de apreender as mutações, nem dilatar o devir num energetismo imaterial” (CHABOT, 2003, p.84). Diante dessa perspectiva, o cristal, portanto, existe no limite, entre germe e meio formando sistema:

As propriedades genéticas de um cristal se manifestam eminentemente em sua superfície: são propriedades de limite. Não podemos, portanto, se queremos ser rigorosos, nomeá-las 'propriedades do cristal'; elas são modalidades da relação entre o cristal e o meio amorfo [...] *as propriedades não são substanciais, mas relacionais* (SIMONDON, 2005, p.90).

É a operação na superfície (nem potencial, nem estrutural) que indica qual cristal teremos na compatibilização germe-meio formando sistema, acoplamento, podendo propagar uma orientação. Assim, “um germe estrutural que se afaste demais das características do campo estruturável não possui mais nenhuma tensão de informação em relação a este campo” (SIMONDON, 2005, p.546). É o que Simondon exemplifica com a cristalização do enxofre que apresenta diversos modos de estruturação. Desses diversos modos, Simondon retira dois, um tendo como germe a forma octaédrica e outro, a forma prismática. Conforme modifiquemos os parâmetros do sistema germe-meio amorfo, especialmente a temperatura, observaremos que uma ou outra configuração de germe se tornam mais eficazes na estruturação do meio. A experiência proposta para verificação de tal processo consiste em encher um tubo em forma de U com enxofre superfundido, em seguida, semeá-lo com os dois tipos de germe ocupando, cada um, um dos braços do U, na base do tubo as duas formas se encontram. Considerando que, sob determinada pressão, até a temperatura de 95,4° a forma octaédrica é estável e a forma prismática metaestável, superfundida e que esta relação se inverte de 95,4° até 115° graus, aplicamos estes referenciais ao tubo em observação. O que constatamos é que, até a temperatura de estabilidade do enxofre octaédrico, o lado semeado com esta forma se mantém límpido, transparente, ao passo que o outro braço, com germe prismático, se mantém opaco, opacidade que começa a surgir na base do tubo e se propaga pouco a pouco, de camada em camada pela parte do tubo cheia da variedade prismática. Tudo se inverte quando passamos para temperaturas de 95,4<sup>a</sup> até 115°. Uma velocidade nula de transformação é notada quando a temperatura é de exatamente 95,4°. Dessa experiência concluímos que “a individuação como operação não está ligada à identidade de uma matéria,

mas a uma modificação de estado [...] o indivíduo constituído guarda em si a síntese de condições energéticas, materiais e de uma condição informacional” (SIMONDON, 2005, p.79). Ou seja, o indivíduo pensado pelo processo, pela operação de individuação não é uma realidade substancial, mas operativa.

Se entendemos como transdução<sup>50</sup> esta operação de semeadura se propagando de camada em camada num meio amorfo por um germe, afirmamos então que a unidade do indivíduo é transdutiva, é na relação, no encontro que o indivíduo se dá. Faz todo sentido, então, afirmar que “o ser individuado é transdutivo, não substancial” (SIMONDON, 2005, p.216). Assim que nos retiramos do quadro de um princípio que se revela como um rebatimento do empírico, este mesmo empírico se transforma, deixa de ser composto por indivíduos idênticos a si mesmos para ser composto por redes de atualizações criadas, em cada caso, por encontros e compatibilizações. A unidade do ser é, então, transdutiva a ponto de podermos chamar de “*transdução* o modo de unidade dos ser através de suas diversas fases, de suas múltiplas individuações” (COMBES, 1999, p.15) . O indivíduo, então, só se conjuga no plural, como transdução se operando entre germe e meio:

o indivíduo é realidade de uma relação constituinte, não interioridade de um termo constituído. É apenas quando consideramos o resultado cumprido da individuação (ou supostamente cumprido) que podemos definir o indivíduo como ser que possui uma interioridade e em relação ao qual existe uma exterioridade (SIMONDON, 2005, p.62).

Seguindo um pouco mais na relação de dissimetria e de compatibilização numa operação de transdução, operação de individuação em progresso (nem *a priori*, nem *a posteriori*, mas *a praesenti*), percebemos que o indivíduo pensado processualmente vivendo no limite (como vimos, o cristal cresce pelas bordas), não pode ser separado do devir, ou melhor, o ser e o devir não mais se opõem e podemos afirmar que o devir é a própria ontogênese. Em algumas passagens notamos o esforço de Simondon para desfazer a antinomia e fundar na transdução um modo de juntar ser e devir: “o devir não é continuidade de uma alteração, mas encadeamento de estados metaestáveis por meio das liberações de energia potencial” e ainda, “*o devir não é devir do ser individuado, mas devir da individuação do ser*” de modo que “não é o devir que modifica o ser, mas o ser que devém; as modificações do ser não são consequências do devir, mas aspectos de fases do ser”

---

50

Simondon utiliza a noção de transdução por perceber que tanto a indução como a dedução se atêm a uma das pontas do processo. “A teoria indutiva descreve as condições do campo metaestável que precedem à enformação, mas esquece o germe estrutural e procura dar conta da formalização por abstração [...] a teoria dedutiva descreve a atividade do germe estrutural, mas não pode mostrar sua fecundidade, porque ela o considera como um arquétipo e não como um germe.” (Simondon, 2005: 548 n3). São aspectos lógicos de uma alternativa que, conforme veremos, o pensamento relacional desfaz: ou ser, ou devir.

(SIMONDON, 2005, p.327, 322, 323). Seria a transdução aplicável a todo domínio de existência? Simondon aposta que sim ao compreender que todo domínio seria regido por essa operação seja ele físico, biológico, psíquico, ou coletivo.

## 2.1 Individuações

Não pretendemos, aqui, dar conta do pleno desenvolvimento de cada modo de individuação, mas observar como a noção de transdução, ruptura de um equilíbrio metaestável pela presença de uma singularidade, pode se aplicar a todos os domínios como quer Simondon:

entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga passo a passo no interior de um domínio, fundando esta propagação sobre uma estruturação do domínio operado camada por camada: cada região de estrutura constituída servindo para a região seguinte como princípio de constituição, de modo que uma modificação se estende, assim, progressivamente, ao mesmo tempo que esta operação estruturante.” (SIMONDON, 2005, p.32)

Já vimos a respeito do conhecimento e da percepção que ambos são operações ontogenéticas, transdutivas e que, por conta disso, a própria apreensão da individuação era um processo de individuação. A presença do processo transdutivo se revela, desse modo, tão marcante que Combes pode dizer que “o fundo do pensamento e do ser é transdutivo” (COMBES, 1999, p.19). Mas é preciso ir com calma para dar conta desse processo que, por enquanto, só conhecemos em relação ao indivíduo físico, especialmente o cristal. Por sinal, começamos com a individuação cristalina justamente porque, sendo o primeiro aparecimento de fases no pré-individual, será o referente geral de todos os modos de individuação. Referente no sentido de uma analogia operatória e não no sentido de um referente de uma individuação em geral válida em qualquer caso, afinal já sabemos que toda individuação é caso a caso.

Mesmo em relação à individuação física é necessário precisar mais o alcance do referente cristalino, especialmente a ideia de que o germe cristalino não é independente das condições energéticas do meio metaestável a ele associado. Localizemos histórica e geograficamente o problema da individuação física.

### *Individuação física*

O início do século XX é um período marcante para a física, pois abalos irreversíveis perturbaram um mundo serenamente dividido entre a descontinuidade dos corpos materiais, suficientemente explicados pela mecânica de Newton e a continuidade das ondas, suficientemente explicadas pelo eletromagnetismo proposto por Maxwell. Bastava reconhecer

o campo a que pertencia tal fenômeno para desenvolver as pesquisas em conformidade com um ou outro referencial de leis, parecia que nada de novo surgiria sob o sol. Mas o abalo surgiu quando o interesse se voltou para a interação entre a natureza dos corpos e as radiações que eles emitiam e produziu estragos nas estruturas quando Plank constatou o comportamento de alguns sistemas que escapavam às distribuições clássicas o que o levou a introduzir, aos poucos, a noção de uma divisão, em partes, da energia, em quanta de ação. Já em 1905, Einstein, interessado no efeito fotoelétrico, observado por Hertz em 1887, propõe que a luz, até então tida indiscutivelmente como um fenômeno contínuo, ondulatório é formada por pequenas partículas descontínuas, quanta de luz, partículas que ganhariam notoriedade sob a denominação de fótons. Em 1912, um ano após o congresso Solvay realizado em Bruxelas reunindo os grandes físicos da época para apresentarem suas propostas sobre as novas questões envolvendo os quanta, Poincaré afirma que o campo de interação, das trocas de energia entre radiação e corpos descontínuos deveria ser abordado por uma nova física, já que muitos fenômenos saíam da órbita das explicações clássicas. Na mesma época, Niels Bohr propõe um novo modelo atômico fazendo interagir a descontinuidade dos níveis energéticos com a continuidade de um campo eletromagnético. Tudo se complica ainda mais com o estudo dos raios X e  $\gamma$  que revelam comportamentos híbridos inexplicáveis segundo a distribuição clássica o que leva de Broglie a afirmar que os constituintes da matéria possuem tanto as propriedades ondulatória quanto corpusculares, propondo não a dualidade partícula *ou* onda cara à Escola de Copenhague (principalmente o princípio de complementaridade de Bohr e o princípio de incerteza de Heisenberg), que ligava o comportamento do indivíduo à conformidade com as condições experimentais, mas partícula *e* onda em que “um ente possui ao mesmo tempo (e no mesmo nível) propriedades ondulatórias e corpusculares” (ROSA, 2004, p.19).

Toda essa movimentação é analisada por Simondon e, notadamente a solução de de Broglie é celebrada como um processo transdutivo que, ultrapassando os dilemas impostos por uma distribuição genérica e específica, se torna capaz de redefinir o indivíduo físico sem superar dialeticamente os caminhos conflitantes, mas, mantendo a riqueza de cada campo (indutivo-discreto-corpuscular e dedutivo-contínuo-ondulatório), inventar<sup>51</sup> um domínio de

51

Marcamos que se trata de invenção e não hierarquização ou assimilação, lembramos, aqui, da noção de disparação e, especialmente, a concepção de Simondon a respeito da analogia “a verdadeira analogia, segundo a definição do Padre de Solages, é uma identidade de relações e não uma relação de identidade. O progresso transdutivo do pensamento consiste, de fato, em estabelecer identidades de relação. Estas identidades não se apoiam, de modo algum, sobre semelhanças, mas, ao contrário, sobre diferenças e tem por meta explicá-las: elas tendem à diferenciação lógica e, de nenhuma maneira, à assimilação ou à

compatibilidade entre domínios complementares.

Ao fazer o levantamento das diferentes soluções, Simondon aponta as dificuldades de cada campo isolado a serem problematizadas: a indução esbarra na heterogeneidade, uma vez que não pode conceber o motivo que levaria uma partícula a ter determinada qualidade: ter carga positiva ou negativa, por exemplo, não remete a condições estruturais; já a dedução não consegue estabelecer como um indivíduo consistente pode ser limitado num campo de pura continuidade. Assim, “nenhum desses dois modos de pensamento pode chegar a uma representação completa do indivíduo físico: o pensamento físico recorre, então, à invenção de diferentes *sistemas de compatibilidade* para os métodos ou resultados. É por meio dessa compatibilidade que o indivíduo físico pode ser conhecido” (SIMONDON, 2005, p.124). É pensando nessas dificuldades e nas compatibilizações propostas por diferentes correntes que Simondon se volta para aqueles acontecimentos da física do início do século XX reparando na redefinição do indivíduo físico. Redefinição que se faz via progresso transdutivo das noções e conduz à concordância com os parâmetros da cristalização que, conforme vimos, sintetiza no mesmo ser as grandezas estruturais e as grandezas amorfas, respectivamente, contínuas e descontínuas, a ponto de podermos afirmar que com o cristal o ser é relação e não substância.

A relatividade e a física quântica foram os dois grandes movimentos que surgiram daqueles abalos na estrutura da física e ambos são observados, em termos de redefinição do indivíduo físico, por Simondon numa passagem de seu *L'individuation* denominada *o indivíduo não substancial – informação e compatibilidade*. Por ter em conta a noção de progresso transdutivo, Simondon começa pela relatividade, pois mesmo não estabelecendo uma ordem cronológica, uma anterioridade epistemológica por parte da relatividade em relação à física quântica, repara num prolongamento efetuado pelo princípio quântico na noção de individuação, como se a física quântica trouxesse uma maior precisão à noção da relatividade que já procurava uma compatibilização entre indução e dedução, entre descontínuo e contínuo.

A grande reviravolta na concepção de indivíduo trazida pela relatividade é referente à variação dos parâmetros individuais tidos como aqueles que sustentavam a individualidade, que sustentavam o reconhecimento do mesmo indivíduo apesar dos acidentes que poderiam lhe advir. Mais ainda, é a variação desses parâmetros que força as últimas colunas da construção substancialista ao exigir a integração ser e devir. Conhecemos a proposição fundamental da relatividade que impõe a variação da massa do corpúsculo em função da identificação” (SIMONDON, 2005, p.108)

velocidade<sup>52</sup>, o que toca num recanto seguro do substancialismo desde os atomistas. Muitas variações podem ser concebidas como acidentes, mas algumas características não podem ser tocadas pela relação sob o risco de perdermos qualquer referencial seguro de individualidade, de representação. Eis que a relatividade avança no recanto mais seguro do substancialismo, a noção de invariabilidade da massa, e inverte a função de termos e relação:

Desde os atomistas antigos, o átomo era um ser substancial. A quantidade de matéria que o constituía era fixa. A invariância da massa era um aspecto desta invariância substancial do átomo. O átomo é o corpúsculo que não é modificado pela relação em que está engajado. O composto resulta inteiramente dos átomos que o constituem, mas esses elementos primeiros, os *primordia rerum*, não são modificados pelo composto que eles constituem. A relação permanece frágil e precária: ela não tem poder sobre os termos; *ela resulta dos termos que não são de modo algum modos da relação* (SIMONDON, 2005, p.126, grifo do autor)

Tudo se inverte, pois não só foi posto em variação o que parecia invariável, o que parecia essencial, como também a relação que parecia subordinada aos termos ganha primazia, afinal, se guardamos o vocabulário clássico, os acidentes afetam diretamente a substância que, então, não se encontra mais numa interioridade absoluta, retirada e preservada dos encontros que no máximo produziam deslocamentos, agrupamentos, mas nunca afetavam decisivamente aquela interioridade. Com a relatividade essa interioridade foi posta em variação e podemos afirmar, enfim, que o devir e o ser se conjugam, o devir é constituinte do ser, e isso com tal força a ponto de podermos dizer que o “verdadeiro indivíduo físico, aqui, como no caso do cristal, é não *concêntrico a um limite de interioridade constituindo o domínio substancial do indivíduo*, mas sobre o próprio limite do ser. Este limite é relação, atual ou potencial” (SIMONDON, 2005, p.127). Este limite, portanto, não é exterior, no sentido de uma demarcação precisa entre um dentro e um fora, mas integra o próprio ser, tudo se passa nesta superfície de contato. Mas se o caminho na definição não substancial de um corpúsculo se abre pela variação, ela se perde pela continuidade dos fatores postos em relação, velocidade e massa. Parece que o problema da indução e da pura continuidade retornam, o indivíduo se torna inconsistente e excessivamente instável diante de uma possibilidade teórica de crescimento indefinido de sua massa e de sua energia. Seria a velocidade da luz no vácuo um limite sempre válido? O que ocorreria e como seria discernido um corpúsculo na proximidade desse limite, ou além dele? Imprecisões devidas à existência

---

52

É a lei de Lorentz que tem como fórmula matemática  $m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$  em que  $m_0$  é a massa do corpúsculo em repouso,  $v$  a velocidade do corpúsculo e  $c$  a velocidade da luz no vácuo. Por essa fórmula reparamos que a massa do corpúsculo tende ao infinito conforme sua velocidade se aproxime da velocidade da luz no vácuo.

de muitas regiões instáveis e inexploradas se desenham no horizonte, daí a compreensão de que a física quântica seria logicamente posterior, pois ela prolonga a noção da relatividade, mas relança a descontinuidade no cenário, abrindo a possibilidade de repensar um indivíduo físico variável, mas consistente.

Em fins do século XIX, a termodinâmica estava envolvida na pesquisa da relação entre a temperatura de um corpo e o espectro de frequência da radiação (energia contínua) por ele emitida, especialmente no cálculo da radiação espectral dos corpos negros, corpos com superfície capaz de absorver toda radiação que sobre ela incide e que, independentemente da sua composição, emite, à mesma temperatura, radiação térmica com o mesmo espectro<sup>53</sup>. Entre os muitos estudos sobre estes corpos negros baseados em noções clássicas da termodinâmica, um dos mais férteis esbarrava numa dificuldade insuperável que consistia em uma discrepância entre as expectativas das previsões teóricas e a experimentação nas altas frequências como na lei de Rayleigh-Jeans: “o comportamento grosseiramente não realista da previsão da teoria clássica para altas frequências é conhecido na física como a 'catástrofe do ultra-violeta'. O termo sugere e enfatiza a não validade da teoria clássica nesta região” (EISBERG; RESNICK, 1979, p.31). Simondon avalia que esse impasse demonstrava o próprio limite da termodinâmica e exigia uma redefinição do indivíduo físico que colocasse em nova perspectiva a relação entre a radiação eletromagnética e a teoria corpuscular. Em 1900, Planck opera uma mutação no modo de compreensão da distribuição da energia no espectro, o que toca diretamente numa nova apreensão do indivíduo físico.

Sem entrarmos na elaboração técnica de Planck, podemos afirmar que o impasse, para ele, estava ligado à ideia de uma continuidade indefinida e potencialmente infinita da quantidade de energia radiante absorvida e emitida pelos átomos, como se a relação entre a energia e o corpúsculo não afetasse este último. O que Planck propõe, não sem dificuldade, hesitação, reviravoltas (ele mesmo chega a afirmar que sua sugestão foi um truque matemático, fruto do desespero na tentativa de conciliar as equações termodinâmicas e mecânicas que, como vimos, não davam conta do fenômeno), é que a emissão e absorção de energia por parte do elétron (osciladores) se dá segundo determinadas quantidades finitas ou

---

53

Há uma relação estabelecida entre a energia refletida, a energia absorvida e a energia emitida por um corpo, relação que aponta para a proporcionalidade direta entre energia absorvida e energia emitida, de modo que o melhor emissor será um corpo com maior capacidade de absorção. “Recebendo toda a energia radiante que sobre ele incide, tal superfície constituirá o melhor emissor possível – a oriunda do interior virá à tona. Não refletindo a energia incidente ela parecerá preta e, por isso se chama *superfície negra ideal* e o corpo possuidor, *corpo negro* ou *radiador integral*. (o termo 'corpo negro' é infeliz; embora não reflita, o objeto emite energia e se a temperatura for suficientemente alta, irradiará luz visível, tornando-se vermelho-rubro ou branco-brilhante)” (SEARS, 1966 p.541)

quanta de ação. A energia de um quantum se dá numa fórmula  $E=h\nu$ , em que  $h$  é uma constante (constante de Planck, unidade de ação) e  $\nu$  a frequência da onda associada, o que nos faz perceber que o corpúsculo não se define por uma determinada substancialidade autossuficiente, mas exige a presença de uma frequência não implicada nessa pretensa autossuficiência, enquanto que a vibração é associada com uma quantidade discreta, a constante  $h$ . A introdução de uma operação de grau em grau, segundo pacotes energéticos, garante a presença de estados determinados (estáveis ou metaestáveis) dentro do âmbito das potencialidades puras. Assim, a relação aparece “como prolongando nos estados do corpúsculo a energia de onda e traduzindo nos níveis de energia a realidade individual do corpúsculo” (SIMONDON, 2005, p.132-133). É a relação que tem valor de ser e exprime ao mesmo tempo os dois aspectos descontínuo energético e contínuo estrutural. Assim como no processo cristalino, a relação é a própria operação individuante integrando ambos os aspectos, ela não é, então, relacionamento entre termos, mas operação transdutiva sobre uma disparação inicial, os termos não se dizem mais fora da relação. Parte da física, desde então, mergulha nos modos de relação (como se dá a associação corpúsculo-onda?) para determinar o indivíduo físico fora dos pressupostos substancialistas clássicos, sem, no entanto, se tornar inconsistente.

Seguindo a via aberta por Planck, o ser relacional com seus aspectos contínuo e descontínuo indissolivelmente reunidos se torna objeto privilegiado para a pesquisa. Dentre as múltiplas interpretações que aparecem, a teoria final de de Broglie, a célebre teoria da dupla solução, é a que interessa especialmente a Simondon. São três as principais interpretações relacionais que Simondon elenca a partir da leitura da comunicação escrita por de Broglie em 1953: 1) a de Schrödinger que negaria a realidade corpuscular ao afirmar que esta seria apenas a aparência de determinados casos de propagação de onda; 2) a que aceita a realidade do par (primeira posição de de Broglie), sendo o corpúsculo “uma singularidade no seio de um fenômeno do qual ele seria o centro” (SIMONDON, 2005, p.137); 3) a ligada a Bohr (de Broglie a nomeia como ortodoxa) e que entende serem corpúsculo e onda duas faces complementares da realidade, sendo ambas as faces potencialmente presentes, ora se manifestando uma, ora outra. Simondon acompanha os polêmicos desdobramentos da questão insistindo com de Broglie. Por este ponto de vista e, segundo Simondon, baseado no realismo de Meyerson<sup>54</sup> contra o subjetivismo, efeito do pragmatismo dos probabilistas de

---

54

Émile Meyerson é conhecido como o filósofo da identidade, autor de *Identité et réalité* (1908) que em luta contra o pragmatismo e o positivismo, entendeu ser a tarefa do cientista a busca da verdadeira causa e esta se

Copenhague, de Broglie chega à proposta da dupla solução:

Uma grande luz se fez, então, subitamente em meu espírito. Fiquei convencido de que o dualismo das ondas e dos corpúsculos, descoberto por Einstein em sua teoria dos quanta de luz, era absolutamente geral e se estendia a toda a natureza e me pareceu, desde então, que ao movimento de qualquer corpúsculo, seja fóton, elétron, próton, ou algum outro, está associada a propagação de uma onda (1987, p.103-104)<sup>55</sup>

A seguinte passagem de *L'individuation* resume bem a questão pondo de um lado os realistas da dupla solução: o indivíduo se define como corpúsculo e onda ao mesmo tempo e no mesmo nível; de outro os subjetivistas pragmatistas do probabilismo: o indivíduo se comporta como corpúsculo ou onda, em conformidade com o tipo de observação a que é submetido, suas possibilidades só se atualizariam no momento da observação.

Ora, é muito importante notar que, se estabelecemos como ponto de partida não aceitar o indivíduo físico como uma realidade limitada a si mesma e definida por seus limites espaciais, mas como a singularidade de uma onda, ou seja, como uma realidade que não pode se definir pela inerência a seus próprios limites, mas que também é definida pela interação que ela tem, à distância, com outras realidades físicas, a consequência dessa amplificação inicial na definição do indivíduo é que esta noção permanece afetada por um coeficiente de realismo. O contrário ocorre se a noção de indivíduo é definida no início, *stricto sensu*, como uma partícula limitada por suas dimensões, então este ser físico perde realidade e o formalismo probabilista substitui o realismo da teoria precedente. É precisamente nas teorias probabilistas (que aceitam como ponto de partida a noção clássica de indivíduo) que esta noção se desvanece na teoria de onda de probabilidade; os corpúsculos se tornam, segundo a expressão de Bohr citado por de Broglie, 'indivíduos imprecisamente definidos nos limites finitos do espaço-tempo' (SIMONDON, 2005, p.141)

No caso do probabilismo não vemos nenhuma presença forte da relação como determinante do indivíduo, este aparece apenas como termo de uma relação com um possível observador, mas que não é de modo algum afetado por esta relação, pois ela é ontologicamente de outro nível, é mera formalidade. Já no caso do realismo, estrutura e operação andam juntas sendo notável que as relações modificam a estrutura e esta estrutura é, justamente, relação que modifica o nível energético, eis novamente o processo transdutivo definindo o indivíduo físico.

---

dá pela substituição do diverso pelo único, pela identidade. Estranhamente a realidade sob a égide da identidade que propõe Meyerson se torna aliada de Simondon-de Broglie em nome do realismo em ciência. Mas, quando de Broglie propõe um retorno às representações espaço-temporais de Descartes, não é acompanhado por Simondon que percebe a restrição do sistema cartesiano às ações por contato que têm por corolário a concepção de indivíduo definido pela figura limitada.

55

Pedro Rosa, acompanhando os desdobramentos da teoria de de Broglie e vendo nela não apenas um desenvolvimento do que fora proposto por Einstein aponta para um novo princípio introduzido por de Broglie: “Toda partícula em movimento é acompanhada por uma onda e essa onda guia o movimento da partícula. Assim, o movimento da partícula não segue mais as leis usuais da mecânica do ponto material (nem a mecânica clássica, nem a relativística)” (ROSA, 2004, p.115)

Assim, Simondon, se aliando a de Broglie, consegue retirar um critério de indivíduo vindo das ciências físicas<sup>56</sup> que fortalece sua perspectiva de individuação cristalina, perspectiva de um indivíduo que consiste em relações. Entendemos que o indivíduo enquanto processual, não se esgota em si mesmo, não é acabado, mas resultado parcial e provisório de encontros produzidos num campo pré-individual, de modo que, não há indivíduo só, mas um par indivíduo-campo associado (o germe cristalino e o meio cristalizável, por exemplo), por este que, a cada tempo, mobiliza as reservas pré-individuais (no caso da individuação física trata-se da realidade microfísica que Simondon chama de pré-física) que o indivíduo carrega consigo abrindo para novas individuações. Assim sendo, indeterminismo e determinismo seriam casos limites do processo, o último quando mais nenhuma individuação ocorre, mais nenhuma troca afeta a estrutura de um sistema e o primeiro quando qualquer alteração, em qualquer nível, produz uma mudança total na estrutura de um sistema. São casos limites porque o indivíduo físico não é nem absolutamente coerente nem absolutamente incoerente: “ele tem em relação a si mesmo uma relativa coerência, uma relativa unidade e uma relativa identidade” (SIMONDON, 2005, p.149). Portanto, somente levando em conta a mediação entre um regime energético contínuo e os estados estruturais descontínuos damos conta do que é o indivíduo enquanto processo. Notamos, enfim, a anunciada afinidade de Simondon com de Broglie:

as oposições entre contínuo e descontínuo, partícula e energia, exprimiriam, portanto, não tanto os aspectos complementares do real quanto as dimensões que surgem no real quando ele se individua; a complementaridade no nível da realidade individuada seria a tradução do fato de que a individuação aparece, por um lado, como ontogênese e, por outro lado, como operação de uma realidade pré-individual que não dá somente o indivíduo, modelo da substância, mas também a energia ou o campo associado ao indivíduo; somente o par indivíduo-campo associado dá conta do nível de realidade pré-individual (SIMONDON, 2005, p.149)

Por isso podemos dizer que o ser físico vive no limite, pois é na superfície que ele se faz, que se encontram estrutura e energia em processo de compatibilização, em atividade de relação: “tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas” (DELEUZE, 1968, p.125). Temos garantido, assim um entendimento da individuação física, mas seria possível levar adiante esta ideia para a individuação biológica? Não estamos

---

56

Simondon preza as ciências físicas não porque elas dariam a última palavra sobre algo, mas porque essas ciências amadureceram um método construtivo auto-justificado de conversão do abstrato em concreto partido do simples para o complexo: “por isso resolvemos partir de um domínio já constituído, no qual as normas de um pensamento válido já forma determinadas pelo progresso de uma experiência construtiva: a *física*, antes da *biologia*, da *sociologia* e da *psicologia*, oferece o exemplo de um pensamento, ao mesmo tempo, suficientemente rico e formalizado para que possamos lhe demandar o fornecimento de seus próprios critérios de validade” (SIMONDON, 2005, p.555)

diante de uma dificuldade que aponta para dois caminhos: ou a individuação física funciona como fórmula geral que serve para todos os domínios a ponto de apagar a diferença entre eles, ou somos obrigados a acrescentar algum impulso vital, algum elemento novo capaz de produzir uma diferença. Simondon recusa a alternativa pensando justamente pela realidade da relação. Como?

### *Individuação biológica*

As vias alternativas só se sustentam porque baseadas na concepção de que o indivíduo físico não possui uma organização elevada sendo necessário para o surgimento da vida o acréscimo de algo (espírito, impulso vital) que impulse a complexidade, a superioridade do vivo estabelecendo uma grosseira diferença de natureza entre o físico e o biológico. Também as teorias que propõem uma continuidade entre o físico e o biológico, perdem a especificidade dos diferentes domínios justamente porque tomam o físico como matéria simples ou substância, aqui, uma nebulosidade ocupa o espaço que definiria a diferença entre os dois modos. Tudo muda se pensamos o indivíduo físico dotado de organização especialmente informacional (uma singularidade estabelecendo uma comunicação entre diferentes ordens de grandeza), se o pensamos “como contendo sistemas nos quais existem energias potenciais e relações, suportes de informação” (SIMONDON, 2005, p.159 n2). O vivo seria, então, não um acréscimo de organização, mas uma transformação da relação que deixa de ser a iteração e a acumulação que acompanhamos no crescimento cristalino para se tornar outro modo de transdução, outro regime de individuação. Este novo regime se sustenta numa manutenção da atividade transdutiva que de imediata no ser físico, se desacelera no ser vivo. Assim, “entre o físico e o vital [...] não é preciso procurar diferenças substanciais suscetíveis de fundar distinções de gênero a espécie, mas sim diferenças de velocidade nos seus processos de formação, o que reparte o ser em domínios não é nada mais do que *o ritmo do devir*” (COMBES, 1999, p.42). Nas palavras do próprio Simondon: “vida e matéria não viva podem, em um certo sentido, ser tratadas como duas velocidades de evolução do real” (SIMONDON, 2005, p.323). Vejamos o que significa essa desaceleração e como se desenha a individuação biológica.

No domínio físico, a individuação é brusca instantânea, conforme vimos no exemplo do cristal de enxofre, uma vez o germe estrutural impulsiona uma informação no meio energético superfundido, metaestável com o qual se encontra temos o surgimento de um indivíduo cristalino<sup>57</sup>, indivíduo este que se processa no seu limite (o interior do cristal é um

57

Pascal Çabot descreve belamente a polarização que o germe produz no meio amorfo: “ele (o germe) traz a

passado sedimentado), na superfície de encontro germe-meio, daí esse indivíduo ser sempre periférico, excentrado em relação a si mesmo. Com o vivo o que ocorre é uma manutenção indefinida da metaestabilidade (homeostasia), de modo que “*o vivo conserva em si uma atividade de individuação permanente*” (SIMONDON, 2005, p.27, grifo do autor), como se ele fosse um cristal se propagando sem se estabilizar. Esse retardo se dá porque o vivo opera suas condições estruturais de um modo específico e característico que é a autogênese das estruturas, uma maneira diferente de estabelecer relações, de receber informações, de se reestruturar e de estruturar um meio que abre todo um campo diferente de problematizações, de mobilizações do pré-individual que fazem do vivo um teatro de individuações sucessivas e não uma individuação instantânea<sup>58</sup>. Para o vivo não há somente uma mudança adaptativa a um meio externo, pois é também a própria estrutura interna do vivo que se modifica. A interioridade surge como elemento de uma problemática intensificada, para além da mera homeostasia, que inclui a própria interioridade do indivíduo como elemento de um sistema em processo de individuação. Com a individuação biológica estamos diante, então, de uma nova topologia e de uma nova cronologia:

o indivíduo vivo é contemporâneo de si mesmo em todos os seus elementos, o que não ocorre com o indivíduo físico que comporta um passado radicalmente passado, mesmo quando ele ainda está crescendo. O vivo é no seu próprio interior um nó de comunicação informativa; ele é sistema dentro de um sistema, comportando *em si mesmo* mediação entre duas ordens de grandeza” (SIMONDON, 2005, p.28).

O vivo não somente está inserido no problema da individuação de um sistema mundo-indivíduo mais amplo do que ele, mas o próprio vivo é um sistema metaestável, incompatível consigo mesmo (problemático) e em individuação contínua, daí que tenha sido considerado como um teatro de individuações. Eis, portanto, a dimensão específica do indivíduo biológico que chamamos, com Combes, de ritmo de devir: “o estado de um ser vivo é como um problema a se resolver em que o indivíduo se torna a solução por meio de montagens sucessivas de estruturas e de funções” (SIMONDON, 2005, p.205). As soluções sempre inventadas, isto é, determinadas pelo problema, mas dele diferindo por natureza, se efetuam

---

geometria para a matéria: cubo, pirâmide, octaedro, romboedro... [...] seu crescimento (do cristal) é a propagação de uma ordem no caos” (CHABOT, 2003 p.83-84)

58

Vale a pena insistir que a individuação biológica não é acréscimo ao indivíduo físico: “a individuação vital não vem *após* a individuação físico-química, mas durante esta individuação, antes de seu acabamento, a suspendendo antes no momento em que ela não atinge seu equilíbrio estável, a tornando capaz de se estender e de se propagar antes da iteração da estrutura perfeita capaz somente de se repetir, o que conservaria no indivíduo vivo algo da tensão pré-individa, da comunicação ativa, sob forma de ressonância interna, entre as ordens extremas de grandeza”. Ainda: “é, de algum modo, a suspensão do desenvolvimento do ser físico e sua análise, de modo algum uma relação sintética, reunindo indivíduos físicos acabados, que faz aparecer o vivo” (SIMONDON, 2005, p.152, 158)

etapa por etapa sem anular a tensão numa estabilidade adaptativa, há compatibilização, mas não esgotamento do campo pré-individual disparatado. “A ressonância interna do ser, é tensão de metaestabilidade; ela é o que confronta os pares de determinação entre os quais existe uma disparação que só pode se tornar significativa pela descoberta de um conjunto estrutural e funcional mais elevado” (SIMONDON, 2005, p.206).

Citamos brevemente a noção de homeostasia e ainda o fato de ela ser insuficiente para responder à problemática do vivo, vamos, portanto, desenvolver essa noção e mergulhar um pouco mais na individuação biológica para ver porque ela é insuficiente. Podemos dizer que a homeostasia é descendente direta da noção de meio interior desenvolvida por Claude Bernard: “há muito, já distinguimos para os animais, *dois meios* dos quais eles tomam de empréstimo suas condições de existência: um *meio exterior* e um *meio interior* (o sangue). O primeiro é aquele onde vive o ser total; o segundo, aquele onde vivem os elementos anatômicos” (BERNARD, 1879, p.207). Como este meio interior que envolve órgão e tecidos sofre poucas variações, o vivo mantém-se num estado estável. As condições externas podem ser desfavoráveis, até mesmo agressivas, mas o meio interno, em comunicação com o externo, pode, até um determinado limite, se regular a fim de neutralizar essas variações do meio externo e garantir a manutenção de seu estado, de sua constância. A doença e a morte seriam efeito de falhas ou perturbações destas regulações. Os animais homeotérmicos que regulam a sua temperatura interna a dissociando da do meio externo e a mantendo autonomamente constante são um exemplo forte de sustentação de tal descontinuidade entre dois meios em comunicação.

Daí para a homeostasia, entendida como manutenção de um estado<sup>59</sup>, o passo seria bem curto e foi, de fato, realizado por Walter Cannon que se volta para o funcionamento dos mecanismos reguladores do organismo na manutenção de seus estados, levando em conta, necessariamente, a então plenamente estabelecida teoria celular. O objeto principal da atenção de Cannon era o funcionamento do sistema de regulação interna realizado pelos elementos fisiológicos, por isso se dedicou a pesquisas sobre as funções dos sistemas nervoso e endócrino que passavam a ser vistos como coordenadores das atividades que ocorrem entre órgãos, tecidos e células na produção de uma sinergia corporal capaz de levar o organismo

---

59

Seguimos a definição de André Pichot “o termo *stase* (*stasis*) implica algo de fixo e imóvel, uma estagnação. No entanto, *stase* não significa somente isto, mas também um estado, é nesse sentido que o termo é empregado. *Homeo*, a forma abreviada de *homoi*, é usada como prefixo em vez de *homo*, porque significa 'análogo' ou 'similar' e admite alguma variação, enquanto *homo*, significando 'o mesmo', indicaria uma constante fixa e rígida” (PICHOT, 2004, p.44)

vivo, verdadeiro sistema aberto em comunicação com o exterior a persistir num determinado estado e numa determinada forma, mesmo diante de condições adversas. Extrapolando a noção de homeostasia para os sistemas em geral, Norbert Wiener dá impulso a uma nova ciência em grande parte responsável pelos amores e ódios que a técnica suscitou em meados do século XX, a cibernética.

Conhecer e controlar os modos de funcionamento e manutenção, levam Wiener a estabelecer que a informação é o valor mais importante para evitar que o caos, a desordem<sup>60</sup> absoluta, a entropia máxima ocorra num sistema. Partindo da homeostasia, por ele entendida justamente como a capacidade de um sistema resistir à desordem, por meio de coesão e coerência de suas partes conforme o aumento da informação recebida, significada e operada, Wiener afirma o novo referente para a compreensão do funcionamento relacional (os sistemas fechados, sem troca de informação se deterioram rapidamente), comunicativo (troca de informação), seja dos vivos, seja dos objetos técnicos<sup>61</sup>: “assim como a entropia tende a crescer espontaneamente num sistema fechado, a informação tende a decrescer. Assim como a entropia é uma medida de desordem, a informação é uma medida de ordem.” (WIENER, 1988, p.116). Desses parâmetros informacionais, dessa aproximação do vivo, especialmente do humano com os objetos técnicos, dessa compreensão do funcionamento dos grupos baseados em controle de informação, dessa ousada junção entre simbólico e material, entre sentido e utilidade, um grande debate se desdobrou envolvendo os especialistas de todas as áreas. Assim se criou um verdadeiro campo de batalha onde se enfrentavam os tecnicistas que reduziam tudo a um funcionamento automático e os que viam na técnica uma afronta a um domínio intocável, a humanidade e seu livre-arbítrio. Qual a posição de Simondon nesse debate? Veremos que essa posição definirá a posição simondoneana a respeito da

---

60

Desordem deve ser aqui entendida no sentido da distribuição. O exemplo clássico para essa compreensão é o de uma gota de tinta delicadamente colocada num pires com água, com o passar do tempo a tinta se difunde e se distribui igualmente por toda a água, sendo a igual em toda a solução, probabilidade de encontrarmos moléculas de tinta. “É esta equiprobabilidade, esta homogeneidade que caracteriza o estado de desordem molecular máxima. É este estado que chamamos de estado de entropia máxima, para o qual o sistema evolui espontaneamente e que só atinge quando , em equilíbrio, não mais evolui” (ATLAN, 1979, p.31)

61

François Jacob nos alerta para o fato de que o animal serve de modelo para a máquina, então descrita em termos fisiológicos “ela (a máquina) dispõe de uma série de órgãos sensoriais respondendo a estímulos luminosos, sonoros, tácteis, térmicos para supervisionar sua própria saúde, para sondar o meio, verificar a alimentação. Ela contém centros de controle automático para avaliar suas performances; uma memória onde são consignados os gestos a serem cumpridos e onde se inscrevem os dados da experiência passada.” E a máquina serve de modelo para o animal: “órgãos células e moléculas são, então, unidos por uma rede de comunicação. Sem parar, eles trocam sinais e mensagens sob a forma de interações específicas entre constituintes” (JACOB, 1970, p.273-274)

especificidade da individuação biológica no trato da informação.

Em primeiro lugar, cabe apontar para o fato de que Simondon se interessa diretamente pelo novo campo da cibernética, não é demais afirmar que é graças às noções de sistemas abertos e relacionais que ele forja seus conceitos que sempre levam em conta os diferentes modos de existência. Só que diferentemente de amar ou abandonar a técnica, Simondon procura desenvolver o que ele chama de cultura técnica reunindo no próprio nome uma conciliação e uma completude do que parecia inevitavelmente em conflito e separado, isto é, a cultura técnica não é nem tecnicista nem anti-técnica. Nem a recusa por parte de uma cultura mutilada que rechaça “em particular, os objetos técnicos num mundo sem estrutura do que não possui significações, mas somente um uso, uma função” (SIMONDON, 1969 p.10), nem a contraparte dessa cultura que se manifesta como um “tecnicismo intemperante que nada mais é do que idolatria da máquina e, por essa idolatria, por meio de uma identificação, uma aspiração tecnocrática ao poder incondicional.” (SIMONDON, 1969, p.10). Um perigo, ou uma salvação, de autonomia e de domínio por parte das máquinas se anunciaria, pois “a cibernética insiste sobre as conexões e as cadeias automáticas nas quais cada máquina sequencia suas tarefas em função dos sinais recebidos da máquina precedente sobre a cadeia. O objeto técnico não está mais só. Cabos e fios elétricos o ligam a um meio associado, também técnico” (CHABOT, 2003, p.54). O problema que se diagnostica em ambas as posições, em defesa da cultura ou em defesa da técnica, é a noção de que quanto maior o automatismo, maior o grau de perfeição da máquina, chegando até a noção de autônomo perfeito comparável ao vivo que seria o androide. As máquinas se tornariam então, conforme a perspectiva lhes seja, ou não, favorável, ameaçadoras de nossa liberdade ou puras servidoras de nossos interesses. Mas seria uma maior capacidade de se afetar por uma informação que garantiria – segundo um estudo voltado para a gênese do objeto técnico independente da intencionalidade humana, para a compreensão da essência técnica e não somente da aparência que o configura em determinada situação – um aperfeiçoamento, uma concretização plena do objeto técnico e não seu grau de automatismo<sup>62</sup>. Percebemos, por essas colocações, o quanto Simondon está próximo das noções de Wiener, especialmente quanto à ideia de organização,

---

62

Fechar o abismo entre cultura e técnica para superar a crise, consiste em perceber o deslocamento provocado pelos novos objetos técnicos, verdadeiros indivíduos técnicos em relação ao papel dos homens no mundo, afinal “a crise recente que vê na técnica e mais precisamente na mecanização do processo de trabalho a fonte de um drama seria, portanto, devida a uma incompreensão do deslocamento da função de portador de ferramentas do homem para a máquina e, como corolário, do potencial libertador que contém tal deslocamento (COMBES, 1999, p.97)

de tratamento da informação como elemento de organização contrário à degradação e ainda, pela não demarcação em termos substanciais entre mecanismo e vitalismo.

Em segundo lugar, entretanto, é justamente no modo de pensar a informação e a homeostasia que podemos colocar a filosofia de Simondon como um desvio em relação à cibernética de Wiener. Desvio que se manifesta naquilo que “poderíamos dizer que aos olhos de Simondon, a cibernética é mais um *pensamento técnico* do que um pensamento *da técnica*” (BARTHÉLÉMY, 2008, p.1)<sup>63</sup>. A homeostasia remete à noção de adaptação que pressupõe um esquema de distribuição hylemórfico, uma relação entre interior e exterior em que a troca se dá simplesmente por uma convergência entre as metas internas e os constrangimentos externos, exatamente o que vimos quando nos referimos ao espaço hodológico de Lewin e a ausência da *fluctuatio animi* que aí se manifestava. Retornamos, portanto, à crítica inicial quanto às concepções equivocadas sobre os processos de individuação que pressupõem o indivíduo feito como realidade que serve de explicação de sua própria gênese, que pressupõem que os termos são anteriores às relações: pois a

ontogênese do ser vivo não pode ser pensada a partir unicamente da noção de homeostasia, a manutenção por meio de autoregulações de um equilíbrio metaestável perpetuado. Esta representação da metaestabilidade poderia convir para descrever um ser inteiramente adulto que somente se mantém na existência, mas não poderia ser suficiente para explicar a ontogênese” (SIMONDON, 2005, p.205)

Simondon entende que percepção, ação e afetividade não são somente reguladores estabelecidos *a priori*, mas se constituindo em conjunto e mantidos em tensão construtiva, ou seja, não haveria uma forma de equilíbrio anterior aos atos e às polarizações que o indivíduo vivo produz em si mesmo e no mundo: “viver consiste em ser agente, meio e elemento de individuação (SIMONDON, 2005, p.214). Essa compreensão exige uma nova composição com a noção do informação tida como fundamental para a constituição de um ser.

Wiener teria compreendido a informação como sendo negentropia, como resistência ao aumento de entropia, como o que aporta um significado, uma diferenciação, uma quebra de previsibilidade discernível sobre a homogeneidade indistinguível de um ruído de fundo. Mas, se há esse sentido da transmissão do sinal, não pode ser negligenciado um outro sentido, o da recepção deste mesmo sinal, sem o que não haveria possibilidade de significação. Ao se levar

---

63

Essa diferença se reporta à compreensão da gênese do objeto técnico opondo progresso funcional da tecnicidade própria de um objeto a um progresso medido pelas necessidades humanas de utilização: “A evolução passada de um ser técnico, permanece essencialmente neste ser sob a forma de tecnicidade. O ser técnico, portador de tecnicidade [...] só pode ser objeto de um conhecimento adequado se este conhecimento apreende o sentido temporal evolução do ser técnico; este conhecimento adequado é a cultura técnica, distinta do saber técnico que se limita a apreender na atualidade os esquemas isolados de funcionamento” (SIMONDON, 1969, p.20 n1).

em conta a recepção, a significação que o sinal recebe, encontramos medidas distintas: para a transmissão é necessário que haja uma diferenciação entre os sinais e o ruído de fundo, enquanto para a recepção “é preciso que eles (os sinais) apresentem uma analogia tão perfeita quanto possível com aqueles que poderiam ser emitidos pelo dispositivo receptor se o utilizássemos como emissor; é preciso que eles sejam quase previsíveis” (SIMONDON, 2005, p.222). Quando envolvemos um sistema, portanto, são estes dois aspectos que devem entrar em conta, de modo que o que interessa é o entre, nem a pura diferenciação, nem a reprodução infinita de uma estabilidade, mas a efetiva invenção de uma significação que exige uma ressonância inicial e, a partir daí, a criação de novas dimensões significativas.

Pensando novamente na ideia de disparação na visão binocular entre o campo de visão do olho esquerdo e o do direito que produzem a profundidade como resolução significativa do encontro de sinais, entendemos perfeitamente o sentido relacional de toda a significação. Uma nova topologia, um novo sentido do que seja um meio interior e sua ressonância com um meio exterior é o que se desenha quando Simondon conclui sua perspectiva em relação às noções de informação: “podemos chamar de *sinal* o que é transmitido, *forma* aquilo em relação a que o sinal é recebido pelo receptor, e *informação* propriamente dita o que é efetivamente integrado ao funcionamento do receptor após a prova de disparação portando sobre o sinal extrínseco e a forma intrínseca” (SIMONDON, 2005, p.224). O meio interior não se manteria segundo uma estabilidade prévia que quando ameaçada deveria se reajustar, mas seria problematizado e levado a inventar novas orientações, novas dimensões conforme sinais se tornassem significativos e integrados na sua composição. Misturando o vocabulário da informação com o da biologia temos que o modo de recepção, a percepção não é passividade que simplesmente se ajusta às condições exigidas pelo meio, não é uma forma que moldaria uma sensação confusa. Se compreendemos que o vivo “se caracteriza por uma pluralidade de inputs e de outputs, ao contrário do cristal que resulta apenas de um input inicial. O vivo possui muitos 'regimes de informação' (...) o vivo digere as informações e elabora suas respostas.” (CHABOT, 2003, p.89), isso se dá justamente porque há, no vivo, os dois aspectos de integração e diferenciação:

a sensação é o jogo diferencial dos órgãos dos sentidos, indicando relação com o meio; a sensação é poder de diferenciação, ou seja, de apreensão de estruturas relacionais entre os objetos ou entre o corpo e os objetos; mas esta operação de diferenciação sensorial só pode ser coerente consigo mesma se é compatibilizada por uma outra atividade, a atividade de integração que é percepção. Sensação e percepção não são duas atividades que se seguem, uma, a sensação, fornecendo material para a outra; são duas atividades gêmeas e complementares, as duas vertentes dessa individuação amplificante que o sujeito opera em sua relação ao mundo (...) Todas as atividades do vivo são, em alguma medida, ontogenéticas, não

porque asseguram uma adaptação ao meio exterior, mas porque participam desta individuação permanente que é a vida (SIMONDON, 2005, p.209)

O sujeito só se diz enquanto acoplado com os objetos do mundo que o põem em questão e exigem uma polarização<sup>64</sup> ativa e criadora por parte do sujeito, em vez de um psiquismo formal que teria como única finalidade manter uma substância, temos uma etologia vital que propicia a constante invenção de modos de existência, de descoberta de polarizações, de novas orientações, novos caminhos que integram o par sujeito-mundo. Por definição essa polarização ativa exige não somente o jogo sensação-percepção, mas a realização de uma ação como uma dimensão suplementar capaz de efetuar, de completar a significação parcial obtida pelo processo perceptivo que orientou o sujeito, que inventou o espaço de uma ação possível. Assim, é a ação que traça o caminho enquanto nova dimensão, de tal modo que “os caminhos não preexistem à ação: eles são a própria individuação que faz aparecer uma unidade estrutural e funcional na pluralidade conflitual” (SIMONDON, 2005, p.212). Por isso a noção de adaptação é falha: toma por resolvida a tensão e entende como termos puros, indivíduo e meio, o que é relacional: não há estrutura da ação antes da ação. Perde-se, ao pensarmos pela solução, justamente aquilo que seria a especificidade do vivo: “precisamente o problema da descoberta de compatibilidade” (SIMONDON, 2005, p.213), o que retira de cena todo o pensamento que pressupõe uma estabilidade e um meio interior que somente responde a um meio exterior, exatamente o que pretendem os que guardam um pensamento substancial do indivíduo e que apontam para a noção de homeostasia. Para Simondon a homeostasia não é suficiente para explicar o vivo, pois deixaria na sombra o processo de transdução que é esse caminho inventado em compatibilização, afinal “o ser é transdutivo, não substancial” (SIMONDON, 2005, p.216). Na verdade, a homeostasia surge como expressão da nova interioridade que aparece no vivo e que não era observada no cristal, ela é efeito da nova topologia que embaralha interior e exterior e que produz uma complicação estrutural, funcional e temporal; é efeito de uma verdadeira interioridade, verdadeira porque ativa e problemática, dimensão do vivo individuando sua carga de preindividualidade e não um padrão preestabelecido para garantir estabilidade.

A importância da manutenção das condições de elaboração constante de ressonância interna, do modo como o ser condiciona a si mesmo, do par percepção-ação não pode recair,

---

64

Marcando o caráter fundamental da noção de polarização, Combes afirma: “Simondon insiste sobre a polaridade como uma característica de todas as formas de vida, mesmo as menos individuadas, a polarização sendo uma condição do funcionamento de toda membrana (enquanto operadora de seleção)” (COMBES, 1999, p.34)

portanto num efeito de estabilidade funcional que nos levaria, fatalmente, a uma concepção substancialista do indivíduo. Diferentemente do autômato que pode ser entendido plenamente pela homeostasia já que não cria por si novos rumos, o vivo mantém o possível como horizonte de produção de novas individuações a partir de uma mediação qualificativa envolvendo as funções de percepção e de ação: a afetividade. Reanimando constantemente a descontinuidade da ação com a continuidade da percepção, a afetividade é como uma díada indefinida que, ao mesmo tempo, diferencia e integra os dois diferentes dinamismos. A incompatibilidade inicial entre percepção e ação ganha, via afetividade, uma nova dimensão que é a do indivíduo orientado em relação a si mesmo, individualizado<sup>65</sup>. Pode, então, a identidade, a partir da individualização, ser também definida em termos transdutivos: “a identidade parece fundada sobre a permanência desta orientação no curso da existência, orientação que se desdobra graças à qualificação da ação e do conhecimento [...] a qualidade é transdutiva por natureza, já que todo espectro qualitativo liga e distingue termos que não são nem idênticos nem estranhos uns aos outros” (SIMONDON, 2005, p.163). A afetividade é, portanto, um engajamento sujeito-mundo produzindo um fora e um dentro simultâneos, é por isso que não se trata, nesse caso perceptivo-ativo, de apreensão formas estáveis e reincidentes no mundo ou mesmo de formas inatas (uma Boa forma como quer a Teoria da forma com a qual Simondon polemiza nos mesmos termos utilizados contra a noção de homeostasia), tampouco de mera reação a ações adversas, mas de produção de uma postura interna em relação a um convite externo, da invenção constante de uma unidade sistemática, sinérgica, individualizada por meio da afetividade, de estruturas e funções. Como exemplo e como refutação aos *a priori* perceptivos, Simondon, se reporta à compatibilização da tensão entre o sujeito que percebe e o mundo que o solicita, por parte de uma criança em relação a um animal que ela vê pela primeira vez. Nesse caso é o “esquema corporal da criança que, numa situação fortemente valorizada pela ansiedade, pela simpatia, pelo medo, é engajado nessa percepção. É a tensão, o grau de metaestabilidade do sistema formado pela criança e o animal numa situação determinada que se estrutura em esquema corporal do animal” (SIMONDON, 2005, p.236). Assim, o dentro e o fora se compatibilizam pela polarização afetiva que é “ao mesmo tempo auto-posição e hetero-posição” (SIMONDON, 2005, p.248)

65

Sendo teatro de individuações, o vivo se desdobra em domínios distintos, somático e psíquico, uma relação problemática consigo mesmo e com o meio marca esse modo de individuação que se prolonga numa individualização: “é quando o sistema vivo individuado está no estado de ressonância interna que ele se individualiza se desdobrando em pensamento e corpo. A unidade psicossomática é, antes da individualização, unidade homogênea; após a individualização ela se torna unidade funcional e relacional” (SIMONDON, 2005, p.267)

Tudo estaria resolvido biologicamente se sempre houvesse a possibilidade de compatibilização, de qualificação, de unificação da tensão percepção-ação, de resolução das incompatibilidades interior-exterior pela afetividade que não transbordaria ao regular. Mas a afetividade pode ficar em suspenso ou vazar e permitir o aparecimento de uma nova incompatibilidade que não se resolve biologicamente, permitir um novo mergulho numa realidade pré-individual não resolvida? É essa possibilidade de defasagem entre percepção e ação que pode fazer da unidade funcional do par uma dualidade concreta, um vivo problematizado composto por percepção e ação. A partir de então a afetividade passa ter um novo papel, um papel psíquico: “na vida, a afetividade tem um valor regulador; ela supera as outras funções e assegura a permanência de individuação que é a própria vida; no psiquismo, a afetividade é transbordada, coloca problemas em vez de resolvê-los e deixa não resolvidos aqueles colocados pelas funções perceptivo-ativas.” (SIMONDON, 2005, p.165). Entramos, portanto, por uma nova defasagem, por um novo retardo em determinado modo de individuação, num novo modo de existência: psíquico e, como veremos, coletivo.

#### *Individuação psíquica e coletiva*

Antes de nos aventurarmos nessa individuação psíquica e coletiva, é importante deixar claros alguns pontos que orientam nossa leitura. Adotamos aqui o modo como Combes aborda a difícil questão de saber se estamos diante de duas individuações, se se trata de novos indivíduos produzidos por estas duas individuações e, questão implicada, se, de fato, há individuação psíquica e coletiva ou se há individualização do vivo. Combes nos chama a atenção para o singular que se diz de dois termos, pois não temos individuações psíquica e coletiva, mas apenas individuação psíquica e coletiva, o que é entendido como sintoma do afastamento que, desde o início, estabelecemos em relação ao substancialismo, afinal não temos como efeito da individuação psíquica uma substância pensante ou alma, tampouco temos como efeito da individuação coletiva uma sociedade. Simondon desvia, portanto, de duas armadilhas “psicologismo e sociologismo, os dois substancialismos que aguardam todo pensamento da realidade designada como 'psico-social' para rebatê-lo sobre entidades fixas (o psiquismo e a sociedade)” (COMBES, 1999, p.48). Armadilhas que jogariam por terra todo o esforço de pensar a individuação relacionalmente somente recorrendo aos modos de resolução, de compatibilização de disparates apontados num campo pré-individual. Mas se não temos indivíduos referentes a esses novos modos de individuação, se “somente existem, de fato, duas espécies de indivíduos: os indivíduos físicos e os indivíduos vivos” (COMBES, 1999, p.49), não é porque o termo individuação está deslocado e, até mesmo, situado de

forma indevida quando relacionado ao psíquico e ao coletivo? Vimos que a afetividade produzia, enquanto manutenção e resolução inventiva dos problemas indivíduo-meio, a possibilidade para o indivíduo biológico de escapar da entropia por meio de estruturas sucessivas capazes de manter a metaestabilidade. Chamamos esse processo da afetividade de individualização e perguntamos se, em determinado momento ela poderia apontar para uma defasagem nova no seio do vivo, temos agora uma resposta afirmativa, pois “a unidade psicossomática é, antes da individualização, unidade homogênea; após a individualização, ela se torna unidade funcional e relacional” (SIMONDON, 2005, p.267). É, então, essa individualização que abre novas paisagens pré-individuais, não produzindo um novo tipo de indivíduo (por sinal, se partirmos de tipos de indivíduos para definir um modo de individuação estamos muito longe do que propõe Simondon), mas novos domínios, novos modos de operar o campo problemático pré-individual. Não estamos quando tratamos de individuação psíquica diante do bisubstancialismo corpo e alma, mas de um processo novo que ocorre ao vivo:

O ser individuado não tem no início *uma* alma e *um* corpo; ele se constrói como tal se individualizando, se desdobrando etapa por etapa. Não há, propriamente falando, uma individuação psíquica, mas uma individualização do vivo que da à luz o somático e o psíquico; esta individuação do vivo se traduz no domínio somático pela especialização e no domínio psíquico pela esquematização correspondente a esta especialização somática; podemos chamar de corpo o conjunto das especializações do vivo, às quais correspondem as esquematizações psíquicas [...] cada individuação repercute no vivo o desdobrando parcialmente, de maneira a produzir um par formado de um esquema psíquico e de uma especialização somática (SIMONDON, 2005, p.268)

Podemos dizer, enfim, que a individualização pode ser entendida como uma individuação interior já que aparece como uma dimensão do indivíduo vivo resolvendo sua própria problemática se orientando em relação a si mesmo, o sujeito aparece, então, como dimensão do problema representando, esquematizando sua própria ação como elemento do mundo. Como poderíamos prever, esse interior não se diz de uma interioridade absoluta, isolada, mas sim relacional, “se constitui no cruzamento de uma dupla polaridade, *entre* a relação ao mundo e aos outros e a relação a si” (COMBES, 1999, p.53). Em termos simondoneanos: “a interioridade é biológica, a exterioridade é física; o domínio da individualidade psicológica está no limite da realidade física e da realidade biológica, entre o natural e a natureza, como relação ambivalente tendo valor de ser” (SIMONDON, 2005, p.278). Quanto ao coletivo deixaremos, por enquanto, apenas indicadas algumas pistas que a ele nos levam e que o colocam em ligação direta com o psíquico. Uma dessas pistas aparece

já na introdução de *l'individuation...*: “no entanto, o ser psíquico não pode resolver em si mesmo sua própria problemática”, mais adiante “a vida psíquica vai do pré-individual ao coletivo. Uma vida psíquica que quisesse ser intra-individual não chegaria a superar uma disparação fundamental entre a problemática psíquica e a problemática afetiva” e finalmente “a integração intra-individual é recíproca da individuação transindividual” (SIMONDON, 2005, p.29, 167 e 219)

Diante desses pontos, podemos observar mais de perto a individuação, ou melhor a individualização psíquica e coletiva. Começemos pela definição daquilo que é o centro da individualidade. Para isso, é preciso retomar a ideia de que não há percepção de um mundo já configurado, seja ele dotado de uma “boa forma” ou de uma grande quantidade de informação, sem o envolvimento do sujeito, o que quer dizer que sujeito e mundo aparecem acoplados num sistema supersaturado, em situação de disparação, a significação aparece quando há polarização por parte de um sujeito em um mundo que, então, e somente então, se configura. Novamente o que conta é a relação, pois os termos sujeito e objeto só se dizem a partir de um encontro que, quando for significativo, produzirá então os pares, uma orientação de mundo e uma orientação de sujeito. E isso aponta que “de maneira corrente, não é o objeto que é percebido, mas o mundo, polarizado de tal maneira que tal situação tenha um sentido” (SIMONDON, 2005, p.242). O que interessa na percepção não é, portanto, nem o aumento da informação nem a apreensão de formas estáveis e reconhecidas, nem quantidade nem qualidade, mas a vetorização recíproca do par sujeito-mundo. Percepção é “intensidade, apreensão e organização das intensidades na relação do mundo ao sujeito (SIMONDON, 2005, p.243).

Esta organização da diversidade intensiva operada na percepção e orientada para ação deve ser entendida como produtora dos termos sujeito-mundo por meio de uma estruturação, uma resolução, uma compatibilização das tensões, uma homogeneização dos dinamismos que se estabelecem numa relação. Mundo e sujeito se fazem em pressuposição recíproca e *a praesenti*. Parece que tocamos aqui numa nova maneira de definir a interioridade ou o psiquismo. Já sabemos que a afetividade é a individualização dos dinamismos daquilo que entrou em relação, emitindo sinais de um mundo interior em atividade e indicando seu estado em relação aos dados de sensação e de percepção, realizando uma mediação entre as funções perceptivas e ativas. Mas essa afetividade como dado bruto e flutuante deve se unificar para poder ter um significado para o vivo. Essa unificação é a emoção, pois é ela que “unifica um afeto de incômodo, um outro de dor no pé e um terceiro de frustração; ela os estabiliza, os

interpreta e lhes dá uma consistência: a de uma emoção de cólera” (CHABOT, 2003, p.94). Com a emoção, a afetividade ganha, portanto, uma significação, isto é, uma orientação interna se produz<sup>66</sup>. Entretanto, estamos diante de uma interioridade impura, misto de interioridade e exterioridade, interioridade relacional operando por diferenciação e integração, de modo que esse par afetivo-emotivo liga o indivíduo a si mesmo enquanto liga essa significação de si mesmo à relação perceptivo-ativa que, por sua vez, alimenta o afetivo-emotivo; “é ao mesmo tempo auto-posição e hétero-posição” (SIMONDON, 2005, p.248). Se definirmos, com Simondon, o inconsciente como um plano em que as montagens de ação não produzem representações no plano da consciência clara, a relação entre inconsciente e consciente tem que forçosamente passar por uma mediação, pelo subconsciente que faz ressoar esses dois planos. Essa subconsciência é constituída exatamente pelo par afetividade-emoção operando sobre as ações descontínuas esboçadas e as representações contínuas, articulando as estruturas simultâneas com as funções operativas sucessivas (ambas intra-individuais e auto-constituídas), se manifestando como consciência reflexiva. Eis que o verdadeiro centro da individualidade é esse subconsciente relacional, contínuo e múltiplo; ecos psicológicos da dupla solução de de Broglie. Assim, sem substancializar podemos definir o psíquico: “a relação que tem valor de ser no domínio psicológico é a do simultâneo e do sucessivo; são as diferentes modalidades desta relação que constituem o domínio de transdutividade propriamente psicológico” (SIMONDON, 2005, p.276). Conseguimos, portanto, definir o psíquico, vamos agora ver o que ele produz sobre o vivo.

Observando a mediação, percebemos que “ação e emoção são correlativas, mas a ação é a individuação coletiva apreendida do lado do coletivo, em seu aspecto relacional, enquanto a emoção é a mesma individuação do coletivo apreendida no ser individual enquanto ele participa dessa individuação” (SIMONDON, 2005, p.253). Mas, já sabemos que emoção e ação são orientações dos dados primários da afetividade e da percepção que habitam de modo heterogêneo o ser individualizado, o sujeito. Essa heterogeneidade se dá porque a percepção lida com elementos já presentes na estrutura do sujeito, ao passo que

a afetividade indica e comporta essa relação entre o ser individualizado e a realidade pré-individual: ela é, portanto, numa certa medida, heterogênea em relação à realidade individualizada e parece lhe trazer algo do exterior, indicando-lhe que ela não é um conjunto completo e fechado de realidade. O problema do indivíduo é o dos mundos perceptivos, mas o problema do sujeito é o da heterogeneidade entre os

66

Por isso, Simondon fará a analogia entre afetividade-emoção e percepção-ação: “a ação é para a percepção, aquilo que a emoção é para a afetividade: a descoberta de uma ordem superior de compatibilidade, de uma sinergia, de uma resolução por passagem para um nível mais elevado de equilíbrio metaestável.” (SIMONDON, 2005, p.253)

mundos perceptivos e o mundo afetivo, entre o indivíduo e o pré-individual; este problema é o do sujeito enquanto sujeito: o sujeito é indivíduo e outro que indivíduo; ele é incompatível consigo mesmo. (SIMONDON, 2005, p.253)

Eis o que procurávamos, a afetividade-emoção que descola do funcionamento perceptivo-ativo, nesse momento o vivo se desdobra em psíquico e somático tidos como domínios<sup>67</sup> distintos, aponta para uma incompatibilidade do indivíduo para consigo mesmo, o vivo se problematiza. Daí surge o sujeito, indivíduo e mais que indivíduo, aberto, então, para uma nova necessidade de compatibilização do meio pré-individual metaestável. Vimos que a afetividade-emoção mobiliza esta carga de realidade pré-individual porque, diferentemente da percepção não lida com funções e estruturas individuadas, resolvidas na individuação biológica, mas com uma nova ordem de realidade (frisamos acima que se tratava de uma realidade de natureza intra-individual e auto-constituída) que cinde o indivíduo que, então, se percebe “em relação com algo que ele carrega consigo, mas que ele experimenta, justamente, como exterior ao indivíduo que ele é” (COMBES, 1999, p.56). Acontece que o sujeito assim dividido e aberto, tende a se manter em divisão e a prolongar essa divisão numa verdadeira bifurcação irreconciliável da natureza em que temos de um lado a ação empobrecida como que limpa de qualquer caráter emotivo: a ciência; de outro lado temos a pura interioridade, livre de qualquer ação externa sobre ela: a religião. Resta saber como o psíquico aparece, que tipo de experiência produz o descolamento entre o afetivo-emotivo e o perceptivo-ativo<sup>68</sup> forçando a reflexividade, e saber como, em vez de produzir divisões, o psíquico pode se conciliar consigo mesmo, compatibilizar o disparate e atingir uma nova unidade.

Para entendermos essa experiência singular de ruptura, vamos remeter ao conceito de transindividual que substitui a noção vaga de mundo psicológico. O transindividual garante o psicológico relacional que não é nem pura interioridade nem pura reação a estímulos externos, mas relação entre sujeitos: “A relação dos mundos físico e biológico ao mundo psicológico passa pelo indivíduo; o mundo psicológico deve ser chamado de universo transindividual mais do que mundo psicológico, pois ele não tem existência independente” (SIMONDON, 2005, p.279). Podemos, então, pensar que se trata, com o transindividual, da

---

67

Novamente utilizamos a noção de domínio psíquico escapando do substancialismo: “o que define um domínio de ser, não são as *substâncias* que os preenchem, mas as *funções* que nascem do desdobramento individuante e que dão a eles seus nomes” (COMBES, 1999 p.51)

68

Insistimos que não basta a constituição de um eu para que haja uma problemática propriamente psíquica : “a comunicação direta do mundo e do eu não é ainda psicológica: para que a realidade psicológica apareça, é preciso que a ligação implícita do mundo e do eu seja rompida” (SIMONDON, 2005, p.278). Se já tocamos na questão do problema psíquico ainda não vimos em que condições essa ruptura ocorre.

interindividualidade que ocorre no ambiente corrente de um universo cultural. O problema dessa identificação é que o universo cultural é todo demarcado pelos signos correntes estabelecidos por diversas gerações de indivíduos, toda uma paisagem aí se desenha determinando valores, escolhas, funções sociais. Esse desenho fornece exemplos de conduta e apazígua a interioridade que não questiona a si mesma voltada que está para as questões das escolhas funcionais: “a relação (*relation*) interindividual pode permanecer um simples relacionamento (*rapport*) e evitar a reflexividade” (SIMONDON, 2005, p.279). O transindividual só se manifesta quando a relação interindividual é afetada por um encontro que descentra o tranquilo fluxo de signos reconhecíveis e manifesta o campo problemático de um sujeito incompatível consigo mesmo (lembramos que o psíquico não é somente efeito desse encontro com uma exterioridade, se constitui por si). Este encontro me apresenta o outro não como um agente num mundo demarcado pela cultura, pelo relacionamento interindividual do trabalho cotidiano, mas como aquele que instiga um estranhamento, uma disparação interna, uma problemática reflexiva na individuação e me faz perceber o outro em mim mesmo, me lança, por isso, na solidão entendida como uma “relação de outra natureza que a relação interindividual, relação que ele (Simondon) nomeia de transindividual que, ao se instaurar, clama a suspensão momentânea de toda relação interindividual” (COMBES, 1999, p.65) . Como se dá esse encontro que mobiliza meus recursos afetivos-emotivos exigindo um novo tipo de compatibilização?

O exemplo privilegiado desse encontro, por seu caráter não social e anterior ao sentimento religioso, é o descrito por Nietzsche entre Zarathustra e o funâmbulo:

A relação transindividual é aquela de Zarathustra com seus discípulos ou a de Zarathustra com o dançarino de corda que se arrebentou no chão diante dele e foi abandonado pela massa; a massa só considerava o funâmbulo por sua função; ela o abandona quando, morto, ele deixa de exercer sua função; ao contrário, Zarathustra se sente irmão deste homem e carrega seu cadáver para lhe dar uma sepultura; é com a solidão, nesta presença de Zarathustra a um amigo morto, abandonado pela massa, que começa a prova da transindividualidade (SIMONDON, 2005, p.280)

O encontro com o que perdeu a função e nem por isso se tornou desprezível, encontro excepcional e involuntário com o destino pré-pessoal e comum dos homens faz o indivíduo ultrapassar sua existência biológica e mesmo cultural, pois com o transindividual o dentro e o fora, o interior e o exterior perdem sua distinção e perduram numa ambiguidade de dobradura a ser conciliada numa interiorização do exterior, ao mesmo tempo que uma exteriorização do interior: eis como chegamos à transdução da individuação psíquica pela solidão que digere a perda dos pertencimentos. Perdemos o psicológico devido às duas remissões, pura

interioridade, ou puro comportamento, que tomam apenas um caráter da operação completa de transdução. Daí que sejam atribuídas ao encontro uma transcendência de caráter religioso ou uma imanência que manteria o psíquico no nível do biológico, um mesmo diagnóstico serve para os dois movimentos que não dão conta da nova individuação: há um excesso de individualidade na concepção do transindividual, há um corte nítido entre um dentro e um fora que não leva em conta a dinâmica das dobraduras já psico-sociais<sup>69</sup>. O que ocorre no encontro escapa aos termos individuados, pois ele é desindividuoante no sentido que “nessa desindividuação, o potencial não individuado contido em cada um deles (dos seres já individuados) se libera, se revelando disponível para uma individuação ulterior” (COMBES, 1999, p.66). Temos, então, agora um sujeito desindividuoado em contato com o que Combes nomeia de pré-individual em si<sup>70</sup>. Precisamos saber como essa desindividuação pode ser criadora de um novo modo de existência, pondo em jogo positivamente a realidade transindividual, esse novo mergulho na realidade pré-individual que o vivo carrega consigo.

Antes de indicar a experiência do transindividual através do exemplo de Zaratustra, Simondon já nos havia mostrado um caso de desindividuação em que o sujeito se encontrava disparatado consigo mesmo, a angústia. A experiência da angústia surge quando o indivíduo diante de sua individualização ao não encontrar uma compatibilização entre percepção e afetividade volta-se para sua interioridade que é, então, uma região que absorve todos os problemas, o sujeito se torna um problema para si, uma vez que sente em sua própria constituição uma carga de pré-individual irreduzível à sua individualidade. A dificuldade dessa desindividuação é que a individualidade ao tentar dar conta sozinha dessa pré-individualidade é engolida por ela, justamente porque o pré-individual que se apresenta é o que abala as absorções, as ações e os sentimentos individuais ao exigir o ultrapassamento do indivíduo constituído. O sujeito assim invadido pelo pré-individual e tentando resolver intra-individualmente essa tensão, realiza uma experiência, em princípio<sup>71</sup>, impossível, pois a

69

Já que antecipamos, de algum modo, o caráter coletivo da nova individuação que mobiliza o transindividual vale chamar a atenção que “ela não é de origem social nem individual; ela é depositada no indivíduo, levada por ele, mas não lhe pertence e não faz parte do seu sistema de ser como indivíduo [...] O ser precedendo o indivíduo não foi individuado sem resto; não foi totalmente resolvido em indivíduo e meio; o indivíduo conservou com ele o pré-individual, e todos os indivíduos juntos têm, assim, uma espécie de fundo não estruturado a partir do qual uma nova individuação pode se produzir” (SIMONDON, 2005, p.303)

70

A solidão, ao desfazer o pertencimento comunitário libera aquilo que ela nublava “a percepção da existência do pré-individual em si e o encontro do transindividual” (Combes, 1999: 66)

71

Simondon deixa aberta uma brecha para a possibilidade dessa experiência: “Não podemos ter sobre esse ponto nenhuma certeza absoluta: esta transformação do ser sujeito para o qual tende a angústia é talvez

desindividuação estaria além das capacidades de um sujeito só, pois a carga pré-individual mobilizada na angústia transborda a individualidade que, então, pode se afogar no turbilhão. A catástrofe se desenha no puro desencontro do indivíduo consigo mesmo:

o sujeito se separa de sua individuação anda sentida como possível; ele percorre as vias inversas do ser; a angústia é como o percurso inverso da ontogênese; ela destece o que foi tecido, ela vai ao avesso em todos os sentidos. A angústia é renúncia ao ser individuado submerso pelo ser pré-individual, e que aceita atravessar a destruição da individualidade em direção a uma outra individuação desconhecida. Ela é despedida do ser. (SIMONDON, 2005, p.257)

Mas se a experiência da angústia aparece como uma individuação inviável, ela nos faz ver claramente que a individuação psíquica não se confunde com uma pretensa interioridade psicológica, se assim fosse, ao se voltar para si o sujeito simplesmente constataria seu excesso sobre si mesmo e, dessa constatação, resolveria afetivamente suas questões. Vimos que não é o que ocorre, que há uma exigência de individuação de uma natureza diferente da pura interioridade e que chamamos de transindividual. Como ela se realiza de modo positivo? Por meio do encontro, não dos indivíduos, mas do excesso, da carga de pré-individual não individuada que habita cada indivíduo vivo. Para entendermos isso precisamos ter em vista o caráter relacional desse encontro que escapa tanto do psicologismo quanto do sociologismo, ambos criticados porque perdem o processo de individuação já que ficam somente nos resultados individuados não percebendo, portanto, a efetiva natureza relacional, colocando a relação a reboque dos termos, daí todas as confusões a respeito de como se forma uma sociedade<sup>72</sup>. Eis a ideia de relacional como dobraduras de interioridade e de exterioridade, como transindividual: “não é a relação a si que vem em primeiro lugar e que torna possível o coletivo, mas a relação ao que, em si, ultrapassa o indivíduo e comunica sem mediação com uma parte não individual em outro” (COMBES, 1999, p.70). É a emoção que deve sair da zona obscura e ligar transdutivamente indivíduo e coletividade.

Temos como que dois movimentos simultâneos, um primeiro em que o indivíduo se depara com uma pré-individualidade que o habita e que excede suas estruturas. Um segundo em que, movido por essa nova carga, o sujeito procura compatibilização, o que só ocorre positivamente, pelo menos com mais segurança (vimos que Simondon não fecha a questão quando trata da angústia), por meio de uma estruturação coletiva dessa energia potencial que

---

possível em alguns casos bem raros” (SIMONDON, 2005, p.256)

72

É novamente o esquema hylemórfico que falseia a relação: “o social e o psíquico são apenas casos-limite; eles não são os fundamentos da realidade, os termos verdadeiros da relação. Só existem termos extremos para o olhar do conhecimento, porque o conhecimento tem necessidade de aplicar um esquema hylemórfico, par de noções claras englobando uma relação obscura” (SIMONDON, 2005, p.313)

cada indivíduo carrega. O coletivo, diferentemente do social puramente funcional interindividual, não é a soma dos diversos indivíduos que exercem juntos alguma colaboração, mas a invenção de uma nova dimensão criada a partir da entrada em relação disparatada das pré-individualidades, dos excessos em relação a si mesmo, que diferentes indivíduos possuem e que são remanescentes das individuações biológicas. É novamente a ideia da composição entre operação e estrutura que rege o pensamento de Simondon, pois o que temos aqui é o coletivo entendido como aquilo que “nasce, portanto, ao mesmo tempo que uma emoção se estrutura através de muitos sujeitos e como estruturação de uma tal emoção (COMBES, 1999, p.86). Ou como diz o próprio Simondon: “a emoção é potencial que se descobre como significação se estruturando na individuação do coletivo” (SIMONDON, 2005, p.315). É, pois, com uma teoria da emoção que Simondon encontra a zona operacional central do transindividual:

a emoção remete à exterioridade e à interioridade, porque a emoção não é do individuado; ela é a troca, no seio do sujeito, entre a carga de natureza e as estruturas estáveis do ser individuado; troca entre o pré-individual e o individuado, ela prefigura a descoberta do coletivo. Ela é um questionamento do ser enquanto individual, porque ela é o poder de suscitar uma individuação do coletivo que recobrirá e ligará o ser individuado (SIMONDON, 2005, p.314)

Exatamente o sentido da individuação psíquica e coletiva que procurávamos, pois o coletivo é exatamente essa liga que se faz pela transindividualidade, essa sincristalização das diversas pré-individualidades não resolvidas nas individuações física e biológica.

Entretanto, a transindividualidade não está presente somente na questão da individuação psíquica e coletiva envolvendo os humanos entre si, ela também atravessa as preocupações de Simondon quando ele estuda a coletividade envolvendo o modo de existência dos objetos técnicos levando em consideração a essência da técnica e seu caráter nem puramente social nem puramente psicológico, mas “modelo da relação coletiva” que não é “o único modo e o único conteúdo do coletivo, mas é coletiva e, em alguns casos, é em torno da atividade técnica que pode nascer o coletivo” (SIMONDON, 1969, p.245). Marcaremos esse ponto, posto que uma aparente divergência se constituirá entre o pensador da técnica e o pensador da individuação, como se uma norma unificadora teleológica de caráter técnico viesse de encontro às criações surgidas de estados disparatados. Há realmente essa tensão, essa incompatibilidade? São questões específicas que marcam a diferença entre as duas perspectivas, ou algo na noção de transdução e no paradigma cristalino que apontam para um limite do pensamento relacional em Simondon? Vejamos o que vem a ser essa essência técnica a qual nos referimos e como a operação técnica pode marcar a coletividade e

seus rumos de uma maneira a direcionar, a dar um bom sentido às coletividades.

## 2.2 Técnicas

Já anunciamos que a relação de Simondon com a técnica não pode ser medida nem pelo tecnicismo nem pela tecnofobia, isso se explica pela compreensão por ele desenvolvida do que seja um objeto técnico. Devemos estar distantes das interpretações correntes que veem no objeto técnico, e tomam como sendo sua natureza e sua gênese, seja a utilidade que podem ter para nós, seja o perigo que representam ao usurpar nossa humanidade. Precisamos pensá-los em sua própria estruturação, em sua concretização independente de nossas intenções. O que não quer dizer que se estes objetos têm uma tendência própria à concretização eles sejam estranhos ao mundo humano, que não guardem em si elementos dos humanos que afinal os criaram. Observemos, portanto, esses dois aspectos: a concretização e a presença da invenção humana nos objetos técnicos.

“O objeto técnico individual não é tal ou tal coisa, dada *hic et nunc*, mas algo de que há gênese” (SIMONDON, 1969, p.20) e essa gênese não remonta a uma filiação movida por uma classificação em gêneros e espécies referentes ao uso do objeto, mas segue uma dinâmica própria ao objeto, é uma concretização. Eis o processo: “o ser técnico evolui por convergência e por adaptação a si; ele se unifica segundo um princípio de ressonância interna” (SIMONDON, 1969, p.20). Os exemplos de Simondon passam por motores, válvulas, turbinas, todos tendo em comum a noção de sinergia. Inicialmente os elementos constituintes do objeto funcionam de modo independente, cada um cumprindo uma função específica, o que produz imediatamente um problema de compatibilidade devido às influências recíprocas, problema que é resolvido, ou evitado pelo isolamento das partes que podem ter uma interferência negativa. Esse isolamento funcional significa que o objeto existe sob uma forma abstrata, *partes extra partes* obedecendo a uma distribuição geométrica puramente lógica. Não há compromisso entre as partes, para que isso ocorra, o construtor deverá observar a tendência convergente, tendência a uma coerência interna própria ao objeto e juntar sinergicamente o que funcionava separadamente na forma abstrata que *ainda não* teria realizado os potenciais de coerência e, até mesmo, de simplificação.

Diferentemente das tendências evolutivas devidas ao capricho, à economia, enfim, ao utilitário, é importante notar que esse rumo à coerência interna é puramente técnico<sup>73</sup>,

---

73

Não sem humor, Combes dá a Simondon um vocabulário de outro modo de pensar a técnica: “Com Simondon, para retomar (em sentido inverso) a expressão de Heidegger, diremos que a essência da técnica é

autônomo, é o que salta aos olhos quando observamos o progresso dos objetos técnicos nos domínios em que a técnica se sobressai quanto aos outros interesses, domínios em que se o objeto não funciona em perfeita coerência o risco se torna grave, como na aviação. Ultrapassar os limites das incompatibilidades da forma abstrata conduzindo o objeto para um modo concreto, coerente, sinérgico, exigido pelo próprio objeto em seus elementos é o que Simondon chama de progresso técnico. Cabe ao engenheiro conhecer essas exigências, a causalidade recíproca dos elementos e compor a sua imaginação com as necessidades do objeto para redistribuir os elementos, reorganizar funções, diferenciar e integrar. Ao fim desse processo o engenheiro em estreita sintonia com o objeto pode dar vida ao progresso técnico que é independente das intenções fabricadoras. Deve existir, portanto, encontro do inventor com a dinâmica própria ao objeto, encontro que é possível já que o vivo por condicionar a si mesmo seria capaz de “produzir objetos que condicionam a si mesmos” (SIMONDON, 1969, p.58). É baseado nos diferentes modos desse encontro que Simondon diferencia alguns modos de existência, por exemplo os grupos artesanais e os industriais se diferenciariam porque no primeiro haveria um grande hiato entre conhecimento científico e as técnicas enquanto no mundo industrial uma grande simpatia uniria ciência e técnica. O progresso culminaria num objeto que se aproximaria dos objetos naturais, pois mesmo sendo fruto de um gesto humano e funcionando como mediador entre homem e natureza, ao se concretizar, ao realizar, amadurecer sua essência propriamente técnica o objeto técnico deixa a sua abstração e grande nível de dependência inicial para atingir uma grande autonomia comparável a dos objetos naturais:

o objeto concretizado é comparável ao objeto espontaneamente produzido; ele se libera do laboratório associado original e o incorpora dinamicamente ao jogo de suas funções [...] esse objeto não é mais isolado, associa-se a outros objetos, ou basta a si mesmo, enquanto no início ele era isolado e heterônimo (SIMONDON, 1969, p.47).

Fora do que ele chama de mitologias (especialmente as que exaltam a autonomia da técnica, mas que confundem concretização com automatismo), Simondon pensa o objeto técnico fora do campo de total dependência ou de total automatismo, pensa pela relação entre a tendência à concretização própria ao objeto<sup>74</sup> e à finalidade realizada pelo vivo, sem a qual

---

realmente técnica” (COMBES, 1999, p.96). O que é confirmado no texto de Simondon quando lemos que “a essência técnica se reconhece pelo fato de que ela permanece estável através da linhagem evolutiva, não somente estável, mas produtora de estruturas e de funções por desenvolvimento interno e saturação progressiva” (SIMONDON, 1969, p.43)

74

Vale insistir nessa concretização que não depende do intelecto, mas que este deve encontrar no próprio progresso da coerência interna cada vez mais integradora do objeto técnico: “o objeto que evolui bem, será mais integrado do que aqueles que o precedem. Ele formará um todo. Os traços de projeções intelectuais

“a causalidade física não poderia produzir, sozinha, uma concretização positiva e eficaz” (SIMONDON, 1969, p.49).

Com esses parâmetros, podemos nos lançar no modo de individuação dos objetos técnicos. Quando tratamos da individuação biológica, a noção de adaptação devia ser modificada em favor da noção de meio associado, essa mesma perspectiva deve estar presente agora. Um objeto técnico não simplesmente se adapta a um meio dado, ele funciona com um meio operado pela própria concretização do objeto, meio esse que retroage sobre o objeto como condição de possibilidade deste, é a noção de meio-associado. Cabe à imaginação do construtor do objeto, saber compor os elementos infra-individuais que constituirão o futuro indivíduo com a previsão de um meio-associado favorável, produtor de uma boa recorrência causal. Para isso a imaginação não deve se voltar para as formas, mas “para o reservatório comum das tendências de formas” para o fundo em vez das formas “pois o fundo é o sistema das virtualidades, dos potenciais, das forças que caminham, enquanto as formas são o sistema da atualidade” (SIMONDON, 1969, p.58). Vemos que o indivíduo técnico exige, portanto, a existência de um meio-associado com o qual troca informação, o que só pode ocorrer se o objeto tem uma coerência interna, uma verdadeira individualidade a afetar e se afetada pelo “meio”. Vejamos a composição desta coerência interna.

Começamos pelos elementos infra-individuais (não têm meio associado) que são como os órgãos, os constituintes primários dos objetos técnicos individualizados. Por exemplo, as válvulas, transformadores, molas, coxins são elementos que se juntam de modo coerente num motor, esse sim, um verdadeiro indivíduo técnico. Há uma tecnicidade própria ao elemento, uma concretização que passa pela qualidade intrínseca desse elemento, daí que alguns deles tenham um sobrenome que indica, justamente, sua tecnicidade especial, são as agulhas inglesas, as lentes alemãs. A importância fundamental do elemento é que somente ele é capaz de transmitir a tecnicidade, são os verdadeiros veículos da transformação dos indivíduos e dos conjuntos, por isso “os elementos têm uma propriedade transdutiva que faz deles os verdadeiros portadores da tecnicidade, como as sementes que veiculam as propriedades da espécie e vão refazer novos indivíduos” (SIMONDON, 1969, p.73). A invenção do indivíduo não é combinação gratuita dos elementos, mas efetivação da coerência contida na tecnicidade própria de cada elemento, sendo assim, não é a materialidade do elemento que importa (novamente não se trata de impor uma forma a uma matéria), mas as determinações da tecnicidade que os elementos portam. O progresso técnico se conta exatamente sobre a

tecnicidade dos elementos a tal ponto que a história do desenvolvimento das técnicas e do nível técnico das civilizações humanas podem ser reconhecidos por uma arqueologia dos elementos “que têm o poder de sobreviver à ruína de uma civilização e permanecem como testemunhos válidos de um estado de desenvolvimento técnico” (SIMONDON, 1969, p.76). Se os elementos garantem sua coerência pela intervenção humana já que não são auto-regulados, os indivíduos, compostos pelos elementos em sinergia possuem, por si, uma coerência capaz de garantir sua autonomia com um meio associado, dispensando o trabalho de meio associado que os homens realizavam em relação aos elementos. Esses mesmos indivíduos técnicos têm a possibilidade de ser conectados com outros indivíduos técnicos, de constituir um grupo em sinergia, formando estruturas em rede essencialmente ligadas ao mundo natural, são os conjuntos técnicos. “As ferramentas são livres e abstratas, sempre transportáveis para todo lugar, mas os conjuntos técnicos são verdadeiras redes concretamente associadas ao mundo natural: uma barragem não pode ser construída em qualquer lugar” (SIMONDON, 1969, p.219).

Diante dessa compreensão, chegamos ao ponto em que devemos aprofundar o estudo da relação dos homens com a técnica, posto que cada grau de individuação do objeto técnico põe o homem numa relação diferente envolvendo não só os diferentes modos dos objetos técnicos, mas os próprios homens entre si, afinal devemos levar em conta que a técnica tem a capacidade de criar uma civilização ao instituir “uma relação transindividual, que vai de indivíduo a indivíduo sem passar pela integração comunitária garantida por uma mitologia coletiva” (SIMONDON, 2005, p.514). Tocamos aqui, ao nos referirmos ao transindividual, no aspecto inventivo ultrapassando o trabalho, mera mediação psico-somática, que envolve a comunicação entre homens e objetos técnicos. Se conhecemos a tecnicidade própria do objeto, se não ficamos reféns da utilidade, do trabalho, enfim, se entendemos os objetos técnicos pelo funcionamento operatório, pela inteligibilidade funcional, pelo esquema mental que ele cristaliza e que é invenção e não simples adaptação a tarefas e meios, liberamos uma relação mais rica do que a simples comunidade de trabalho interindividual. Quando há invenção, é mobilizada a carga de pré-individual que o indivíduo não esgota<sup>75</sup>, o objeto técnico inventado se torna portador dessa carga e nossa relação com ele, desalienada das

---

75

Sobre a invenção e a mobilização da carga de pré-individualidade, Simondon afirma: “o homem inventa colocando em operação seu próprio suporte natural, este *apeiron*, que permanece ligado a cada ser individual” Daí que “não é o indivíduo que inventa, é o sujeito, mais vasto que o indivíduo, mais rico do que ele, comportando, além da individualidade do ser individuado, uma certa carga de natureza, de ser não individuado” (SIMONDON, 1969, p.248)

imposições do trabalho, abre para uma relação técnica transindividual: “há relação de causalidade e de condicionamento recíproco entre a existência dos objetos técnicos bem definidos, não alienados, utilizados segundo uma maneira que não aliena, e a constituição de uma tal relação transindividual” (SIMONDON, 1969, p.253). Aparece no horizonte, então, a necessidade de uma cultura técnica capaz de estabelecer a verdadeira natureza dos objetos técnicos e abrir essa nova relação. Numa definição de elementos, indivíduos e conjuntos, levando em consideração justamente a relação dos objetos técnicos com os homens, Pablo Rodríguez anuncia justamente o problema da relação cultura e técnica que motiva a filosofia de Simondon:

os elementos técnicos são aqueles que necessitam do corpo humano para se completar como seres técnicos; os indivíduos técnicos estão formados por elementos e por corpos; ao contrário, os conjuntos técnicos estão articulados de tal modo que o corpo humano não precisa mais completar as atividades deles. O humanismo dos séculos XIX e XX não pode aceitar que o homem seja desbancado como indivíduo técnico e interpreta essa situação como uma desumanização alienante (2010, p.149)

Pela avaliação de Simondon, os humanismos se perdem numa nostalgia de escravidão, pois só conseguem pensar a relação homem-objetos técnicos pelo ângulo da dominação, do trabalho. Mas, quando os objetos técnicos ganham em concretização e, conseqüentemente, em autonomia, a relação deles com o homem se modifica, já que o homem cada vez mais sai do âmbito de domínio de funções especificamente técnicas que cabem, então, ao indivíduo técnico. Assim, o papel humano se dirige para os elementos que necessitam de manutenção e para os conjuntos que necessitam de organização e integração. Sentindo-se usurpado em suas funções de domínio, o homem ataca o indivíduo técnico, supostamente culpado pelo crime de desumanização. Entretanto, não teria ocorrido qualquer crime, o indivíduo técnico em sua autonomia sobre as funções, viria somente ocupar seu lugar legítimo que o homem ocupara provisoriamente, faltaria conhecer devidamente o objeto técnico para com ele compor novas possibilidades de mundo, novos modos de estar junto que incluíssem a verdadeira natureza dos objetos técnicos, faltaria uma cultura técnica. Não podemos continuar refêns das velhas ideias de escravização e de liberação “excessivamente ligadas à antiga situação do homem como objeto técnico (...) É necessário que o objeto técnico seja conhecido nele mesmo para que a relação do homem com a máquina se torne estável e válida: daí a necessidade de uma cultura técnica” (SIMONDON, 1969, p.82)<sup>76</sup>.

<sup>76</sup>

Para quem teve contato com o bastante lido *Zen and the art of motorcycle maintenance*, é impossível não deixar de lembrar da relação que o autor estabelece com a máquina e o diagnóstico que ele faz tanto dos que desprezam a máquina como mera coleção de elementos a seu serviço, quanto dos técnicos que tratam a

Enquanto campo capaz de conhecer a concretização, a tecnicidade, a gênese dos objetos técnicos, cabe à filosofia essa tarefa de compatibilização entre cultura e técnica, de criação de um coletivo, além da interindividualidade funcional, envolvendo homens e máquinas: impulso para um novo humanismo. Tarefa filosófica que se faz hoje com o enciclopedismo tecnológico possibilitado pelo indivíduo técnico que surge com toda força no século XX. O indivíduo técnico que já havia desalienado o homem de suas especializações técnicas ganha com a cibernética um novo alcance libertador. O homem da era cibernética, não o da ciência de Wiener que entende a comunicação como uma coisa a se sustentar pela manutenção da homeostasia e da adaptação<sup>77</sup>, mas daquela entendida como técnica das técnicas, é aquele que participa ativamente da construção das finalidades tecnológicas. Desse modo, não mais submetidos a finalidades mágicas que subordinam os meios aos fins, atingimos uma nova maioria técnica a ser acompanhada por uma nova ética que leve em conta uma filosofia da cultura-técnica cujo dever “é análogo ao que ela realizou para a abolição da escravidão e a afirmação do valor da pessoa humana” (SIMONDON, 1969, p.9). Cabe notar, entretanto, que mais do que uma análise social do desenvolvimento das técnicas e das modificações coletivas, mais do que a análise da tecnicidade em suas manifestações artesanais e industriais, leituras por demais marcadas pelas distribuições clássicas colocando de um lado o sujeito, de outro o objeto, de um lado os homens entre si, de outro os objetos, de algum modo, a serviço desses homens, o que Simondon propõe como base para todas essas preocupações é uma compreensão específica do devir do sistema homem-mundo que em algum momento defasou o que era unido e teve, por isso, que produzir novas convergências. Assim, em vez de estudos pontuais, sejam econômicos, psicológicos, ou sociais sobre como chegamos às máquinas da cibernética e à organização finalizada, à instituição racionalmente pensada e criada, Simondon nos oferece uma grande aventura intelectual, uma genética generalizada em busca de diferentes modos de existência. Para ele é necessário “para indicar a verdadeira natureza dos objetos técnicos, recorrer a uma gênese inteira das relações do

---

máquina como puro mecanismo funcional, totalmente artificial. A *Qualidade* de Pirsig é como a experiência da cultura técnica, experiência de uma nova relação homem-técnica que deixa o espaço do usuário e do mecânico para o cientista da motocicleta, aquele que sabe juntar os valores com as tecnicidades, aquele que aprende que “a máquina que parece ser externa, e a pessoa que parece ser interna, não são coisas separadas. Juntas, elas se aproximam ou se afastam na Qualidade” (PIRSIG, 1984, p.333/324)

77

No entender de Simondon, em vez de ser conservadora (homeostasia e adaptação) a Cibernética é criadora de novas aberturas: “A realização de adaptações é apenas um dos aspectos da vida; as homeostasias são funções parciais; a tecnologia as envolvendo e permitindo não somente pensá-las, mas realizá-las racionalmente, deixa em plena luz os processos abertos da vida social e individual. Nesse sentido, a tecnologia reduz a alienação” (SIMONDON, 1969, p.105-106)

homem e do mundo” (SIMONDON, 1969, p.161). Acompanhemos essa aventura.

### *Modos de existência*

Para ficarmos bem situados nas questões referentes ao conhecimento da essência da técnica e à conseqüente liberação de nossa relação com os objetos técnicos, é preciso, inicialmente ter em vista a noção de fases advindas do desdobramento de um ser inicialmente sem fases. Sem qualquer trabalho do negativo, essas fases se encontram em equilíbrio tenso, em pressuposição recíproca, e caminham em convergência para um ponto neutro. Outra noção fundamental para nossa boa compreensão é a de relação entre forma, ou figura e fundo. É exatamente essa noção que, absorvida e modificada em relação à Teoria da Forma, faz com que as fases não sejam efeito de negações e desenvolvimentos dialéticos, pois a distinção figura-fundo é aqui entendida como presente num estado de tensão, de incompatibilidade de um sistema em relação a si mesmo, tudo o que já vimos anteriormente a respeito do equilíbrio metaestável e sua capacidade de mutação por resolução de disparates. Assim somando metaestabilidade com figura-fundo podemos pensar a relação homem-mundo como defasagens de um primeiro estado tenso, mas ainda não distinto, isto é, nosso modo de existência seria, antes do aparecimento das fases, “ao mesmo tempo subjetivo e objetivo anterior a toda distinção do objeto e do sujeito” (SIMONDON, 1969, p.163). Esse primeiro modo é chamado de modo mágico, nele há uma distribuição do espaço e do tempo em pontos privilegiados, pontos-chave que são como um nó ligando o mundo humano ao mundo natural, pontos mistos onde ocorre a comunicação de duas realidades em pressuposição recíproca. São espaciais: lugares demarcados, o coração da floresta, o cume de uma montanha, lugares diferenciados unindo os poderes naturais ao esforço humano, figuras destacadas sobre um fundo contínuo. São temporais: marcas de momentos especiais, eventos singulares, pontos privilegiados do tempo que desenham estruturas temporais sobre o tempo corrente contínuo. Notamos que na unidade do modo mágico, figura e fundo não se destacam, pois a “estrutura figural é inerente ao mundo, não separada; ela é a reticulação do universo em pontos-chave privilegiados pelos quais passam as trocas entre o vivo e seu meio” (SIMONDON, 1969, p.167). É justamente a separação da figura e do fundo que vai defasar esta unidade primitiva. Por um lado a técnica objetiva as figuras que perdem seu caráter de ponto-chave e se tornam puros esquemas de eficácia encarnados nas ferramentas, instrumentos, elementos figurais abstraídos do meio. Para esse objeto, o fundo se torna um espaço qualquer, fundo anônimo, não há pretensão universalizante nas técnicas, somente conta sua precisão local. Desfeita a rede que implicava figura e fundo, este último também se solta, por outro lado, subjetiva-se,

torna-se força, poder separado de determinada situação, a força cósmica do mundo mágico se encarna no divino, no sagrado, é o modo religioso em que o fundo se torna ilimitado, fundo absoluto que absorve toda figura. O centro mágico se desdobra, então, em dois centros com alcances diferentes: “a técnica não tem o sentido da totalidade. A religião não tem o sentido do singular” (CHABOT, 2003, p.130). Com a defasagem, homem e mundo se separam, surgem sujeito e objeto. Figura e fundo se separam, surgem a tecnicidade e a religiosidade que, mas por terem ambos surgidos como fases do complexo mágico defasado, são marcados por alguma incompletude, por alguma “totalidade pressentida que os ultrapassa infinitamente” (SIMONDON, 1969, p.172). Por onde passa a convergência, o ponto neutro de equilíbrio dos novos modos?

Ao mesmo tempo estrutural e qualitativa, ou seja, guardando em si características da totalidade mágica entre fundo e forma, cabe à estética ou à inspiração estética operar uma nova reticulação do universo<sup>78</sup>. Com a impressão estética, o objeto técnico é reinserido no mundo, alguns lugares especiais entram numa aliança sinérgica com o objeto, o espaço de fundo deixa de ser um lugar qualquer e ganha um sentido *com* o objeto estético. É a revelação para a percepção do sentido de uma perfeição da completude análoga a do mundo mágico, pois o objeto estético não sendo nem puramente técnico (não funciona em um lugar qualquer, mas significa *com* o lugar) nem puramente religioso (não se universaliza desmesuradamente, mas se encarna na comunidade de um grupo humano) promove o reencontro do homem com o mundo, da forma com o fundo. É, no entanto, apenas análoga à unidade mágica, já que mesmo conservando a estrutura do mundo mágico, opera como mediadora das fases, opera depois da separação e leva necessariamente em conta os novos modos. Algumas definições nos ajudam a compreender melhor a natureza mediadora do objeto estético: “a tendência estética é o ecumenismo do pensamento”; “a obra, resultado desta exigência de criação, desta sensibilidade aos lugares e aos momentos de exceção não copia o mundo ou o homem, mas os prolonga e se insere nesses lugares e momentos” e “não é nunca, falando propriamente, o objeto que é belo: é o encontro, se operando sobre o objeto, entre um aspecto real do mundo e um gesto humano” (SIMONDON, 1969, p.181; 184 e 191). Assim, um objeto técnico pode ser belo quando inserido no mundo, quando a tecnicidade se encontra com os contornos e exigências específicas do mundo geográfico tal como os pilares sustentando cabos de alta

---

78

Chabot, um dos que primeiro deu a devida importância a essa terceira parte de *Du mode d'existence...* chama a atenção para a dinâmica que rege a metafísica de Simondon: “de modo geral, ela é atravessada por uma força de reunião e uma força de separação” (CHABOT, 2003, p.130)

tensão que se compõe harmoniosamente com um espaço singular do mundo, um vale rochoso. Se compararmos veremos que a beleza não está no próprio objeto, já que os belos cabos suspensos no vale diferem dos mesmos cabos simplesmente carregados por caminhões, nada de belo aparece nesse último caso. Do mesmo modo, é belo um gesto religioso quando junta homem e mundo num momento específico, como o batismo de alguém marcando um lugar especial, uma rede espaço-temporal, uma figura singular, no tempo e no espaço do fundo contínuo. Portanto, “a maturidade das técnicas e das religiões tende para a reincorporação ao mundo, geográfico para as técnicas, humano para as religiões” (SIMONDON, 1969, p.182). Concluimos que a realidade estética ocupa a zona neutra de convergência dos modos, é a força de reunião que dá um sentido e um equilíbrio às tendências técnicas e religiosas que aí se comunicam, de modo que

poderíamos dizer, retomando o termo transdutividade, que a arte é o que estabelece a transdutividade dos diferentes modos uns em relação aos outros; a arte é o que num modo permanece não-modal, como em torno de um indivíduo permanece uma realidade pré-individual associada a ele que lhe permite a comunicação na instituição do coletivo (SIMONDON, 1969, p.199)

Mas o desdobramento não se esgota nos modos da tecnicidade e da religião mediados pela estética, novas fases surgirão como fruto da autonomia de cada modo que se afirma divergindo do outro. Aparece, portanto, um desdobramento secundário que Simondon atribui a uma supersaturação, a uma incompatibilidade consigo mesmo de cada modo. Como as ações técnicas, por exemplo, não são absolutas, elas um dia não dão certo, é nesse momento que o modo defasa, produzindo nova distribuição da figura e do fundo. No seio da modalidade técnica, por exemplo, duas realidades passam a se opor, os esquemas se tornam optativos, possibilidades e não garantia de sucesso, germes de ação que necessitam de um meio favorável e a natureza demonstra a virtualidade de seus poderes com os quais os esquemas têm que lidar, uma virtualidade que ultrapassa os possíveis humanos, um poder puro, *physis*, mesmo que, por questões inerentes à técnica e suas aplicações, seja um virtual objetivamente localizado. Eis as duas realidades: “uma realidade figural, que é feita de esquemas de ação, de hábitos, de gestos estruturados aprendidos pelo homem como meios, e uma realidade de fundo, as qualidades, dimensões, os poderes do mundo ao qual se aplica o gesto técnico” (SIMONDON, 1969, p.203). O modo técnico se encontra diante de uma nova articulação de figura e fundo: um plano do possível subjetivo figural dos esquemas e um plano do possível objetivo das virtualidades de fundo; temos, aqui, os modos teórico e prático como fases do modo técnico. O modo teórico busca a compatibilidade nocional entre os esquemas e os

limites impostos pela natureza, entre figura e fundo e nisso se diferencia do modo puramente técnico em que a defasagem entre os esquemas e a *physis* não se apresentava, os esquemas figurais bastavam, pois o mundo se incorporava às técnicas. É nessas condições que aparece a ciência indutiva, procurando uma validade geral para as experiências particulares. O modo prático é o que se manifesta nos quadros de valores da ação tais como, eficácia, esforço, simplicidade, não absurdidade da ação, valores fundamentados subjetivamente também generalizados indutivamente a partir de prova técnica. Assim, “o pensamento teórico e o pensamento prático que saem das técnicas permanecem pluralistas, em razão de seu caráter indutivo” (SIMONDON, 1969, p.207). O modo religioso também entra numa situação de supersaturação, de incompatibilidade consigo mesmo produzindo dois modos, um teórico e outro prático. Essa incompatibilidade, que no caso das técnicas nascia do fracasso da ação, no modo religioso vai ocorrer pela incorporação de estruturas sociais que afetam a possibilidade de mediação universalizante entre homem e mundo. Há poderes, como os de cada individualidade em suas tendências, os das cidades em sua totalidade, o dos grandes impérios em suas exigências totalizantes, todo esses são semelhantes aos poderes de fundo que a religião mobiliza, mas são como uma estrutura, uma figura de fundo, totalizações particulares. São essas novas dimensões da totalidade que escapam à mediação religiosa, se apresentam como limites à sua eficácia, rivais na totalização, de tal modo que “o pensamento religioso se desdobra, então, em pensamento teórico e em pensamento prático; enquanto o pensamento prático fornece um código de ação, o pensamento teórico procura compatibilizar, numa representação superior, as qualidades e as forças do mundo fundando a *teoria*” (SIMONDON, 1969, p.208). O modo teórico é baseado na contemplação do ser anterior e superior ao indivíduo, o mundo é deduzido a partir do conhecimento de uma realidade, de uma estrutura figural permanente, o particular remete à figura geral. O modo prático se baseia em princípios incondicionais vindos do fundo do ser (a própria ordem do mundo é necessária, não há virtualidade) e, por isso, sua ética é uma ética da obrigação e seus imperativos, categóricos. Comparando os modos teórico e prático vindos da defasagem do modo religioso com aqueles vindos do modo técnico, vemos que onde na técnica há indução, no religioso há dedução, onde na técnica há operação, no religioso há contemplação, onde na técnica há pluralismo, no religioso há monismo o que nos leva a seguinte constatação:

o pensamento teórico recolhe o conteúdo de fundo das técnicas e o conteúdo figural das religiões: ele se torna, assim, indutivo e dedutivo, operatório e contemplativo; o pensamento prático recolhe o conteúdo figural das técnicas e o conteúdo de fundo das religiões, o que lhe fornece normas hipotéticas e normas categóricas, pluralismo e monismo (SIMONDON, 1969, p.210)

Se permanecermos isolados em cada novo modo estaremos sempre diante de oposições, nunca um saber e uma ética completa poderiam se dar, a não ser que operássemos na convergência desses modos do mesmo modo que a estética operava convergindo a defasagem primária entre técnicas e religiões. É nesse momento que Simondon encontra a importância do pensamento filosófico, pois cabe a este pensamento operar a convergência da nova distribuição modal, afinal é ele que pode conhecer o sentido do devir que levou às defasagens, aprofundar seu sentido para torná-lo mais fecundo e apontar para uma nova reticulação entre os modos prático e teórico das técnicas e religiões, para um novo ponto neutro, a cultura. “A filosofia seria, assim, construtiva e reguladora da cultura, traduzindo o sentido das religiões e das técnicas em conteúdo cultural” (SIMONDON, 1969, p.212-213). Mas diferentemente da estética, a filosofia não criaria um mero espaço intermediário, conectaria em rede os pontos singulares dos modos divergentes produzindo uma realidade cultural na convergência: “uma tecnologia reflexiva e uma inspiração tirada da religião que coincidiriam uma e outra direta e completamente” (SIMONDON, 1969, p.217). Reflexividade técnica significa a construção de uma técnica das técnicas que, por sua possibilidade de generalização transbordaria o campo restrito da técnica unindo o esquema técnico figural ao fundo do mundo natural.

Para que essa teoria geral possa vir à luz é preciso conhecer a estrutura em rede que os objetos técnicos formam com o mundo natural, é preciso ultrapassar o empirismo das ferramentas e utensílios e se voltar para os conjuntos que formam verdadeiros lugares, ao mesmo tempo, técnicos e naturais, é preciso, enfim, trazer para a cultura aquilo que ela rejeita: as técnicas. O pensamento religioso aparece aqui como a consciência dos valores normativos próprios aos conjuntos técnicos em sua composição do coletivo que inclui os sujeitos, que está em íntima ligação em ligação recíproca com os sujeitos. Simondon aposta que “a valorização dos conjuntos técnicos e seus valores normativos provoca uma forma de respeito bem particular que visa à pura tecnicidade. É esta forma de respeito, fundada sobre o conhecimento da realidade técnica e não sobre o prestígio da imaginação que pode penetrar na cultura” (SIMONDON, 1969, p.221). Em vez do prestígio da imaginação que somente produziria mitologias universalizantes, ou seja, a universalização do que não pode ser universal promovida por um pensamento político e social<sup>79</sup> que desconhece a essência da

---

79

Devemos chamar a atenção para a perspectiva de Simondon a respeito do político e do social: “o pensamento político e social é aqui considerado como sendo da mesma ordem que a religião, podendo ser tratado como ela” (SIMONDON, 1969, p.217)

tecnicidade, devemos conhecer a gênese das técnicas para que elas possam se incorporar como tais em nossa cultura. O movimento das técnicas seria, então, da pluralidade das técnicas para a universalização da tecnicidade: tecnologia entendida como organização dos pontos relacionais. Já no campo religioso, o afrontamento das diversas unificações promovidas pelas diversas religiões deve ceder a um ecumenismo possibilitado pelo pensamento filosófico, “condição de integração das religiões à cultura, condição de fecundidade das religiões no sentido da cultura” (SIMONDON, 1969, p.232). Encerremos esta passagem com uma longa citação em que é retomando o vocabulário das individuações baseadas no modelo cristalino, entretanto uma tonalidade diferente se apresenta e aparentemente seria bem estranha e mesmo incompatível com o espírito daquilo que vimos nas *individuações*

Os pensamentos político-sociais são a expressão das tendências e das forças que ultrapassam toda estrutura atual dada; as instituições relativas aos conjuntos técnicos exprimem o que a humanidade fez, o que está feito, o que está estruturado porque feito, cumprido. Assim, o poder figural pode permanecer investido nas técnicas e o poder de fundo no pensamento político-social, na medida em que a realidade figural é o que é dado no sistema da atualidade, enquanto o poder de fundo contém potenciais e mantém em reserva o devir. Impossível, no nível da relação entre o elemento técnico objetivado e o pensamento religioso universal, a relação se torna possível quando se institui entre os conjuntos técnicos, expressão da atualidade, e o pensamento político-social, expressão da virtualidade. Há compatibilidade entre a atualidade e a virtualidade pelo devir real tendo um sentido, tensionado entre esta atualidade e esta virtualidade. O pensamento filosófico apreende a correlação da atualidade e da virtualidade, ele a mantém instituindo a coerência desta relação. É, portanto, o sentido do devir, a capacidade das técnicas de fazer devir, ao mesmo tempo, o mundo natural e o mundo humano que torna compatível a intuição elementar e a intuição de conjunto. (SIMONDON, 1969, p.229-230)

Por cima do empirismo de um progresso comparativo visto nos processos de concretização, há um progresso superlativo que deve ter um sentido de reconciliação, de fim da história das defasagens, de restabelecimento de uma harmonia algum dia perdida. A partir desse ponto da obra de Simondon, encontramos repetidas vezes os termos meta, sentido do devir, conversão. Efeitos de uma perspectiva que procura no fim do processo encontrar seu início, a unidade perdida? Parece que depois de ter traçado um rumo em que levava em conta, na sua especificidade, diferentes modos de existência, depois de ter-nos apresentado modalidades em que não partíamos “naturalmente” das condições exigidas por uma delas (separação entre sujeito e objeto, por exemplo), depois de nos mostrar que é possível contar além dos pares clássicos e suas superações, Simondon recua e se apresenta quase como um Hegel encontrando no fim tudo o que já estava no começo, o real encontrando o Ideal, a pluralidade remetendo à unidade (superação, afinal, do pragmatismo). Recuo que desanimaria

Latour na sua tentativa de compor com Simondon em busca de diferentes modos de existência, afinal “ele (Simondon) só teria contado até sete para levar, no fim das contas, até o um. O multirealismo só seria, no fundo, um grande desvio para retornar à filosofia do ser” (2009, p.6). Todo esse finalismo atrelado ao progresso técnico se apresenta em contradição com aquilo que vimos nas individuações, em que em vez de um esquema normativo estávamos diante de “um horizonte de amplificação do agir” (COMBES, 1999, p.108) realizado por compatibilizações transdutivas em cada caso, isto é, não marcadas por um progresso superlativo finalista, mas criando este progresso incitado pelas técnicas, mas não determinado por elas? Talvez não se trate, então, de um retorno ao um, mas de uma superação do hilemorfismo fruto das separações e “*por meio* da rede técnica contemporânea, chegar a construir uma nova modalidade da relação, como relação transdutiva dos homens à natureza e relação transindividual dos homens entre eles” (COMBES, 1999, p.115). Teriam a transdução e a transindividualidade essa força de nos livrar da tonalidade sufocante do sentido do devir e das unificações que reparamos; teriam elas a capacidade de abrir para o risco da aventura dos encontros, das invenções<sup>80</sup>, ou seria o pensamento de Simondon insuficiente para pensar as relações as rebatendo, por mais que ele se esforce para evitar, numa questão de compatibilidade e de reserva de devir, de modo que a ontogênese se manteria nos quadros de uma ontologia com a “ambição de determinar o que é o real e, portanto, de aí fazer corresponder o conjunto das manifestações múltiplas e das formações heterogêneas” (DEBAISE, 2002, p.67-68)?

### 2.3 Com Simondon

O exemplo do incômodo que, conforme constatamos, atingiu Latour em sua tentativa de compor com Simondon, não é novidade. Mesmo Deleuze, um dos únicos que levou a sério e utilizou em grande medida os conceitos de Simondon não adotou seus conceitos sem cuidado, pois evitou a universalização, o uso das ferramentas conceituais em qualquer situação, e modificou muitos elementos que colocavam em risco a captura do pré-individual pelos potenciais e do devir pelos rebatimentos no reconhecido. Eis alguns incômodos que Deleuze percebe: “Entretanto, o leitor às vezes se pergunta se, em sua ética, Simondon não

---

80

Combes marca esse “duplo caminho” de Simondon com uma distinção entre um pensamento ecumênico e um pensamento naturalista que atravessariam um pensador da técnica e, ao meso tempo, um pensador da natureza: “existe no pensamento de Simondon uma evidente tensão entre duas tendências, duas orientações, em que uma, ecumênica, visa a unificação simbólica do diverso, a a outra, que qualificamos de naturalista, se interessa ao pré-individual *de onde emerge* a novidade” (Combes, 1999: 105, grifo nosso)

restaura a forma de um Eu (Moi) que ele, no entanto, conjurou em sua teoria da disparidade ou do indivíduo concebido como ser defasado e polifásico” (2002, p.124); em *Logique du sens* lemos em nota depois de uma bela composição com o pré-individual simondoneano:

energia potencial do campo, ressonância interna das séries, superfície topológica das membranas, organização do sentido, estatuto do problemático, são todos analisados por Simondon. Tanto que a matéria deste parágrafo e do seguinte depende estreitamente deste livro, do qual divergimos somente nas conclusões (p.107)

e não são somente as conclusões, mas a própria compreensão da disparidade para a qual Simondon “mantém, como condição, uma exigência de semelhança entre séries ou de que sejam pequenas as diferenças postas em jogo” (DELEUZE, 1968, p.201); enfim, quando em *Mille plateaux*, junto com Guattari, ao usar diretamente a noção de transdução restringe seu uso se diferenciando de Simondon “que a toma num sentido mais geral e a estende a todo o sistema” (p.78 n22). Entendemos essas restrições como diagnósticos, diagnósticos especiais, pois advindos de alguém que se importou e utilizou grandemente as noções da filosofia de Simondon, mas que notou uma tendência desta mesma filosofia para a homogeneidade e para a totalização.

Quando hoje testemunhamos uma “redescoberta” de Simondon, vale o esforço de perceber a importância desses sintomas e, com Stengers, resistir a Simondon, justamente no que a homogeneização, compatibilização-adesão, retorno ao um, explicações universais não seriam desvios em relação a uma transdução e a uma transindividualidade que, no fim das contas, anulariam os sintomas e abririam para uma ética inventiva, para um novo humanismo além do tecnicismo e da interindividualidade. É a própria sedução do conceito de transdução (tomada em sua tendência à generalização), o progresso transdutivo com seu modelo centrado nos processos de cristalização, que impede o pensamento relacional de se tornar criador. É a própria sedução do conceito de transindividualidade (tomada em sua tendência à generalização) que alimenta mais um humanismo demasiado humano.

Podemos admitir que Simondon fez um grande esforço no sentido de livrar-se da redundância, da previsibilidade, dos processos de cristalização que ele tomara como paradigma para todo processo de individuação<sup>81</sup>. Simondon não cansa de afirmar que a transdução ocorre em cada caso, é singular, procura não rebater o processo no indivíduo formado, aponta que analogia não é assimilação. Entretanto dois problemas inevitavelmente

---

81

Lembramos o caráter de valor geral para todos os domínios da noção de transdução: “Entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social...” (SIMONDON, 2005, p.32). Lembramos também o valor de paradigma atribuído à cristalização que chega até a individuação coletiva: “o grupo é uma sincristalização de muitos seres individuais...” (SIMONDON, 2005, p.298)

surgem daí: o primeiro concernente ao valor de generalização de um caso particular e o segundo o fato de nos casos de cristalização, mesmo não tendo nada a ver com assimilação, o meio amorfo aparecer somente como aberto ou fechado, compatível ou não compatível com as estruturas propostas pelo germe cristalino que se revela, então, como única realidade interessante no processo.

Cabe, em relação ao primeiro problema, diagnosticar que o passo generalizante de um domínio particular para fundar uma pretensa filosofia da natureza foi um passo bastante apressado, vejamos porque. Um dos aspectos mais destacados como sendo a novidade trazida por Simondon ao campo das relações, seu elemento de argumentação mais poderoso contra o modelo hylemórfico, foi a importância que deu ao energetismo. Fruto de seu entusiasmo pela termodinâmica que tão bem explicava os processos de cristalização, o energetismo não se aplica à totalidade dos processos, não é a última palavra da natureza, mas um caso num domínio particular que Simondon generaliza com a pretensão de construir uma filosofia da natureza. Stengers nos aponta algumas pesquisas como exemplarmente afastadas do energetismo, mostra-nos ainda que os modelos de comportamentos coletivos escapam de qualquer explicação que leve em conta os elementos da termodinâmica<sup>82</sup>. Assim, “o que escapou a Simondon foi que o conjunto dos conceitos articulados no processo de cristalização se refere a uma situação verdadeiramente muito particular do ponto de vista de uma filosofia da natureza” (STENGERS, 2002, p.142) Em sua tentativa de estabelecer uma explicação válida para todo caso, baseada num sucesso de explicação local, Simondon não falha como profeta, mas, como todos os que tentaram dar esse salto, falha por pressa, por ânsia em erigir um princípio universal.

Aprofundando mais essa pressa de Simondon, notamos que a própria cristalização lhe escapa quando recusa o pragmatismo, termo que ele frequentemente utiliza para desqualificar as posições que lhe desfavorecem. Ao adotar a posição do teórico rigoroso, Simondon toma os casos de cristalização típicos e entende que são suficientemente explicados pelo germe e pela metaestabilidade. Ao observar “a” cristalização, ele age como o velho Aristóteles diante da porta da fábrica de tijolos, deixa na sombra as dificuldades de fabricação que desconhecem o típico e lidam com a pluralidade dos encontros, quando

---

82

A vida nos interstícios dos coletivos não passa por uma energética dos potenciais pré-individuais, entre os exemplos de Stengers, há o da vida coletiva das formigas do qual podemos “concluir que a formiga, enquanto espécie, implica a comunicação entre duas ordens de realidade: o comportamento da formiga individual implica e requer o grande número, a população em cuja escala as interações individuais fazem sentido. Mas a descrição da emergência coletiva não corresponde a uma metaestabilidade energética, não põe em cena nem energia, nem entropia, somente frequências e parâmetros de acoplamento” (2002a, p.145)

o germe se torna um problema crítico para certas indústrias que não têm como problema 'a' cristalização, mas a produção de tais ou tais cristais particulares: alguns são a partir de agora muito difíceis de produzir, os germes de outros cristais, recentemente produzidos em outra parte do mundo, vindo contaminar a água mãe (STENGERS, 2002b, p.303).

É esse desconforto com o pragmatismo sempre mergulhado na heterogeneidade de universos qualitativos singulares, impedindo as generalizações, insistindo nos caminhos individuantes que nos faz entender como sendo um problema, o segundo em nossa enumeração acima, o comportamento atribuído à relação que só conheceria compatibilidades e incompatibilidades no modelo cristalino germe-meio amorfo.

Em nenhum momento da descrição, realizada por Simondon, do processo de individuação de um cristal somos informados da situação particular do meio amorfo com o qual o germe cristalino se encontra. Temos somente a possibilidade, ou impossibilidade de compatibilização do germe com tal meio, de modo que o meio é desinteressante, não cria outro problema senão o de permitir a propagação do germe, se compatível, ou impedi-la, se incompatível. Mero coadjuvante no processo, o mundo somente alimenta, ou não, um possível contido na identidade do germe: “os modos relacionais são pensados como prolongamentos de uma identidade de estrutura e não como algo que conduz, do exterior, novas modalidades de existência” (DEBAISE, 2002, p.68). O pensamento relacional, aqui, está reduzido, temos “a” relação do germe com o meio e nossa única questão será, então verificar a compatibilidade entre eles. Daí o grito de Stengers:

Acontece que o termo “compatibilidade não é neutro. Ele convém ao cristal, mas convém a todo “evento”? Ele não se torna, assim, parcial, distribuindo de maneira apromática os modos de descrição que convirão ao indivíduo? Não significa, notoriamente, que o ser em formação é o único vetor do problema, que aquilo com que este ser negocia só tem como papel intervir num processo de “verificação”? Certamente, quando a verificação é criação, ela afirma que “a relação tem valor de ser”, mas quando a criação se identifica com a verificação, relação e valor têm somente uma e única significação. O ser se diz “adesão” (2002a, p.139)

Entendemos que essa adesão ao retirar dos encontros a capacidade de criação no que eles servem apenas como nutrientes, ou não, da estruturação promovida pelo germe, remontam a uma série de dificuldades que aparecem nos conceitos de Simondon sob a forma de *reserva* pré-individual, ou na leitura de Combes como pré-individual *em si*. Sintomas da postulação genealógica com sua vocação generalizante não suficientemente pragmática. Falta ao relacional de Simondon, o sentido de não remeter os encontros às necessidades de um único vetor, mas de avaliar cada caso em que as relações, os interstícios, são o que desenham os termos, de tal modo que os possíveis não se desenham no quadro exclusivo da

compatibilização, mas do risco, da aventura, do inesperado; não uma invenção solitária de um caso geral que tudo explica que nos daria o poder de saber “melhor do que os curandeiros a significação de suas técnicas e a interpretação a dar para sua eficácia” (STENGERS, 2004, p.60), mas uma negociação com *um* vento, com *uma* hora do dia... em que o pretense germe estruturante se torne *junto* com esses elementos numa música inesperada, não contida em nenhum reservatório ou pré-individual em si<sup>83</sup>. No caso da transindividualidade esse reservatório seria um não acabamento de “*cada* homem enquanto portador de potenciais de possível real não efetuado [...] 'carga' de realidade pré-individual '*reserva de ser ainda não* polarizada, disponível, em espera” (COMBES, 1999, p.85, grifo nosso). Notoriamente a tensão entre um pensador da técnica com sua noção de progresso, de sentido de devir e um pensador da natureza com suas reservas *ainda não* realizadas só aparece para os que, como Simondon, alimentam mais um humanismo demasiadamente humano. Quando multiplicamos os *ainda não*, as *reservas*, os *potenciais*... os possíveis se salvam e alimentam os unanimismos, os voluntarismos e as palavras de ordem daqueles que sabem o que todos devemos fazer, daqueles que são a nossa consciência, verdadeiros guardiões dos tesouros do nosso saber que nos despertarão de nosso sono interindividual e apontarão para o bom sentido que se deve dar aos nossos valores humanos destruídos pelo controle das existências (sempre é o caso de pensar em como algumas pessoas, desde pelo menos Platão, conseguem não afundar no controle das existências e preservar, salvar nossa humanidade). Nesse sentido, o coletivo *Ars industrialis* com o filósofo Bernard Stiegler escrevem um manifesto proclamando um reencantamento do mundo por meio de redes de *aderentes* e correspondentes (evidentemente se trata de adesão, afinal como são conhecidas as reservas de possíveis, a carga de pré-individual que nos cabe atualizar, só temos o papel de tornar o meio favorável para recebê-la). A inspiração de tal processo é a noção de transindividual que mostra, então, seu caráter verídico (contrário ao pragmatismo?) e opressivo:

Nós, membros da *Ars Industrialis*, pensamos que uma política deve ser capaz de preconizar uma economia industrial do espírito, sem substituir a iniciativa econômica, mas lhe fornecendo o quadro de regras sociais e de investimentos públicos cristalizando uma vontade política e *espiritual*, ou seja, elevando o nível da inteligência individual e coletiva e, para isso, agindo por meio de uma *nova forma de poder público apoiada sobre uma nova forma de vontade política* (STIEGLER e

83

Não estamos mais no universo das compatibilizações transdutivas, mas no campo experimental, pragmático dos agenciamentos. “Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra a natureza” (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 8, 10). Stengers faz esse movimento interessante de mobilizar a resistência a Simondon por meio de conceitos vindos daquele que talvez tenha propiciado a curiosidade sobre a obra deste, mas que, pela voz do professor Challenger (aquele da geologia da moral em *Mille Plateaux*), rejeitou a generalização do conceito de transdução para todos os domínios.

ARS INDUSTRIALIS, 2006, p.22-23)

A transindividualidade se alia com progresso sem qualquer dificuldade e dessa aliança surge o voluntarismo daqueles que sabem, sem hesitação, traçar os quadros do bom sentido do futuro coletivo, aqueles que pensam processualmente, mas conhecem o sentido geral do processo, segundo a legitimidade do pensamento em conformidade com o progresso transdutivo. Não mais movidos pelo deus de um povo escolhido, não mais movidos por classes em conflito, não mais movidos por líderes libertários, o que nos unifica é um potencial pré-individual que todos carregamos em comum<sup>84</sup>. Eis o triste sentido de mais um humanismo expresso nas questões que Combes aponta como as de um humanismo sem homem: “quanto de potencial tem um homem para ir mais longe do que ele?, ou ainda: O que pode um homem desde que ele não está só?” (1999, p.85). Se infectamos essa questão com hesitações, se abandonamos os potenciais enquanto únicos vetores capazes de produzir o novo, se pensamos que realmente o homem não se faz só, mas sim com cruzamentos impensáveis, núpcias anti-natureza em mistura indiscernível, arriscada, negociada, agenciamentos e não em verdade para orientar o devir de um possível em potência, pensaremos “não (simplesmente) um humanismo 'sem homem', mas uma outra ontologia, uma outra antropologia, outras obrigações” (STENGERS, 2004, p.62).

Não há conflito entre o pensador das técnicas e o pensador da natureza, pois ambos pensam pela gênese, pelo progresso e fazem do pré-individual uma reserva de possíveis<sup>85</sup>, carga de natureza associada ao indivíduo, uma realidade matriz, uma *physis*, à qual retornamos a fim de, a partir dela, desenharmos as configurações que regem as relações (por isso, fala-se de pré-individual em si!). O caminho para ajustar os encontros conformá-los a uma possibilidade determinada de individuação está, mesmo que levando em conta processos, estabelecido pela ontogênese que parte desse pré-individual excessivamente familiar. O

84

“Pois antes de se estruturar, o coletivo já está, em um sentido, nos sujeitos sob forma de partes de natureza inefetuada, potencial real que insiste em cada um” (COMBES, 1999, p.87). por mais que apelemos para a não preformação do coletivo, este é a estruturação de um possível, de um germe que se atualiza num meio favorável, que é independente em relação ao caminho, pois não leva em conta a disposição dos encontros, os agenciamentos. Os interstícios pré-individuais só levam em conta os sujeitos e suas cargas de possibilidades a se efetuar. Com Simondon a relação se diz no singular.

85

A própria noção de virtual em Simondon remete ao reservatório. O figural das técnicas atuais deve se compatibilizar com o fundo político-social virtual que é uma reserva de devir: “há compatibilidade entre a atualidade e a virtualidade pelo devir real tendo um sentido” (SIMONDON, 1969, p.230). Mesmo sem adaptação finalista cabe a nós atualizar esses “potenciais que impulsionam os estados futuros a ser” (COMBES, 1999, p.101). Se, assim, escapamos do finalismo, a dinâmica de estruturação, apenas abre as portas para os possíveis, para os virtuais em potência se atualizarem.

rebatimento do processo numa condição geral, mesmo que não pré-formada, é próprio da noção de gênese que se volta para a descrição de um centro ativo a se propagar e faz com que os modos relacionais sejam “pensados como prolongamentos de uma identidade de estrutura e não como algo que provoca, do exterior, novas modalidades de existência. O pensamento da individuação tal como o formula Simondon, continua a privilegiar uma forma de relação interna” (DEBAISE, 2002, p.68). Tocamos nos limites do pensamento relacional em Simondon marcado por um pré-individual com papel fundador e o privilégio da interioridade das relações. Para dar conta desses problemas, comparemos dois tipos de jogos que mobilizam diferentes relações: o xadrez e o go.

No xadrez, temos um plano relacional recortado por possibilidades que correspondem aos códigos inerentes às peças, cada uma com sua identidade e movimentos característicos, aí, portanto, a relação é fruto de funções estruturais e são as codificações e descodificações dos meios que determinam o progresso das conquistas. No go, não há “natureza” das peças, estas são “algo” que só se constitui em situação, não têm, portanto, funções estruturantes, são contagiantes e contagiáveis, é sua posição no território em relação ao próprio tabuleiro, que só se configura ao se fazer, e em relação às outras peças, que também só valem em relação, que propicia a aventura dos modos de existência. Diferentemente da propagação de uma natureza intrínseca num território favorável ou não, a peça do go se aventura<sup>86</sup>. Aventura pragmática na qual “o postulado inicial é que nós não sabemos o que pode surgir do encontro de duas potências, podemos somente experimentar, nos engajando no interior das linhas produzidas por estes encontros” (DEBAISE, 2005, p.110). Enquanto o campo orientado do xadrez, mesmo sendo a cada vez um novo jogo, em sua descrição remonta aos possíveis inerentes às peças, já no go, as peças não se separam de sua cartografia dos estabelecimentos de zonas de vizinhança que sustentam provisoriamente um modo de existência, um valor em ato implicado no caminho que se faz: exigências pragmáticas. O gosto pelas generalizações de uma filosofia da natureza, a adoção da noção de progresso, a aversão ao empirismo e ao pragmatismo são alguns dos fatores que levaram Simondon a atropelar as negociações individuanes e a estabelecer um pré-individual latente, matriz, natureza primeira que nos permite ultrapassar o indivíduo, buscar sua carga de natureza associada e pensar nas

---

86

No vocabulário de Deleuze e Guattari, de onde tomamos essa distinção, temos a bela proposição: “É que o xadrez codifica e descodifica o espaço, enquanto o go procede de modo inteiramente diferente, territorializa o e o desterritorializa (fazer do fora um território no espaço, consolidar esse território mediante a construção de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através da ruptura interna de seu território, desterritorializar a si mesmo renunciando, indo a outra parte...). Uma outra justiça, um outro movimento, um outro espaço-tempo” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.437)

compatibilidades a serem produzidas. Se, por um lado, Simondon nos abre a possibilidade de pensar o indivíduo fora dos parâmetros do par matéria-forma e de levar a um novo patamar a relação, por outro, nos fecha essa abertura ao rebater os processos em casos de compatibilidade, de adesão a serem explicados por uma natureza pré-individual cronológica e ontologicamente anterior aos processos e os sustentando. Surge, então, a necessidade, se quisermos pensar relacionalmente com todos os riscos que isso implica, de pensar um pré-individual de outra natureza “inseparável do surgimento da possibilidade” (STENGERS, 2002, p.147). Felicidade de pensar nos possíveis a serem criados no risco dos encontros que não se resumem a propagações num meio amorfo, que não se resumem nem ao horizonte normativo nem ao horizonte de natureza, mas constituintes de heterogeneidades irreduzíveis. Afirmação, enfim, da multiplicidade dos diferentes modos de existência.

Em busca do concreto das relações não redutíveis a uma natureza, poderíamos encontrar novamente com Whitehead, especialmente o de *Process and reality*? Animados pela afirmação de Debaise de que “a natureza não é, em *Processo e realidade*, o que explica, esta fonte do possível, mas o que deve ser explicado; ela não é 'pré-individual', mas fabricada, construída a partir de uma multiplicidade de seres-individuais” (DEBAISE, 2006, p.65), apostaremos nessa hipótese.

### 3 WHITEHEAD: RUMO À INOCÊNCIA

1.1.1 nenhuma coisa é, por si mesma, redutível ou irreduzível a alguma outra

1.1.2 (Só há) experimentos (de forças ou de fraquezas). Ou mais simplesmente ainda: experimentos. Tal é o ponto de partida, um verbo, experimentar

*Bruno Latour*

#### 3.1 Exposição

No primeiro capítulo deste trabalho, começamos a acompanhar a filosofia de Whitehead. Naquele momento o que nos interessava eram os dois aspectos fundamentais de uma filosofia da natureza: 1) a recusa da bifurcação da natureza que, exemplarmente ilustrada com Locke, distribuía a natureza no campo dos movimentos da natureza e no das imagens na consciência, ou em qualidades primárias e em adições psíquicas das qualidades secundárias; 2) a renúncia à armadilha da falácia do concreto mal situado, que entende que um corpo, um átomo esteja situado absolutamente no espaço tempo como se fosse independente do universo de relações em que entra, inclusive do universo da experiência daquele que afirma a localização absoluta de tal corpo. Tal falácia tomava o abstrato como sendo o concreto e enveredava por uma teia de questões mal colocadas. Esses dois pontos serviram para afirmarmos a necessidade de reconfiguração da experiência diferenciando o que percebemos daquilo que temos a experiência na percepção, o que nos dava a noção de um mundo em relação incluindo o acontecimento percipiente numa perspectiva diferente da de uma mente observando coisas. A saída para a monstruosidade metafísica de um tempo e espaço absolutos no qual os corpos se situariam seria “expressar os conceitos de tempo e espaço e matéria como oriundos de relações fundamentais entre acontecimentos e pelo reconhecimento dos caracteres dos acontecimentos” (WHITEHEAD, 1919, p.8) Noção que encontrávamos bem sintetizada na afirmação de que “ninguém é mais relativista do que Whitehead – até mesmo um átomo é um ponto de vista – nem mais realista – até mesmo um átomo é um ponto de vista!” (LATOURE, 2005, p.6). Entretanto, em toda essa construção estava pressuposto o espírito como último<sup>87</sup>, qualquer voo imaginativo, portanto estava limitado pela natureza enquanto percebida e já Whitehead distinguia essa filosofia da natureza do que seria a metafísica, a qual se voltaria para outras questões, não mais limitadas à tradução do mundo pela percepção (mesmo que do acontecimento), mas para “as sínteses entre o que conhece e o

87

Sobre a noção de último na filosofia de Whitehead lembramos que em toda demonstração há algo posto e não demonstrável: “o último não é juiz dos problemas e opiniões, mas relativo à maneira como o problema é colocado e, portanto, suscetível de ser modificado com o problema” (STENGERS, 2002, p.287)

que é conhecido” (WHITEHEAD, 1919, p.vii). Perspectiva de entrada em metafísica anunciada na expectativa de Whitehead “num futuro imediato incorporar o ponto de vista destes volumes num estudo metafísico mais completo” (WHITEHEAD, 1919, p.ix). Expectativa que começa a se cumprir em *Science and the modern world*<sup>88</sup>, especialmente a partir dos acréscimos feitos após abril de 1925 e que inflexionaram não só o livro, mas toda a filosofia de Whitehead rumo a novas aventuras ao anunciar a adoção “do ponto de vista desprovido de paixão que leva em consideração a natureza das coisas antes de qualquer investigação especial particular. Tal ponto de vista é chamado de 'metafísica’” (p.158). Desse modo, estamos diante do que é requerido por todo tipo de experiência, mas que não se enquadra numa experiência particular; ampliação e deslocamento do último, pois “a constatação (dos modos de ingressão) não está mais conectada com a experiência, mas com a 'realidade', o processo de realização. A multiplicidade dos modos de ingressão deverá ser compreendida a partir de questões novas da realização e da individualização” (STENGERS, 2002, p.176). É essa entrada em metafísica, nos termos de Stengers, que pretendemos seguir para levar adiante a aposta com que encerramos o capítulo anterior.

Entretanto, após os estudos de Lewis Ford, ficou difícil não perceber nessa entrada em metafísica toda a hesitação do pensamento vivo, em ato de Whitehead. São acréscimos de parágrafos, de capítulos, torções que deixam marcas de trajetos abertos, indicados, desviados. Tudo isso nos leva a entender que o pensamento final de Whitehead não é fruto de um navegar contínuo em águas tranquilas (algum outro seria?), mas uma verdadeira aventura das ideias envolvida alegremente nas correntes que as arrastam, um autor em ziguezague se fazendo com seu próprio texto. Assim sendo, insistimos que não se trata somente de uma entrada em metafísica que ampliaria uma filosofia da natureza, são novas questões que escapam do escopo daquela primeira filosofia. Mas, onde Lewis Ford via como originalidade dessa metafísica, ou, como ele se refere, desse último pensamento de Whitehead, a emergência da atomicidade do tempo, entendemos que essa emergência é efeito de uma busca inerente à própria atividade da filosofia: “A filosofia é a auto-correção, pela consciência, de seu excesso inicial de subjetividade” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.15). Busca pela inocência<sup>89</sup>.

88

Voltaremos a essa questão, mas já é interessante notar como o problema da individuação se torna urgente quando saímos do campo perceptivo individuado da filosofia da natureza: “na filosofia da natureza, os acontecimentos eram descritos unicamente em termos daquilo que é percebido ou apreendido; aqui (nas Lowell Lectures) os acontecimentos são descritos como atividades de apreensão” (FORD, 1984, p. 14)

89

Não pretendemos com essa afirmação estar mais próximo de uma pretensa autenticidade da obra de

Antes de entrarmos na leitura da trajetória metafísica de Whitehead e com o intuito de evitar qualquer desentendimento a respeito do que chamamos aqui de inocência, cabe, então, definir o modo como usaremos o termo. A inocência tem uma tradição no pensamento, remete àqueles pensadores que recusam valores que escapariam das aventuras e seriam, por isso mesmo, capazes de julgá-las em nome de alguma coisa: Natureza, Bem comum, Deus, Pátria, Homem, Consciência... Deleuze ao compor com o cinema de Orson Welles encontra neste a inocência nietzscheana, a potência do falso:

Há um nietzscheanismo de Welles como se ele repassasse pelos pontos principais da crítica da verdade em Nietzsche: o “mundo verdadeiro” não existe, se existisse seria inacessível, invocável, se fosse evocável, seria inútil, supérfluo. O mundo verdadeiro supõe um “homem verídico”, um homem que quer a verdade, mas um tal homem tem estranhos móveis, como se ele escondesse, em si, um outro homem, uma vingança. [...] o homem verídico, enfim, não quer nada além de julgar a vida, erige um valor superior, o bem, em nome do qual poderá julgar, tem sede de julgar, vê na vida um mal, uma falta a expiar: origem moral da noção de verdade. À maneira de Nietzsche, Welles não parou de lutar contra o sistema do juízo: não há valor superior à vida, a vida não é para ser julgada, nem justificada, ela é inocente, tem “a inocência do devir”, além do bem e do mal...” (1985, p.179-180)

Nossa inspiração para a compreensão do que seja inocência já se desenha na epígrafe deste nosso capítulo em que estão evidenciadas a relação – pela recusa em tomar experiência isolando os termos como se eles não requeressem nada além de si mesmos para existir, ou de retirar qualquer consistência do termo em relação – e a inocência no que a experiência, o experimento, o se fazer em risco é o único valor da existência. Nossa referência específica vem de um pequeno artigo com tons deleuzeanos-spinozistas-estoicos voltado para a questão da individuação na filosofia medieval que contrapõe uma perspectiva baseada na existência e no ato de outra baseada na essência e no modo. Sem entrar na questão específica do texto e sem querer estabelecer qualquer filiação ou alguma influência direta, mas sim a comunidade de um gesto filosófico que seria a inocência, entendemos que a metafísica de Whitehead é como um grito (sempre sereno no caso de Whitehead) que ressoa vitalmente<sup>90</sup> com o que é

---

Whitehead. Pois concordamos que “enquanto o texto de Whitehead permanecer vivo, ele transformará seus leitores em coautores, aceitando a aventura da imaginação a que o texto clama” (STENGER, 2002, p. 273-274). Assim, fazer uma entrada na obra de Whitehead não é uma tentativa de decifração, mas uma composição com alguma linha que ali se oferece para a confecção de outros tecidos.

90

Nenhuma definição de dicionário poderá estabelecer o modo da inocência. O máximo que podemos fazer é convocar (no sentido dos terreiros de candomblé) outras ressonâncias, todas tendo em comum a afirmação da *imanência*: *uma vida...*a evitar (menos lutando *contra* do que compondo em desvio: *com*) que o plano da vida seja capturado pelas ilusões que o rondam (sobre isso, mais do que um capricho de vocabulário, a noção de inocência remete à própria maneira de definir o que seja filosofia, o que tentamos em nosso próprio estilo de escrita, o ideal seria incorporarmos todas as citações para com nossa *voz*, produzir outras músicas). Não são alusões, são ressonâncias! Ouçamos: “O pai achava que a gente queria desver o mundo/para encontrar nas palavras novas coisas de ver/ [...] A gente queria encontrar imagens de aves abençoadas/pela inocência”

dito, nesse texto, sobre as intensidades expressivas.

Alguns filósofos cristãos concebem, por um lado, que o mundo se compõe de essências passivas, receptivas, cujas existências decorrem somente da intervenção boníssima da transcendência divina. Entretanto, outros libertam as essências dando-lhes poder ativo de produzir, de produzirem-se. Num caso, a existência divina atualiza essências passivas, no outro, as essências *sponte sua* se individualizam num modo correspondente à sua potência ou intensidade. Num caso, a existência é originada por uma causa transcendente, no outro, mais do que existência, há um modo intrínseco proveniente de intensidades expressivas (LISBOA, 2002, p.13)

Apostaremos que todos os conceitos, que Whitehead vai construindo para limpar do excesso de subjetividade (um dos modos modernos de construção do homem verídico que remete a experiência às condições humanas, demasiado humanas, de possibilidade), tais como apreensão, entidades atuais, concrescência, objetos eternos, nexus, sociedades e até mesmo subjetividade e Deus, caminham no sentido da liberação dos modos, das maneiras de individuar de qualquer juízo ou condição universal capaz de determinar rumos e encontros, capaz de estabelecer possibilidades. O que se desenha em processo nesse modo da filosofia é uma cartografia das potências livres em suas experimentações num plano “que não prevê nem os estados de coisas, nem os sujeitos, nem Deus. É o pensamento encontrando, pela neutralidade da experiência, a vida sem qualificações preexistentes, fluxos de essências inocentes” (LISBOA, 2002, p.21). Sem cair na afirmação de um puro fluxo em que as individualidades não teriam qualquer consistência, entendemos que a experimentação é a de uma entidade real, de uma concrescência que se realiza em composições, que é essas composições, que não seguem nenhuma Natureza, nenhuma possibilidade moral. Deste modo, o universo relacional da cartografia das potências tumultua todas as situações de interioridade e de exterioridade que se determinam, então, apenas como efeito de relações de potência. Já antecipamos que, diferentemente de Simondon que apenas se refere às conveniências e inconveniências dos encontros o que diagnosticamos como sendo um excesso de interioridade, um excesso de possível determinável numa natureza, com Whitehead a negociação está aberta com todos os riscos que ela oferece e é essa negociação que instaura os modos concretos de existência. A teoria whiteheadiana das apreensões será a de uma lógica das apropriações em vez de uma lógica do ser. A maneira de reparar como a inocência das experimentações aparece na obra de Whitehead é atentar para a categoria do último em *Process and reality*: “Criatividade é o universal dos universais caracterizando o fato último [...] 'Criatividade' é o princípio da *novidade*. Uma ocasião atual é uma entidade nova que

---

(BARROS, 2010, p.9-10). O que dizer da feiticeira do *Anti-Cristo* de Lars von Trier que ensina ao psicólogo, pretenso senhor das distribuições, a crueldade inocente da natureza em experimentação?

difere de qualquer outra entidade na 'pluralidade' que ela unifica” (p.21). Bela maneira de retirar dos universais qualquer pretensão de orientação, de julgamento, pois a criatividade enquanto universal dos universais que inclui Deus como entidade aponta que “não há como aceitar categorias ou universais, mas durações reais, relações reais, ações reais, paixões reais etc.” (LISBOA, 2002, p.19). Nada permite antecipar, julgar, orientar os encontros que são sempre em ato, assim o incômodo que nos causava o pré-individual de Simondon pode ser conjurado pela inocência, pois “Whitehead não tem como Simondon a vontade de 'ultrapassar' o indivíduo pela natureza. A natureza não é, em *Process and reality*, o que explica, a fonte do possível, mas o que deve ser explicado; ela não é 'pré-individual', mas fabricada, construída a partir de uma multiplicidade de seres-individuais” (DEBAISE, 2006, p.65). Resta-nos agora a tarefa de acompanhar Whitehead, mostrando como ele opera rumo à inocência.

Conforme observamos, a guinada metafísica de Whitehead ocorre em 1925 e deixa sucessivas marcas nas obras. Nossa trajetória com Whitehead vai caminhar junto com essas marcas analisadas em detalhes por Lewis Ford, mas que levaremos em consideração conforme o quadro geral e a guinada específica da mudança em questão. Começemos, então com o caráter geral das mudanças operadas em *Science and the modern world*.

O método genético de Ford o faz encontrar quatro camadas diferentes inseridas no texto de *Science and the modern world*. Camadas essas que entendemos como fruto do amadurecimento exigido pelo próprio rumo das investigações e que apontam para a bela construção inocente de *Process and reality*. Sem entrar nos detalhes que levam Ford a essa distribuição, temos as seguintes camadas arranjadas entre os treze capítulos que formam a obra publicada: 1) as oito conferências Lowell realizadas em fevereiro de 1925; 2) os capítulos 2 e 12; 3) três inserções feitas nos textos da primeira camada: inserção da tripla visada no capítulo 6; inserção da relatividade entre os capítulos 7 e 8; inserção da teoria quântica no final do capítulo 8; 4) os capítulos 10 e 11. As duas primeiras camadas pertencem ao que chamamos de filosofia da natureza, enquanto as duas últimas modificam a direção não só desse texto específico, mas de toda a expectativa de Whitehead com a filosofia. Afinal o que se passa nessas inserções que entendemos como entrada em metafísica rumo à inocência?

Como a nossa questão é voltada para a individuação, é por meio do conceito de apreensão que investigaremos a guinada metafísica no que este conceito desviará a investigação do acontecimento, marcante para uma filosofia da natureza, para as entidades atuais, fundamento da metafísica de Whitehead. No momento em que estivemos às voltas com a filosofia da natureza, nos referimos à apreensão já que era o conceito forjado por Whitehead

para responder ao incômodo da falácia do concreto mal situado, da localização simples que fazia do mundo uma sucessão de configurações instantâneas da matéria. A definição mais simples de apreensão, modo como algo lá se torna algo aqui, marca o caráter de apropriação que faz das relações puramente externas da localização simples um modo de relação interna, de conexão entre acontecimentos em que o modo de apropriação faz parte da essência da unificação preensiva. A apreensão funciona, então, em composição com o acontecimento marcando o aspecto relacional da natureza:

Percepção é simplesmente o conhecimento da unificação preensiva; ou, de modo mais breve, percepção é o conhecimento da apreensão. O mundo atual é uma multiplicidade estruturada de apreensões; e uma apreensão é 'uma ocasião preensiva' e uma ocasião preensiva é a entidade finita mais concreta, concebida como o que é por si e para si mesma e não a partir de seu aspecto na essência de uma outra dessas ocasiões. Podemos dizer que uma unificação preensiva tem uma localização simples neste volume A. Mas isso seria mera tautologia, pois espaço e tempo são simplesmente abstrações da totalidade das unificações preensivas enquanto mutuamente estruturadas uma com a outra. (WHITEHEAD, 1925/1948, p.73).

Essa passagem é anterior às inserções, nela o problema era o da natureza enquanto percebida incluindo o acontecimento percipiente, mas uma tensão já se nota em relação ao entendimento do acontecimento. Enquanto em *The concept of nature* os acontecimentos são infinitamente divisíveis e desdobrados extensivamente uns sobre os outros, sendo um acontecimento persistente, um objeto, um padrão reproduzido, aquilo que se refere ao reconhecimento do mesmo padrão em alguma duração do acontecimento (eis aí novamente), o que temos como novidade em *Science and modern world* é justamente o valorização do interesse na constituição, na individuação disso que persiste por uma atividade preensiva. “O próprio acontecimento se tornou 'indivíduo', resultado de uma individualização. Não fazemos mais a experiência de um acontecimento, nossa experiência é um tipo de acontecimento” (STENGERS, 2002, p.176). Nosso quadro não é mais o da natureza que temos a experiência na percepção, mas a natureza se auto-explicando: “na filosofia da natureza, os acontecimentos eram descritos somente em termos do que era percebido ou preendido; aqui os acontecimentos são descritos como atividades de apreensão” (FORD, 1984, p.14). As relações externas dos acontecimentos se desdobrando ganham, com a noção de apreensão enquanto unificação de vários acontecimentos num único, um esboço de consistência interna própria, uma persistência que se cumpre no ato de apreensão “as realidades da natureza são apreensões na natureza, ou seja, os acontecimentos na natureza” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.74). Quando compõe com a reação romântica de Woodsworth<sup>91</sup> que grita em nome das presenças

insistentes e obstinadas dos objetos persistentes não somente independentes do sujeito que os percebe, mas a ele se impondo, Whitehead se encaminha decididamente para levar em conta a individualidade própria desse modo de apreensão que é o dessas presenças e o que entra em cena, então, é a importante noção de valor. Ford nota que a definição da persistência como “retenção, através do tempo, de uma produção de valor” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.193) não difere nas diferentes camadas de *Science and the modern world*, mas nota uma diferença que diz respeito à nossa questão: “o que difere é se o objeto persistente é característico do acontecimento como um todo, simplesmente reiterado em cada uma de suas partes (sub acontecimentos), ou se ele é a repetição de uma característica comum em sucessivas ocasiões.” (FORD, 1984, p.15). Percebendo que a ideia de acontecimento dava conta da transitoriedade combinada com a unidade atual, mas era insuficiente para responder à realidade do acontecimento em si mesmo, Whitehead afirma:

Valor é a palavra que eu uso para a realidade intrínseca de um acontecimento [...] Valor é o efeito de limitações. A entidade finita determinada é o modo selecionado que é a enformação (*shaping*) de realização; independentemente de uma tal enformação em um estado de fato, não há nenhuma realização. A mera fusão de tudo que existe seria a não entidade do indefinido. A salvação da realidade são suas entidades obstinadas, irreduzíveis, factuais que são limitadas a não ser outra coisa que não elas mesmas [...] Aquilo que persiste é limitado, obstrutivo, intolerante, infeccionando seu meio com seus próprios aspectos. Mas não é auto-suficiente. Os aspectos de todas as coisas entram em sua constituição (WHITEHEAD, 1925/1948, p.95-96)

Nenhuma psicologia, nenhum sujeito dado de antemão como seletivo, nenhuma transcendência determinando a constituição dos valores, o valor é a natureza se fazendo, ao se produzirem um indivíduo persistente, a realidade intrínseca do acontecimento, em pressuposição recíproca (não há auto-suficiência) com um ambiente infeccionado por esse indivíduo. O que temos são modos de apreensão que são apreendidos, levados em conta, valorizados por outras apreensões que, por sua vez, repercutem sobre o primeiro modo devolvendo a ele o modo como ele foi apreendido e que será levado em conta, valorizado pelo primeiro modo. Verdadeira interação dos modos em coprodução, coadaptação, simbiose: “toda vez que Whitehead utiliza 'infeção', trata-se de negar que algo tenha em si um poder sobre outra coisa” (STENGERS, 2002, p.185). Destacamos esse caráter da apreensão enquanto modo, pois com isso marcamos o fato de que não somente nenhuma transcendência intervém no processo, também nenhuma realidade intrínseca pré-existente pode ser responsável pela infeção e pela unificação apreensiva. Por isso, as concepções de todo e partes, de

---

*world* essa noção pouco se afasta dos objetos sensíveis de *The concept of nature*. Será preciso esperar a inserção do capítulo 10 para que os objetos eternos ganhem uma nova dimensão.

interioridade e exterioridade se complicam na constante tessitura dos modos persistindo, infeccionando, negociando não somente tentando impor sua natureza própria numa cristalização de um meio favorável ou não, mas construindo uma paisagem de dobraduras em pressuposição recíproca, o que Whitehead chama de ordem da natureza efetivada segundo um mecanismo orgânico. Paisagem que é o efeito do modo de estar junto dos acontecimentos e não o espaço a priori em que eles se desdobrariam sendo selecionados ou recusados (toda a aventura já cansativa das perspectivas indivíduo-meio)<sup>92</sup>. Com tudo isso em vista, podemos entender uma das citações mais claras para distinguir a filosofia do organismo e sua ordem da natureza do materialismo científico e seu concreto mal situado:

em virtude do plano do corpo, um elétron dentro de um corpo vivo é diferente de um elétron fora desse corpo. Dentro ou fora do corpo, o elétron corre cegamente; mas dentro do corpo ele corre em conformidade com seu caráter dentro do corpo, ou seja, de acordo com o plano geral do corpo, e este plano inclui o estado mental (WHITEHEAD, 1925/1948, p.80).

A porta se abriu para sairmos da natureza enquanto percebida em direção à natureza enquanto auto-produtividade. Mas a tensão que anunciamos ficou sempre em aberto, afinal as unificações preensivas que formam as paisagens de um mundo relacional seriam os próprios acontecimentos. Assim, o modo como os objetos persistentes se individualizam oscila entre a continuidade própria aos acontecimentos divisíveis e a presença forte da unidade preensiva. Em outros termos, o acontecimento, por um lado é extenso sem limites um acontecimento incluindo indefinidamente um outro acontecimento, o que revela as afinidades com a primeira filosofia da natureza de *The concept of nature*: "todo acontecimento inclui outro acontecimento enquanto parte de si mesmo [...] todo acontecimento é parte de outro acontecimento" (WHITEHEAD, 1920/1995, p.76). Por outro lado, o acontecimento é o que é devido aos modos como preende, à maneira como inclui e limita de modo específico outros acontecimentos. Tensão que podemos traduzir classicamente como se dando entre a permanência típica da localização simples e o fluxo contínuo de devir que aponta para a perda de consistência do que permanece, fazendo de tudo mera aparência da mudança constante. Qualquer opção por um dos dois caminhos clássicos, no entanto, nos faria perder o concreto, a experiência concreta se veria mutilada em nome das abstrações. Eis a tarefa que se impõe:

---

92

Pensamos as paisagens em conformidade com o que Stengers chama de mesopolítica que ela diferencia do micro e do macro (que inclui a cristalização, posto que o cristal é um corpo com propriedades gerais). "O meso é um lugar de invenção em que a pragmática da questão é muito mais vital, viva, mais difícil de esquecer do que o micro ou o macro, entre os quais realiza tradicionalmente um jogo da verdade. O meso deve se criar. E a cada vez, o meso afirma sua co-presença com um meio. Isso cola. É uma relação com um meio: isso quebra, isso dobra, é elástico, isto implica uma ação sofrida. Todo material é uma relação com o meio" (STENGENS, 2009, p.3-4)

"reconciliar a permanência e o devir, pensar as coisas como processo, pensar o devir como constitutivo de entidades identificáveis, de entidades individuais que nascem e morrem" (STENGERS; PRIGOGINE, 1986, p.159). Uma inovação na concepção de indivíduo se anuncia, mas para dar conta dessa tarefa falta entender justamente qual a consistência, ou qual a maneira como as unidades preensivas se produzem, já que o que temos por enquanto não oferece qualquer pista sobre essa questão.

Em abril de 1925, mais especificamente em 7 de abril deste ano, William Hocking presente no curso oferecido por Whitehead em Harvard anota: “[Whitehead] professa um estado de confusão, devido à situação da questão” (FORD, 1984, p.281). A questão referida é a do tempo, da atomicidade do tempo que demonstra o incômodo de Whitehead com a pura continuidade que levaria à abstração de um instante sem espessura, pois a única atualidade seria a infinita divisibilidade em partes sempre menores, chegando ao “limite” sem espessura, do contínuo. Essa questão é inseparável desta outra: se há algo novo, se há algo efetivamente se fazendo, deve existir uma distinção específica entre a passagem da natureza e os modos de apreensão. Se quisermos pensar a atualização dos modos como produção de si, é preciso que estes não se percam num espaço-tempo total, englobante, mas que produzam a própria temporalidade, é preciso, afinal, distinguir a atualidade da potencialidade e encontrar o caráter de uma invenção, de uma diferença irreduzível própria às apreensões. Se não fosse assim, “se houvesse uma sucessão contínua de unidades preensivas instantâneas, a filosofia resultante seria bem determinista” (FORD, 1984, p.63). Além disso, uma tensão vai se estabelecer a respeito das relações, pois se Whitehead rejeita a pura exterioridade das relações que ele diagnostica como responsável pela falácia do concreto mal situado, também uma pura interioridade das relações parece não permitir a compreensão da irreduzibilidade dos modos às funções do organismo. Tensão entre o monismo da interioridade e o pluralismo da exterioridade. Pensamos que são justamente esses incômodos e questões que levam à apresentação da primeira solução metafísica voltada para a produtividade própria dos modos: os parágrafos inseridos no capítulo sobre a relatividade em *Science and the modern world*.

Se a ordem da natureza remetia aos organismos persistentes, a entrada em metafísica procura pensar as atualizações que são pressupostas pelos organismos persistentes. Atualizações que, por sua vez, são entendidas como temporalização, daí a compreensão dessas passagens inseridas como a afirmação da atomicidade do tempo. Vejamos como isso se desenvolve. Logo no início da inserção feita no capítulo VII (*Relativity*), Whitehead marca posição em relação à necessidade da interioridade das relações para escapar da abstração da

matéria absolutamente localizada no espaço e no tempo. “Cada relação entra na essência do acontecimento; assim sendo, fora daquelas relações o acontecimento não seria ele mesmo” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.125). Isso, de algum modo, já estava garantido com a noção de apreensão unificada, a própria noção de apreensão sendo a afirmação da absorção de uma exterioridade numa interioridade. A questão ganha um novo alcance a partir da distribuição do acontecimento em dois fatores: “um é a atividade de individualização substancial subjacente e outro é o complexo de aspectos – isto é, o complexo de relações que entram na essência de um dado acontecimento – que são unificados por essa atividade individualizada” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.125). A novidade que surge é a atividade própria atribuída ao que constitui uma individualidade, o que será ainda mais reforçado quando logo na sequência do texto se apresentar a ideia de processo de realização, de temporalização como sendo um ajuste de atividades sintéticas produzindo uma unidade em meio aos acontecimentos diversos. Em outros termos, “a atualidade deve ser pensada como atualização de uma potencialidade e não como realidade em devir”(STENGERS, 2002, p.220), daí a necessidade da atomicidade, ou epocalidade. “Esse ajuste é, portanto, o ajuste das substâncias ativas subjacentes por meio de que estas substâncias se exibem como individualizações ou como os modos da substância única de Spinoza. Esse ajuste é o que introduz o processo temporal” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.125). A atenção voltada para a natureza se fazendo e a recusa da exterioridade das relações demanda que a atualização enquanto processo de temporalização seja uma atividade que produz sua própria situação, ou seja, que aquilo que persiste seja uma realização não no espaço-tempo estruturado, mas uma estruturação espaço-temporal, uma repetição de uma estruturação (*pattern*) em acontecimentos sucessivos. É importante notar que esta estrutura, caráter intrínseco do acontecimento para se tornar atual precisa de uma espessura temporal, de uma duração: “um acontecimento se realizando exibe uma estrutura e esta estrutura requer uma duração definida por um sentido de simultaneidade”. São como um motivo em música, blocos atômicos que ocupam um tempo. Essa estrutura é reiterada e “assim, uma duração é espacializada; e por espacializada é entendido que a duração é o campo para a estrutura realizada constituir o caráter de um acontecimento” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.127). Aproveitando a ideia musical: o motivo musical reiterado se desdobra produzindo contrastes, novos arranjos de potencialidades, a sucessão, a reiteração desses contrastes ganha uma estabilidade de um acontecimento melodia. Portanto, o universo dos acontecimentos enquanto potencialidade se atualiza na realização temporal das estruturas. Algo se passa como anterior às persistências, pois antes de podermos falar de organismo, de

persistência é preciso, então, levar em conta os modos de valoração, de temporalização (seleção de contrastes, discriminações, eliminações...) que a estruturação efetiva numa apreensão concreta. Delineia-se uma nova maneira de lidar com o problema da individualização.

Uma boa referência para a melhor compreensão desse processo é a filosofia de William James no que podemos pensar a atividade estruturante como sendo uma gota de experiência (nosso motivo musical) marcada pelo presente especioso. Presente especioso entendido como o que inclui todo o universo como especificamente experimentado, num intervalo de tempo, numa duração, num tempo com espessura (quanta de tempo), ato de apreensão que unifica os diferentes aspectos numa maneira específica de estruturação, de manter junto, gota a gota, o que é apreendido do todo. No início da inserção da tripla visada é justamente o presente especioso e a atomicidade do tempo que marcam o caráter do acontecimento: “Neste presente especioso o acontecimento se realiza como uma totalidade e, assim fazendo, se realiza enquanto reunião de um número de aspectos de suas próprias partes temporais” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.107). Podemos agora compreender como o célebre argumento da flecha proposto por Zenão de Eleia, que será o constante referente de Whitehead quanto a questão do devir, ao colocar em dificuldade a articulação entre continuidade e divisibilidade marca a necessidade da atomicidade temporal. O argumento zenoniano não se resolve, para Whitehead, em nome de um movimento autêntico que seria a continuidade, ele desloca o problema e pensa em como é possível a continuidade sem uma redução ao infinito que levaria ao instante abstrato, por isso, a atividade estruturante atômica é uma gota de experiência, um bloco de experimentação que se atualiza de modo próprio se diferenciando numa temporalidade<sup>93</sup>. Como afirma Stengers: “o corpo persistente não está mais mergulhado num espaço-tempo estruturado, a diferenciação do espaço e do tempo é um aspecto da estruturação persistente” (2002, p.222). Eis como Whitehead estabelece o caráter da temporalização:

O tempo é pura sucessão de durações epocais. Mas as entidades que sucedem uma a outra nesta explicação são durações. A duração é o que é requerido para a realização de uma estrutura em um acontecimento dado. Assim, a divisibilidade e a extensão estão na duração. A duração epocal não é realizada *por meio* de suas partes *sucessivas* divisíveis, mas é dada *com* suas partes. (1925/1948, p.128)

Falta agora saber o que seria a potencialidade, a atividade subjacente que é individualizada, transformada num valor, atualizada. Para isso teremos que nos deslocar para

---

93

Em *Process and reality* ao retomar o argumento de Zenão, Whitehead afirmará claramente a mesma ideia: “há um devir da continuidade, mas não há continuidade do devir” (p.35)

a inserção que é o capítulo X (*Abstraction*). Para dar conta dessa inserção, convém tratar, antes de qualquer desenvolvimento, da espinhosa questão dos objetos eternos, já que eles serão de suma importância no estabelecimento do contraste possibilidade-atualidade. Em *The concept of nature*, em seu modo de pensar a natureza sem bifurcá-la, Whitehead forjou a noção de objeto que, em contraste com o acontecimento que era a passagem da natureza, não passava e era multiplamente localizado no espaço e no tempo sendo então reconhecido como o mesmo, até mesmo como ingrediente de diferentes acontecimentos (eis aí novamente). Tínhamos, então, os diversos tipos de objeto: sensíveis, perceptivos e científicos. Entretanto, já devemos estar atentos para o fato de que não é uma cor ou um som que são objetos eternos: “é a experiência da cor que testemunha a ingressão de um objeto eterno [...] ela (a cor) pertence ao acontecimento da experiência” (STENGERS, 2002, p.238).

Quando deslocamos a questão da natureza enquanto percebida e entramos no prolema da natureza se fazendo e, mais ainda, quando esse se fazendo da natureza, ao se voltar para a dimensão intrínseca do acontecimento, exigiu a aventura estruturante não redutível às funções do organismo ou da persistência do acontecimento, os objetos eternos mudaram de estatuto no sistema. Entrou em cena a noção de objetos eternos como constituindo um campo específico que se anuncia nos cursos de Havard, conforme as anotações de 18 de abril.

Potencial é subjacente ao atual – todo matemático concorda com isso. [...] Se você insiste que todos os seus universais são realizados em entidades, você entrou numa confusão. Não pode ver como no mundo pode ocorrer algo novo. Mas eles sempre estão numa relação geral com o que é real (FORD, 1984, p.289).

O campo dos objetos eternos é, portanto, o das possibilidades, da atividade subjacente que será atualizada. Aqui todo o cuidado deve ser tomado, pois Whitehead cria um campo de possíveis e explicitamente relaciona os objetos eternos com universais. Uma das características mais conhecidas da filosofia de Whitehead é sua admiração pela filosofia de Platão o que reforça a tentação de estabelecer uma filiação direta entre o campo dos objetos eternos e a leitura mais comum das Formas platônicas que transforma as atualidades em mera aparência que só tem alguma autenticidade conforme se assemelhe à realidade independente, auto-suficiente e perfeita das Formas. Mas, já de saída, podemos afirmar que um ponto que Whitehead não abandonará a respeito desse contraste entre atualidade e potencialidade é a irreduzibilidade de um a outro, de modo que a absorção da atualidade na universalidade e também a do possível na atualidade é conjurada na própria manutenção do contraste. Insistindo que é na manutenção desse contraste que Whitehead “corrige” o platonismo que faz da atualidade uma aparência e da Forma um ser, William Christian estabelece uma diferença

marcante entre os dois sistemas ao afirmar que “é mais verdadeiro dizer que as formas participam (são ingredientes) das coisas, do que dizer que as coisas participam das formas” (1959, p.199). Desse modo, toda a atividade atribuída por Platão às formas: julgar, triar, hierarquizar conforme a semelhança, são estranhas aos objetos eternos, pois estes constituem o campo do possível que só funciona enquanto em contraste com as atualidades, são abstrações desprovidas de valor (só a atualidade tem valor), sequer são objetos, mas ingredientes determinantes das preensões, mas que, de modo algum, determinam seus modos de ingressão. Enfim, marcando nosso modo de leitura afirmando o risco e a inocência próprias aos modos da atualização:

é importante sublinhar que Whitehead jamais mudará de opinião sobre esse ponto: o objeto eterno não pode armar nenhum julgamento, fundar nenhuma razão, conferir seu poder a nenhum privilégio, comunicar com nenhuma experiência 'pura'. Ele não é o inteligível, nem mesmo é inteligível, pois a inteligibilidade se refere a uma experiência atual. Ele não guia nem orienta. Se ele pode ser dito 'puro' ou 'transcendente', é no sentido de impassível, radicalmente indiferente a suas próprias ingressões, radicalmente estranho a toda discriminação entre o puro e o impuro inclusive a todo estabelecimento de procedimentos de purificação.” (STENGERS, 2002, p.240)

Feitas essas observações, podemos voltar às inserções e tentar entender porque os objetos eternos constituem um campo e qual é essa relação do possível com o atual que já sabemos não envolve hierarquia nem juízo. É o capítulo X (*Abstraction*) que trata de forma mais completa desse campo de objetos eternos. Após apresentar a impossibilidade de apreensão de um objeto eterno sem que este seja referido a uma ocasião de experiência, garantindo, assim, que os objetos eternos são uma abstração, Whitehead aponta as relações em que estão envolvidos os objetos eternos.

Mas transcender uma ocasião atual não significa estar desconectado dela. Pelo contrário. Sustento que cada objeto eterno tem sua conexão própria em cada uma dessas ocasiões, conexão que nomeio de modo de ingressão na ocasião. Assim, um objeto eterno deve ser compreendido pelo seu relacionamento com 1) sua individualidade particular; 2) suas relações gerais com outros objetos eternos enquanto apto para realização em ocasiões atuais e 3) o princípio geral que expressa sua ingressão numa ocasião atual particular. (1925/1948, p.159)

Entendemos, então, que o objeto eterno tem uma individualidade, que se relaciona com outros objetos eternos e que entra como ingrediente numa ocasião atual. A individualidade do objeto eterno, entretanto, não significa que ele seja uma atualidade. A afirmação dessa individualidade mantém o objeto eterno como abstração, o que ela significa é que o objeto tem uma essência individual, ou seja, o objeto tem uma maneira própria de

contribuir para uma atualidade: uma tonalidade de vermelho, por exemplo<sup>94</sup>. O objeto eterno é o que é (*is what it is*) somente se ele se encontra numa experiência, mas isso não significa que o apreendido pelos sentidos, o vermelho, seja o objeto, pois assim faríamos do objeto uma mera analogia com os dados, o definiríamos por outra coisa que não ele. Aqui nos auxilia a leitura de Debaise “os 'objetos eternos' são tudo exceto objetos (...) um 'como' não é um 'objeto', é um determinante de apreensão” (2006, p.108). Determinante que depende da seleção operada pela ocasião, afinal vimos como os objetos eternos são neutros, impassíveis, indiferentes às suas ingressões. É exatamente o que nos é apresentado como primeiro princípio metafísico “o estatuto metafísico do objeto eterno é o de uma possibilidade para uma atualidade” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.159)

Outro elemento que nos é apresentado, é a existência de um modo de relação entre os próprios objetos eternos, a essência relacional desses objetos que dá sentido à noção de campo, de domínio de todos os objetos eternos. Há todo um modo de relação e de hierarquização dos objetos eternos entre eles que estabelece como um modo de ingressão determinado mobiliza todo o campo produzindo uma gradação de possíveis. Nesse momento Whitehead entra em diversas considerações técnicas numa tentativa de axiomatização. Sem entrar nessa tentativa que será abandonada pelo próprio Whitehead em *Process and reality*, podemos dizer dessa essência relacional que os objetos eternos são internamente relacionados uns com os outros de modo que, conforme nosso exemplo, uma tonalidade de vermelho mobiliza não só todas as cores, mas todas as regiões do campo. “Em virtude do sistema de relações internas ligando os objetos eternos uns com os outros, eles são reciprocamente 'significantes'. Em outras palavras, vermelho é 'significante' de cores, de toques e assim por diante” (WEISS, 2009, p.14). Sem a atualização, esse campo de possíveis, em sua indiferença existe numa situação ideal de relação não seletiva, indeterminada, sem valor, em que nada ocorre, pura possibilidade. Eterna já que a dimensão espaço-temporal é justamente uma limitação seletiva, determinação puramente “arbitrária a respeito de possibilidades mais abstratas” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.161)

Finalmente temos a relação do objeto eterno com a ocasião atual, a ingressão, a realização de valor. Já conhecemos a ingressão, mas uma complicação surgiu em relação aos modos de ingressão, pois temos agora um campo dos objetos eternos que se mobiliza conforme as apreensões das ocasiões do campo das atualidades. Mas não é todo o campo das

---

94

Insistimos que essa tonalidade de vermelho não é o objeto eterno, mas o modo como uma cor entra no acontecimento da experiência.

possibilidades que pode entrar em cada ocasião atual, portanto a atualização é uma seleção de possibilidades que, no entanto, faz vibrar todo o campo das possibilidades. Aqui, Whitehead vai postular que a exclusão é um modo de inclusão, pois

os dois campos são intrinsecamente inerentes na situação metafísica total. A verdade segundo a qual alguma proposição a respeito de uma ocasião atual é falsa pode exprimir a verdade vital no que concerne à realização estética. Ela exprime a 'grande recusa' que é sua característica primária. Um acontecimento é decisivo na proporção da importância (para ele) de suas proposições não verdadeiras (1925/1948, p.158-159)

Está posta aqui a produção de valor, a limitação enquanto seleção que inclui o que recusa, como produção do verdadeiro ressoando com tudo o que, então, se torna não verdadeiro. Vale a pena retornar à diferenciação que William Christian propunha entre Whitehead e Platão, pois ela se torna evidente tanto em relação ao campo das Formas quanto ao das atualidades:

para Whitehead, o contraste entre atualidade e possibilidade suplanta o contraste de Platão entre ser e devir e corrige o contraste platônico entre formas e coisas. 1) Formas são possibilidades, não são coisas. 2) Atualidade é processo, não é ser. [...] Sempre há possibilidades não atualizadas. E a atualidade – temporal, finita, concreta, ser individual – é real, não uma mera imitação ou reflexo de uma forma pura (1959, p.200)

É exatamente para dar conta dessa seleção e mobilização do campo de possibilidades pelas atualidades em processo, pelas ocasiões atuais que Whitehead procura estabelecer a hierarquia e ordenação dos objetos eternos. Mas não estaria ele, assim, fazendo da atualização mera ordenação de possíveis dados, falhando em sua distribuição tão bem caracterizada por Christian? Por enquanto deixaremos essa questão em suspenso para concluir que a atualização é “‘preensiva', 'envolvida', retendo tanto quanto recusando, excluindo. Ela é 'para um mundo' e não 'de um mundo'” (STENGERS, 2002, p.243). Podemos agora entrar na pequena inserção feita no capítulo VI (*The nineteenth century*) para em seguida avançar para o curto e intenso capítulo XI (*God*) em que um anúncio se vislumbra como resposta para a questão que deixamos suspensa.

A inserção da tripla visada, assim nomeada por Ford, consta de apenas três parágrafos, mas demonstra uma clara tentativa de dar conta do modo específico do estar junto (*togetherness*) dos objetos eternos e da maneira como eles poderiam, considerados independentemente de suas atualizações, se apresentar em situações ideais para possíveis atualizações, para possíveis valorações. Já nos referimos a esta inserção quando estávamos às voltas com o caráter temporal e atômico do acontecimento enquanto persistência de estruturas

reunidas, enquanto apreensão concreta, e notamos como aí se delineava um novo tratamento da questão da individuação. É essa preocupação com a individuação que leva Whitehead a se voltar para o campo de potencialidades em atividade eterna<sup>95</sup>, afinal a apreensão concreta será analisada em duas vias de abstração, uma dizendo respeito à relação entre atualidades e a outra sendo “a concretização individualizada da energia subjacente de realização” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.107). É a tripla visada desse campo de potencialidade em que ocorrerá alguma realização, visada do campo de todos os objetos eternos em atividade eterna que produzirá um novo movimento na filosofia de Whitehead, exatamente o que entendemos como sendo o primeiro esboço de um movimento rumo à inocência.

Para tratar da tripla visada é bom começar esclarecendo a escolha do termo visada (*envisagement*) por parte de Whitehead. Se o termo escolhido para tratar da atividade eterna fosse visão, embarcaríamos na tradição platônica da participação, uma vez que esse termo está tradicionalmente ligado a uma atividade contemplativa que inevitavelmente daria ao campo dos objetos eternos uma localização específica e um valor próprio independente. O risco seria, então, o de fazer o processo de atualização ser uma mera reprodução dessa realidade em potência objeto de contemplação<sup>96</sup>. Mas nada disso pode sequer se anunciar aqui, pois já sabemos que o campo é impassível e indiferente às suas atualizações, além disso, Whitehead faz questão de frisar, ele não tem nenhum valor, a ele não cabe nenhuma eminência capaz de direcionar as atualizações, não há seleção de pretendentes, não há participação<sup>97</sup>. Na mesma linha, um outro aspecto do termo visão, junto com todas as metáforas luminosas, é conjurado, aquele que remete ao privilégio da experiência humana do conhecimento que seria capaz de alcançar a pura natureza das potencialidades independentes, a experiência pura. Já vimos que o objeto eterno não é o vermelho percebido, mas a experiência da cor que indica a ingressão

95

Como estamos lidando com o campo dos objetos eternos sem levar em conta as possíveis atualizações, falamos de atividade eterna. Ford esclarece bem o sentido dessa atividade eterna: “assim, se abstraímos dos modos temporais particulares desta atividade subjacente e a consideramos em seus aspectos não temporais, temos uma 'atividade eterna'” (1984, p.111)

96

Ligando contemplação, separação de campos e platonismo, Whitehead afirma: “quando levado a encarar o problema de expressar a relação de Deus com o mundo e a relação do mundo com aquelas Ideias que cabe a Deus contemplar, a resposta de Platão é invariavelmente estabelecida em termos de mera imitação dramática. Quando Platão se volta para o mundo [...] ele só pode encontrar substitutos de segunda mão, nunca originais” (1939, p.215)

97

Procurando retirar o tom platônico que ronda a ideia de um campo de potencialidades abstraído das atualizações, Christian chega a inverter a relação de participação: “portanto é melhor dizer que os objetos eternos 'participam' nas entidades atuais do que dizer que as entidades atuais participam em objetos eternos” (1959, p.208)

de um objeto eterno, este é um como (*how*), uma maneira, não uma coisa em potência. Isso significa que o campo dos objetos eternos não tem uma relação privilegiada com a experiência perceptiva, ele é, inclusive, um modo de exigir a retirada de qualquer modo privilegiado de apreensão e forçar a levar em conta toda a experiência. Não é, de modo algum, uma desqualificação da experiência enquanto mera reprodução daquilo que, se tivéssemos pleno conhecimento, a justificaria (Deus, Mundo, Eu, Linguagem...). A necessidade do campo dos objetos eternos e da não utilização do termo *visão* se devem então a uma outra perspectiva em relação à própria experiência e ao conhecimento: “é preciso que todos os aspectos de nossas experiências as mais singulares, as menos rotineiras, possam ser descritos como exibindo o que, do ponto de vista metafísico, supõe toda atualização” (STENGERS, 2002, p.237). Enfim, o contraste entre atualização e potencialidade não funciona para desqualificar a atualidade, mas para não reduzi-la a algum elemento, atual ou potencial, capaz de dispensá-la, é a exigência empirista de *The concept of nature* que retorna aqui: não podemos acrescentar nada que não esteja na experiência, mas exigimos toda a experiência e não menos. Por tudo isso “visada talvez seja um termo mais seguro do que 'visão” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.34).

Afastando de nosso horizonte interpretativo tanto a sombra de uma absorção das atualizações por parte da potencialidade, quanto a compreensão da potencialidade como mero rebatimento das experiências perceptivas das atualidades, mas mantendo vivo o contraste entre esses dois modos (potencialidade e atualidade) irreduzíveis, podemos nos aventurar na tripla visada.

A atividade subjacente, concebida independentemente da realização tem três tipos de visada. São elas: primeiro: a visada dos objetos eternos; segundo, a visada de possibilidades de valor referentes às sínteses dos objetos eternos e, por último, a visada do fato atual que deve entrar na situação total a ser efetivada pelo acréscimo do futuro. Mas abstraindo da atualidade, a atividade eterna é divorciada do valor. Pois a atualidade é o valor (WHITEHEAD, 1925/1948, p.107-108)

Mesmo tendo feito todas as nossas apresentações do que seriam os objetos eternos, o campo desses objetos eternos em atividade eterna, tendo mantido o contraste vivo sem capturas de parte a parte da potencialidade e da atualidade, não podemos deixar de ver, nessa passagem fulminante uma grande dificuldade de compreensão. Mas essa dificuldade parece ser menos uma dificuldade de enunciação do que o surgimento da necessidade de uma transformação a se anunciar nas idas e vindas da escrita. O vocabulário se adensou e a necessidade de marcar que o valor é exclusivo das atualidades se intensificou. Usando a célebre imagem de Leibniz, podemos dizer que estamos lançados em pleno mar, mas

tentemos encontrar um rumo (para isso estamos em vantagem em relação a Whitehead, pois sabemos a direção que ele tomou, ao passo que ele está em plena construção de sua rota) para não naufragarmos. Naveguemos, então, por cada marco da tripla visada.

A primeira visada é a própria afirmação da plenitude do campo dos objetos eternos. Por plenitude entendemos que a noção de campo é aqui entendida num sentido fraco, como uma pluralidade de entidades se relacionando de modo indiscriminado, não seletivo, sem limite. Essa compreensão da primeira visada se forma em contraste com a segunda visada que difere da primeira exatamente no que concerne a entrada da noção de limite, de gradação, de restrição como possibilidade de valor, como ordenação, uma hierarquização determinada dos possíveis modos de ingresso da pluralidade indiscriminada. A plenitude indiscriminada do campo se transforma numa situação ideal, essa não tem por si valor, mas é já possibilidade de valor a ser atualizada. Assim, as duas primeiras visadas são “dois tipos da atividade eterna não individualizada: a visada de todos os objetos eternos e a restrição dessa plenitude por meio das possibilidades ideais de valor” (FORD, 1984, p.111).

A terceira visada, por sua vez, diz respeito ao fato real e a produção de valor que é a atualização da situação ideal, uma tomada de posição que desdobrará o possível pela adição do futuro. Dito de outro modo, a tomada de posição efetiva o que é, individualiza um aspecto da situação ideal e o contrasta com o que poderia ter sido: “o valor se produz porque há, agora, um estar-junto (*togetherness*) real dos aspectos ideais [...] de tal modo que nenhum valor pode ser atribuído à atividade subjacente independentemente dos acontecimentos fatuais do mundo real.” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.107). Com essa afirmação parece que naufragamos completamente na tentativa de fazer da filosofia de Whitehead uma afirmação da produtividade inocente dos modos, afinal tudo leva a concluir que o real se limita a uma escolha de possíveis não sendo a atualidade nada mais do que um decalque do que existe em potência, pois parece só faltaria realidade para o valor ideal se efetuar. Na montagem da tripla visada a questão que colocamos a respeito da atualidade ser mero decalque de possibilidades parece ter uma resposta afirmativa, diríamos que “o aspecto da 'atividade eterna subjacente' que constitui o segundo tipo de visada parece só deixar para a atualização o papel um pouco pobre de ratificar o possível selecionado” (STENGERS, 2002. p.244). Por mais que Whitehead se esforce em repetir que o valor é exclusivo da atualidade, isso não parece ser uma necessidade do sistema, entretanto indica o quanto ele se incomoda com a possibilidade de fazer da atualidade um mero rebatimento de um potencial, uma realização de potencialidades. Eis que, de onde menos se espera e aparentemente para fechar a questão em

favor do platonismo que recusamos, surge Deus que “vai ser explicitamente requisitado para caracterizar, não a visada em geral, mas o terceiro tipo de visada, a que trata dos 'aspectos' das situações ideais que correspondem, pela adição do futuro, à apreensão individualizada” (STENGERS, 2002, p.250).

Para tocar nessa delicada questão que é Deus, é preciso ter em mente o modo como Whitehead opera. Seus escritos têm um temperamento sereno, nenhum anúncio grandiloquente da morte de Deus, ou do fim da metafísica, fazem parte do seu repertório. Entretanto, serenidade não se confunde com conformidade, se não há morte de Deus ou fim da metafísica, isso não significa que Deus e a metafísica devam permanecer no estado em que se encontram se são insatisfatórios. Quanto a Deus, a avaliação de Whitehead é que o tratamento dado a ele pela metafísica após Aristóteles foi misturado com temas e exigências religiosas e morais. Aristóteles teria ficado fora dessa avaliação por tratar o tema de forma desapassionada, fazendo de Deus um elemento originado da pura necessidade do sistema que exigia a introdução do primeiro motor. Nas demais filosofias, Deus surge forçadamente garantindo de fora uma ordem que os sistemas não teriam por si mesmos, afloram, então, as introduções ilícitas de temas religiosos tais como criação, onipotência, onipresença, razão suficiente. Christian elenca os principais alvos da crítica de Whitehead ao uso de Deus na metafísica: “a) supernaturalismo irrefletido; b) a suposição de que Deus não é afetado, de modo algum, pelo mundo; e c) a suposição de que Deus é o único determinador do mundo” (1959, p.383). Sempre se abre um hiato entre Deus e o mundo: “separação viciosa entre o fluxo e a permanência que leva ao conceito de um Deus inteiramente estático com realidade eminente, em relação com um mundo completamente fluente com realidade deficiente” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.346). Mesmo a sutileza da filosofia de Leibniz com seu melhor dos mundos possíveis “é um audacioso disfarce produzido com o intuito de salvar a cara de um Criador construído pelos teólogos antecedentes e contemporâneos” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.47). A incoerência do Deus Criador é gritante no sistema de Whitehead em que o valor é exclusivo das ocasiões atuais. Se elas são o valor, não podem simplesmente rebater um valor que as ultrapassaria, pois, se assim fosse, o valor não dependeria da atividade das ocasiões, o mundo atual estaria reduzido a uma ilusão e a atividade individual reduzida a um *como se*.

São essas “deficiências” encontradas no Deus dos metafísicos conjugadas com as necessidades de afirmar atividade efetiva das ocasiões atuais que nos indicam que o Deus de Whitehead não opera fora do mundo, mas na conexão entre o campo das possibilidades e o

das atualidades. É o capítulo XI (*God*), a última inserção feita nas *Lowell lectures* que desenvolve esse conceito de Deus. Reforçando o caráter do conceito, é bem sugestiva a constatação de Ford de que o tópico primário do capítulo é a concreção, a atualização, funcionando como um complemento do capítulo sobre abstração que tratava prioritariamente dos objetos eternos. “Ele (o capítulo XI) se chama 'Deus' somente porque Deus é o princípio de concreção e a inclusão de Deus era um novo elemento na sua filosofia” (FORD, 1984, p.121). Vamos ao capítulo.

Se, como vimos, Aristóteles concebeu seu Deus primeiro motor em conformidade com as necessidades de seu próprio sistema, um outro sistema terá outras necessidades. Após o advento da física moderna, a física e a cosmologia aristotélicas, que exigiam a noção de primeiro motor imóvel, perderam sua funcionalidade. Assim sendo, um novo sistema metafísico que levasse em conta uma outra física e uma outra cosmologia não poderiam adotar, sem prejuízo do sistema, o Deus de Aristóteles daí que Whitehead proponha Deus como sendo Princípio de concreção, o que exigirá uma explicação do que seja concreção, ou processo de realização. Já conhecemos desde *The concept of nature* o caráter relacional dos acontecimentos, estes se apresentavam num modo de inclusão: discernido e discernível<sup>98</sup>. Em *Science and the modern world* esse caráter permanece, mas levando em conta as novas distribuições, especialmente o contraste entre atualidade e potencialidade conjugado com a atomicidade do tempo a relação se complica. Toda ocasião atual é um estar junto “estar junto de diversos objetos eternos isolados e estar junto de todas as ocasiões atuais” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.175). Esse estar junto é o modo como uma ocasião inclui como constituintes de sua própria essência as outras entidades atuais e o modo como ela sintetiza o insondável campo dos objetos eternos. Esse modo de síntese é que trará de volta a terceira visada numa nova perspectiva. No caso da relação com outras ocasiões atuais, uma ocasião atual é uma atividade que preende as ocasiões atuais que formam seu passado e manifesta no presente, com outras ocasiões, seus modos próprios de apreensão, o futuro, apesar de indeterminado carrega uma determinação parcial devida aos modos de apreensão e de manifestação da ocasião. “Este futuro é uma síntese em *a* (uma ocasião atual) de objetos eternos enquanto não-ser requerendo passagem de *a* para outra individualização em que o não-ser se torna ser”

---

98

Lembrando desse sistema de inclusão: “discernir um acontecimento, é ter também a experiência do discernível, é ter a experiência de sua significação enquanto incluído em outros acontecimentos que só se declaram enquanto significados. Enunciar que o fato total concreto é a totalidade da natureza, era por o acento sobre a maneira como as significações declaradas e os objetos discernidos não são, como a linguagem pode induzir a pensar, isoláveis do que temos a experiência como implícito ou discernível” (STENGERS, 2002, p.251)

(WHITEHEAD, 1925/1948, p.176). Nada aqui parece, no entanto, diferir da perspectiva do acontecimento natural de *The concept of nature*, parece que estamos diante do universo ilimitado de inclusão, tendo apenas aberto uma via mais ampla para os objetos eternos. Mas é aqui que Whitehead vai retomar a terceira visada a entendendo como um limite, uma parada, uma ruptura, uma decisão. A terceira visada remete agora a uma realização abrupta a que ele já tinha se referido em capítulo anterior como sendo “esta ruptura de uma ilimitabilidade atual é o que, em toda ocasião, separa o que chamamos de mental daquilo que pertence ao acontecimento a que o funcionamento mental é referido” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.172)<sup>99</sup>. Então, a ocasião atual é valor porque é um modo de limitação que opera no campo ilimitado dos objetos eternos, decidindo de fato seu horizonte em graus finitos de visada. Voltando ao capítulo XI e compondo realização abrupta com terceira visada temos:

Chamo de realização abrupta a 'visada por grau' que cada ocasião preende em sua síntese. A visada por grau é a maneira como o atual inclui o que (em um sentido) é não ente em um fator positivo de sua própria produção. É a fonte do erro, da verdade. Da ética e da religião. Por causa dele o fato é confrontado com a iniciativa (WHITEHEAD, 1925/1948, p.177)

Assim, o mundo atual é esse jogo se fazendo das decisões que cabem a cada ocasião atual e não o efeito de algum cálculo prévio que, se estivéssemos na altura do calculador, teríamos condição de conhecer. Quanto a isso não podemos deixar de citar essa bela constatação dos efeitos dessa construção metafísica: “o gesto do artista não concentra o grande sopro do mundo, é, ao contrário, o mundo que retém seu sopro enquanto o artista engaja seu gesto” (STENGERS, 2002, p.252).

Estabelecendo a distribuição metafísica em que se encontra nesse momento de sua elaboração, Whitehead distingue três elementos na análise do acontecimento: 1) a atividade substancial; 2) as potencialidades condicionadas a serem sintetizadas e 3) o efeito das sínteses. Com esses elementos entendemos a atividade individuante como sendo “o modo como a atividade geral é individualizada pelas condições impostas” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.177). Exatamente nesse ponto, e para dar conta dessa atividade geral que não é uma entidade como são os objetos eternos e as ocasiões atuais, Whitehead aproxima seu sistema do de Spinoza ao propor um desdobramento em conformidade com a configuração

---

99

Por enquanto, basta-nos alertar para o fato de que o mental não significa subjetividade mas simplesmente uma parada seletiva: “o acontecimento enquanto físico está do lado do infinito, enquanto que ao mental corresponde o caráter finito do 'isso e não aquilo' que requer a pertinência de uma divisão” (STENGERS, 2002, p.252). Podemos certamente ver aqui um esboço da dupla polaridade da entidade atual de *Process and reality*, mas seria uma entrada forçada já ter este aspecto plenamente desenvolvido aqui.

metafísica spinozeana<sup>100</sup>. A atividade geral, que é subjacente num modo particular para cada ocasião, se compara com a substância infinita de Spinoza,

seus atributos são seu caráter de individualização numa multiplicidade de modos e o campo de objetos eternos que são variadamente sintetizados nestes modos. Assim, possibilidade eterna e diferenciação modal em multiplicidade individual são os atributos da substância única. De fato, cada elemento geral da situação metafísica é um atributo da atividade substancial (1925/1948, p.177)

Uma atividade subjacente permeia a atividade dos modos que são restrições operadas nos atributos (objetos eternos) que, então, se expressam nos modos. A maneira como ocorre a individualização modal é por duplo limite, por um lado pelo próprio curso dos acontecimentos que poderia ser de outro modo, mas é determinado curso. Por outro lado, entra justamente a questão do valor que se confunde com a noção de restrição, mas essa restrição faz valer a ideia de que “não pode haver valor sem padrão antecedente de valor [...] Portanto, há uma limitação antecedente entre os valores, introduzindo contrários, graus e oposições” (WHITEHEAD, 1925/1948, p.178). Se não há, portanto, uma operação ideal agindo nos bastidores do processo, deve existir uma limitação alguma implicação própria aos atributos da atividade substancial. A terceira visada ao operar uma restrição no campo graduando as possibilidades e fazendo vibrar no mundo a diferença entre uma realização e aquilo que é recusado impõe o problema, se afirmamos a plena realidade das decisões de cada ocasião atual e não as deduzimos de uma razão abstrata, de saber *como* o mundo das realidades finitas se relaciona com as puras e insondáveis possibilidade. Assim surge a necessidade de um princípio de limitação, de coerência<sup>101</sup> no campo das possibilidades para fazer das decisões algo efetivo e não um rebatimento de algum elemento por trás da cena e “para conferir um caráter irreduzível ao que exigem as proposições tornadas 'não verdadeiras' por uma realização estética, sua pertinência, seu caráter significativo, é a Deus que Whitehead vai recorrer” (STENGERS, 2002, p.249)

Deus é a limitação última, e Sua existência é a irracionalidade última. Pois nenhuma razão pode ser atribuída para a limitação que está em Sua natureza impôr. Deus não é concreto, mas é a base da realidade concreta. Nenhuma razão pode ser dada para a natureza de Deus, porque essa natureza é a base da racionalidade (WHITEHEAD, 1925/1948, p.179)

---

100

Não podemos deixar de notar aqui uma tensão: por um lado Whitehead puxa Spinoza para um pluralismo modal, enquanto, por outro lado, é Spinoza que puxa Whitehead para um monismo. Veremos como na maturidade metafísica de Whitehead não se tratará de superar a tensão nem de conciliá-la, mas de colher todos os frutos de uma nova harmonia.

101

Utilizamos aqui a ideia de uma “coerência não lógica, mas ecológica” (SHAVIRO, 2009, p.108)

Deus de modo nenhum desqualifica a experiência da realização estética sendo inclusive, enquanto princípio de concreção, uma necessidade do empirismo já que nenhuma necessidade lógica determina *este* mundo, nenhuma explicação metafísica o esgota:

O ponto notável neste argumento é que o que é metafisicamente indeterminado deve, no entanto, ser categoricamente determinado. Chegamos ao limite da racionalidade, pois há uma limitação categorial que não surge de nenhuma razão metafísica. Há uma necessidade metafísica de um princípio de determinação, mas não pode haver nenhuma razão para o que é determinado. Se houvesse tal razão, não haveria nenhuma necessidade de qualquer princípio adicional: pois a metafísica já estaria provida de determinação. O princípio geral do empirismo depende da doutrina de que há um princípio de concreção que não pode ser descoberto pela razão abstrata. Tudo quanto podemos saber sobre Deus, deve ser avistado na região das experiências particulares e permanece, portanto, sobre bases empíricas. (WHITEHEAD, 1925/1948, p.179)

Deus aparece no sistema como uma exigência produzida pela terceira visada no que esta implica um horizonte delimitado, mas, por ser arbitrário, Deus não fornece às ocasiões uma razão que transforma a experiência num *como se*. Há como uma sobra, uma inadequação insuperável entre a limitação do campo e os rumos do mundo, pois a limitação não determina os modos da terceira visada, é antes, uma condição de aplinação do campo dos objetos eternos, ou melhor, a condição para que possamos falar de campo dos objetos eternos passível de ser operado nos processos de atualização. Deus funciona com a atualização, por isso dissemos que ele tem um aspecto conectivo entre o campo de potencialidades e o de atualidades, ele não produz as notas nem a harmonia nem regras de harmonização, mas oferece uma gama a ser harmonizada. Concordamos, aqui, com a proposta de Christian de que “Deus ordena os objetos eternos no sentido, e somente no sentido, que na visada de Deus os objetos eternos estão *juntos*”, por isso Deus não exclui nenhuma possibilidade, mas “apresenta a multiplicidade inteira dos objetos eternos juntos” e sem a terceira visada “os objetos eternos têm uma convivência (*togetherness*), mas nenhuma gradação em importância” (1959, p.274-275). Definitivamente o mundo não se deduz de uma Razão que seria a escolha de Deus, ele se decide em ato.

Parece que Whitehead chegou a uma metafísica que não seja uma norma redutora dos modos de existência, mas seria essa construção suficiente para afirmarmos que a seleção, “a grande recusa”, é uma função de fato e não de potencialidade? Não estipulamos, com a noção de atualidade enquanto valor-restrição, a ideia de uma Natureza como atividade subjacente, como atividade substancial cujos modos seriam individuações parciais? Por mais que a noção de Deus tenha sido elaborada para dar às preensões um caráter ativo, não estabelecemos, com essa noção, uma passividade das atualizações já que toda novidade estaria contida numa gama

pré-individual e, por isso, permitindo somente novos arranjos, mas não uma outra música? Parece que caímos nos mesmos problemas que encontramos em Simondon, a falta de apetite para os processos de individuação – todo risco dos modos se resumindo a compatibilidades ou incompatibilidades – e a postulação, bem tênue, mas presente, de uma natureza como realidade do possível, daí o gosto de Simondon pelo conceito de *apeiron* forjado por Anaximandro. Podemos dizer dessa primeira síntese metafísica de Whitehead que, apesar da tentativa explícita de dar aos modos o caráter de causa de si e de não dar ao princípio de limitação um caráter impositivo, nos moldes em que se desenha não podemos falar de inocência, afinal nem Deus salva o fato de que essa primeira síntese “não suscita 'sede' por uma teoria das preensões” mas fica a expectativa “de precisar em que, esse movimento que foi do organismo à ocasião atual, clama por um outro movimento, designando, em caso de sucesso, um outro último” (STENGERS, 2002, p.258) Christian indica o caminho da solução whiteheadeana

Agora, a possibilidade [...] é 'derivada' de Deus. [...] Mas, se a nova ocasião deve ser um indivíduo real, a possibilidade deve poder ser preendida com uma nova forma subjetiva, particular da nova concrecência. Pois se ela fosse preendida *somente* com a forma subjetiva divina de apetição, não restaria nenhum espaço para atividade auto-criadora da concrecência. A ocasião, então, afundaria no status de um modo do Ser infinito. (1959, p.216)

Enfim, os modos para ganharem uma atividade auto-constituente não podem ser simplesmente uma restrição da atividade eterna (mesmo que um princípio neutro reja uma limitação nessa atividade), alguma assimetria nas relações é necessária se não a Natureza, ou o Ser infinito absorvem todos os movimentos numa adequação ao seu Absoluto englobante. A entrada em cena das ocasiões atuais, dos objetos eternos, da seleção dos objetos e de Deus, ao se complicar, vai exigir uma nova configuração, uma nova forma de colocar o problema da individuação, um outro último com a função de “permitir interpretar a existência, não de fazê-la derivar ou ser fundada por ele.” (DEBAISE, 2006, p.47). É essa busca pela inocência do processo que prossegue nos “ajustes” que aparecem nas produções posteriores a essa primeira síntese metafísica.

Em fevereiro de 1926, Whitehead apresenta quatro novas conferências (*Lowell lectures*) na King's Chapel. São estas conferências que constituem o corpo de *Religion in the making* publicado no mesmo ano. Uma mudança de acento em relação aos planos da atividade subjacente e das ocasiões atuais será o foco do nosso interesse nessa obra. Segundo Ford, Whitehead leva adiante a sugestão de pluralismo que a atomicidade do tempo de *Science and the modern world* sugeria: “atomização temporal gerava uma pressão em direção ao

pluralismo ao acentuar as atividades presentes de realização [...] as '*ocasiões atuais*'. No entanto, estas ocasiões eram meros modos da atividade substancial subjacente” (FORD, 1984, p.127). Pela nossa leitura, tanto a atomicidade do tempo quanto o pluralismo são necessidades advindas da afirmação de uma criatividade inocente do mundo, de um mundo se fazendo no risco próprios de suas composições, da invenção de possíveis efetivados nas aventuras das ocasiões atuais. Na primeira síntese metafísica, há a postulação de uma atividade subjacente que não seja causa das atualizações, mas diagnosticamos que a manutenção de uma atividade substancial, por mais que não fosse transcendente às atualizações, ao ser única, uma mesma criatividade para todas as atualizações, absorvia, do mesmo modo que uma Natureza, toda a atualização das ocasiões numa grande fonte de possíveis. Se noção de *causa-sui* deve ser atribuída aos modos sem remontar às condições dadas, é preciso pluralizar a atividade subjacente. A ocasião atual, ou epocal no vocabulário do novo texto, se define, agora, como constituída por dois lados: “por um lado ela é um modo da criatividade reunindo o universo. Este lado é a ocasião enquanto causa de si, seu próprio ato criativo” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.89). Quando o outro lado é definido, reparamos a necessidade da afirmação da dinâmica criativa inerente aos modos: “Por outro lado, a ocasião é a criatura. Esta criatura é o fato emergente único. Este fato é o valor próprio (*self-value*) do ato criativo. Mas não há duas entidades, a criatividade e a criatura. Só há uma entidade que é a criatura se criando (*self-creating*)” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.89). A nova noção é este *se criando* que pluraliza a atividade subjacente tornando-a específica de cada ocasião, de modo que os requisitos iniciais do sistema metafísico devem ser remanejados. Essa nova descrição metafísica será o centro de nosso interesse em *Religion in the making*. Nessa descrição metafísica deve ser levado em conta o papel primordial que a ocasião passou a ter como processo de auto criação, daí que a atividade substancial subjacente se transforme em elementos formativos do mundo atual. A nova distribuição se dá, então, entre o mundo atual em processo e os elementos formativos deste mundo atual, elementos atemporais e não atuais que se declaram na análise do mundo atual. “Não conhecemos nada além deste mundo temporal e dos elementos formativos que conjuntamente constituem seu caráter. O mundo temporal e seus elementos formativos constituem para nós a plenitude do universo” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.77). São três os elementos formativos: 1) a criatividade; 2) o domínio<sup>102</sup> das entidades ideais, ou formas; 3) a

---

102

O termo utilizado por Whitehead (*realm*) é o mesmo que traduzimos como campo dos objetos eternos. Como queremos marcar uma atenuação do caráter causal e enfatizar o caráter de reunião deste elemento formativo, optamos pelo termo mais neutro domínio

entidade atual, mas não temporal, Deus. Já o mundo temporal é composto pela comunidade das entidades epocais atômicas, essas entidades se relacionam e se incorporam de tal modo que “cada unidade é um microcosmo representando em si mesmo a plenitude do universo” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.79). As entidades atuais são criaturas, unificações processadas sobre outras criaturas, sobre as formas ideais e sobre Deus. Organizando mais amplamente temos, então, a criatividade (os elementos formativos) e as criaturas (as entidades epocais). Para marcar bem a novidade da nova relação exigida pela pluralização e pelo deslocamento das formas que deixam de ser ingredientes de uma atividade subjacente e se tornam objeto de síntese direta por parte das entidades epocais, Whitehead insiste: “a criatividade não é separável de suas criaturas” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.79).

Todo esse novo arranjo propicia a existência de uma transição no mundo, pois a criatividade sendo indefinida garante, ao mesmo tempo, que ela não seja uma entidade epocal e que essas entidades não sejam completamente definidas pelo passado do próprio mundo atual, já que cada uma incorpora de modo específico a criatividade que nada diz sobre o modo como será ingrediente dessas entidades. O funcionamento deste sistema exige um novo estatuto para as entidades epocais, pois agora elas são concreções ativas, são “um modo em que diversos elementos se juntam numa unidade real. Fora dessa concreção, os elementos permanecem em isolamento mútuo. Assim, uma entidade atual é o efeito de uma síntese criativa, individual e passageira” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.80). São essas distinções que permitem que entendamos o mundo como um processo criativo, pois a energia criativa sobrevive pela novidade que cada instância de realização traz para o mundo, pelo modo especial como ela reúne, sob gradações não rebatíveis exclusivamente nas condições do passado, o atual e o ideal. Assim, “o nascimento de uma nova instância é a passagem para a novidade [...] No sentido mais literal, o lapso de tempo é a renovação do mundo com ideias” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.101)

Por conta da acentuação dada à atividade e a consequente necessidade de dar conta de outra maneira dos processos de individuação das entidades atuais que deixam de ser uma espécie passiva de subproduto da atividade substancial subjacente, Whitehead encontra uma nova questão: como entender a dinâmica interna das entidades mantendo o caráter atômico de tais entidades? *Religion in the making* propõe uma divisão interna, ou melhor, um processo interno em duas etapas uma primeira operada sobre o mundo físico passado e a segunda adicionando a criatividade à primeira etapa. A primeira etapa é a base (*ground*), a segunda é o consequente. “A base é formada por todos os fatos do mundo, já atual e graduados em

proporção de sua relevância. O conseqüente é constituído por todas as formas ideais de possibilidade, graduadas em proporção.” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.136). A dinâmica interna se dá na transição da base para o conseqüente produzindo a novidade no mundo, ou a renovação do mundo com ideias. A operação de inclusão e de exclusão, de seleção de relevância, enfim, a experiência estética, se volta para esse processo interno de realização em que a ocasião física entra numa ocasião mental a qual acrescenta novos contrastes às apreensões corporais. Esse estudo da dinâmica interna produz, então, uma entidade formada por duas ocasiões, uma física e outra mental, sendo que “o fato concreto mais completo é dipolar, físico e mental. Mas, para um propósito específico, a proporção de importância compartilhada entre os dois polos pode variar do negligenciável à predominância de um dos polos” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.104). Em *Religion in the making*, Whitehead não nos dá nenhuma pista do que vem a ser especificamente este polo mental, ele se apresenta muitas vezes como uma consciência analítica atuando sobre as sínteses físicas, como “a análise perceptiva da ocasião física cega a respeito de seu grau de relevância para os conceitos” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.104); também não afirma que todas as entidades são dipolares, apenas as mais completas, de modo que haveria a possibilidade de entidades puramente físicas; por fim, atribui a novidade, a duração temporal ao polo mental. Duas conseqüências estranhas surgem de toda essa montagem, o caráter de dependência da ocasião mental em relação à ocasião física e o caráter atemporal das sínteses físicas já que estas parecem nada mais ser do que uma continuidade imediata em relação às ocasiões físicas precedentes. Mas de todo modo um antídoto contra a passividade do processo de atualização, de individuação foi elaborado, afinal “ser atual significa se engajar numa atividade de síntese” (FORD, 1984, p.139).

Resta observar uma outra mudança que já anunciamos, mas que deixamos em suspenso: Deus deixa de ser um atributo da atividade substancial subjacente e se torna um elemento formativo com o estatuto de uma entidade atual não temporal. Na apresentação dos elementos formativos, Deus aparece como o terceiro elemento: “A entidade atual, mas não temporal, por meio da qual a indeterminação da mera criatividade se transmuta numa liberdade determinada” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.79). Deus se distingue tanto dos objetos eternos por ser uma entidade atual, quanto das outras entidades atuais por ser não temporal. Se é uma entidade atual, Deus deve estar engajado numa atividade de síntese, mas sendo não temporal, essa atividade deve ter um caráter diferente das sínteses que atribuímos às entidades atuais temporais. Estas últimas, como vimos, são concreções de relações numa

unidade preensiva, operam uma gradação dos elementos do universo formando um fato, por isso são temporais visto que são sínteses de ocasiões físicas atuais passadas (base) que podem se abrir para as possibilidades das formas ideais (consequente). A exigência de limitação do domínio dos objetos eternos vista em *Science and the modern world* permanece, já que para Whitehead

possibilidade ilimitada e criatividade abstrata não podem produzir nada [...] Assim, o processo inteiro, visto em qualquer estágio como um fato finito limitado advindo da criatividade, requer uma entidade definida, já atual entre os elementos formativos, como uma base antecedente para a entrada das formas ideais no processo definido do mundo temporal. [...] Deus, que é a base antecedente para as transições, deve incluir conceptualmente todas as possibilidades de valor físico (WHITEHEAD, 1926/2011, p.137).

A síntese realizada por Deus é a do domínio das formas ideais, de tudo o que não é temporal, fazendo dessas formas possibilidades para a concreção das entidades atuais temporais. Parece que exceto por alguns ajustes em relação a pluralização do processo de atualização com a consequente retirada da atividade substancial subjacente e valorização da atividade concrecente, Deus ocupa um papel funcionalmente semelhante ao da primeira construção metafísica de Whitehead. Entretanto, um enunciado que segue imediatamente às afirmações de Deus como princípio de limitação soa em dissonância com a metafísica anterior: “a limitação de Deus é a sua bondade.” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.138). Stengers atenta que “este enunciado [...] não é compatível com o Deus de *Science and the modern world*, pois Deus, princípio de limitação não pode ter nenhuma limitação” (2002, p.317). Não podemos deixar de notar que esta limitação se dá por uma ordem do mundo que distingue o bem e o mal, Deus não pode ser ilimitado porque se o fosse seria princípio tanto do bem quanto do mal, ou seria uma mistura de ambos num mero nada: “Ele é algo decidido e, desse modo, limitado” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.138). Se tomarmos a distinção entre bem e mal como um juízo prévio a determinar as atualizações entraremos no caminho que justamente procuramos evitar, além de que o próprio Whitehead estabeleceria um Deus fora de cena determinando os papéis a serem realizados, tudo o que ele criticou na tradição metafísica. No entanto, em vez de fechar a questão com a conformidade moral religiosa, Whitehead se lança novamente em pleno mar criando, redefinindo o que sejam o bem e o mal e modulando a natureza de Deus.

O que entra em questão na ordem moral do mundo são as maneiras de individuar, de produzir um estar junto. Os elementos atuais do mundo são as entidades atuais que, conforme vimos, são produtoras de valor e valor é uma tomada de posição, uma seletividade incluindo e

excluindo o que deve, ou não, entrar numa configuração própria. Deus é atual sem ser temporal e deve ser levado em conta por todo processo criativo do mundo, já que é o princípio de concreção que garante o domínio das formas ideais a serem preendidas. O passo mais fácil a ser dado, a partir dessa distribuição, seria atribuir a Deus a garantia de determinação das possibilidades do mundo, garantia de que o mundo em conformidade com a natureza de Deus seria completo e auto-consistente. O problema que *Religion in the making* encontra é que se assim fosse, “se a teoria do determinismo completo, em razão da necessidade de conformação com a natureza de Deus, fosse verdadeira, então o mal no mundo estaria em conformidade com a natureza de Deus” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.82). Se compusermos essa suspeita de falha na concepção da conformidade com o fato de que o valor é tomada positiva, ativa de posição, as próprias noções de bem e mal terão que ser refeitas e sempre pensadas relativamente aos modos de valoração e nunca como uma oposição radical. Bem e mal vão se definir, então, não como valores absolutos em-si, mas pelo possível que abrem ou abortam:

O mal é exibido no sofrimento físico, mental e na perda da experiência mais elevada em favor da experiência mais baixa [...]. O fato da instabilidade do mal é a ordem moral no mundo.

O mal triunfante em seu gozo é bom em si mesmo; mas, além de si mesmo, ele é mau em seu caráter de agente destrutivo entre coisas maiores do que ele. Na soma do fato mais completo ele assegurou uma queda para o nada, em contraste com a criatividade do que pode sem qualificação ser chamado de bom. O mal é positivo e destrutivo; o bem é positivo e criativo. (WHITEHEAD, 1926/2011, p.83)

São estranhas definições morais já que não podemos reconhecer o que seja o mal em-si, nenhum conteúdo nos é fornecido, apenas uma dinâmica que só se dá em comparação com algum grau mais alto de possibilidades que teria sido perdido. A instabilidade do mal é exatamente isso, a destruição de possibilidades que seriam superiores às seguidas, o que levaria a uma degradação, a uma perda de delicadeza, uma diminuição de intensidade ou que poderia levar a um patamar de maior intensidade por meio de um rearranjo das relações. Assim sendo, o mal não é necessariamente progresso ou queda, ele é instável (positivo e destrutivo). “Por exemplo, uma espécie cujos membros estejam sempre em situação de sofrimento deixará de existir, ou perderá a delicadeza de percepção que produz este sofrimento, ou desenvolverá uma relação mais fina e mais sutil entre os elementos de seu corpo.” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.83). O mais interessante é que essa avaliação de algo superior não remonta a um possível prescrito, mas a um possível imanente aos modos de individuação: “É preciso sublinhar que o estado de degradação ao qual leva o mal, quando realizado, não é em si mesmo um mal, a não ser em comparação com o que poderia ter sido” (idem: 84). A degradação, a atrofia, o embrutecimento, são sempre efeito de uma avaliação

com o possível a ser criado. Um homem que se tornasse um porco não seria mau em si mesmo, assim como o porco não é mau por si, só o seria em comparação com o que poderia ter sido de outra forma. O mesmo vale para o grupo envolvido, para o ambiente envolvido num processo de degradação, pois durante este processo “a comparação é um mal para o próprio homem (que se transforma num porco), em seu estágio final permanece um mal para os outros” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.84). Mas nenhum guardião da ordem moral seria capaz de determinar o que é possível, pois o bem não é separável de um risco de composições, das simpatias a serem produzidas que ficam fora do alcance daqueles que não hesitam, não atentam para as relações que os constituem marcados que estão por um excesso de complacência consigo mesmos, para quem a questão do bem não é objeto de nenhuma dúvida:

Boas pessoas com simpatias estreitas tendem à insensibilidade, à rigidez, elas gozam de sua bondade egoísta. O caso delas, num mais alto nível, é análogo ao do homem completamente degradado em porco. Elas atingiram um estado de bondade interior estável no que concerne a suas vidas interiores. Este tipo de correção moral é, de fato, tão semelhante ao mal que a distinção entre eles se torna trivial (WHITEHEAD, 1926/2011, p.85)

Se nem o bem nem o mal se definem por uma natureza própria, mas por uma dinâmica relacionada a possibilidades efetuadas ou abortadas, se não há critério de valor para anteciparmos o que poderia ser uma relação mais sutil, mais refinada, qual seria a instância de avaliação e a condição para que o bem fosse atingido? “É o possível que impõe, como tudo que importa, um 'cosmos', ou seja, uma instância de avaliação: no caso, Deus como 'medida da coerência estética do mundo’” (STENGERS, 2002, p.319). Como?

O reino dos céus não se define pelo isolamento do bem em relação ao mal. Ele é o mal vencido pelo bem. Essa transmutação do mal em bem entra no mundo atual em razão da inclusão da natureza de Deus, que inclui a visão ideal de cada mal atual associado com uma nova consequência, sob um modo suscetível de restaurar o bem (WHITEHEAD, 1926/2011, p.139)

Um mundo se faz em experimentação, uma harmonia que se desenha em ato não de preservação, de perseverança no ser, mas de aumento de intensidade avaliada em cada ato criativo. Deus funciona como a garantia da insistência do possível, de um novo modo de arranjar o que se contrariava, de produzir um contraste onde havia oposição. Deus não sabe o que é o bem, ele é a garantia de superação do negativo, da impotência que é o mal, “não o mal em geral, mas 'este' mal aqui e agora, ou 'esta' posição destrutiva no que ela é incapaz de se afirmar sem negar.” (STENGERS, 2002, p.321). Entretanto, por mais que tenhamos interpretado esse aspecto envolvido com o mundo do Deus de *Religion in the making*, não há nesse texto qualquer referência ao modo como Deus apreende o mal no mundo. Teria Ele uma

apreensão física dos acontecimentos, uma natureza consequente? Se não tem essa natureza, podemos dizer que, e essa possibilidade é reforçada pelo termo “visão” presente na última citação, Deus conhece de antemão todas as possibilidades e funciona como um reservatório de possíveis: “para cada mal, Deus correlaciona aquela possibilidade que pode restaurar o bem” (FORD, 1984, p.145). A questão da natureza de Deus, portanto, abre para uma nova perspectiva, mas conforme elaborada em *Religion in the making*, permite que a inocência do processo seja objeto de um juízo de Deus anterior ao mundo.

Um último elemento em *Religion in the making*, nos favorece na aposta pela inocência da filosofia de Whitehead. Já é tradicional o papel da consciência que se compõe com a solidão em denúncia ao modo de existência de tropa que regeria alguns grupos humanos, uma plêiade de “livres pensadores” frequenta a longa fila daqueles que pretendem guiar as massas alienadas. Era, por exemplo, essa solidão, essa escapada de um modo comunitário, essa desindividuação rumo ao transindividual autêntico que permitia a Combes encontrar o pré-individual em si. Parece que o sentimento religioso das conferências de Whitehead leva para o mesmo caminho de associação de consciência crítica, solidão e denúncia. Justamente uma das muitas passagens bastante citadas da filosofia de Whitehead nos leva a este ponto:

Os fatos sociais são de grande importância para a religião, pois não há tal coisa que seria uma existência absolutamente independente. Vocês não podem abstrair o homem da sociedade; a maior parte da psicologia é psicologia de tropa. Mas toda emoção coletiva deixa intacto o terrível fato último que é o ser humano em sua consciência solitária, consigo mesmo, por si mesmo. [...] A religião é o que o indivíduo faz de sua própria solidão (WHITEHEAD, 1926/2011, p.6)

Religião e sentimento de solidão, uma velha mistura que autoriza a leitura verídica do mundo por parte daqueles que, ao se retirarem das alienações das coletividades, conheceram aquilo que escapava aos homens envolvidos com suas crenças, seus fetiches. Assim se prepara o terreno para o poder de julgar daquele que sabe, que superou a idolatria, as fantasias da tropa, que pode, então, guiar as consciências infantis refugiadas nas produções coletivas. O solitário desencanta o mundo e livra os homens de suas crenças, traz para a luz as pobres consciências obscurecidas, desperta o Homem de sua infância. Tendo noção da distinção entre o que é de fato e o que é de direito, o homem solitário se torna o juiz dos modos de existência (uma longa história que vai da religião às pedagogias da esperança, passando por todo tipo de autoproclamação), sempre um falar-denúncia *em nome de*, do Homem, da Justiça, do Bem... Antes da tomada de consciência e da investida no mundo é preciso vencer a alienação do grupo com seus agentes de ilusão. Mas como não ver que acusadores e acusados, condutores das consciências e alienados falam o mesmo idioma que o mesmo mundo está abençoado por

ambos os lados, que nenhuma generalidade, nenhum dogma é de direito e que toda consciência é adaptada?<sup>103</sup> Dificilmente Whitehead estaria falando dessa conexão entre solidão e discurso verídico denunciador já que para ele não há elucidação de um direito por trás do fato, só há idiomas nenhuma desqualificação em nome de um Valor que ultrapasse os modos de valoração. Duas observações nos ajudam a compreender que a noção de experiência religiosa se desloca de um discurso autêntico (consciente ou revelado) para o problema de um mundo e uma subjetividade se fazendo: 1) o termo utilizado por Whitehead (*solitariness* em vez de *solitude*) é um indício de que solidão não rima com isolamento das artimanhas enganadoras do coletivo, mas trata de um modo específico de experiência, arte de inventar uma subjetividade: “religião é a arte e a teoria da vida interna do homem, na medida em que ela depende do próprio homem e do que é permanente na natureza das coisas” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.48); 2) a definição de religião com o mundo e não antes dele: “A religião insiste que o mundo é o ajuste mútuo da disposição entre as coisas, produzindo valor por sua própria conta [...] As religiões cometem suicídio quando encontram inspiração em seus dogmas” (WHITEHEAD, 1926/2011, p.128). Como entender, então, essa solidão religiosa?

O problema a ser resolvido no contraste em relação a esta filosofia que pretende fazer da experiência religiosa um grito verídico é limpar o excesso de subjetividade que marca a pretensão universal deste grito. No mundo contingente das entidades atuais produzindo valores não cabe nenhuma elucidação do que seria um possível em-si (nem o do Homem que reencantaria o mundo com um novo humanismo baseado na transindividualidade), nesse mundo nenhuma justiça é somente justa, mesmo o bem, como vimos, não tem nenhum conteúdo, de modo que “nenhum 'universo possível' pode ser julgado como sendo *a priori* mais perfeito, ou mais intrinsecamente real do que qualquer outro.” (SHAVIRO, 2009, p.101). Assim sendo, a experiência religiosa não é a de uma verdade ou de uma humanidade enfim revelada, mas a de apontar para um possível a ser criado a transformar as relações, inclusive daquele que eleva seu grito aos céus clamando por justiça. Não se trata, então, do grito por um bem, mas de uma aposta nos riscos envolvido na superação de um mal. Risco de que nosso clamor ao retornar sobre nós se revele um erro, pois nossa questão não é mais a dos juízos definitivos e certos, não é mais a de abençoar o mundo presente (nada pode ser feito), nem

---

103

Tanto a indignação de Jó quanto o conformismo daqueles que ele acusa “se referem ao mesmo dogma geral segundo o qual Deus é justo, para daí tirar consequências divergentes: Jó para exigir justiça, seu amigo para exigir que ele entre na linha, que aceite seu caso como dedutível, de uma maneira ou de outra, do dogma.” (Stengers, 2002: 324)

jogá-lo fora em denúncia (os valores estão invertidos), nem a de abençoar o que deixamos de ser (não devíamos ter feito isso), nem abandonar pura e simplesmente o que já não somos (o riso irônico que acompanha o juízo: afinal estamos em pleno século XXI), mas lançar o problema especulativo que mostra como uma época nos concerne, mas não nos define: “do que esta época poderia ser capaz?” (STENGERS, 2002, p.328). O solitário profeta, iluminador das consciências, aquele que sabe enquanto os outros acreditam é, diante do humor inglês, uma figura da ordem dos fatos tanto quanto todos e tudo aquilo que ele denuncia ou procura dar rumo (seja para o norte ou para o sul, para o oriente ou para o ocidente)

[...] você que julga, retornará repetidamente, carregado, produzido, alimentado pelo que você acreditava poder julgar. Suave perversidade whiteheadiana: os direitos que lhe confere a tomada de consciência de que você se autoriza são uma ilustração maravilhosa da criatividade, eles vão se acrescentar aos múltiplos, se articular talvez com aquilo de que eles pretendiam se separar; o que você pretendia julgar de uma vez por todas retornará em novos contrastes” (STENGERS, 2002, p.328)

A cada passo que demos em *Religion in the making*, ficou patente a necessidade de afirmação da atividade das entidades atuais, até mesmo Deus se tornava uma entidade atual. Acompanhando este interesse crescente pelas entidades atuais, a atividade substancial subjacente se revelou como um empecilho, no que ela de algum modo poderia ser pensada como um rebatimento metafísico das formas estratificadas de um arranjo de mundo (poderíamos até pensar em uma atividade em si), o que promoveria um rebaixamento da potência das misturas fazendo do mundo um jogo de acordos, de compatibilidades ou incompatibilidades e reduzindo, assim, as aventuras impossíveis, as hesitações, os riscos, as núpcias contra a natureza cada vez mais exigidas pela inocência do mundo entendido como criatividade em ato. No vocabulário dos mosteiros medievais onde se forjava a imagem sutil do pensamento: “os existentes não são mais simplesmente receptivos do ser divino, mas modos ou acontecimentos determinados por suas essências” (LISBOA, 2002, p.17). A nova síntese metafísica de Whitehead se anuncia.

### 3.2 Desenvolvimento

*Process and reality* publicado em 1929 é o escrito especificamente metafísico que segue a *Religion in the making*. Mas, se Ford já observava as diversas camadas de *Science and the modern world*, a situação de *Process and reality* é ainda mais complicada, já que aí “abundam inserções tardias, não aparecendo em sequências ou parágrafos inteiros como em *Science and the modern world*, mas em unidade variando desde seções inteiras a fragmentos

de sentenças [...] às vezes dois tópicos em disparate estão dispostos juntos no mesmo parágrafo” (FORD, 1984, p.178).

Sem seguir os detalhes da investigação de Ford, acompanharemos inicialmente somente as pequenas inflexões que apresentam os documentos que ele aponta como os precursores da última síntese metafísica, aquela que se mistura no texto de *Process and reality*. Dos anos 1926-1927 são três esses documentos: 1) O artigo *Time* de setembro de 1926 apresentado no sexto congresso internacional de filosofia em 1927; 2) As notas de aula do curso ministrado por Whitehead em Harvard entre 1926 e 1927 e 3) Uma reunião de vinte e duas proposições apresentadas em março de 1927 no Seminário de lógica em Havard. Mais um documento, já do verão, no hemisfério norte, de 1927 temos o que Ford chama de *Gifford draft* que inspirariam o texto que Whitehead anunciara, em carta a seu filho, estar escrevendo.

O ensaio intitulado *Time* se divide em seis seções que já revelam o voltar-se da filosofia de Whitehead para o processo das atualidades se constituindo sem referência a qualquer natureza substancial: 1) superação (*supersession*); 2) apreensão; 3) incompletude; 4) imortalidade objetiva; 5) simultaneidade; 6) tempo como epocal. A primeira seção tem como ponto de partida a ideia, retirada da filosofia de Samuel Alexander, de que se o tempo deve ser considerado seriamente não pode haver mudança nas entidades concretas, mas sim superação. Assim sendo, “em lugar da substância de Descartes que tem a 'persistência' como seu principal atributo, devemos colocar a noção de uma 'ocasião' com superação como parte de sua essência real” (FORD, 1984, p.303). Essa proposição foca o interesse na consistência interna, no como se constitui, já que o persistir da substância cartesiana nada explica justamente por abstrair a maneira como algo, uma ocasião persiste. Logo, em vez de substância extensa e substância pensante, Whitehead postula que cada ocasião é dipolar, possuindo um polo físico e outro mental que só são divisíveis por abstração. Essa distribuição já havia sido experimentada em *Religion in the making*, mas aqui há um maior detalhamento do modo como os polos se relacionam, relação que pertence a um dos três modos da superação: “cada ocasião supera outras ocasiões, é superada por outras ocasiões e é internamente um processo de superação, em parte potencial, em parte atual. Um exemplo de superação interna numa ocasião é a superação da ocasião física pela ocasião mental” (FORD, 1984, p.303-304). Os polos físico e mental são, então, subocasiões e o polo físico anterior ao polo mental, este último sendo o responsável pela novidade ao realizar uma análise do dado oferecido pela síntese do passado que o polo físico realiza. Há, em toda essa elaboração, uma clara simplificação do modelo base-consequente que procurava garantir a novidade nas

concreções puramente físicas, agora ambos os polos estão presentes em cada ocasião e a novidade passa pela superação. A compreensão da dinâmica entre os polos se dá pela noção de apreensão: “o modo definido como A inclui outras ocasiões em sua concreção é aqui chamado de 'Apreensão'” (FORD, 1984, p.304). Já conhecemos os elementos que entram em jogo nesse processo, as ocasiões atuais e os objetos eternos que nesse ensaio são explicitamente o *como* cada ocasião atual é determinada, de modo que uma ocasião apreende outra conforme uma objetivação efetivada pelos objetos eternos. O mundo físico inclui em sua objetivação a ingressão de objetos eternos como seu elemento definidor, mas essa inclusão é cega, somente com a intervenção do polo mental há análise das ocasiões físicas associadas numa apreensão. Alguma implicação de pampsiquismo advém dessa compreensão da dipolaridade das ocasiões? Parece que sim:

Dissemos que os objetos eternos têm modos de ingressão em ocasiões atuais. Estes modos definem a objetividade das ocasiões apreendidas, eles definem também os conceitos pelos quais a ocasião mental associada analisa a ocasião física, desse modo efetuando uma nova síntese que é a unidade de consciência. (FORD, 1984, p.305).

As vias da superação e o caráter de novidade colocado na própria entidade levam a uma nova perspectiva em relação à criatividade, pois superação interna e novidade compõem com a noção de temporalidade em cada ocasião e “tempo requer incompletude” (FORD, 1984, p.305). Essa incompletude significa que a apreensão do passado, da objetivação de antigas ocasiões enquanto memória física, não é meramente repetida, mas entra no modo de concreção e na superação interna própria da nova ocasião, entra na expectativa de futuro da nova ocasião, numa antecipação física igual a de uma tabela de horários numa estação de trem. Cada ocasião carrega, então, consigo seu próprio futuro o que faz caminharem juntas a criatura e a criatividade de tal modo que “a criatividade *para* a criatura se tornou a criatividade *com* a criatura; e a criatura é, assim, superada” (FORD, 1984, p.305). É, inclusive, nesta superação que a ocasião anterior mantém sua imortalidade objetiva enquanto conservada na memória física da ocasião posterior cuja essência se conforma com esta memória, daí compreendemos que a memória física é causa e esta é imortalidade objetiva. Comparando com a memória na filosofia de Hume, Whitehead estabelece: “a imagem no presente é o efeito do recolhimento da verdadeira memória na criatividade do presente. A 'cópia esmaecida' de Hume é a imagem no presente, mas seu caráter igualmente presente de ser uma cópia surge de sua comparação com a objetivação do passado que é a verdadeira memória” (FORD, 1984, p.306). Interessante é observar que a causa passada não é

determinante, não permite uma reversibilidade do tempo que encontraria o futuro no passado, o futuro passa pela antecipação, pela expectativa do que será o dado preendido para a nova ocasião, afinal há o elemento de criatividade envolvido na realização futura das preensões: “a ocasião posterior é a realização da anterior e, portanto, diferente dela” (FORD, 1984, p.306). Finalmente temos o presente, ou a simultaneidade, se o passado e o futuro foram entendidos em termos causais envolvendo uma ocasião em concrecência, o presente diz repetido exatamente às ocasiões preendidas que não têm nenhum sentido causal, são ocasiões simultâneas. A preensão destas ocasiões se dá no modo da apresentação imediata em que os objetos eternos funcionam como dados dos sentidos. Além da memória física do passado, da antecipação física do futuro, temos a imaginação física do presente. Chamando a ocasião atual de A temos que

Esta apresentação imediata do mundo simultâneo com A, incorpora o caráter inventivo de A. É a auto-criação, o auto-satisfação de A em seu caráter de uma concreção. [...] assim, a apresentação imediata tem o caráter de uma imaginação física [...] esta imaginação física normalmente concorda com a memória física do passado imediato, sendo então chamada de percepção sensível e não é ilusória (FORD, 1984, p.307).

Ford conclui dessa explanação que “Primeiramente estamos causalmente com os acontecimentos passados, e depois imaginamos relações presentes” (1984, p.159). Finalmente a teoria epocal reafirma o caráter atômico e não contínuo do tempo, mas essa tese agora se constrói sobre a teoria da superação. Novamente o risco da continuidade é o de uma regressão ao infinito que apontaria para a inconsistência de um instante sem espessura. No caso da superação deve haver um momento em que a superação ocorre, pois se não houver teremos uma parte superando outra parte infinitamente. Portanto “a superação não pode ser vista como o desdobramento contínuo de um contínuo [...] a ocasião B que adquire concreção ao superar A incorpora um quantum de tempo definido que eu chamo de 'caráter epocal da concrecência’ (FORD, 1984, p.308). Discretamente o termo concrecência entra no lugar de concreção, marcando uma perspectiva mais dinâmica do processo de individuação.

Algumas tensões permanecem e as que nos chamam a atenção são: 1) o caráter de superação interna que marca as ocasiões, este caráter parece contradizer a teoria epocal do tempo, fazendo da ocasião um devir constante divisível entre um ato anterior e um posterior; 2) o fato da concrecência começar com um dado original do qual nada nos é dito, apenas de passagem sabemos que ele é objeto de uma síntese física, mas é sempre dito no singular como sendo um dado (*datum*) original; 3) a incompletude das ocasiões atuais que se revelam um primeiro modo de tratar a relação que junta criatura e criatividade, mas que esbarra

novamente no risco de inconsistência; 4) a ideia de uma satisfação da ocasião consigo mesma que se liga diretamente com a incompletude e com a superação, exigindo uma unificação desses diferentes atos de devir. Apesar dessas tensões, ficou claro que a filosofia de Whitehead realmente sofreu uma torção, pois “não é mais a ordem da natureza, mas o devir, não é mais o organismo, mas a 'ocasião atual' que obrigam a pensar” (STENGERS, 2002, p.226). Whitehead se encaminha do campo dos indivíduos persistentes com suas formas e comportamentos para a especulação sobre o que não se conforma com estes parâmetros, a singularidade das ocasiões atuais. Começa a fazer todo o sentido o subtítulo do livro de Stengers que nos convida a pensar com Whitehead: uma livre e selvagem criação de conceitos.

As *Harvard lectures* do outono de 1926 não modificam substancialmente o que foi proposto em *Time*, mas há abordagens esclarecedoras que vale a pena conhecer. Em primeiro lugar, a apresentação da noção de individuação surge numa clara distinção entre o procedimento de Whitehead e aquele da tradição metafísica herdeira de Descartes. Essa tradição teria buscado retirar a complexidade dos acontecimentos para atingir um princípio simples e evidente do qual a realidade seria deduzida. Descartes e o racionalismo moderno, mesmo o anti-cartesiano (por exemplo: Hegel e Bradley com a noção de Absoluto), adotam implicitamente a tese de que as proposições predicativas dão conta da realidade, o que os leva à teoria da independência substancial. Para Whitehead “o sujeito com seu complexo privado de predicados é uma armadilha em que caem os filósofos [...] a noção de substância é um resultado da lógica sujeito predicado e não tem nenhum status metafísico” (FORD, 1984, p.312). Com essa metafísica perderíamos qualquer possibilidade de pensar a solidariedade do universo combinada com as produções individuais. Surge, então, a necessidade de começar de outra maneira “a realidade última a ser considerada é uma *ocasião atual* (...) que é uma individuação ou concreção do universo inteiro numa unidade atual real” (FORD, 1984, p.310). Daí aparecem as entidades da metafísica: ocasiões atuais que nas *Harvard lectures* mantêm a duplicidade inseparável dos polos físico e mental e a dinâmica de superação interna; os objetos eternos e seus modos de ingressão que garantem a relação entre tais ocasiões e uma novidade em relação a *Time*: as ocasiões objetivas derivadas das outras duas entidades. Mas esta terceira entidade gera muitas dificuldades, já que Whitehead sempre se refere a dois gêneros primordiais de existência, sendo todos os outros deles derivados e nunca aparecendo como ocasiões objetivas, esse termo ficando reservado para as ocasiões atuais passadas. A solução de Ford para essa dificuldade é engenhosa e eficaz, ele alerta para o fato

de que essas anotações das *Harvard lectures* são oriundas de apresentações orais e especula que em vez de ocasiões objetivas, Whitehead teria falado de objetificações. Em inglês a argumentação é mais compreensível, pois em vez de *objective occasions*, teríamos *objectifications*. O que estaria, então, envolvido na postulação dessa terceira entidade seria a necessidade de estabelecer uma distinção entre a atividade concrecente e o efeito dessa atividade: “É importante que 'concrecência' e 'concreto' sejam entendidos como sendo a mesma atualidade, diferindo apenas no aspecto temporal. Esta característica seria obscurecida se as observássemos como entidades distintas” (FORD, 1984, p.161). Quando nas anotações é reforçado o caráter de auto-criação das entidades atuais<sup>104</sup> fica ainda mais difícil de separar uma entidade processo de uma entidade objetiva o que nos faz adotar a tese de Ford a respeito dessa terceira entidade. O que é mais marcante nas *Harvard lectures* é o esforço de estabelecer alguns princípios que regeriam o sistema metafísico. Observamos que os seis princípios metafísicos dessas conferências marcam a auto-produtividade solidária do mundo que dispensa uma natureza substancial subjacente ou um plano de organização prévio às composições arriscadas das entidades solidárias.

- 1 – O princípio de solidariedade. Toda entidade atual requer todas as outras entidades, atuais ou ideias, para existir
- 2 – O princípio de individualidade criativa. Toda entidade é um processo que é seu próprio resultado dependendo de suas próprias limitações
- 3 – O princípio de causa eficiente. Toda entidade atual, devido à sua própria individualidade, contribui para o caráter de processos que são entidades atuais se superando
- 4 – O princípio ontológico. O caráter de criatividade é derivado das suas próprias criaturas e expresso pelas suas próprias criaturas
- 5 – O princípio de individualidade estética. Toda entidade atual é um fim em si e por si, envolvendo sua medida de auto satisfação individual e constituindo o resultado de si mesmo enquanto processo
- 6 – O princípio de comparação ideal. Toda criatura envolve em sua constituição uma referência ideal a criaturas ideais (FORD, 1984, p.312-313)

As tensões que apontamos referentes a *Time* continuam presentes aqui especialmente as referidas a alguma possibilidade de inconsistência das ocasiões atuais. A torção está feita, mas o trabalho ainda por ser apurado.

As vinte e duas proposições do seminário de lógica de março de 1927 são o primeiro uso e modificação dos princípios metafísicos que bem resumem as teses de *Time* e das *Harvard lectures*. Encontramos nessas proposições uma retomada e reafirmação dos temas da solidariedade conjugada com individualidade, o da incompletude e o da dipolaridade das

---

104

Lemos na anotação que segue imediatamente àquela que afirma o terceiro tipo de entidade: “Em Descartes, Deus é a única substância auto-criativa, o processo de criação sendo também o criador. Em Whitehead, esta é uma característica geral de todas as entidades atuais” (FORD, 1984, p.312)

ocasiões atuais. Entretanto, o tema da superação vai cedendo espaço para uma outra concepção, a de concrecência, enquanto aparece um novo tema, o da consciência. Começamos pela consciência. Whitehead, na esteira de William James, se recusa a colocar a consciência exclusivamente no polo mental, ela aparece como uma função estabelecendo um contraste entre o físico e o mental. Esse contraste surge a partir de dois modos: afirmação e negação, forma *sim* e forma *não*. Pela afirmação não há contraste entre a experiência física e a mental, o mental afirma aquilo que o físico recolheu. Já pela negação o mental não simplesmente recusa o físico, mas aponta para o que ele poderia ter sido e não é. Nossa percepção presente, a apresentação imediata é clara e distinta justamente por haver nela uma concordância entre as experiências, ou seja, por ser uma expressão da forma *sim* da consciência, nesse modo sabemos vagamente o que percebemos.

Quando a imaginação que produz o funcionamento conceitual dá origem a uma atividade independente em que predicados irrelevantes na percepção se tornam relevantes para a concepção, emerge a forma não. Somente uma inteligência de alto nível pode cometer erros. O estágio de instinto inconsciente é ausência prática da forma não. A consciência surge com a emergência de proposições não verificadas (FORD, 1984, p.320)

Se o modo da percepção que é a apresentação imediata é o privilegiado quanto à forma *sim* da consciência, a abertura de contrastes criativos que seria a outra forma, pelo menos nessas proposições, não tem definida uma forma especial. O relevante para nós, no entanto, é o fato de que a consciência não é um atributo de todas as ocasiões, todas têm um polo mental, mas nem todas operam pelo modo da consciência.

A atenuação da noção de superação e a tentativa de pensar a individuação como concrecência aparecem na valiosa proposição 9. Antes de abordá-la, no entanto, é preciso explicar o que vem a ser a diferença entre superação e concrecência, para isso basta acompanhar o que afirma Ford: “se as divisões são cada um dos atos, então uma ocasião é uma série de processos distintos em superação interna; mas se as divisões são simplesmente fases de um processo único, então temos concrecência” (FORD, 1984, p.170). Concrecência marca a ocasião como sendo um crescimento unificado de diversos afetos<sup>105</sup>. Isso parece mais coerente com a ideia já presente no final de *Time*: “não há continuidade do devir, mas há o

---

105

Stengers propõe, mas não realiza, a tradução de *feeling* por afeto em vez de sentir. O motivo que a leva a não realizar tal proposta é a já estabelecida e bem utilizada tradução francesa de *Process and reality* que traduz *feeling* por sentir. Como não temos esse impedimento, experimentaremos a proposta de Stengers no que ela nos facilita ao dar a entidade o caráter de um ato de experiência: “O afeto, contrariamente ao sentimento, pode comunicar com uma indeterminação positiva quanto a quem sofre e quem age, pode implicar um sujeito que não é somente suscetível de ser afetado, mas que confere igualmente o poder de afetar ao que o afeta” (2002, p.329)

devir da continuidade” (FORD, 1984, p.308), mas vejamos como isso se desenvolve na proposição 9 das nossas vinte e duas proposições de março de 1927.

A proposição 9 começa com novas denominações possíveis para a ocasião atual que agora é sinônimo de ato de experiência e de entidade atual, fica bem marcado, desse modo, o caráter ativo e próprio de cada ocasião. A partir daí, a proposição se desdobra em cinco características das ocasiões que apontam os já conhecidos caracteres de auto-criatividade das ocasiões, a síntese física e a análise mental, mas acrescentam algumas sutilezas que vão mexer com a natureza das ocasiões. Na parte 4 da proposição 9 nos deparamos com uma definição que abala justamente o funcionamento da síntese física e análise mental. O problema que advinha da antiga distribuição era o fato de o polo mental não ter qualquer impacto na síntese física que se apresentava como era, podendo, no máximo, ser superada pela análise mental que até chegaria a uma decisão livre, mas a síntese era o que era. Eis a nova distribuição:

O novo elemento é o auto-discernimento sobre o que é logicamente antecedente na entidade, assim, o estágio inicial é controlado e ajustado. O que é considerado importante depende disso. Desse modo, há controle e ajuste do que é levado adiante ou deixado para trás. A ocasião começa como uma intensidade emocional que é, então, reconstituída por um ato de auto-discernimento (FORD, 1984, p.318-319)

Essa auto-discriminação é como uma forma subjetiva que orienta a síntese física o que permite uma modificação dessas sínteses iniciais, em vez de dados crus a serem superados pelas análises mentais temos “a síntese física agora concebida como algo modificável numa concrecência” (FORD, 1984, p.172). O quinto ponto da proposição 9 marca mais um contraste com a teoria anterior no que ele postula que quando um ato de experiência é ultrapassado, provendo um novo caráter criativo para o universo, ele é puramente objetivo, isto é, uma vez completa, uma ocasião atual não tem qualquer conhecimento ou juízo sobre si mesma. Esse ponto indica a teoria da satisfação da última metafísica que deve ser despida de qualquer caráter subjetivo.

Um outro interesse nosso, em relação às proposições em questão, é quanto à definição clara e à afirmação do caráter dos objetos eternos. Observando o objeto eterno como um elemento relacionando percipiente e percebido, sendo esta relação uma verdadeira objetificação, uma unificação do diversamente complexo, somos agraciados com a clareza de um exemplo. *Aquilo* percebido é objetificado como uma caixa cilíndrica, ou seja, sob o predicado caixa cilíndrica. Este predicado expressa um modo de união das diversas entidades que constituem o percebido, *aquilo*, “no nosso exemplo, os milhões de moléculas na caixa me

são dados sob um predicado” (FORD, 1984, p.319). Mas esse predicado que opera sobre os modos de objetificação é neutro quanto às essas objetificações, nenhuma determinação escapa ao próprio movimento das coisas se fazendo em relação. Ao aproximar arriscadamente os objetos eternos das essências e dos universais, Whitehead faz a diferenciação do caráter que têm, em seu sistema, os objetos eternos:

Universais, essências, objetos eternos, qualidades, ou ideias são aqueles elementos no universo por meio dos quais a objetificação e sua análise conceitual são efetuadas. Eles são eternos porque estão em cada entidade, mas imparcialmente com respeito às várias entidades. Cada um em sua natureza abstrata não diz nada sobre o como se dá sua relação com as várias entidades. (FORD, 1984, p.320)

Há aqui, num outro registro, um reforço do que já era desde *Science and the modern world* algo exigido por Whitehead: “na essência de cada objeto eterno há uma indeterminação que expressa sua paciência indiferente em relação a qualquer modo de ingresso em uma ocasião atual” (WHITEHEAD, 1926/1949, p.172)

Chegamos, enfim, ao projeto das *Gifford lectures* que serão o material direto da primeira camada de *Process and reality*. Nesse esboço encontramos uma elaboração mais sistemática e alguns novos direcionamentos daquela metafísica que amadureceu durante os anos de 1926 e 1927 e que se manterá em plena tensão com a metafísica final no próprio texto de *Process and reality*. Sem entrar nos detalhes do projeto que indica dez conferências com temas que vão da definição do que seja filosofia especulativa, passam pela teoria das apreensões e conclui com a natureza de Deus (temas que são os mesmos abordados em *Process and reality*), vamos observar os elementos novos e as definições que entrarão em contraste com a metafísica final que aí se apresentam.

Seguiremos, aqui, a mesma sequência de observações feitas por Ford. Começamos, então, com a questão do dado inicial para a concrecência. Uma das principais teses das *Gifford lectures* é a ideia de que o processo concrecente começa com um dado inicial objetificado que vai ser tratado internamente, mas agora, levando em conta a teoria epocal do devir e garantindo a consistência da entidade, está assumido que não funciona mais a tese da superação interna comportando duas subocasiões. Sem a superação, o processo se ancora num dos polos que passa a ser o responsável pelo processo, o dado inicial seria simplesmente objetificado pela ocasião física, cabendo o processo à intervenção do polo mental que praticamente se confunde com o processo, a interioridade, então, se constitui pela maneira como o dado é apropriado. “Primeiramente a ocasião vem a ser como um dado e, depois, age por meio da concrecência” (FORD, 1984, p.191). Dar conta da auto-criatividade, da entidade

se criando por sua conta parece ser a tentativa dessa nova distribuição, mas talvez seja necessário colocar a criatividade no próprio ato de unificação se não a ocasião se torna totalmente refém do dado inicial, ela até opera sobre ele, mas ele não depende dela, funciona mais ou menos como um germe cristalino que se propaga num meio favorável, ou não, produzindo diferentes tipos, mas cuja natureza e rumos a tomar são previsíveis a partir de um número finito de variáveis.

Em consonância com a tese do dado inicial, Whitehead sustenta ainda que todos os objetos eternos afetam a entidade nascente. É o já estabelecido princípio da solidariedade universal que pretende que o dado inicial contém todas as potencialidades a serem atualizadas, selecionadas no processo. Uma teoria da subjetividade enquanto meta, uma causa final operando no processo de concrecência é esboçada aqui, mas não se desenvolve tanto devido, novamente, ao dado inicial unificado que faz da meta subjetiva muito mais um ideal de si do que uma operação efetiva de seleção do que interessa. *Gifford draft* “assumiu um sujeito subjacente decorrente do dado original, um ser que, então, age produzindo sua própria concrecência determinada” (FORD, 1984, p.194). Um quinto ponto é o da natureza do perecer que significa a imortalidade objetiva que já conhecemos, a atividade subjetiva, a unificação criativa cessa ao atingir sua unidade e se torna puramente objeto de novas apreensões. Uma sutileza relativa ao desgaste desta imortalidade e a natureza do perecer só será possível de compreender quando adquirirmos as noções de superjecto e da natureza consequente de Deus. Finalmente o último ponto se refere a Deus, a atualidade primordial que teria apenas afetos conceituais. Como temos, nas entidades atuais, o dado inicial e afetos conceituais que sobre ele operam, não causa estranheza o fato de Deus que nem mesmo dado inicial teria, ter apenas um tipo de afeto. Mas isso coloca o problema da passividade do se fazer do mundo e de Deus, pois “Na unificação transicional, como concebida no *Gifford draft*, o passado provoca a ocasião (enquanto dado original) a vir a ser. O passado é ativo, a ocasião presente meramente passiva. (desde que a ocasião ainda não existe em nenhum sentido, talvez seja melhor dizer que ela nem mesmo passiva é).” (FORD, 1984, p.198). Deus como atualidade primordial seria, então, atingido pela mesma passividade?

Até aqui, notamos alguns elementos transicionais entre a primeira metafísica e a última. Retomando os passos que demos rumo à limpeza do campo metafísico de qualquer possibilidade de moralização em nome de um em-si, ou de um possível *ainda não* realizado, mas lá inscrito, de qualquer possibilidade de um juízo baseado no sucesso da persistência dos organismos (rebatimento das formas num campo aformal), podemos apontar três movimentos

“1) da continuidade temporal para o atomismo temporal (em *Science and the modern world*); 2) do monismo para o pluralismo<sup>106</sup> (em *Religion in the making*); 3) da superação para o processo interno (início de 1927)” (FORD, 1984, p.177). Finalmente com o *Gifford draft* nos deparamos com algumas questões ainda em suspenso a exigir redirecionamentos. São justamente esses redirecionamentos que levam à última camada metafísica de *Process and reality*.

*Process and reality* é um livro que traz em sua forma final todas as camadas que o construíram, verdadeira encarnação de uma filosofia em coerência, sem um centro gravitacional, mas em equilíbrio baseado na constante pressuposição recíproca dos conceitos, em que as exigências colocadas por alguns movimentos obrigam a rearranjos em outra parte. Uma experiência de leitura estranha que nos permite perceber Whitehead lendo, hesitando, problematizando e vetorizando de outra maneira seu próprio texto sem apagar o que precisaria de modificação, mas apostando que as inserções fariam bem o seu papel de reagenciar todo o conjunto. Obra de um autor anônimo, já que puramente lançado na inocência das experimentações as quais fazem dele, a cada passo, autor-leitor. “A mão que escreve a inserção não é a do autor se corrigindo, mas a do leitor fabricado pela leitura, ou ainda, a do autor-leitor passando pela série de acontecimentos de pensamento que lhe advêm, muito mais do que produzidos por ele” (STENGERS, 2002, p.273). O mais interessante é que o livro não se tornou uma confusão, pois mesmo se encontramos muitas inserções, Ford encontra ao menos treze e pensa que o seu trabalho minucioso ainda está incompleto, não podemos deixar de constatar que a aposta na coerência do texto se fazendo foi vitoriosa, afinal a maioria dos leitores sai de *Process and reality* com a perspectiva da última camada. Desse modo, abandonaremos, neste momento, as idas e vindas que nos guiaram até aqui e serviram para mostrar as tensões que volta e meia traziam elementos capazes de retirar do processo o seu caráter de aventura, de hesitação, de experiência real o capturando em algum elemento capaz de explicá-lo, de determinar as condições da experiência possível ou de retirar a consistência de seus componentes. Vamos nos ater, então, aos efeitos produzidos por *Process and reality* e procurar direcioná-los para nossa questão da individuação inocente, inocente não no sentido da ingenuidade, mas no da produtividade construtiva, não submetida a qualquer projeto

---

106

Para nossa tese é importante notar que essa passagem do monismo para o pluralismo não é uma chegada definitiva no pluralismo tradicional (com Whitehead nunca chegamos nesse porto, se a filosofia começa com um estranhamento, depois de todo seu esforço, ela continua no estranhamento). Parece que Whitehead não se contenta com essa distribuição e se vê diante de uma outra fórmula. Por enquanto, estamos com o “progresso” indicado por Ford.

jurídico-legislativo a priori, dos diferentes modos de existência.

Nossa maneira de caminhar nas vias emaranhadas de *Process and reality* será a de levar em conta o efeito produzido pela composição de Whitehead. Apostaremos que os arranjos mostrarão, somente por sua nova dinâmica funcional, como as tensões que apontamos anteriormente se direcionam para a produtividade inocente dos mundos.

No esquema categorial de *Process and reality*, a categoria do último designa os princípios gerais que as outras categorias pressupõem. Pela importância dessa categoria e pelo que ela implica em termos de individuação e de inocência, a citaremos quase na íntegra

“Criatividade”, “múltiplos” (*many*) e “um” (*one*) são as noções últimas envolvidas na significação dos termos sinônimos “coisa”, “ente”, “entidade” [...]

O termo “um” não designa “o número inteiro *um*” que é uma noção complexa especial. Ele designa a ideia geral subjacente tanto ao artigo indefinido “*um* ou *uma*”, ao artigo definido “*o* ou *a*”, aos pronomes demonstrativos “*este* ou *aquele*”, ou aos relativos “*que*, *o qual*, ou *como*”. Ele designa a singularidade de uma entidade. O termo “múltiplos” pressupõe o termo “um” e o termo “um” pressupõe o termo “múltiplos”. O termo “múltiplos” carrega a noção de “diversidade disjuntiva”; esta noção é um elemento essencial do conceito de “ente”. Há muitos “entes” em diversidade disjuntiva.

Criatividade é [...] o princípio último pelo qual os múltiplos, que são o universo disjuntivamente, se tornam uma ocasião atual, que é o universo tomado conjuntivamente. Está na natureza das coisas que os múltiplos entram numa unidade complexa.

A criatividade é o princípio da *novidade*. Uma ocasião atual é uma entidade nova, diferente de toda entidade no seio dos “múltiplos” que ela unifica.

“Junto” (*together*) é um termo genérico que cobre as diversas maneiras especiais como os diversos tipos de entidades estão “juntas” em toda ocasião atual una.[...] O princípio metafísico último é o avanço da disjunção em conjunção criando uma nova entidade atual diferente das entidades dadas em disjunção. A entidade nova é, ao mesmo tempo, o estar-junto (*togetherness*) dos “múltiplos” que ela encontra e uma entre os múltiplos que ela deixa, ela é uma entidade nova disjuntivamente entre as entidades múltiplas que ela sintetiza. Os múltiplos se tornam um e são aumentados de um.

Assim, “a produção de um estar-junto novo” é a noção última incorporada no termo “concrecência”. Estas noções últimas de “produção de novidade” e de “estar-junto concreto”, são inexplicáveis ou em termos de universais mais elevados, ou em termos dos componentes que participam da concrecência (WHITEHEAD, 1929/1978, p.21)

Logo constatamos que a criatividade não tem qualquer definição que não seja a produtividade do novo, de novas linhas que se desenham, que se instauram sobre a diversidade disjuntiva dos múltiplos produzindo entre esses múltiplos novos modos de estar-junto, novas maneiras de conjugar o plano em disjunção. A criatividade, por só existir em suas atualizações, não tem um caráter próprio a não ser o avanço de um mundo se fazendo, de concrecências prendendo e sendo prendidas, de modo que a criatividade só se dá sob condições e que essas são as próprias maneiras de conjunção a partir da disjunção. Por tudo isso, o último não se refere mais a qualquer atividade subjacente que poderia funcionar como

uma condição exterior ao processo que seria, então, deduzido desse princípio condicionante que iniciaria e regularia toda produção. Aqui sequer podemos falar de um começo absoluto (criatividade não é criação), uma vez que já começamos com os múltiplos em pressuposição recíproca com o um. Mais ainda, nitidamente a criatividade não é algo a ser indicado, é simplesmente uma operação, um novo modo de configuração dos múltiplos: “toda consideração 'em si' da criatividade faria dela um domínio de existência e a transformaria, então, em uma 'coisa'” (DEBAISE, 2007, p.16). Whitehead não pretende, portanto, estabelecer um fundamento para o que existe, mas se põe como tarefa “criar os conceitos que façam convergir o que se produz sob condição com o que produz sua própria razão” (STENGERS, 2002, p.289). Se assumimos que essa é tarefa devemos então entender que a questão central de *Process and reality* não é fazer uma teoria da criatividade, mas pensar a produtividade da existência levando em consideração que essa produtividade é sempre singular, um modo causa de si mesmo atravessado, induzido pela operação neutra e indiferente que é a criatividade. Com isso, percebemos que a questão a ser respondida não é a do porque existe algo e como se mantém na existência definido por diferentes atributos, mas como algo se produz, como os múltiplos se tornam um, e como esse algo é uma modulação, uma maneira dos múltiplos se conjugarem. Maneirismo metafísico que põe a questão da individuação em outro plano já que o que interessa é “o ser como, o como ser. O atributo é o que a coisa é, mas o como da coisa, a maneira de ser, é algo completamente diferente” (DELEUZE, 1987). Podemos, assim, detectar com a criatividade enquanto último dois movimentos, ela impede, em primeiro lugar, que as coisas sejam meras reproduções das condições iniciais às quais bastaria remontar para tudo explicar, toda produção é local e portadora de uma solução experimental, de uma tomada de posição que produz um estar-junto que não se confunde com os seus elementos constituintes, os termos que compõem a nova entidade não a explicam, pois algo novo passa entre os elementos reunidos numa cartografia inédita<sup>107</sup>. Pensamento sutil de Whitehead que escapa das determinações e enteléquias do esquema atributivo e encontra a criatividade nos interstícios, no relacional: “*sub-tilis*. sob a teia, sob a urdidura dos fatos ou dos feitos, o minucioso, o que vem a ser não-feito, o a-fecto, as pré-coisas” (LISBOA, 2002, p.21). Isso ressoa com o segundo movimento que é o de impossibilitar qualquer juízo quanto aos modos de atualização, qualquer denúncia

107

“Não há de um lado sujeitos e de outro os objetos com os quais completariamos os sujeitos. Somos com as coisas” ou “ À pregnância do verbo ser, à supremacia do “é”, Whitehead superpõe a potência da conjunção, da conexão “e”. A árvore e a folha... e o pássaro... e a terra..., manifestamente uma coordenação” (MARTIN,, 2005, p.484-485). Ou seja, no modo da conjunção, no “e” passa a criatividade.

em nome de um universal, ou de um modo autêntico, pois a criatividade só é conhecida por seus acidentes e esses sempre engajados<sup>108</sup>, a produção de novidade é inexplicável segundo universais mais altos, “os gritos das multiplicidades são ouvidos como princípios filosóficos” (LISBOA, 2002, p.22). Nada disso deve se confundir com um sintoma de ceticismo relativista, posto que o interesse não está voltado para um princípio explicativo incapaz de funcionar, mas pela maneira como as relações se inventam caso a caso: “tudo tem uma razão, mas tudo é igualmente decisão” (STENGERS, 2002, p.296). Concluimos que a criatividade não é explicativa, mas funciona como um dispositivo capaz de impedir que as entidades atuais sejam reduzidas aos seus elementos constitutivos, a sujeitos com seus predicados-atributos e que sejam remetidas a um princípio exterior às aventuras da conjunção, às produções arriscadas de modos de estar-junto; os possíveis da criatividade são produzidos em ato, como se disséssemos que o possível é criar o possível<sup>109</sup>. Para entender como ocorrem conjunções temos que nos voltar para os modos se fazendo, para as entidades atuais, afinal, ao abandonar a forma sujeito-predicado (atributo) Whitehead entende que “a descrição morfológica foi substituída por um processo dinâmico. Assim, os 'modos' de Spinoza se tornam, agora, puras atualidades; desse modo, embora a análise deles aumente nosso entendimento, não nos leva à descoberta de nenhum nível mais alto de realidade” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.7).

Whitehead anuncia de diferentes maneiras o seu princípio ontológico, todas indicam o foco da filosofia voltado para os modos se fazendo. Quatro desses anúncios nos interessam diretamente. Na categoria de explicação XVIII lemos: “Este princípio ontológico significa que as entidades atuais são as únicas razões; logo, procurar uma razão é procurar por uma ou mais entidades atuais” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.24). Mais adiante o princípio aparece marcando o caráter relacional e engajado (a razão é uma decisão) da produtividade dos modos: “O princípio ontológico afirma a relatividade da decisão, no que toda decisão

---

108

Utilizamos o termo engajado para marcar o caráter pragmático que impede toda pretensão de fechar o debate em nome de algum valor posto de antemão, todo valor é avaliado em ato, nenhum tem a pretensão de valer por si, fora de situação. “Desde quando uma situação nos importa o suficiente para que sejamos tentados a aí ver um 'exemplo de criatividade', os termos genéricos 'um' e múltiplos terão sido especificados e o pensamento será condicionado por categorias especializadas, as que importam para esta situação” (STENGERS, 2002, p.292). O caráter pragmático que Simondon via sempre com maus olhos está no coração da filosofia especulativa de Whitehead e é uma boa marca da inocência desta última.

109

Tratando do que chamamos aqui de possível como potencialidade, que é o termo usado por Whitehead, Debaise encontra a importância do pensamento relacional (não a relatividade da verdade, mas a verdade da relação) como sendo o sentido da pluralidade em Whitehead: “o potencial não é uma qualidade em si da pluralidade disjuntiva [...] ela é um potencial relativamente a uma nova existência. É este caráter relativo do potencial que é, segundo o que pensamos, a grande invenção do termo 'pluralidade' em *Process and reality*” (2006, p.69).

expressa a relação da coisa atual *a propósito da qual* a decisão é tomada e a coisa atual *pela qual* a decisão é tomada”. Em outra parte somos alertados para o fato de que os modos são o concreto para o qual se volta a metafísica “independentemente das entidades atuais não há nada, somente uma não-entidade – 'o resto é silêncio'” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.43). Finalmente somos alertados de que fora do jogo nenhuma regra se dita “segundo o princípio ontológico, não há nada vindo de nenhuma parte que se insinue no mundo” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.244). Estamos certos, então, em começar com as entidades atuais, mas nessas declarações não podemos deixar de sentir um certo caráter de intencionalidade a envolver algum funcionamento intelectual atuando e guiando na base do processo de atualização, como se um sujeito encontrasse um dado que seria um fluxo de sensações e reagisse a ele, como se o mundo objetivo fosse uma construção produzida pela experiência subjetiva. O excesso de subjetividade dessa possível compreensão é logo desfeito numa comparação da perspectiva metafísica da filosofia do organismo com a filosofia crítica de Kant para quem, segundo Whitehead,

o processo pelo qual há experiência é um processo que vai da subjetividade para a objetividade aparente. A filosofia do organismo inverte essa análise e explica o processo como procedendo da objetividade para a subjetividade, isto é, da objetividade, pela qual o mundo externo é um dado, para a subjetividade, pela qual há uma experiência individual (WHITEHEAD, 1929/1978, p.156)

Uma proposição nunca é *sobre* os dados, mas sempre em pressuposição recíproca *com* os dados, não há sujeito em geral que faça a natureza bifurcar: “os dados a respeito dos quais o sujeito efetua um julgamento são componentes que condicionam o caráter do sujeito que efetua esse julgamento” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.203). Se juntarmos essa posição com a ausência de uma atividade subjacente e com a afirmação do último como criatividade operativa de conjunção dos múltiplos (dados e não mais um dado), colocamos definitivamente no âmbito exclusivo da produtividade, inclusive de uma produtividade de subjetividade, das entidades atuais, das suas maneiras, nossa questão da individuação. Inocência de um mundo se fazendo que o pragmatismo<sup>110</sup> de Whitehead oferece em relação a algum mal estar produzido pela possibilidade de redução que encontrávamos em Simondon (perigo do caso geral válido em qualquer parte, perigo da aventura reduzida à compatibilização, perigo do reconhecimento de um pré-individual em-si):

---

110

Usamos uma definição bem simples, importante de ser explicitada a fim de evitar todas as confusões que essa qualificação suscita, do que entendemos como pragmatismo: Não se trata mais de saber o que é o verdadeiro, mas como se faz o verdadeiro [...] A ideia verdadeira não é somente o que cremos, o que fazemos ou o que pensamos, é o que faz crer, o que faz agir, o que faz pensar (LAPOUJADE, 1997, p.59)

Whitehead não tem, como Simondon, a vontade de 'ultrapassar' o indivíduo rumo a uma natureza. A natureza não é, em *Process and reality*, o que explica, esta fonte do possível, mas o que deve ser explicado; ela não é 'pré-individual', mas fabricada, construída a partir de uma multiplicidade de seres-indivíduos. [...] Sua (de Whitehead) ambição é construir um verdadeiro pensamento da individuação que, no entanto, não mais se estabelecerá a partir de uma realidade – que a chamemos natureza ou reino das formas – que teria uma anterioridade cronológica e ontológica sobre o indivíduo e à qual este poderia ser reduzido. (DEBAISE, 2006, p.65)

Fica bem claro, então, que em vez da atualização de um plano de fundo, ou de um campo prévio, ou de uma atividade subjacente nos remetemos a uma individuação que não se dá na passagem de um plano para outro, mas numa operação no seio da pluralidade disjuntiva em ato – podemos afirmar que é em ato, porque como vimos, ela é definida como um tipo de relação de entidades atuais, relação de disjunção – que se torna potencialidade somente em vista da conjunção que se acrescenta à pluralidade. Nosso novo plano rearranja toda a montagem metafísica numa única superfície: “o possível e o real, a potência e o ato, longe de remeterem a diferenças ou a oposições ontológicas se distinguem unicamente em relações, relativamente a situações nas quais as entidades são tomadas. *O potencial é o ato, mas engajado em outra coisa, numa outra entidade.*” (DEBAISE, 2006, p.69, grifo do autor). Feita essa montagem com criatividade, pressuposição recíproca sujeito-objeto, plano operativo em superfície das entidades atuais, temos os requisitos para pensar o processo de concrecência presente em *Process and reality*.

Ao definir as entidades atuais, Whitehead invariavelmente leva em conta tanto o fato delas serem os constituintes últimos (*res verae*) de que o mundo é feito, quanto o fato de elas serem atividades. Desde o início do esquema categorial somos alertados dessas características: “as entidades atuais – também chamadas de ocasiões atuais – são as coisas reais últimas de que o mundo é feito. Não é possível encontrar além das entidades atuais algo mais real do que elas [...] e essas entidades atuais são gotas de experiência, complexas e interdependentes” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.18). Será importante, então, saber do que elas são constituintes e qual o tipo de atividade que realizam. Vamos expor rapidamente o tipo de atividade e o que os modos de composição das entidades atuais constitui.

Sendo uma gota de experiência, ou seja, “um *quantum*: uma unidade discreta e indivisível de devir” (SHAVIRO, 2009, p.19), a entidade atual só pode ser analisada pela sua atividade e essa atividade é a apreensão entendida como o que “reproduz em si as características gerais de uma entidade atual; ela remete a um mundo exterior e, nesse sentido, diremos que ela tem um 'caráter vetorial'; ela envolve emoção, intenção, avaliação e causalidade.” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.19). A apreensão é uma captura, uma objetificação

da potencialidade oferecida pelos múltiplos e seu caráter vetorial nos alerta que a apreensão não é uma atualização completa, mas parcial (também no sentido de escolha, de decisão). Desse modo, a atualização também deve incluir uma forma subjetiva que funciona como meta a dirigir o interesse da entidade em processo de auto-determinação. Temos assim, um processo de integração dos dados apreendidos, ou de concreção de apreensões voltados para a determinação completa, ou satisfação da entidade atual. A categoria de explicação XI discrimina os fatores envolvidos na atividade de apreensão: “a) o 'sujeito que apreende, isto é, a entidade atual em que a apreensão é um elemento concreto; b) o 'dado' que é apreendido; c) a forma subjetiva' que é o *como* o sujeito apreende o dado” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.23). Essa atividade que apreende outras entidades é chamada de apreensão física, mas essa não é a única forma de apreensão, há ainda a apreensão conceitual que se volta para a pura potencialidade dos objetos eternos.

Num universo de concreções de apreensão, algumas entidades atuais se apreendem mutuamente e formam uma espécie de coleção que é um primeiro modo de estar-junto das entidades: nexus. Nosso esquema fica, por enquanto, composto por entidades atuais definidas por modos de apreensão e reunidas em nexus. Temos que acrescentar a esse esquema um outro patamar além da simples contiguidade da apreensão mútua do estar-junto, pois há algo que persiste quando ressoam as características comuns dos elementos da coleção, quando é relevante um traço efetivamente partilhado entre as entidades constituintes de um nexus. A esse estar-junto, Whitehead nomeia sociedade e estes são os elementos dos quais podemos ter experiência, seja um elétron, nós mesmos, a pirâmide, a agulha de Cleópatra... São os organismos persistentes, são os acontecimentos. Whitehead também aponta a diferença entre as entidades atuais e as sociedades em termos de microscópico e de macroscópico, mas o risco é tomarmos essa distinção como quantitativa quando, na verdade, mesmo um átomo é uma sociedade, mesmo um elétron ou o que de menor pudermos fazer a experiência. Debaise indica bem o que vem a ser o caráter microscópico das entidades contrastado com o caráter macroscópico das sociedades: “o microscópico é o que não podemos nunca fazer a experiência diretamente, enquanto o macroscópico é o que pode ser objeto da experiência” (DEBAISE, 2006, p.135). Clara está a diferença entre organismo e unificação apreensiva, termos que se confundiam em *Science and the modern world*. Na nova montagem “unificação apreensiva se aplica somente a ocasiões atuais individuais enquanto persistência se aplica à sucessão de muitas ocasiões” (FORD, 1984, p.17).

Vamos, agora, desenvolver os temas dessa breve exposição. Inicialmente no tom da

leitura de Deleuze:

O caos não existe, é uma abstração, porque ele é inseparável de um crivo que dele faz sair algo (algo em vez de nada). O caos seria um puro *Many*, pura diversidade disjuntiva, enquanto que o algo é *One*, não já uma unidade, mas o artigo indefinido que designa uma singularidade qualquer. Como o *Many* se torna *One*? É preciso que intervenha um grande crivo, tal como uma membrana elástica e sem forma, como um campo eletromagnético, ou como o receptáculo do *Timeu*, para fazer sair algo do caos, *mesmo se este algo difere muito pouco do caos* (1988, p.103)

O crivo, no caso, remete à própria operação do mundo, operação das entidades atuais se apropriando, recortando segundo um modo único o plano do caos, ou o plano das entidades em atividade disjuntiva. Essa operação é a apreensão, a unificação apreensiva que atua sobre os dados públicos do caos fazendo desses dados um elemento privado. Se podemos falar da pouca diferença entre o *One* e o *Many* é porque a diferença é de modo, pois os dados públicos são já apreensões, já são unificações de dados públicos, mas que são levados em conta de maneira específica pela apropriação que é o novo *One* que os toma como potenciais. No fundo o que temos é uma dinâmica de apreensão de apreensões, um universo de capturas, de apropriações e de integrações. Além disso, o fato de o caos não existir significa que ele é uma abstração, concretamente não há uma pura disjunção (o que temos são sempre entidades atuais, o resto é silêncio), não há uma potencialidade vindo de nenhuma parte, essa disjunção e potencialidade se dizem a respeito de uma nova individuação que recorta o plano dando a ele uma outra configuração (e o *One* se acrescenta ao *Many*). A potencialidade não é mais uma atividade subjacente, mas é a pluralidade relativa a uma perspectiva de um novo modo de apreensão que, por sua vez, pertence à pluralidade e funciona como objeto de apreensão segundo a perspectiva de um outro processo de individuação. Insistimos: “*o potencial é o ato, mas engajado em outra coisa, numa outra entidade*” (DEBEAISE, 2006, p.69, grifo do autor). Numa leve modulação podemos dizer que “em um mundo de processo em vez de predicação, a razão suficiente para cada entidade atual é 'decidida' por, e inteiramente imanente à própria ocasião. Cada entidade atual é o arquiteto de sua privada 'harmonia pré-estabelecida’” (SHAVIRO, 2009, p.25). Nosso desenvolvimento exige, agora, um maior detalhamento do que vem a ser essa decisão, esse caráter subjetivo que marca todas as entidades atuais em processo de concrecência.

Whitehead recusa a noção de atualização vazia, desprovida de caráter vetorial, mas o mero acréscimo de uma subjetividade feriria o princípio ontológico, pois teríamos uma entidade vinda de nenhuma parte, já que ela não seria uma entidade atual. Mas quando é afirmado o caráter vetorial, parcial, direcionado por um afeto (*feeling*) específico da nova entidade em concrecência o que é proposto não é uma distinção de natureza entre sujeito e

objeto. Novamente o que distingue os termos é o modo em que se dá a relação: objeto são as entidades atuais preendidas na pluralidade disjuntiva, sujeito é a unidade atual que preende, unifica os dados. Sujeito e objeto são uma mesma forma de existência, são definições de funções das entidades atuais. Feita essa nova distribuição, podemos entender que a questão da subjetividade não remete a uma nova entidade, mas à orientação da apreensão a envolver emoção, avaliação, propósito e causalidade, de modo que esta tenha um caráter vetorial e não seja pura reiteração dos dados oferecidos<sup>111</sup>. Com a surpreendente referência à distinção de Descartes entre realidade formal e realidade objetiva<sup>112</sup>, Whitehead desenha o cenário interessado da captura deslocando o problema cartesiano do conhecimento para o problema da individuação ao fazer do *Ens cogitans* um *Ens prehensens*. O sol existe tanto como pluralidade disjuntiva (formalmente), quanto apreendido, capturado como constituinte objetificado pelo afeto (*feeling*) da nova concreção. Apreensão e afetos se revelam, então, como as duas faces em suposição recíproca no processo de concreção, a primeira diz como a entidade se volta para a pluralidade disjuntiva, a segunda aponta para o modo como a entidade que apreende unifica seus dados<sup>113</sup>, seus ingredientes, como a entidade expressa os dados, mas de tal modo que “as apreensões não explicam a unidade se fazendo sem serem explicadas por ela” (STENGERS, 2002, p.335). Seguindo esse rumo, vamos desenvolver o tema “do sujeito, de sua gênese e de seu modo de existência” (DEBAISE, 2006, p.81)

Para que a noção de sujeito seja passível de ser considerada plástica, ou mesmo passível de ser pensada em sua gênese temos que modular a definição que alguma tradição nos legou dessa noção, tradição que nos fez bifurcar a natureza e fez o sujeito rimar com autonomia, identidade, completude, suficiência, tudo o que levava a uma noção que explicava, mas não podia ser explicada. Whitehead não luta contra essa tradição nem decreta nenhuma morte, mas num gesto ousado complica o sujeito fazendo dele um complexo sujeito-sujeito. O sujeito permanece como uma experiência irreduzível, um gozo de si, mas essa

---

111

É importante não confundir a forma subjetiva com a consciência, esta pode ou não aparecer. Isso fica claro segundo a categoria de explicação XIII em que lemos “Há muitas espécies de formas subjetivas: as emoções, as avaliações, as intenções, as atrações, as repulsões, a consciência etc.” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.24)

112

Descartes apresenta essa distinção na primeira das *objeções* de suas *Meditações*: “A ideia do sol é o próprio sol existindo no entendimento, não formalmente como ele está no céu, mas objetivamente, ou seja, na maneira como os objetos têm o costume de existir no entendimento” (DESCARTES, s/d, p.142)

113

Para marcar a modificação efetuada em relação à metafísica anterior. Se na teoria da transição o afeto era interior à concreção, agora ele se torna um afeto-apreensão, os dois passos que iam do dado à unificação se tornam um “único processo de unificação partindo de uma multiplicidade de afetos simples do mundo” (FORD, 1984, p.255)

experiência deve ser acrescida por um transbordamento, uma inadequação que força o sujeito a se descentrar de sua identidade de momento: “É fundamental para a doutrina metafísica da filosofia do organismo que a noção de entidade atual como sujeito imutável da mudança seja completamente abandonada. Uma entidade atual é, ao mesmo tempo, o sujeito que faz a experiência e o *superjecto* de suas experiências.” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.29). O *superjecto* funciona como uma meta subjetiva, uma causa final a impulsionar a entidade atual para sua auto-realização. O *superjecto* não é um quadro mas uma maneira de efetuar uma seleção sobre os múltiplos dados apreendidos sem a necessidade de uma atividade subjacente determinando externamente o *como* dessas apreensões. “A planta canta a glória de Deus, preenchendo-se de si mesma quanto mais contempla e contrai intensamente os elementos dos quais ela procede e experimenta nessa apreensão o *self-enjoyment* de seu próprio devir” (DELEUZE, 1988, p.107). Sujeito-*superjecto* significa que a entidade atual é um devir baseado em critérios internos se produzindo problematicamente, no próprio processo de individuação, *com* os dados da pluralidade sendo apropriados. A objetificação dos dados do passado, das entidades atuais em pluralidade disjuntiva, se mistura com uma perspectiva de futuro da auto-realização, ou da auto-criação<sup>114</sup> do sujeito-*superjecto*. Entendemos, assim, que:

A individuação não é uma sequência, ou uma série que passaria da pluralidade disjuntiva para um termo final por uma sucessão de etapas independentes umas das outras. A pluralidade permanece ativa, orientada pela 'meta subjetiva' e esta se define no interior das apreensões. Se por 'causas finais' entendemos simplesmente uma meta no sentido em que ela é imanente, presente à individuação como sua orientação, então *a estrutura sujeito-superjecto é a integração de causas finais no seio da entidade atual* (DEBAISE, 2006, p.88)

Compondo a pressuposição recíproca dos dados que afetam com a maneira de ser afetado, somos remetidos, ainda no tema da subjetividade, a algumas obrigações categoriais. A primeira dessas obrigações (categoria da unidade subjetiva) diz respeito aos afetos que mesmo quando não integrados são compatíveis para integração devido à unidade subjetiva, já a sétima é a da harmonia subjetiva que prevê a determinação mútua dos afetos pela possibilidade deles ressoarem com a meta subjetiva. Concertando as duas obrigações,

---

114

Beaulieu estabelece uma diferença entre auto-criação e auto-organização que nos ajuda a perceber que a causa final em Whitehead é um impulso, um indutor aberto à novidade e aos riscos (auto-criatividade) e não um determinante que, mesmo atuando na altura do mundo, guarda um princípio de ordenamento progressivo dos organismos (auto-organização). Com as entidades atuais de Whitehead, “os processos não param de criar, por si mesmos, novas regras de agenciamento” (2012, p.88). Shaviro também toca nessa questão ao especificar o que impulsiona a individuação em Whitehead: “em *conatus* e *autopoiesis*, é ênfase é sobre a continuidade que é criada e preservada por meio de mudanças contingentes e interações com o meio, enquanto na individuação e concreção a ênfase se dá sobre a produção de novidade, a contínua redefinição das entidades, ou o devir-outro daquilo que é” (2009, p.112)

Whitehead afirma que elas “expressam a harmonia pré-estabelecida no processo de concrecência de um sujeito [...] Esta harmonia resulta do fato que nenhuma apreensão pode ser considerada em abstração de seu sujeito, apesar dela se originar no processo que cria seu sujeito” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.27). Além dessas duas obrigações, devemos ter em conta mais duas categorias. A categoria da intensidade subjetiva que afirma que a expectativa do futuro do processo de auto-realização se constrói sobre a intensidade dos afetos; finalmente a categoria da liberdade e determinação que aponta para um resto, uma sobra em cada determinação, ou seja, uma abertura oferecida pela determinação para outros modos de apropriação já que “ela é interiormente determinada e exteriormente livre” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.27). Os dados múltiplos são coordenados por uma subjetividade que se auto-realiza em suas maneiras de lidar com esses dados, de indeterminada, a subjetividade se preenche e ganha determinação interna, mas é objeto contingente para outras apreensões. Com essa nova distribuição dos afetos, apreensões, tudo se dá num único plano de composição em produção contínua de novidade:

O processo é circular e autotélico. Não é guiado por nenhum critério externo. Podemos dizer, preferencialmente, que a 'meta subjetiva' que define uma maneira de ser da entidade é, em primeiro lugar, um princípio de seleção e um ato de auto-seleção. Cada entidade atual seleciona entre os dados que ela encontra e, desse modo, cria a si mesma estabelecendo seus próprios critérios imanentes para uma 'harmonia pré-estabelecida' de experiência. Estes critérios são estéticos, em vez de lógicos; o que é *almejado* na 'meta subjetiva' não é mera compatibilidade, ou não-contradição, mas uma 'intensidade de afeto' positiva. [...] Ela (a entidade atual) é auto-gerada e auto-unificada, mas também aberta à contingência (SHAVIRO, 2009, p.74)

Mas se todo afeto é positivo e se todo o universo das entidades em disjunção conspira na entidade concrecente, como é possível que esta seja algo distinto? Como é possível que os dados iniciais da multiplicidade se tornem um dado objetivo, um nexus para uma forma subjetiva, já que tudo é efetivamente apreendido e conseqüentemente afeta a entidade apreendente? Mantendo a ideia de que tudo é apreendido, Whitehead estabelece uma maneira diferenciada de apreender: a apreensão negativa. O apreender é a dinâmica das entidades atuais constituindo seu mundo e sua subjetividade em pressuposição recíproca, é a captura do público na constituição concreta do privado que, por sua vez, se torna elemento público para outras capturas. Com todas essas características positivas o que pode significar uma apreensão negativa que Whitehead define como um excluir do sentir? Com a apreensão negativa não saímos do universo ativo de capturas, pois apreender negativamente não significa ignorar e negligenciar, mas selecionar eliminando, sendo que esta eliminação deixa suas marcas na

subjetividade em processo de tal modo que podemos afirmar que “*rejeitar ou recusar é estabelecer, de uma maneira ou de outra, uma ligação*” (DEBAISE, 2006, p.91, grifo do autor). Esta ligação é como uma cicatriz, uma marca de nascimento em que um dado rejeitado contribui para a produção da forma subjetiva:

Um afeto guarda as marcas do seu nascimento; ele se lembra, numa emoção subjetiva, de sua luta pela existência; ele retém a marca do que poderia ter sido, mas não é. Esta é a razão pela qual aquilo que uma entidade rejeitou como dado para um afeto pode ser uma parte importante de sua constituição. O atual não pode ser reduzido a um simples dado de fato, separado do potencial (WHITEHEAD, 1929/1978, p.227-228)

Com as preensões negativas já fica marcado o caráter próprio e vetorial de cada subjetividade, pois num universo de encontros e relações é o levar em conta – em cada caso, pois nada determina o que será ou não ativamente rejeitado, nem mesmo uma natureza da entidade preensiva pode ser determinante do que vai ou não ser rejeitado – que vai conduzindo as configurações de mundo relevantes para uma entidade, ao mesmo tempo em que constituem essa entidade enquanto distinta pelo modo como preende. Podemos, assim, falar de um princípio de indiscernibilidade, uma vez que “Cada entidade atual define seu próprio mundo atual do qual ela se origina. Duas ocasiões não podem ter mundos idênticos” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.210). É no encontro da objetivação dos dados do passado com a atividade preensiva do presente que tudo se passa, nenhum em-si pode fazer entrada nesse universo das maneiras. Mas até aqui estamos lidando com o que Whitehead chama de potencialidade real, com o universo das preensões físicas: “as preensões de entidades atuais – ou seja, as preensões cujos dados contêm entidades atuais – são chamadas de preensão física” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.23). Assim sendo, por mais que compreendamos que não há uma determinação exterior ao processo de concrecência, não podemos deixar de rebater toda a possibilidade do novo nos arranjos possíveis dos dados do passado, teríamos um mecanismo que, por mais mitigado que fosse, poderia reduzir o possível ao *em potência* para o qual apenas faltaria atualidade, a criatividade se daria apenas numa reconfiguração. Por isso, o tema da forma subjetiva vai incorporar um outro tipo de preensão, a preensão conceitual: “as preensões de objetos eternos são chamadas de 'preensões conceituais'. A consciência não é necessariamente implicada nas formas subjetivas de um tipo de preensão ou de outro” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.23).

Estamos novamente às voltas com os objetos eternos e todas as precauções que tivemos em afastá-los de um universo de Ideias no sentido da interpretação clássica de Platão devem ser mantidas. Agindo assim, entendemos imediatamente a diferença entre a

potencialidade real das entidades em pluralidade disjuntiva e a potencialidade pura atribuída aos objetos eternos, pois o puro é referente a um modo abstrato por natureza, impassível e neutro, apenas detectado em sua efetivação no domínio da experiência, isto é, em sua ingressão nas entidades atuais. Podemos dizer que eles são parentes próximos dos incorporais do estoicismo antigo e de sua tentativa de fazer do predicado um acontecimento e não um atributo<sup>115</sup>, sendo, então, realidades insistentes em vez de existentes, pois “tais incorporais não são formas impostas à matéria [...], mas efeitos modais contínuos aos corpos [...] Enquanto as essências realizam a causalidade dos corpos, os incorporais estoicos aparecem, então, como modalidades imanentes, efeitos expressivos” (LISBOA, 2002, p.18). Os objetos eternos fazem ingressão nas entidades atuais sem que possamos determinar como se dará tal ingressão, já que eles não são formas que se impõem às entidades (estamos na contramão da teoria da participação), mas estão diretamente implicados na maneira como o sujeito sente o dado objetivo. Podemos dizer, então que “eles são adverbiais em vez de substantivos; eles determinam e expressam *como* as entidades atuais se relacionam umas com as outras, as levam em conta e entram na constituição das outras” (SHAVIRO, 2009, p.37). Todos esses cuidados na definição dos objetos eternos e dos modos de ingressão são um indício de que tocamos no solo movediço da virtualidade, daquilo que é real sem ser atual, não um campo de possibilidades, mas uma instância problemática exigindo não uma resposta correta, mas uma decisão, decisão que preenche justamente a determinação do que então era indeterminado, envolvendo todos os riscos de uma instauração, como o risco da obra por fazer aguardando o ato do artista, como o risco na determinação do que pode uma vida...

Em sua ingressão, enquanto relevante ou irrelevante, numa entidade atual qualquer, ele (o objeto eterno) conserva seu potencial de infinita diversidade de modos de ingressão, uma indeterminação potencial se transformando, neste caso, em indeterminação determinada. A ingressão definida numa entidade atual particular não deve ser concebida como uma passagem por pura evocação daquele objeto eterno do 'não ser' para o 'ser', trata-se da evocação da determinação fora da indeterminação. A potencialidade se torna realidade e ainda retém sua mensagem de alternativas que a entidade atual evitou. Na constituição de uma entidade atual todo componente que é vermelho poderia ser verde, todo componente que é amado poderia ser objeto de uma fria estima. [...] os objetos eternos são puros potenciais do universo e as entidades atuais diferem umas das outras por sua realização de potenciais. (WHITEHEAD, 1929/1978, p.149)

Entendemos, assim, que a apreensão dos objetos eternos determina o tom afetivo da

---

115

Essa perspectiva é a marca da leitura que Deleuze faz da filosofia de Whitehead, tanto nos cursos quanto em *Le pli* onde se afirma que “com Whitehead repercute pela terceira vez a questão *o que é um acontecimento?* Ele recomeça a crítica radical do esquema atributivo” (1988, p.103). As duas vezes em que essa questão fora levantada anteriormente são devidas aos estoicos e a Leibniz.

entidade, co-determina o *como* de sua relação com o universo em disjunção e o *como* de sua própria realização. Não sendo uma causa eficiente como a potencialidade real, a potencialidade pura nunca perde seu acento de potencialidade e quando é objeto de uma apreensão negativa é, portanto, efetivamente excluída e o *como* da apreensão, então, se modifica com o mundo correlato a essa concrecência que diverge, o que era importante deixa de ser, o público, objeto de captura, ganha um novo sentido. Mas a decisão de exclusão cabe à própria entidade que não mergulha mais num campo de horizonte delimitado por um princípio (Deus como princípio de limitação), aliás, “o erro do princípio de classificação está em sua tendência em colocar uma exclusividade de puros potenciais entre estes mesmos potenciais sem reconhecer que incompatibilidades são estabelecidas por meio de, ou decididas por, apreensões negativas que são constitutivas das entidades atuais” (CLARK, 2002, p.195). Recortar um mundo e se auto-criar nesse mundo são, enfim, tarefas das atividades apreensivas com seus modos singulares de serem afetadas. Podemos dizer, então, que é somente o ritmo das apropriações que configura um plano de composição.

É na herança e no desvio em relação ao primeiro empirismo inglês que Whitehead pensa o ritmo como individuação. Há dois tipos de fluxo que servem para descrever o fluxo do mundo, “o primeiro é a *concrecência*, que Locke define como a constituição interna real de um existente particular. O segundo é a *transição* de um existente particular a outro” (CLARK, 2002, p.210). Se pensamos que os dados originários não são impressões, mas entidades atuais que atingiram sua satisfação, sua imortalidade objetiva, ou seja, entidades atuais cuja atividade de concrecência atingiu sua plena determinação e que se tornaram puramente superjectos a serem objetificados por novas apreensões (potencialidade real); se pensamos, ainda, que a concrecência é a apropriação desses objetos do passado (causas eficientes) recortados segundo uma meta subjetiva progressivamente determinada (causa final) e de um modo original (potencialidade pura), podemos entender que o processo criador no nosso plano é realmente rítmico, já que “ele oscila (*swings*) da publicidade das coisas múltiplas à esfera individual privada; e oscila de volta (*swings back*) da esfera privada para a publicidade individual objetificada. O primeiro balanço (*swing*) é dominado pela causa final que é ideal e o último pela causa eficiente que é atual” (CLARK, 2002, p.151). Ritmo das capturas, apreensão de apreensões, gotas de experiência, blocos atômicos que ocupam períodos de tempo, mônadas que obedecem a um princípio de abertura<sup>116</sup>, tantas definições que

---

116

As duas últimas definições são, respectivamente de Wahl e de Deleuze, ambas referentes ao fato do mundo se fazer segundo as atividades das entidades atuais. Wahl marca a espessura temporal indivisível do ritmo das

apontam que o mundo é uma coerência se fazendo nas conexões e nas conjunções efetuadas nas nuvens de entidades singulares sem que qualquer causalidade externa seja convocada para explicar o processo. O plano de composição se solta de qualquer organização que não seja o do ritmo próprio das entidades se capturando, de modo que “para Whitehead [...] as bifurcações, as divergências, as impossibilidades, os desacordos pertencem ao mesmo mundo variegado, *que não pode mais ser incluído nas unidades expressivas*, mas somente feito ou desfeito seguindo unidades preensivas e segundo configurações variáveis ou capturas cambiantes” (DELEUZE, 1988, p.111, grifo do autor).

Toda essa disposição rítmica que apresentamos, se refere à dinâmica das entidades atuais sem que possamos nos remeter a qualquer exemplo da nossa experiência, é somente na invenção de uma comunidade de preensões, na ressonância que faz vibrar um conjunto de mônadas constituindo um estar-junto que começamos a falar de nossos objetos da experiência, o que chamamos, acima, de macroscópico, são nexus e sociedades. Importante é notar que se nexus e sociedades são efeitos do ritmo preensivo do plano composicional, eles não são redutíveis às características das entidades atuais que os constituem, pois são verdadeiros modos de existência originais que são produzidos por esse estar-junto. Partimos das entidades atuais em pluralidade disjuntiva e do ritmo das preensões, na nossa exposição percebemos que um primeiro nível de estar-junto agrupando entidades atuais se definia pela preensão mútua o que nos dava uma coleção, um agrupamento, um nexus. Mas chamamos a atenção, ainda na exposição, para um outro nível de complexidade dos modos de estar-junto que tratava “de uma coleção bem mais restrita em que figuram entidades atuais reunidas por um traço efetivamente partilhado” (STENGERS, 2002, p.356). Esse modo de partilha é que define a ordem social do nexus:

Um nexus goza de uma “ordem social” quando 1) um elemento comum de forma aparece no caráter definido de cada uma das entidades atuais que ele inclui; 2) este elemento comum de forma surge em cada membro do nexus em razão das condições a ele impostas por suas preensões de outros membros do nexus; 3) estas preensões impõem esta condição de reprodução porque elas incluem afetos positivos desta forma comum (WHITEHEAD, 1929/1978, p.34)

Observando cada ponto. Um modo, uma maneira comum de preensão reúne entidades atuais com diferentes individualizações, mas que compartilham dos mesmos objetos eternos, os

---

individualizações: “não pode haver continuidade do devir; o que há é o devir da continuidade, a continuidade se formando pouco a pouco a partir do descontínuo” (1932,1 p.48). Deleuze marca o caráter horizontal, intramundano da relação preensiva das mônadas de Whitehead: “Segundo Whitehead [...], é uma condição de abertura que faz com que toda preensão *já* seja preensão de outra preensão, seja para capturá-la, seja para excluí-la (preensão negativa): a preensão é por natureza aberta, aberta sobre o mundo, sem ter que passar por uma janela” (1988, p.110).

elementos de forma comum. O estar-junto se dá pela atividade de cada entidade reunida, nunca por uma criatividade estranha ao processo, o objeto eterno não se impõe há uma co-determinação que se passa no nível das preensões recíprocas, umas infeccionando as outras, que conferem uma força aos modos de ingressão dos objetos eternos. A reprodução mostra o caráter persistente do nexus social, pois ele é uma trajetória que se faz levando em consideração o que precedentemente foi preendido pelo nexus, são preensões sucessivas, “neste sentido, o nexus é um sistema de transmissões de relações, de heranças e de retomadas” (DEBAISE, 2006, p.140). Nada além das convergências, das ressonâncias e da invenção de um passado em comum a ser considerado define o que seja a ordem numa sociedade. Aventuras que inventam um estar-junto e as características comuns, fora de qualquer em-si a ser descoberto como fundamento: “a sociedade é sua própria razão [...]. Os membros da sociedade são semelhantes porque, em razão de suas características comuns, eles impõem aos outros membros da sociedade condições que conduzem a esta semelhança” (WHITEHEAD, 1939, p.261). Deste modo podemos entender o mundo como contingência envolvida nas decisões que inventam passados e possíveis, garantindo uma sociedade enquanto ligação consistente “a evolução da história escapa à racionalização porque ela exhibe uma seleção do fluxo de formas participantes. Nenhuma razão, interna à história, pode legitimar porque tal fluxo de formas em vez de outro teria sido ilustrado” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.46).

As sociedades, portanto, persistem e se modificam, ou melhor, persistem por suas modificações garantindo sua consistência por meio de um ordenamento serial<sup>117</sup> que se opera numa relação de herança e sucessão, numa verdadeira conexão genética produzindo um caráter determinante. “É um sistema complexo de revezamento: o que é recebido é transmitido, a herança é integrada e imposta de uma entidade a outra. Diremos que todo acontecimento é uma sucessão de heranças e de obrigações” (DEBAISE, 2006, p.154). A sociedade, o acontecimento, é como a ressonância das variações processadas no nível das heranças e engendramentos, daquilo que se torna interessante para as ocasiões atuais constituintes do nexus. A esse ordenamento, Whitehead nomearia de ordem pessoal, mas “infelizmente 'pessoa' sugere a noção de consciência, de modo que seu uso conduziria a um

---

117

Devemos notar que o serialismo de Whitehead não se confunde com a linearidade, o avanço em série única. “na presente época cósmica há criação de uma continuidade. Talvez tal criação seja uma verdade metafísica última válida para todas as épocas cósmicas; mas esta conclusão não é necessária. A opinião mais plausível é que a continuidade extensa é uma condição especial provinda das criaturas que constituem nossa época imediata” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.35-36)

mal entendido” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.35)<sup>118</sup>. O termo que ele, então, utiliza é o de personagem já que este implica uma construção em ato, na produção de sua consistência, diferentemente da pessoa que parece se constituir antes e permanecer a mesma sob as mudanças. A pessoa, o pensador, são efeitos da consistência, são personagens em ação, ou “estados provisórios de equilíbrio” (DEBAISE, 2006, p.147). Com este motivo, Whitehead leva Descartes para passear longe de suas fronteiras: “Assim como Descartes disse esse corpo é meu, ele deveria ter dito: 'este mundo atual é meu'. O processo pelo qual eu sou surge originariamente de minha posse do mundo.” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.81)

No parágrafo anterior incluímos o acontecimento como sinônimo de sociedade, fizemos isto para antecipar o caráter extensivo do nexus social que nos levará a um outro nível de complexidade. Lembramos que um acontecimento envolve um “se estender” sobre outro, numa relação de apropriação que produz continentes e conteúdos definidos em cada caso. Debaise, assim como Deleuze havia feito e como nós faremos, utiliza o empirismo de Butler para ilustrar essa co-produção das sociedades em seus pertencimentos, em suas inclusões, suas negociações que ultrapassam em muito a mera relação de compatibilidade. “Cada indivíduo pode ser múltiplo no sentido que ele é composto de um número imenso de individualidades subalternas que nele vivem uma vida separada, com suas esperanças, seus medos e suas intrigas; e essas numerosas gerações nascem e morrem em nós durante o espaço de uma só de nossas vidas” (BUTLER, 1910, p.43). Isso quer dizer que um acontecimento, uma sociedade não se constitui em isolamento, se chamarmos de meio a sociedade que é levada em conta por outra, no caso de Butler, podemos dizer que somos um meio para as sociedades que vivem em nós, do mesmo modo que uma célula é um meio para as moléculas e assim por diante. Conforme os acontecimentos se estendem uns sobre os outros, conforme as sociedades se relacionam e definem seus pertencimentos, um espaço-tempo se desenha, um mundo persiste, dura, se ordena, de modo que nenhuma época cósmica vale por todas, que nem toda ordenação de mundo é redutível a uma generalidade, a uma racionalidade capaz de fundar o processo. Entre as sociedades e no interior de uma sociedade há flutuações entre a ordem, enquanto ideal próprio de uma determinada sociedade, e as zonas de vizinhança que para as sociedades em questão podem levar à desordem colocando em risco a persistência de determinada ordem, pois as heranças, as transmissões ficam perturbadas por elementos

---

118

É interessante, a esse respeito, ressaltar o eco da filosofia de William James exposto por Whitehead como um princípio: “O princípio que adoto é que a consciência pressupõe a experiência, não que a experiência pressupõe a consciência” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.53)

heterogêneos que não permitem sua efetuação. Em termos mais familiares: uma modificação, uma variação no meio impede a continuidade de um modo de existência de determinada sociedade que se sustentava, justamente, sobre o tema que foi variado, algo se passa que desvia a adesão ao passado. Mas não há ordem ou desordem em-si, um universo só se dá em construção, em experimentação, “o termo 'desordem' remete a uma sociedade que só parcialmente consegue imprimir a suas características a forma de leis dominantes” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.92). “Os pertencimentos não são somente múltiplos, mas fluidos e todo o tempo reagenciados” (Stengers, 2002: 364). O modo de lidar com estas flutuações se reagenciando, ou não, nos lança em uma definição de dois tipos de sociedade respondendo à seguinte questão: “uma sociedade tem a capacidade de ser indiferente às mudanças do meio, ou ela pode se modificar?” (DEBAISE, 2006, p.168).

Um jogo envolvendo complexidade e especialização rege as produções de sociedades estruturadas<sup>119</sup>. A especialização de uma sociedade significa que ela persiste num meio com determinadas características, sendo que uma alteração destas poderia levar a sociedade especializada a ter sua sobrevivência posta em sério risco. Já a complexidade se define assim: “Uma sociedade estruturada pode ser mais ou menos complexa em função da multiplicidade de suas sub-sociedades e de seus sub-nexus e pela complicação de seus padrões estruturais. [...] a intensidade resulta da complexidade ordenada dos contrastes que a sociedade põe em jogo para seus componentes” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.100). Levando em conta a riqueza da produção de contrastes e a necessidade de sobrevivência, podemos concluir que a conjugação de complexidade com não especialização rege a produção das sociedades. Caminhando nesse sentido, há dois tipos de resposta oferecidas pelas sociedades às variações do meio: indiferença e metamorfose. O primeiro tipo é próprio das sociedades físicas em que as diferenças de detalhes das vizinhanças consideradas são eliminadas por meio de uma objetificação comum, por uma uniformização dos afetos das entidades constituintes, por uma censura de detalhes inoportunos capazes de desagregar o nexus. Há “uma objetivação global dos muitos nexus ambientes, cada um em sua unidade como *um* nexus e não em sua multiplicidade como múltiplas ocasiões atuais” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.101). A

---

119

Uma precisão de vocabulário nos situa melhor na questão, inclusive ajuda a entender porque as sociedades vivas não se confundem com vida, como veremos adiante. “Whitehead define uma sociedade estruturada com aquela que inclui 'nexus subordinados', alguns dos quais são 'socialmente ordenados' e outros não. Estes últimos são os 'nexus não sociais' que entendemos como espaço vazio.” Exemplificando: “a célula inclui moléculas que são sociedades estruturadas, em relação à célula, elas são sociedades subordinadas. [...] o espaço entre as células é o espaço em que qualquer ordem social está ausente [...] esta ausência de ordem social possibilita a novidade” (COBB, 2008, p.30)

sociedade física se mantém produzindo uma grande média dos dados levados em conta nas vizinhanças, capaz de ignorar as mudanças de detalhes e manter o ritmo de suas transmissões e heranças, temos, assim, uma sociedade com baixa originalidade devido à pouca flutuação, mas com alta capacidade de sobrevivência que dura enquanto as variações do meio puderem ser ignoradas. O segundo tipo de resposta é próprio das sociedades vivas que se produzem pela iniciativa conceitual, pela apetição<sup>120</sup> cujo interesse é o de “acolher os novos elementos do meio sob forma de afetos explícitos dotados de formas subjetivas enquanto os concilia com as experiências complexas próprias aos membros da sociedade estruturada” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.102). Assim, a sociedade viva é capaz de um ajuste, de uma produção de inovação capaz de reorganizá-la efetuando uma nova relação de vizinhança, outras conexões, outros interesses, outras possibilidades contemporâneas formando diferentes zonas de repercussão.

Mas, Whitehead imediatamente nos alerta que essa distribuição é funcional e não estabelece nenhum fosso entre vivo e não vivo, nenhuma diferença de natureza, nenhum domínio específico separa uma alma de uma pedra, nenhuma das duas tem inscrita em si a capacidade de produzir o novo que é o que define vida. “A vida espreita nos interstícios de cada célula viva e nos interstícios do cérebro” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.105-106). É por levar em conta o que se passa nos interstícios, nos nexos não sociais que perturbam o ajuste das respostas aos dados herdados do passado que uma vida se diz criadora, inovadora que “ela modifica os 'valores', no sentido que o artista dá a este termo (...) a vida designa a inovação, não a tradição” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.104). Por tudo isso, não há vivo em geral, nem mesmo um princípio vital,

não é a célula viva que deve ser identificada com a vida, nem o cérebro, nem o corpo orgânico enquanto tal – tudo isso são sociedades – mas algo que atravessa estas sociedades, um princípio de originalidade. A vida não pertence a um domínio particular da natureza, ela se encontra tanto no interior das sociedades físicas quanto no interior das sociedades vivas, mas para estas a questão desses interstícios é uma questão de sobrevivência (DEBAISE, 2007, p.76)

Trata-se, com a vida, sempre uma invenção de maneiras, sempre um risco, uma negociação arriscada na exploração e invenção de um estar-junto, de uma paisagem que se faz na “cultura dos interstícios” (STENGERS, 2002, p.367). Com esse modo de pensar, Whitehead inscreve a vida fora das tradições que a afirmam enquanto preservação, enquanto manutenção do equilíbrio homeostático, e também fora da tradição vitalista que afirma uma

---

120

Com Leibniz, Whitehead define o que seja apetição: “um princípio de inquietação envolvendo a realização do que não é e pode ser” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.32)

natureza específica, ou um princípio, um impulso vital que dirigiria o vivo. Tudo se dá numa canalização de fluxos não sociais que se acumulam nos interstícios, canalização que efetua novas linhas, novas ligações, vizinhanças e acoplamentos, um desenho constante de paisagens novas, como numa percolação: “de interstício em interstício até que o fluxo se torne reconhecível, descritível, socializado, 'ocupando' o que não é mais interstício, mas hábito confiante atribuível a uma pessoa viva” (STENGERS, 2002, p.368). São sempre preensões associadas que desenham, por necessidade, novas paisagens de coexistências metaestáveis, de modo que o que interessa não é a manutenção do mesmo, para persistir o vivo precisa criar, com todos os riscos que isso envolve.

Vale insistir no fato de que o ressoar não faz das entidades atuais constituintes de um nexus social explicáveis pelo nexus, não as faz se misturarem numa homogeneidade, tampouco faz delas elementos independentes da socialização, nem o agregado dos indivíduos nem o todo das sociedades são maneiras convenientes de abordar os nexus sociais. Estamos num plano forjado numa relação de pressuposição recíproca entre entidades atômicas e as redes de contínuas de interconexões entre elas, essas interconexões persistem por tradição formando sociedades, ao passo que a criatividade a invenção, como vimos, se abriga nos interstícios dessas sociedades. Assim, “não opoemos sociedades vivas e novidade, hábito e liberdade, conformismo e autonomia. Em vez disso, colocaremos a questão de saber o que torna possível um pertencimento social [...] de que tal ser é capaz?” (STENGERS, 2002, p.362). Portanto, nenhuma denúncia da perda da autonomia do indivíduo, nenhuma desindividuação por via solidão abrem para uma vida autêntica contra os hábitos sociais, todas as alternativas dramáticas e ruidosas, disjunções e exclusões podem ser ignoradas. Com passos de pomba, a cultura dos interstícios se cultiva na criação de novos modos, novas maneiras de estar-junto, de produzir o que é interessante sem negar o caráter social da experiência, mas sempre na espreita de um “entre” que não incita palavras de ordem, não denuncia em nome do que quer que seja, não produz adesão, mas produz uma outra música, um outro tecido, outra paisagem. São ecos do Original Bartleby<sup>121</sup> na filosofia de Whitehead:

121

A referência aqui é *Critique et clinique*, especificamente o capítulo dedicado ao pragmatismo americano encarnado na literatura. Com seus personagens sem qualidades, puros excluídos por conectarem com o que não se responde pelos possíveis da tradição, por mergulharem no sentido coo condição da significância e que, por isso, mobilizam traços de expressão informais, inventam novos modos de vizinhança, reagenciam os pertencimentos da aventura de um povo por vir. Mundo em arquipélago e em confiança do pragmatismo tão veementemente recusado num mundo de adesão e proliferação cristalina: “é a afirmação de um mundo em processo, em arquipélago. Não um quebra-cabeças cujas peças ao se adaptarem reconstituíram um todo, mas um muro de pedras livres, não cimentadas, em que cada elemento vale por si e, no entanto, em relação com os outros: isolados e relações flutuantes, ilhas e entre-ilhas, pontos móveis e linhas sinuosas, pois a Verdade tem sempre 'bordas repicadas'. Não um crânio, mas um cordão de vértebras; não uma veste

A própria originalidade, então, não pode ser definida anti-social nem como associal: o original, mesmo se ele é solitário, fabricou um mundo de hábitos, de ritmos, de objetos, de lugares e de distâncias cuidadosamente dosadas com seus congêneres. Se podemos, no entanto, falar de originalidade como “não social”, é na medida em que o original constitui seus semelhantes, seus congêneres, em um “fora” que certamente obriga seu próprio modo de existência, mas segundo um como que desconcerta todo esforço de fazê-lo parte integrante de um “nós” pelo qual ele se explicaria [...] Um como que nos faz sentir o caráter deslocado de toda caracterização do original como “exemplar”: herói, criador de época, operador de mundo, grande reformador, simples iluminado, traidor, profeta, envenenador público, mártir, etc. A originalidade não é uma virtude. (STENGERS, 2002, p.366)

### 3.3 Reexposição

Todo esse jogo de capturas, de encontros, de interstício, de fora, de maneiras de estar-junto, de maneiras de prender, de maneiras de afetar e de ser afetado, de não haver termo senhor das relações nem determinação dos termos pela relação, de heterogeneidades irreduzíveis, mas em ressonâncias, de hesitações, de inquietudes ..., nos faz perceber que nosso universo não se diz pelas experiências individuais das quais seria preciso conhecer a ontogênese. O que temos é um universo de agenciamentos<sup>122</sup> que fazem e desfazem paisagens em que “as relações, as determinações espaço-temporais não são predicados da coisa, mas dimensões de multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.321), que fazem dos predicados acontecimentos e das vidas, *um vida...*

Daí a interpretação-apropriação da filosofia de Whitehead por parte de Deleuze. Whitehead teria proposto um novo jogo do mundo em que irrompe a possibilidade do encontro de impossíveis, um universo *em* cartografias atravessadas, se abrindo em diagonais e não mais necessariamente fechado pelas ordens verticais que regem os rumos, os cursos horizontais. Caosmos: “os seres são esquarterados, mantidos abertos pelas séries divergentes e os conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de fechá-los sobre o mundo compossível e convergente que eles exprimem de dentro” (DELEUZE, 1988, p.111). A tradição dos organismos persistentes é uma ordem que flutua numa nuvem de

---

uniforme, mas um manto de Arlequim, mesmo branco sobre branco, um patchwork de continuação infinita, de junções múltiplas [...] mas para isso é preciso que o sujeito o sujeito cognoscente, o único proprietário, ceda o lugar a uma comunidade de exploradores, precisamente os irmãos do arquipélago que substituem o conhecimento pela crença, ou melhor, pela 'confiança': não crença num outro mundo, mas neste mundo e tanto no homem quanto em Deus” (p.110-111)

122

Pensamos a noção de agenciamento com o universo musical de Deleuze e Guattari: “Fora” dos cantos orgânicos insiste um canto expressivo: “Não temos necessidade de suprimir o tonal, temos necessidade de fazê-lo fugir. Vamos dos ritornellos agenciados (territoriais, populares, amorosos, etc.) ao grande ritornello maquinado cósmico. Mas o trabalho de criação já se faz nos primeiros, está inteiro lá. [...] No entanto, um já estava no outro, a força cósmica estava no material, o grande ritornello nos pequenos ritornellos, a grande manobra na pequena manobra. Somente nunca estamos seguros de sermos suficientemente fortes, pois não temos sistema, somente linhas e movimentos. Schumann.” (1980, p.432-433)

intensidades que insiste e incita essas ordens. Assim, este mundo, este sujeito, estes indivíduos são coerências, nebulosas, manchas inventadas, são ressonâncias de entidades atuais interdependentes, preensivas e causas de si mesmas se constituindo em nexus ao efetuarem conexões e conjunções que se compõem e se decompõem (o que pode uma sociedade?) na experimentação de acordes sem garantias de sucesso já que os possíveis não são dados, mas inventados somente nas atualizações: “a potencialidade expressa é inseparável de sua expressão” (STENGERS, 2002, p.431). Mantendo nossa perspectiva musical, diremos deste empirismo especulativo que ele é uma experiência atonal do real no que ela se lança nas condições da experiência real e não somente nas condições da experiência possível, isto é, não se reduz a um sistema local estratificado, mas se abre para um plano de experimentação que não é o rebatimento das condições do local, pois não é

regulado por sua 'tonalidade' eidética. Ao contrário, as variações sistemáticas levadas a cabo pela composição filosófica nos permitem desdobrar uma experiência *atonal* do real. Os 'acordes atonais' transversais produzidos neste modo excedem, por definição, aquilo de os modos locais de pensamento são capazes [...] o sistema filosófico abre um horizonte de trabalho polifônico dirigido para a produção efetiva de formas *diagonais* e *não-locais* de ordenar e expandir a experiência (CATREN, 2011, p.345-346).

Mas uma estranha e até mesmo paradoxal presença parece lançar uma sombra sobre esse sistema inocente, o que faz Deus em *Process and reality*?

Como vimos, a presença de Deus em *Science and modern world* nos lançava na dificuldade de fazer do processo de concrecência uma simples atualização de um dado previamente selecionado, de modo que tínhamos uma pré seleção de possíveis filtrados e compatibilizados, aos quais apenas faltava a realidade a ser encarnada pelas entidades atuais. A decisão das entidades se resumia, então, à escolha de como lidar com os dados previamente ajustados, “um pouco como um jogador decide como será sua jogada a partir das cartas que recebeu e que são, todas, compatíveis com as regras do jogo” (STENGERS, 2002, p.409). Todo esse funcionamento esbarra, agora com *Process and reality*, na nova perspectiva em que as entidades atuais com sua unidade subjetiva são responsáveis pela unificação da multiplicidade dos dados sendo causas de si mesmas na dinâmica sujeito-superjecto. Mas como falar de decisões sobre a multiplicidade dos dados numa criatura nascente, não se trata de uma atividade infinita? Como dar conta disso sem retomar a ideia de um dado ou de um dom primeiro, matéria bruta a ser lapidada? É aqui que vai surgir a ideia de Deus como isca para o sentir, como incitação, *lure for feeling*. Para dar conta desse novo papel de Deus no sistema, teremos que dar uma passada em algumas modificações que constituem a última

camada de *Process and reality*, especialmente as proposições que nos dão a chave para a compreensão da noção de isca e os afetos físicos híbridos que são o modo como de Deus deriva a visada inicial das entidades atuais.

Já conhecemos o funcionamento dipolar, não dualista, das atividades de existência das ocasiões atuais, elas se constituem por meio dos afetos físicos, modos de objetivação de outras ocasiões atuais e dos afetos conceituais voltados para os objetos eternos estabelecendo o modo como das apreensões físicas. O afeto físico híbrido é uma novidade apresentada na teoria das apreensões que radicaliza a pressuposição recíproca dos polos físico e mental a fim de reforçar a possibilidade do novo e seu incremento de intensidade, não somente a simples manutenção do que é.

Num afeto físico híbrido, a entidade atual que constitui o dado é objetivada por um de seus afetos conceituais [...]

Um afeto físico híbrido origina, para seu sujeito, um afeto conceitual com o mesmo dado que o do afeto conceitual do sujeito precedente. Mas os dois afetos conceituais dos dois sujeitos podem, respectivamente, ter formas subjetivas diferentes.

Há uma autonomia na constituição das formas subjetivas dos afetos conceituais, somente condicionada pela unidade do sujeito [...]

A objetivação de Deus num sujeito temporal é efetuada pelos afetos híbridos tendo os afetos conceituais de Deus como dado. Os afetos de Deus apreendidos positivamente são os que possuem uma certa compatibilidade de contraste, ou de identidade, com os afetos físicos transmitidos pelo mundo temporal. (WHITEHEAD, 1929/1978, p.246-247)

Assim, o sentir conceitual de uma entidade apreendida se torna objeto de uma apreensão física híbrida por parte de uma nova entidade, essa última canaliza os afetos conceituais da entidade objetivada em conformidade com sua (da entidade apreendente) própria visada subjetiva. Os dados iniciais são afetos físicos híbridos operados sobre o polo mental de Deus, da visada divina dos objetos eternos, mas esses dados são proposicionais, são como incitações para o agir que deixam indeterminado o modo como serão atualizados, cabendo à atividade auto-constitutiva da entidade atual em processo de concrecência construir o sentido desses dados. Como para Whitehead o princípio de Hume deve ser mantido, ou seja, toda apreensão deve começar por um afeto de alguma entidade atual, constatamos a necessidade de Deus ser, assim como o menor sopro de existência, uma entidade atual: “nesse sentido, Deus é o princípio de concreção; ele é a entidade atual da qual cada concrecência temporal recebe a tendência inicial que lhe permite ser causa de si mesma” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.244). A intervenção de Deus é, portanto, incitadora de novos modos de apreensão que escapam da reproduzibilidade dos dados passados<sup>123</sup>, sem ser, entretanto, o determinante dos modos, o que

---

123

Devemos ter sempre em vista a autonomia do modo e sempre levar em conta que a criatividade é o último e

cabe a cada processo auto-constitutivo de concrecência, mas ele funciona como o sedutor como “uma força antientrópica [...] ao fazer os impossíveis compatíveis” sendo então aquele que “provê o 'lure for feeling' que seduz uma entidade rumo a seu processo de devir, ou que a impulsiona para a diferença” (SHAVIRO, 2009, p.135).

Para melhor compreender essa incitação devemos nos voltar para a questão das proposições. Diferentemente da tradição dos lógicos que coloca as proposições no campo dos juízos e da determinação do verdadeiro e do falso, Whitehead toma as proposições como um tipo de entidade situado entre a pura potencialidade e a atualidade, como preensões impuras: “Preensões conceituais podem ser 'puras' ou 'impuras'. Uma preensão 'impura' surge da integração de uma preensão conceitual 'pura' com uma preensão física originada no polo físico. O dado de uma preensão conceitual pura é um objeto eterno; o dado de uma preensão impura é uma proposição” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.184). Essa impureza da proposição reside no fato de ela estar conectada com as possíveis atualizações, diferentemente da pura potencialidade dos objetos eternos, podemos nos referir a uma potencialidade impura das proposições. Fundamental é levar em conta a noção de possibilidade, o que significa que não há uma simples integração entre a proposição e o dado físico, mas uma indicação de que algo interessante possa se dar entre o dado físico tomado como sujeito lógico e um predicado tornado relevante para a entidade concrecente, a potencialidade proposicional vetoriza o dado, faz com que o que se passa entre se torne interesse, alimentando, então a co-produção de um sujeito e seu mundo. A proposição é, então, um verdadeiro elemento relacional enquanto isca para uma possível relevância, uma possível pertinência significativa entre os polos conceitual e físico, abertura para uma decisão interessada já que mobiliza a impassibilidade dos objetos eternos ao integrá-los numa determinação apetitiva, numa avaliação intensiva, aventureira e parcial de simpatia ou antipatia levando a forma subjetiva, impulsionada por uma preensão proposicional, para um propósito físico original. Assim, as proposições serão envolvidas com um tipo especial de afetos, os afetos proposicionais que dão conta do como, da significação da experiência e de uma experiência específica, dessa experiência desse impasse, um ideal efetivamente relevante para *esta* concrecência e não uma pura possibilidade. Se temos em vista que “A realização primária de uma proposição numa entidade atual não tem por modo o juízo, mas a acolhida” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.188), entendemos que uma proposição é um convite que não se determina antes, mas *com a*

---

não puramente Deus ou as ocasiões atuais: “Deus e o mundo atual constituem conjuntamente o caráter da criatividade para a fase inicial da nova concrecência. O sujeito, assim constituído, é o mestre autônomo de sua pró'ria concrecência em sujeito-superjecto” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.245)

experiência levando em conta toda a complexidade dos múltiplos afetos que se condicionam mutuamente, somente a partir da acolhida podemos dizer da verdade ou falsidade de uma proposição. Enfim, o modo como acolhemos<sup>124</sup> determina o que se torna, então e somente então, pertinente e não-pertinente para uma aventura arriscada para dar conta do melhor, do melhor para este mundo que se faz. Aqui retornamos a Deus, pois é justamente nesta relação de pertinência que Deus é necessário como aquele que inicia a visada subjetiva: “Do início ao fim de *Process and reality*, um invariante permanece, o fato que, se é necessário fazer intervir Deus, é para pensar a pertinência” (STENGERS, 2002, p.503)

Entendemos que a proposição não determina o modo como será levada em conta, cabendo à acolhida estabelecer a pertinência que a produz ao mesmo tempo que ao mundo ao qual ela, então, pertence<sup>125</sup>. Entendemos, ainda que todas as entidades atuais possuem um polo subjetivo e que os afetos conceituais não são exclusivos nem pressupõe qualquer consciência. Guardando todos esses elementos podemos afirmar que

se é uma proposição divina que inicia a visada subjetiva de uma concrecência, Deus não precede a atualização, não detém a concepção ideal dela e, portanto, não a julgará segundo a medida desta concepção. O termo 'pertinente' toma aqui seu valor plenamente conjectural e limitado, graças ao que a ocasião é uma 'ocasião', um momento singular e não um simples aspecto do mundo tal qual seria visado por Deus. Agora pode ser entendido o que Whitehead afirmava, sem poder fundá-lo, em *Science and the modern world*: somente a atualização é valor” (STENGERS, 2002, p.468)

Nos termos do próprio Whitehead: “Cada fase proposicional sucessiva é um atrativo para a criação de afetos que promovem sua realização [...] ela (a ocasião atual) deriva de Deus sua visada conceitual básica, relevante para este mundo atual, mas com indeterminações aguardando a decisão da própria entidade” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.224). A apreensão física híbrida que as entidades têm de Deus se dá como um atrativo, como um *lure for feeling*, como um objeto do desejo, um potencial impuro enquanto possibilidade real de atualização a se determinar em cada caso para esta entidade. Mas, questões se colocam: qual a natureza dessa visada inicial? Como se dá esse sujeito que está o tempo todo pressuposto? A primeira se responde quando notamos que se alguma visada é primeira, ela não é pura, mas

---

124

É importante reparar que o afeto proposicional, ou qualquer afeto conceitual não pressupõe a consciência, mas apenas a avaliação de pertinência: “por si mesma a experiência conceitual não implica a consciência; sua essência é a avaliação” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.280)

125

É a acolhida das proposições que faz de nós homens, elas não são produto do nosso pensamento, mas o que nos faz pensar, não são forças do homem, mas forças fazendo um homem. Oscilando entre Eros e Fúrias, entre aquele que se entrega as aventuras e o que é possuído se fez a filosofia de Platão a qual acrescentamos notas.

Surge *com* outros afetos na fase primária da concrecência. Nesta fase, a visada inicial tanto influencia quanto é influenciada pelos outros afetos. Seu dado determina as abstrações de dados objetivos a partir do dado inicial. Por outro lado, sua própria forma subjetiva é influenciada por outros afetos, assim seu dado é sentido em um modo apropriado para *esta* concrecência. Há, portanto, um condicionamento mútuo dos afetos (CHRISTIAN, 1959, p.314)

Novamente a insistência é sobre o caráter contingente e específico do processo concrecente, é o mundo inteiro que conspira na entidade atual, mas, desde o início, os dados só ganham interesse, formam bloco com a unidade preensiva, na própria trajetória preensiva que inventa uma consistência, uma coerência para este impasse. Não há mundo que preexista às diferentes maneiras de capturar e ser capturado, às diferentes maneiras de dobrar, desdobrar e redobrar. É nesse sentido que entendemos que “espontaneidade, originalidade de decisão, pertencem à essência de cada ocasião atual” (WHITEHEAD, 1939, p.332).

Resta saber como devemos tratar o sujeito nesse sistema de preensões mútuas, de saber como ele é possível. Desde a apresentação da categoria do último já sabemos que o *one* não é uma unidade, mas um artigo indefinido, uma singularidade. É da dinâmica *Many-one* composta com a preensão física híbrida de Deus num afeto proposicional que a singularidade vai se constituir. Na linha de Souriau, conforme apresentamos no primeiro capítulo com as noções de obra por fazer e de instauração em que o “eu” se constrói *com* o clamor da obra se fazendo, Stengers apresenta uma bela leitura do “nascimento” da subjetividade em Whitehead pensada com a hipnose e levando em conta a noção de indução tomada no sentido de uma incitação.

“No princípio do princípio há a indução” [...] o sujeito hipnotizado parece levantar o braço apesar de si mesmo “como lhe foi comandado”. Mas o hipnotizador sabe que não foi ele que comandou. Se ele tem um papel, é o de indicar um caminho, de autorizar uma experiência (...) ele sabe que ele não é “a razão” [...] ele suscita o que não preexistia a indução, um novo “você” ao qual é sugerido: “você deve poder levantar a mão, apesar de você”. O “deve poder” não é um comando já que um comando supõe a preexistência daquele a quem ele se dirige. [...] Trata-se de fato de um caminho sugerido ao novo “você” que faz surgir a aptidão pela qual esse verificará sua própria existência. O comando corresponde a um fazer sentir, iniciando, em caso de sucesso, o levantar da mão “como lhe foi comandado (STENGERS, 2002, p.510)

É uma determinação recíproca de um problema (não problema em geral, ele precisa ser encarnado neste impasse) e de um modo de acolhida que faz daquele que acolhe, daquele que se deixa habitar pelo “comando”, a criatura de suas criações, anterior aos projetos, objetivos e metas que só se desenham num estado tardio das distribuições do problema. Eis porque o termo é sempre conjugado: sujeito-superjecto. Se pensarmos no afeto proposicional,

teremos, nesse momento inicial de determinação do *one*, uma proposição cujo sujeito lógico é a própria concrecência se fazendo, constituindo o *si mesmo* como problema a ser resolvido por *si mesmo*: auto-criatividade. Assim, a entidade num auto-afeto mobilizado, incitado por um sentir de Deus “constrói a estrutura de seu próprio afeto” (CHRISTIAN, 1959, p.318).

Até aqui, pensamos Deus como uma natureza primordial não *antes*, mas *com* toda criação, e numa relação direta e plena com a pura possibilidade, tendo sua unidade independente de toda relação com o curso do mundo, não desviada nem pelo amor nem pelo ódio ao que se efetua, ao passo que o mundo é ativado em novidade pelo modo próprio de acolhida que cada ocasião opera 'tendendo" a Deus enquanto princípio de concreção. Entretanto, um outro aspecto da natureza de Deus deve ser levado em conta: sua natureza consequente. Tal como as outras entidades atuais, Deus é dipolar, a diferença se dando na inversão dos polos, já que a natureza primordial de Deus é conceitual e a natureza consequente é voltada para os afetos físicos. A experiência do polo conceitual é

livre, completa, primordial, eterna, atualmente deficiente e inconsciente. O outro polo se origina da experiência física derivada do mundo temporal que, em seguida, se integra ao polo primordial. Este segundo polo é determinado, incompleto, consequente, 'eterno', plenamente atual e consciente. Sua bondade necessária expressa a determinação de sua natureza consequente

A experiência conceitual pode ser infinita, mas pertence à natureza da experiência física que ela seja finita. Uma entidade atual no mundo temporal deve ser concebida como tendo sua origem pela experiência física com seu processo de cumprimento motivado por uma experiência conceitual consequente, inicialmente derivada de Deus. Deus deve ser concebido como tendo sua origem pela experiência conceitual com seu processo de cumprimento motivado pela experiência física consequente, inicialmente derivada do mundo temporal (WHITEHEAD, 1929/1978, p.345)

Com Stengers, fizemos do que aqui se chama derivação, uma indução e entendemos que Deus e o mundo não se pensam separadamente, além disso notamos como os dois polos, conceitual e físico, têm a mesma importância<sup>126</sup>. Tudo se faz nessa montagem em que estamos sempre em mão dupla, em pressuposições recíprocas (Deus em unísono de devir com cada ato), estamos sempre guiados pela criatividade (mesmo para Deus, no ele que objetiva o mundo, há novidade). Resta, finalmente entender a natureza consequente de Deus que ameaça jogar a inocência do processo no juízo seletivo, disjuntivo de Deus.

Mas esse Deus juiz é o que menos se aproxima dessa natureza consequente, podemos mesmo afirmar que essa natureza aparece para impedir a transcendência, para retirar o caráter religioso que sempre viciou o conceito de Deus na filosofia fazendo dele uma peça estranha

126

Essas duas proposições aparecem claramente no texto do próprio Whitehead: “É tão verdadeiro dizer que Deus cria o mundo quanto dizer que o mundo cria Deus” e mais adiante “a visão apetitiva e o gozo físico têm, tanto um quanto outro, direito a pretender a prioridade na criação. Mas são duas atualizações que não podem ser separadas” (1929/1978, p.348)

ao sistema. Vimos que quando uma entidade atual atinge sua satisfação, quando realiza plenamente sua meta subjetiva, ela perde seu caráter vetorial, sua subjetividade perece e a entidade se torna puro objeto para novas apreensões que decidirão novas vetorizações sobre essa objetividade. Isso significa que o modo, o como, a maneira como a entidade veio a ser perece completamente, perece, mas não morre, pois a experiência física de Deus é justamente induzida pelo mundo temporal, de modo que ele é afetado “pelo 'como' a ele dirigido [...] porque Deus é aquele para quem toda ocasião conta, mesmo a mais ínfima, no que ela é nova” (STENGERS, 2002, p.522). Só que em Deus os polos estão invertidos e a experiência inicial é a da infinitude dos objetos eternos, assim, a objetivação da ocasião não é direta, mas aparece como um contraste entre a decisão da entidade e a ilimitação dos objetos eternos. Desse modo, Deus não tem limitação de perspectivas (é esse o papel da infinitude dos objetos eternos) e, portanto, não preende negativamente, mas sempre positivamente (preende, inclusive, as apreensões negativas das ocasiões atuais) mantendo vivas as possibilidades criadas (a bondade necessária de Deus não é moral), contrastando infinitamente o impasse de cada maneira com a invenção de novos possíveis que não cabe a ele prever ou efetuar (ele precisa das ocasiões atuais), mas somente induzir nas entidades que o transcendem. Em termos técnicos podemos dizer que a natureza consequente de Deus “é enriquecida pelas realizações efetivas das ocasiões atuais no curso da natureza [...] a atualidade de Deus relativa a A (entidade em processo de concreção) incluirá o resultado da apreensão de X (entidade passada que atingiu sua satisfação) realizada por Deus” (CHRISTIAN, 1959, p.323). Podemos, agora, entender com precisão a pressuposição recíproca de Deus e do mundo, pois como diz Whitehead em linguagem poético-religiosa, mas que deve ser entendida no quadro da secularização de todo o processo guiado pela criatividade e sua dinâmica de fluxo e permanência<sup>127</sup> que descrevemos: “o que é feito no mundo se transforma em realidade no céu e a realidade dos céus retorna no mundo. Em razão desta relação recíproca, o amor que está no mundo vira amor no céu e retorna inundando o mundo” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.351). “O que eu chamei de 'indução', Whitehead chama de 'amor'” (STENGERS, 2002, p.540).

Para limpar qualquer possibilidade de leitura capaz de fazer das atualizações mera

---

127

Para não deixar dúvida sobre essa dinâmica: começamos com a infinitude conceitual carente de atualização; passamos para as múltiplas atualizações de origem física (apreensões físicas híbridas); chegamos à imortalidade objetiva na objetivação promovida pela natureza consequente de Deus conciliando fluxo e permanência (Deus não cria o mundo, mas o salva, ele é o poeta do mundo); finalmente retornamos às atualizações que levam em conta o avanço criativo do mundo feito contraste em Deus e apresentado como atrativo num afeto proposicional.

reprodução de um possível desenhado nos céus a a partir de juízos transcendentais, devemos notar que a experiência física de Deus não se refere a esta ou aquela possibilidade específica (Deus também é causa de si mesmo e determina o modo de seus afetos), não a este apelo para que o que foi feito por uma decisão seja, enquanto tal, salvo e prolongado como julgamento sobre o que deve ou não deve ser. Deus que nunca perece subjetivamente, isto é, permanece sempre como vetorização produtiva do novo é a “transmutação da atualidade temporal num fato vivo sempre presente” (WHITEHEAD, 1929/1978, p.350). Isso significa que a experiência que Deus faz do mundo não leva em conta a parcialidade da decisão da entidade satisfeita<sup>128</sup>, o que conta é toda a maneira em suas afirmações e negações, sofrimentos e alegrias, fracassos e triunfos é elemento preendido no sentido da intensidade dos contrastes necessários com a totalidade aberta dos objetos eternos a serem atualizados, de modo que o que era oposição se torne contraste (*lure for feeling*) para novas produções de mundo; produções deixadas a cargo das novas atualizações auto-criadoras, das ocasiões atuais. Christian nomeia de suplementação divina ilimitada essa capacidade de Deus produzir contrastes a partir de experiências físicas limitadas: “As formas subjetivas das apreensões físicas de Deus são perfeitamente suplementadas em sua satisfação pelas formas subjetivas de suas apreensões de possibilidades alternativas” (CHRISTIAN, 1959, p.353). Deus e o mundo se pressupõem e se completam nessa salvação pela intensidade (o melhor para este impasse), pelo possível não enquanto realização de um dado ao qual só faltava existência, mas enquanto criação inocente de possíveis do que será ou não pertinente, interessante em cada caso e que tem como horizonte a afirmação plena dos contrastes, dos impossíveis<sup>129</sup>. Numa breve conferência em que *contrasta* os pensamentos de William James, Souriau e Whitehead, Stengers apresenta exatamente essa inocência da relação Deus-mundo.

A maneira como a experiência de Deus é resposta a este apelo decepcionará todos os que sonham com um Deus-juiz, que dá ou retira razão. Parodiando a resposta de Deus a Jó, a do Deus de Whitehead poderia ser: seu apelo é ouvido. O que a sua experiência realizou não terá, portanto, como únicos destinatários aqueles que, com suas preocupações, dispuseram a seu modo do que você lhes propunha. Mas o que fará parte da experiência divina, o que será salvo não é o seu autêntico prolongamento, com o tesouro dos seus sofrimentos, de suas recusas, de suas

---

128

Num outro registro, mas no mesmo sentido podemos dizer que “nenhuma ocasião persiste literalmente em Deus com a retenção de sua própria imediatidade subjetiva” (CHRISTIAN, 1959, p.343)

129

Em vez de pensarmos na polifonia das polifonias de Boulez como faz Deleuze em *Le pli* ao se referir ao caráter neo barroco (a nova harmonia afirma as dissonâncias e os acordes que não mais se resolvem numa tônica centro gravitacional a sustentar os possíveis acordes) da filosofia de Whitehead, preferimos o “tom” aserial de Xenakis para pensarmos nessa afirmação dos impossíveis: “utilizando sons de uma maneira global, em massa e não mais linearmente. A polifonia se tornaria, assim, um caso particular desta música e uma nova plástica musical seria criada” (XENAKIS, 1994, p.46-47)

paixões. Será, sim, o seu duplo humorístico. Será salvo, ao mesmo tempo que você, tecido com você, o que você excluiu para se tornar o que você se tornou. Em outros termos, as razões que você se deu, os juízos nos termos dos quais você se justificou, as legitimidades que você reivindicou serão salvas, mas despojadas do poder de justificar a exclusão que, diante de um impasse, o levou a sua decisão de se tornar o que você é. Não se trata de uma paródia, mas o que ela acentua pertence ao conceito do Deus whiteheadiano, um Deus que não tem relação privilegiada com a dramatização da vida humana, mas é requisito para o que é a primeira e a última palavra da metafísica whiteheadiana, uma palavra que tem em Whitehead seu criador esquecido: criatividade (STENGERS, 2008, p.9)

Daí podemos concluir que esse Deus não é objeto de louvação ou maldição, mas de uma possível acolhida que não sem riscos, pode abrir nossos modos de existência às aventuras da criatividade<sup>130</sup>. Assim somos levados a pensar na confiança de nossas próprias produções, no trabalho efetuado sobre os interstícios, de tal modo que a consciência solitária herdeira da denúncia de Jó em nome de... (não estamos já doentes de crítica, de denúncia, de acusação?) renega em nome de seu juízo justo contra os fatos obstinados a que os homens se submetem, nada mais é do que uma acolhida a rebater as proposições num valor que escapa das produções, enquanto, na inocência os valores são imanentes e sempre abertos à aventura.

Um novo plano se desenha em que

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” do que o outro. Ao contrário, só há critério imanente e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma pelos movimentos que traça e pelas intensidades que cria sobre um plano de imanência [...] Um modo de existência é bom ou ruim, pleno ou vazio, independentemente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente, nunca houve outro critério senão o teor de existência, a intensificação da vida (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.72)

Nova questão: o que podemos construir num universo de capturas em que o valor só recai nas experimentações<sup>131</sup>, na invenção e na operação nos interstícios? A resposta passa justamente nessa linha inocente lançada na aventura da confiança neste mundo enquanto palco da invenção de possíveis de outro sentido para o estar junto, novas maneiras de produzir o interessante que é exatamente o sentido da individuação inocente: “uma hecceidade não tem começo nem fim, nem origem nem destino; está sempre no meio. [...] Ela é rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.321). Assim, à questão que pusemos pode encontrar em

130

Se fizermos uma comparação podemos dizer que os modos em Whitehead, em contraste com os de Spinoza, são modos (ocasiões atuais) da criatividade e não de Deus.

131

Em *Adventures of ideas* essa noção de experimentação construtiva aparece com toda a sutileza de Whitehead apontando a composição de ficções-proposições que inventam mundos: “substituir ao livro da revelação do adorável São João a narrativa imaginativa que Tucídides fez do discurso de Péricles aos atenienses. Nenhum dos dois é histórico: São João nunca teve essa revelação e Péricles nunca se ateve a este propósito”(p.223-224)

Whitehead antidoto ao aspecto sufocante que constatamos em Simondon e em seus herdeiros humanistas. Nesse universo de experimentações de intensidades podemos apontar “não (simplesmente) um humanismo 'sem homem', mas uma outra ontologia, uma outra antropologia, outras obrigações” (STENGERS, 2004, p.62).

### 3.4 Coda

Experimentando a realidade como construção ativa aventureira e não crítica (nenhuma vontade de destruir ou de denunciar, nenhum interesse em ter razão) de possíveis, de diferentes e parciais modos de estar junto, núpcias abrigando novos interstícios em metamorfoses inocentes, hecceidades:

Houve a noite escura. Depois, relâmpagos de sofrimento, girândolas, cachos, cristas, ramos, sóis de sofrimento atravessaram a noite escura. Em seguida, tornei-me uma feiticeira e um caldeirão.

O caldeirão era meu corpo, a feiticeira minha alma. O corpo está em ebulição e a alma debruçada sobre os redemoinhos febris do caldo negro observa apaixonadamente o fenômeno.

[...]

Quem sou eu? Onde estou? A pequena fada Novocaína arrancando-me à dor, despojando-me de toda personalidade, de toda inserção no espaço e no tempo. Sou um eu absoluto, intemporal e sem situação. *Eu sou*, isso é tudo. Estou morto? Se a alma sobrevive ao tempo, não é sobre esta forma simplificada ao extremo? Eu penso, eu vejo, eu ouço. Seria preciso dizer: Pensa-se, vê-se, ouve-se. Como dizemos chove ou faz sol.

[...]

É preciso escapar à alternativa sofrimento-anestesia. É preciso dispensar a pequena fada Novocaína [...] aprender a nadar no sofrimento.

[...]

A dor é um capital que não deve ser dilapidado. É a matéria bruta que se deve trabalhar, elaborar, desdobrar [...] as minhas chagas são o teatro estreito nos limites do qual me cabe reconstruir o universo.

[...]

Procuo uma palavra para definir o estado para o qual atualmente evoluo, é a palavra *porosidade* que me vem ao espírito.

[...]

Possuo, de agora em diante, ramos no céu e raízes na terra.

[...]

(TOURNIER, 1975 ...)

## CONCLUSÃO

Propusemos uma ressonância do pensamento da individuação, no que levávamos em conta o ser como relação, de Simondon com o plano inocente da criatividade conforme entendemos a produção de Whitehead. Nesse momento de conclusão, em vez de retomar o que já construímos, pensamos que é melhor experimentar o que poderia produzir essa composição em termos de arte de viver, arte das apreensões, das concreções acolhidas em seus traços além/aquém do bem e do mal<sup>132</sup>. Para esta experimentação voltaremos a Souriau, retomando seu conceito de instauração e aprofundando sua concepção de arte.

Vimos que, com Souriau, o vir a ser de uma obra se passava entre, na relação lateral, derramada, na rede estabelecida entre as exigências da obra por fazer, virtual questionante e aquele que acolhendo essa exigência se tornava, então, artista ativo, aquele que aceitava a incitação e passava a ser o responsável e guia eficaz da obra por fazer rumo a um novo modo de existência, a uma obra atual. Estivemos atentos ao fato de que as exigências da obra por fazer engajavam o artista, mas não determinavam o que ele fazia, a convocação, a incitação era enigmática, daí a liberdade arriscada do artista que podia por tudo a perder, daí adveio nossa compreensão de que o conceito-chave de instauração era uma criação e não uma reprodução de um ideal ou mera realização de um possível que existiria em potência sendo atualizado por uma causa eficiente. Cada modo só se dava tensionado, derramado sobre outros e a consistência do que se produzia era instaurada e mantida nessa tensão intermodal. Era *com* outro que se definia uma intensidade, uma consistência existencial.

Por tudo isso,

não penetramos mais na existência pela questão do ser. A abordamos pelo viés dos planos de existência e da identificação das maneiras de ser sobre cada um desses planos apreensíveis separadamente. Identificamos os planos, mas também os devires que passam entre esses planos: as *relações*. (HAUMONT, 2002, p.71, grifo da autora).

Mais ainda, os modos não se *diziam* mais de uma substância, mas *eram* a própria aventura da existência, maneiras de existir e “são os ecos e as correspondências que se tecem entre os diferentes *modos de existência* que fazem com que os seres (...) *se instaurem*” (HAUMONT, 2002, p.71, grifo da autora)

Mas Souriau ousa mais, pois não restringe esse processo ao campo artístico *stricto*

---

132

Essa arte de viver procura seguir, por outros labirintos, a disposição que Foucault encontrou em Deleuze e Guattari: *Por uma vida não fascista*, prefácio da edição estadunidense de *L'anti-oedipe*. Ressoa também com a arte de viver pensada por Godard: *Je vous salue Sarajevo*.

*sensu* e não hesita em ampliar a instauração a todos os domínios de existência, pois para ele todo ser é precário e envolvido num halo de virtualidades a ser, ou não, instaurado em outro modo. Mesmo uma alma deve ser instaurada e corremos sempre o risco de perdê-la, deteriorá-la em seu processo instaurativo: estamos à altura dos acontecimentos que nos engajam? Ao proceder assim, Souriau infecciona todo pensamento ontológico permitindo essa verdadeira autonomia do modo que não mais se diz de um suporte permanente, que não mais se diz das variações de um mesmo ser, mas que é a maneira de algo consistir e, somente assim, ser: etologia. Entendemos, então, a observação de Latour: “apliquem a instauração às ciências, vocês modificarão toda a epistemologia, apliquem a instauração a Deus, vocês modificarão toda a teologia, apliquem a instauração à arte, vocês mudarão toda a estética” (LATOURE, 2009, p.10). Quando a relação se torna o âmago da questão, quando a existência aparece como exigência de instauração que corre em todos os seres e em todos os níveis do ser não podemos mais pensar nem em espírito se impondo, nem em matéria reduzindo o ato de criação, mas trocas, riscos, aventura. Podemos, enfim, dar adeus ao substancialismo e à conseqüente bifurcação da natureza entre o que pertence ao mundo objetivo e o que pertence ao sujeito, tudo ocorre nos interstícios. “Decididamente o que chamamos de realidade carece cruelmente de realidade” (LATOURE, 2009, p.10).

Fiquemos, por conta de nossa experimentação, no domínio das belas-artes, pensando não mais na obra por fazer, mas nas obras feitas, sem deixar de levar em conta que essa obra feita é instaurada e, como tal, plurimodal, isto é singular e composta por diferentes planos de existência. Mesmo sendo um modo de existência intenso e bem constituído em sua individualidade, a obra de arte não é menos “estabelecida sobre uma pluralidade de planos existenciais. Contemo-los. Avaliemos esta espessura ou esta profundidade perspectiva de seu ser” (SOURIAU, 1969, p.68). Sigamos esses imperativos rapidamente, pois nossa intenção ao nos debruçarmos sobre esses modos é determinar como Souriau diferencia as artes.

O primeiro modo é o da existência física, a corporeidade da obra, o começo da existência positiva entre nós, no nosso mundo. Antes de o artista tomar o pincel, ou a caneta, ou o cinzel, ou trabalhar a argila, a tinta, o mármore, a obra pode ser uma escultura, um poema, uma sinfonia, uma catedral, mas uma vez escolhido o material o processo está encaminhado. Teremos ou uma obra com um corpo único: estátua, quadro, monumento arquitetônico, ou uma obra com corpo múltiplo e provisório, renascendo a cada execução, a cada leitura, a cada encontro: música, poema, peça de teatro, *ballet*. Poderemos ter ainda um

corpo multiplicado como, por exemplo, o das pinturas reproduzidas em diversos lugares. Neste modo a obra é uma coisa material.

O segundo modo é a existência fenomenal. Modo das qualidades sensíveis, dos *qualia*, termo que Souriau valoriza para evitar remeter este modo para a apreciação subjetiva que teria a noção de sensação. “É o fenômeno puro de que se trata aqui; digo: o sensível em sua existência puramente fenomenal.” (SOURIAU, 1969, p.80). Um dó emitido por um violoncelo não é uma sensação mas um acontecimento em sua complexidade que ocorre no corpo da corda positivamente tocada. As artes se diferenciam pela hegemonia que estabelecem entre suas diversas qualidades sensíveis: cores, sons, palavras, movimento corporal. Ponto importante para Souriau, toda arte, em seu modo fenomênico, restringe a base de seus dados sensíveis a uma gama, a uma escala. Seja o sistema tonal, ou dodecafônico em música, seja o universo de cores utilizado nas artes plásticas, sejam os sentidos do movimento na dança, toda arte e cada artista trabalha com alguma restrição de seus sensíveis hegemônicos. O modo fenomenal é, portanto, “um dispositivo concertado e concertante de qualidades sensíveis, suscetíveis de serem referidas a um sistema ordenado formando uma espécie de gama.” (SOURIAU, 1969, p.95)

Terceiro modo: existência coisal ou réica. Neste caso uma distinção aparece entre artes que representam e artes que apresentam. As do primeiro grupo trazem à vida entidades que poderiam ter uma existência no mundo fora da obra: paisagens, pessoas. Plano existencial da obra em que “o conjunto das aparências sensíveis que faz, sobre o plano fenomenal, o ser da obra, pode ser considerado – abstração feita das harmonias qualitativas e dos charmes sensuais ou dos interesses estruturais que apresenta no plano fenomenal – simplesmente como um sistema de signos servindo para evocar e propôr este universo de seres e de coisas” (SOURIAU, 1969, p.84). O universo autônomo da obra se abre para o mundo, de tal modo que a obra funciona com um duplo plano de referência. Grande perigo corre aqui o crítico desavisado que toma o mundo criado pelo artista como representando necessária e fielmente o mundo. Mesmo os retratos são duplos, na obra e no mundo. Nenhuma lei de imitação aqui. Mesmo o que é pura ficção é duplo, na obra e no mundo. No nosso caso, o real é a própria obra com suas gamas limitadas. A música e as artes decorativas não possuem esse caráter representativo, mas não deixam de ter essa dimensão existencial. Há, por exemplo, um “sujeito” e um “contra-sujeito” nas fugas musicais, um se alterna com o outro numa dinâmica crescente que atinge o auge no *stretto* para, enfim, se encontrarem na conclusão. Nos temas e

variações, consideramos o tema como uma coisa que, apesar das modulações, transportes, inversões, permanece a mesma. Todas essas construções apontam para a ressonância entre o fato musical e as composições da representação do mundo fora da obra. Qual a diferença, então, entre as artes que representam e as que apresentam?

Para falar como lógico ou metafísico, *é ao ser sonata ou ao ser catedral que são inerentes, como a seu sujeito, todos os atributos*, morfológicos ou outros que contribuem para sua estrutura. Enquanto que nas artes representativas, há uma espécie de desdobramento ontológico – uma pluralidade de sujeitos de inerência. (SOURIAU, 1969, p.89, grifo do autor)

Finalmente o quarto modo, a existência transcendente. Souriau se refere a este modo como um halo que envolve a obra, uma irradiação, uma ultrapassagem dos elementos dos modos vistos até aqui. Sem uma definição clara, estamos diante de um não-sei-o-que, de uma névoa que, entretanto, não pode ser dissipada. “A *Gioconda* não é somente uma mulher diante de uma paisagem” queira, ou não, o artista produz “algo além dos seres oferecidos à nossa representação” (SOURIAU, 1969, p.91).<sup>133</sup>

A obra ocupa esses quatro modos, é todos eles ao mesmo tempo, é um ser plurimodal que vive da harmonia entre suas diversas maneiras de ser. “Entre estas quatro ordens de realidade, há mil harmonias, mil correspondências que aí fazem ouvir ecos interiores nas mil correlações de um todo orgânico e arquiteturado.” (1969, p.96)

Assim, “o sistema das belas-artes é a expressão de uma ordenação desta sensibilidade (do artista), atravessada por linhas de força da ação instauradora” (1969, p.143). Conforme se modulem estas forças nos diversos planos existenciais da obra teremos uma sinfonia, uma catedral, um quadro, um filme... Como definir essas modulações, ou como distinguir as diversas artes?

Pelo modo da existência física é impossível traçar uma linha divisória entre as artes. Por mais que pareça fácil afirmar que o escultor se utiliza do cobre, do marfim, do couro, do aço..., como não ver que também o arquiteto, o joalheiro e mesmo o músico que faz soar diferentes tipos de madeiras, metais, couros, também lidam com esses materiais? Como não ver que o ar, aparentemente um material exclusivo da música, não está presente na poesia, na arquitetura, na pintura...? Definitivamente a matéria não serve para nossa distinção.

É comum e mesmo clássica a distinção entre artes do espaço e artes do tempo, mas

---

133

Poderíamos aproximar este modo de existência de um outro universo de referências, mas que leva a sério o pensamento de Souriau. Referimo-nos às belas passagens que dedicam à arte, Deleuze e Guattari em *Qu'est-ce que la philosophie?* Por exemplo: “[...] o plano de composição arrasta a sensação numa desterritorialização superior, fazendo-a passar por uma espécie de desenquadramento que a abre e a fende sobre um cosmos infinito.” (p.186)

voltemos com as perguntas: uma obra arquitetônica não varia conforme as diversas luminosidades do dia, conforme as mudanças das estações? Alguém abarca num olhar instantâneo uma pintura? A música não ocupa um volume de espaço, seja na sala de concerto, seja no minúsculo espaço vibratório entre o ouvido e o *headphone*? Esta distinção é pobre e o máximo que oferece é apontar que algumas obras são fisicamente resolvidas de uma vez enquanto outras se fazem conforme são executadas.

Tendo sido feita a distinção, no modo fenomênico, entre qualidades sensíveis e sensação, podemos dispensar o dado da percepção do sujeito que leva a confusões como, por exemplo, entre questões de luminosidade e questões de cor, ambas voltadas para o sentido da visão. A interpretação tradicional que chega a requerer como únicos sentidos estéticos a visão para as artes plásticas e a audição para as outras, apesar de mais sutil, falha no mesmo ponto, afinal a confusão persiste: como classificar a literatura, entre as artes plásticas voltadas para a visão, ou entre as outras voltadas para a audição? O que fazer com o cinema, o teatro, o *ballet*? Não vemos que há mistura de sentidos na percepção? O que fazer com os outros sentidos? “Em uma palavra, o que caracteriza e especifica um gênero artístico não é a simples utilização de uma ordem de dados sensoriais, é o *papel funcional hegemônico* de uma gama de *qualia*, sobre a qual é construída e estabelecida a obra, sobre um dos planos esteticamente característicos de seu ser” (p.108). A qualidade sensível hegemônica estando estabelecida estaremos irreversivelmente diante de um tipo de obra. Entretanto, é preciso que haja consistência suficiente nas qualidades sensíveis para que se produza uma obra. Aroma, paladar, contato... ainda não se estabelecem com firmeza suficiente para sustentar uma obra. Possíveis teoricamente, mas, pelo menos não ainda realizados. Eis o quadro provisório a que chega Souriau a partir dos dados sensíveis, ou seja, segundo o modo fenomênico: “a linha, a cor, o relevo, o claro-escuro, o movimento muscular, a voz articulada, o som puro. Sete raios, sete notas” (1969, p.114)

É pelo terceiro modo de existência que Souriau ampliará este quadro e é essa ampliação que deverá nos servir de apoio no restante de nossa própria composição. Já distinguimos anteriormente as artes que representam das artes que apresentam, afirmamos que esta distinção se baseia na existência de um universo duplo que aparece nas artes representativas e de um universo único que se manifesta nas artes apresentativas. Apuremos esta distinção: “nas artes não representativas, que nomearemos de artes do primeiro grau, a organização formal de todo o conjunto de dados que fazem o universo da obra é simples e inteiramente inerente à própria obra [...]. Chamemos esta organização de forma primária”

(SOURIAU, 1969, p.117). Desta forma primária podemos dizer que não há outro universo senão o da própria obra. Um cubo desenhado em perspectiva sobre um papel é um conjunto de linhas numa superfície plana, formando figuras planas, mas é ao mesmo tempo uma figura tridimensional sugerida: há, aqui, portanto, um duplo universo de referência. Impossível não ver nesse caso como as experiências da *Gestalttheorie*, são passagens de um plano a outro. Neste caso a forma desenhada “concerne e informa um ser colocado pelo discurso da obra a título de hipótese [...] , mas ontologicamente bem distinto da própria obra, trata-se de uma forma secundária.” (SOURIAU, 1969, p.117)

Temos, agora, a distinção entre forma primária e forma secundária, entretanto um quadro das artes baseado nesta distinção terá que se desdobrar, pois cada uma das sete artes que distinguimos no plano fenomênico ganha um duplo, isto é, cada forma primária tem um correspondente secundário. A arte contemporânea é plena de exemplos da oscilação de um tipo a outro. Tomemos como exemplo a obra de Kandinsky. Ao procurar uma pintura não figurativa, o que Kandinsky propunha era exatamente a autonomia de seu quadro que não valeria por um outro universo de referência, e por isso ele dizia de sua arte que ela não era abstrata. Não é gratuita sua aproximação com a música, arte primária por excelência, uma vez que Kandinsky quer trazer à tona aquilo que, pelos antigos cânones, deveria se manter inapercebido harmonizado com a forma representada, a forma primária. Kandinsky, no seu esforço nos aponta que há, então, uma arte pictórica não representativa. O mesmo, segundo Souriau, poderia valer para todas as artes e, assim sendo, o quadro se amplia. Eis o quadro montado e exposto da seguinte maneira arte de primeiro grau – arte de segundo grau (qualidade sensível hegemônica do tipo de arte): arabesco-desenho (linhas); arquitetura-escultura (volumes); pintura pura-pintura representativa (cores); projeções luminosas-fotografia e cinema (luminosidades); dança-pantomima (movimentos); prosódia pura-literatura (sons articulados); música-música dramática ou descritiva (sons musicais).

Algumas observações devem ser aqui apresentadas. Souriau não pretende que este quadro esteja fechado, sendo, assim coerente com a noção de instauração que sempre admite inventar possíveis e, com isso, não permite palavras finais. O cinema, segundo o autor, tem uma classificação complicada no que mobiliza também a cor, entretanto está colocado numa posição estratégica na transição das artes imóveis para as que operam com o movimento. Algumas artes são sintéticas sendo o maior exemplo de síntese o teatro lírico, a ópera. Elas não figuram no quadro, já que, por um esforço de análise, acabam por se enquadrar junto com a arte que predomina em suas construções: o teatro entra no espaço da literatura. Há duas

situações especiais a literatura ocupa praticamente somente o segundo grau, uma vez que uma arte prosódica pura não existe de modo autônomo, a música ocupa essencialmente o primeiro grau, pois não existe uma música representativa que se constitua como arte diferente. Apesar de todas essas questões nossa pergunta em relação a este quadro será: o que ele pressupõe para traçar sua dinâmica em torno da distinção entre representação e apresentação?

O suposto para o funcionamento desse quadro, a condição que sustenta as distribuições que ele apresenta é a distinção de, pelo menos, três mundos: mundo objetivo (mundo O), mundo subjetivo (mundo S) e mundo artístico (mundo A). O mundo objetivo é o mundo das coordenadas históricas e geográficas, mundo das personagens e dos acontecimentos reconhecíveis, dos rostos familiares individualizados e socializados, das paisagens localizáveis e apaziguadas (mesmos seus possíveis abalos poderiam, com uma ciência à altura, ser previstos). O mundo artístico é aquele que acompanhamos até aqui, com seus diferentes modos de existência e autônomo na criação de seus habitantes. Seria próprio das artes representativas não poder largar completamente o mundo objetivo, pois, de algum modo, se referem aos rostos e paisagens que ocupam um determinado espaço geográfico e um determinado tempo histórico. Não há submissão completa, em arte nunca se trata de imitar, mas deve haver plausibilidade entre os dois mundos em questão, conveniência, verossimilhança, analogia formal, sem que percamos de vista que tudo isso é regido somente pelas conveniências do mundo artístico. Pode ocorrer, entretanto, de o artista ultrapassar deliberadamente as leis mais exigentes do mundo objetivo e produzir um mundo totalmente de sonho, de devaneio. Nesse caso, estaríamos diante da representação do mundo subjetivo, psicológico que é o do jogo livre da imaginação. Novamente não se trata de imitação das leis de um outro mundo pelo mundo artístico, são as leis da arte que dão a última palavra. “É fácil ver que as sugestões e formas do mundo S são – tanto quanto as do mundo O – aceitas somente sob o benefício de inventário, recebidas para serem corrigidas e submetidas, antes de tudo, ao controle e à recolocação conforme às leis essenciais do mundo A – repensadas e retocadas segundo as exigências da arte e as leis próprias de sua dialética” (1969, p.283). Nesse sentido, a experiência da escrita automática seria uma tentativa de submissão do mundo artístico ao mundo subjetivo que apareceria, então, sem as intermediações. A rejeição dos arranjos picturais faria da fotografia o polo oposto, a garantia da apresentação de um mundo objetivo sem intermediários. Mas a arte não se sujeita a nenhum desses mundos, ela constrói seu mundo pleno de realidade e faz com seus meios toda uma arquitetura, uma rede de relações estruturada artisticamente. A arte refaz em si mesma, melhorando, o que os deuses

fizeram dos outros mundos. Lembrando da exigência da obra por se fazer entendemos, enfim, que é por servir à intensidade de um drama que a personagem histórica Cleópatra se torna uma personagem de Shakespeare.

Do modo como apresenta as coisas Souriau parece entender que principalmente os mundos objetivo e subjetivo são sempre reconhecíveis. Mesmo que apresentem variações, essas se enquadram, mais cedo ou mais tarde em categorias da representação sócio-histórica-psicológica. Diante disso, o mundo artístico parece se limitar a suas questões de belas-artes Mas se colocarmos todos os mundos num processo instaurativo, se pensarmos *entre* esses mundos que se tornam, então, mundos-modos, se pensarmos numa ecologia modal poderemos dar outro impulso ao quadro de Souriau e fazer da estética, do estudo da arte, uma ética-estética? Mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo artístico não seriam indiferentes, mais ainda, não sofreriam apenas influência um do outro, mas estariam em pressuposição recíproca, numa verdadeira malha em processo de tecelagem infinita, já que os fios sempre sobriariam, sempre se abririam a novas combinações. A arte não apenas responderia a mundos que preexistiriam a ela, mas seria uma agulha privilegiada no tear, afinal com ela objetivo e subjetivo poderiam se fechar num tecido sempre reconhecível e representado, padrão de repetição do mesmo, cliché, toda novidade deve aqui ser conjurada, tida como devaneio, perigo, anúncio do abismo ou capturada numa ladainha personológica e linguageira capazes de fechar as conexões num limite de impotência. Ou então, se abrir para novas texturas e tessituras insuspeitadas em que novos possíveis se abrem, uma nova maneira de distribuir, de encontrar, de compor:

cada traço liberado de rostidade faz rizoma com um traço liberado de paisageidade, de picturalidade, de musicalidade: não uma coleção de objetos parciais, mas um bloco vivo, uma conexão de hastes na qual os traços de um rosto entram em uma multiplicidade real, em um diagrama com um traço de paisagem desconhecido, um traço de pintura ou de música que se encontram então efetivamente produzidos, criados (...) e não mais evocados, nem lembrados”(DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.233).

Toda a arte em todo tempo parece não ter feito outra coisa, mas justamente a música – talvez por ser a menos apegada aos sistemas da representação, a arte não-representativa por natureza (é notável como os críticos-jornaleiros que de tudo falam e que tudo sabem raramente falem especificamente de música), a que trabalha remetendo rostos e paisagens para seu plano rítmico e temporal – e especialmente a música do século XX se abre diretamente para o processo de um fazer prático sem função, anorgânico.

*Modulações no quadro de Souriau*

A nossa tradição metafísica apresenta os mundos objetivo e subjetivo como aqueles que seriam respectivamente os lugares do movimento e da representação. As representações ancoradas nos movimentos do mundo produziram imagens deste. Toda a aventura do pensamento seria buscar a concordância ou estabelecer uma hierarquia entre a estabilidade do mundo objetivo e os possíveis delírios da representação. Um mundo objetivo a ser descoberto, nunca inventado, e um mundo subjetivo a ser repertoriado pelos especialistas no inconsciente faziam a alegria dos intelectuais e o cansaço, o tédio do pensamento. Parece que Souriau quis encontrar um pouco de ar nesse universo e pensou que o mundo artístico poderia nele abrir uma via de libertação criadora rumo a uma outra metafísica em que não há mundo objetivo, subjetivo, ou artístico em geral, há a experiência ecológica que é a produtividade nos interstícios dos modos, ou melhor dito, os diferentes mundos-modos não preexistem a seus encontros, mas são instaurados. Este esforço que atribuímos a ele, entretanto, esbarra numa certa independência dos mundos subjetivo e objetivo. Modulemos, portanto, o quadro de Souriau.

As artes que Souriau chama de representativas são aquelas que lidam com rostos e paisagens. extremamente objetivados e subjetivados, a ponto de fazerem ressoar todos os elementos artísticos nos quadros referenciais sócio-históricos-psicológicos, de fazerem as aberturas artísticas redundarem no universo homogêneo proposto pelo que chamamos de tradição metafísica. Daí a grande e difícil tarefa de pintar as forças que façam fugir esses rostos e paisagens de um sistema representativo. São notáveis a este respeito as inumeráveis tentativas de escapar da redundância, do cliché, do que encontra o mesmo em toda parte e estabelece campos inférteis para ao novo (confundimos publicidade com criação!), tentativas de fazer como diz Godard, não uma imagem justa, mas justo uma imagem. Traçar, inventar novos possíveis, processos de objetivação e de subjetivação, abrir os encontros para novos universos é a prática (o contrário de funcionalidade ou utilidade que são funções de manutenção do mesmo<sup>134</sup>) da arte. É, portanto, a forte presença dos elementos já objetivados e

---

134

A melhor definição da distinção que aqui estabelecemos prático e o funcional nos é dada pelos pássaros: “o canto tem, de início, um aspecto territorial, o pássaro canta para defender seu galho [...] para afirmar que ele é o proprietário de uma fêmea, de um ninho, de um ramo, de uma região em que ele encontra seu alimento. [...] A segunda causa do canto é evidentemente o impulso amoroso e é, por isso, que os pássaros cantam sobretudo na primavera, a época dos amores. [...] Mas existe uma terceira categoria de cantos que é absolutamente admirável e que eu coloco acima de todas as outras, são os cantos gratuitos, sem função social, geralmente provocados pelas belezas da luz que nasce e da luz que morre. [...] os cantos podem ser: o canto territorial, canto de sedução ou, o mais belo de todos, canto gratuito que saúda a luz que nasce e que morre” (SAMUEL, 1999, p.124-126) O terceiro canto é como o encontro de linhas: o corpo tornado rítmico-sonoro do pássaro e as misturas caóticas de sons, luzes, calores da natureza. Desse encontro se compõe um personagem rítmico, o terceiro canto que atravessa o pássaro o abrindo para novas composições. Na esteira

subjetivados (endurecidos de tal modo que muitas vezes são tomados como Natureza e Eu) no mundo sócio-histórico-psicológico que atravessa aquilo que Souriau em seu quadro classificatório chamou de artes representativas, daí o duplo sentido dessas artes, um vetor redundando com o sistema rosto-paisagem reconhecido e outro inventando rostos e paisagens em fuga, rostos e paisagens que soltam uma linha, linha e cor puras, no grande tecido e que assumem o risco da aventura de desfazer um ponto, um nó que sustentava um objetivado e um subjetivado em um sistema estável. Quando, nesse mesmo quadro, a música aparece como arte essencialmente não representativa (a solução para o preenchimento do quadro na fatia reservada à música representativa, passa necessariamente pela composição da música com outras artes, em especial com a literatura) é porque nela o objetivo e subjetivo são arrastados imediatamente para fora de suas funções e utilidades, o elemento da música remonta, então, para além-aquém dessas funções, ele vai aos ritmos ao tempo que constitui a própria consistência do tecido, o estar-junto da polimodalidade, da ecologia a fazer ressoar os mundos-modos. Facilidade do músico em relação ao material, mas dificuldade e risco maiores, já que, ao ser diretamente tocada a consistência rítmica do estar-junto, um mundo oco, endurecido, vazio, canceroso, fascista pode aparecer.

### *Interlúdio*

Podemos agora, entender a voz de Mnemosine a mãe das musas, quando ela se dirige ao músico Orfeu:

Aprenda, existe uma ordem sutil em meio ao caos destes rumores. Como o das Sibilas, teu corpo repercute sem parar três ruídos de fundo distintos, mas ligados, inextrincavelmente misturados. Eis a série: em primeiro lugar e permanentemente, o do Mundo; o intenso e mais raro, dos Vivos, enfim, o das Sociedades que, por toda parte e cegamente, buscam o sentido.

Os humanos sempre tentam, por seus rumores, sensatos ou não, ensurdecem-nos em relação aos dois outros. Esta tripla sucessão assegura uma primeira grande harmonia nesta desordem suntuosa (SERRES, 2011, p.15)

Entendemos a individuação nessa composição das harmonias, ou nessas ecologias vibratórias. “Assim, o recém-nascido gemendo ordena, pelo seu canto, percepções desordenadas” (SERRES, 2011, p.111). A entendemos, então, pelos corpos que vibram em todas as suas dobras, ressoando as suas vizinhanças, construindo-se em suas distâncias, ritmos, andamentos, acelerações, retardos, coreografias, medidas, vozes, sentido. Tudo se dá, ao mesmo tempo, como corpo que vibra: carne; e delicadeza puramente sonora dos tons: espírito. Híbridos, mestiços, impuros em ressonâncias num mundo de composições em todos os sentidos sobre e com o ruído de fundo. Que composição, que consistência, qual intensidade

---

dos estoicos, pensando a acontecimento.

podemos atingir? Entendemos a inocência dessas individuações com alguma música contemporânea que se abriu às trajetórias, aos rodeios que não se alinham segundo linhas verticais das regras harmônicas que submetiam as linhas horizontais melódicas num sistema fechado, que assim soltou uma diagonal ressonante, distante de todo centro e dando novo sentido às divergências e às dissonâncias. Por isso, convocamos o canto de Whitehead, (herdeiro de Leibniz) e seu universo de

mônadas que se interpenetram, se modificam, inseparáveis dos blocos de preensão que as carregam, e constituem tantas capturas transitórias. [...] Permanecemos leibnizeanos, apesar de que não são mais os acordes que exprimem nosso mundo ou nosso texto. Descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios, mas permanecemos leibnizeanos, pois se trata sempre de dobrar, desdobrar, redobrar” (DELEUZE, 1988, p.188-189).

A arte de viver se tornou arriscada e inocente (insistimos: *por uma vida não fascista*) para esse novo modo de habitar este mundo.

#### *Cartas celestes*

Continuemos nossa escuta, mas agora ouçamos as obras do brasileiro Almeida Prado, *Cartas celestes*. Compostas *sobre* as constelações que aparecem no céu do Brasil conforme o Atlas celeste do astrônomo Ronaldo Mourão, são obras singulares que não entram no terreno das disputas vanguardistas, mas que apenas, passando ao largo das querelas, se posicionam num outro lugar e, serenamente, abrem um novo universo de sonoridades, outros modos de habitar com as forças do mundo. Não se trata definitivamente de superação do que quer que seja, são, no mínimo, muito ruidosos aqueles que denunciam, acusam, ultrapassam. O que se passa, então, com as *Cartas celestes*?

É o próprio Almeida Prado, especialmente em sua tese de doutorado apresentada no Instituto de Artes da Unicamp no ano de 1985, quem nos orienta sobre seu processo composicional chamado de cósmico-musical, ou, como ele mesmo anuncia no próprio título da tese: *uma uranografia sonora geradora de novos processos composicionais*. Tomando cada constelação como um acorde que as transcriaria no plano puramente sonoro: “nada astronômico nem científico. Poético”(TAFFARELLO, 2010, p.280). Almeida Prado cria um catálogo de 24 acordes correspondendo a cada letra do alfabeto grego, modo como Mourão classificava as diferentes constelações em seu Atlas. Esses acordes são a base intensiva para o compositor poder “expandir, retrain, explodir, concentrar, sobrepor, contrastar, estilhaçar, coagular, petrificar todo material sonoro proveniente deles” (ALMEIDA PRADO, 1985, p.7). Cada acorde vale pelas ressonâncias que produz e que corresponderiam ao 'caráter' de cada constelação. Além das constelações, dos 24 acordes, as *Cartas* contêm elementos de contraste

e de desenvolvimento que são os corpos celestes-sonoros: galáxias, aglomerados, meteoros, planetas. Sem analisar detidamente nem os acordes-alfabeto nem esses corpos celestes-sonoros, podemos alcançar o que para nós importa: a noção de espaço-tempo sonoro. Espaço:

Tentei provar ser possível, através do uso racional e organizado das ressonâncias, passar ao ouvinte uma emoção de intensa vibração, colocando-o face a uma nova proposta de Espaço sonoro, não mais comprometido com melodias ou ritmos, mas materializado por zonas espessas ou transparentes de massas sonoras.” (ALMEIDA PRADO, 1985, p.29).

Tempo: não o pulso regular, mas “sensações de vertiginosos acelerandos e ralentandos, ou de completa ausência de gravitação, no caso, musicalmente empregando a articulação lentíssima.” (ALMEIDA PRADO, 1985, p.29)

Tema presente na composição musical do século XX, o Espaço sonoro não remete à espacialização do som, mas a sonorização do espaço, o mesmo vale para o tempo, é o material sonoro que se expande, se retrai, se estilhaça... A música vai tornando sonoras as linhas embaralhadas, vai formando um universo que em nada pressupõe a representação do mundo objetivo ou a expressão de uma subjetividade feita, o que ocorre é uma operação que arrasta e constitui esses mundos para fora dos territórios reconhecíveis. Almeida Prado constata que, por diferentes meios, Xenakis, Varèse, Messiaen, Ligeti tinham experimentado modos de produzir este espaço sonoro, mas as *Cartas celestes* o faziam de um modo original tornando o espaço musical “algo quase palpável, um grande bloco luminoso, cuja forma fosse aos poucos se moldando, conforme as necessidades das pulsações e vibrações dos sons.” (ALMEIDA PRADO, 1985, p. 531). O que dá consistência a essa sonorização é um Sistema organizado de ressonâncias criado pelo compositor para controlar as zonas ritmo-harmônicas e as zonas de ressonância. Por isso utilizamos o termo consistência já que não se trata de impor uma forma a uma matéria (submeter uma horizontal a uma vertical), mas diferentes maneiras de consolidar um material (ressonâncias de um cromatismo generalizado). Como os acordes-alfabeto valem pelas regiões de ressonância, pelas regiões rítmicas que conjugam, contrastam e repelem, o papel da composição se dá sobre essas regiões de variações de velocidades e lentidões, de diferentes latitudes e longitudes, muito longe dos limites formais e ultrapassando, inclusive as vetorizações propostas pelo compositor:

era a melodia que resultava das múltiplas ressonâncias e que nascia espontânea conforme a acústica da sala, o tamanho do piano, o toque do intérprete. Essa música-fantasma percorre a obra, contrapondo com os acordes previstos, fazendo verdadeira invasão no meu discurso estelar. Será o canto real das estrelas. A mensagem extraterrena que se infiltra? (ALMEIDA PRADO, 1985, p. 571).

Nenhuma metáfora aqui, é sim a mensagem cósmica que aparece, pois o mundo composto

pelo átomo intensivo dos ritmos e ressonâncias “tem a capacidade de fazer comunicar o *elementar* e o *cósmico*” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.379). Não é por outro motivo que, em plena exposição da distribuição dessas zonas, especialmente quando se refere às zonas de atemporalidade (as constelações, os acordes-alfabeto são zonas de atemporalidade) e a perspectiva de estar, de fato, diante de um novo mundo que Almeida Prado se entusiasma: “Por isso diria que as 'Cartas celestes' criam – um novo espaço e tempo – criam uma necessidade diferente do discurso sonoro. [...] O transcendental se torna acessível, o Cosmos, uma possibilidade que cabe na palma da mão. Não existem então fronteiras para o infinito Macro, o infinito Micro.” (ALMEIDA PRADO, 1985, p.538-539). Verdadeira pedagogia auditiva para nossa surdez excessivamente humana que nos adoce, que nos entristece no desencanto<sup>135</sup>.

Impossível ver com mais clareza que a música agora não traduz mais um mundo objetivo ou expressa um mundo subjetivo, é ela própria que faz do mundo um devir-sonoro. Ouvimos o inaudível, não o som do Cosmos, mas o Cosmos feito som. Funciona perfeitamente aqui a ideia que

a relação não é mais matérias-formas (ou substâncias-atributos); mas não está tampouco no desenvolvimento contínuo da forma e na variação contínua da matéria. Ela se apresenta aqui como uma relação direta *material-forças*. O material é uma matéria molecularizada, que enquanto tal deve captar as forças, as quais só podem ser forças do Cosmo. Não há mais matéria que encontraria na forma seu princípio de inteligibilidade correspondente. Trata-se agora de elaborar um material encarregado de captar forças de uma outra ordem” (DELEUZE,; GUATTARI, 1980, p.422)

Modificando o final dessa citação: o material musical deve capturar forças inaudíveis, *tornar sonoro*.

Voltemos às *Cartas celestes*. As constelações são matéria suficientemente desterritorializada, molecularizada valendo pelas possibilidades de conjugação das zonas de ritmos e ressonâncias (altura, valor, saturação, expansão, contração...: intensidades) colocadas em consistência, de modo que o Cosmos é o canto do que passa entre os acordes-alfabeto, podendo vir, inclusive de elementos sonoros não previstos, mas que contribuem no sistema. As *Cartas celestes* seriam verdadeiros mapas intensivos ampliando os nossos limites perceptivos; estilhaçar, expandir, contrair, para fazer soar a voz das estrelas, fazer do caótico uma força do Cosmos, de um novo mundo que é a próprio campo da operação de

---

135

“Inclusive, duros de ouvido, nunca ouvimos o canto do Mundo, alguns entre nós, votados às ciências humanas e, portanto, ensurdecidos pelos ruídos do coletivo, creem no Universo desencantado. Por força de dialogar, debater, de combater, de crer que somente um parlamento decide sobre as coisas, eles não ouvem mais” (SERRES, 2011, p.99)

consistência. Então, nossa modulação no quadro de Souriau se concretiza, se realiza plenamente quando a arte se solta das formas, da representação, quando os mundos se tornam linhas, cores, som... A natureza do plano musical expressa exatamente o privilégio da música enquanto força de desterritorialização abalando as subjetivações e objetivações estratificadas, força capaz de esgarçar uma fiação por demais entrelaçada e fazer funcionar as agulhas da máquina que entra em ação para produzir criar novos possíveis. Os mundos objetivo e subjetivo não passam incólumes diante da arte. Retomando o exemplo de Souriau para uma arte representativa, podemos afirmar agora que o cubo não representava algo fora do plano do desenho, mas operava um novo modo de lidar com as figuras que se queriam objetivas, inventava um olhar, um objeto e um sujeito. A presença de mundos na obra se dá, portanto, pela produção de uma consistência que faz ressoar os mundos-modos. O que chamamos de realidade é a ressonância entre modos, é heterogênesse, multiplicidade simbiótica. Saímos, finalmente, do sistema das belas-artes em direção à ética-estética para os riscos da individuação inocente.

#### *Ressonâncias*

Propôr uma suave modulação no quadro de Souriau aplicando nele a noção de instauração retirada do próprio Souriau, tem sua importância desde que pensemos que a filosofia também funciona elemento produtor de novas tramas no tecido. Que ela tenha muitas vezes, traçado seu plano, tramado seu tecido sobre o reconhecido, sobre a sua própria história, sobre um pretense começo absoluto. Que ela tenha sido, então, reflexiva, contemplativa; que, mais tarde, ela tenha se desesperado e cantado a impossibilidade de encontrar abrigo nas antigas categorias e, então se lançado em busca de uma origem perdida, uma terra natal talvez para sempre perdida, mas que seria o destino do pensamento refundar ou, na catástrofe de, cansada, conformada ou cética, se curvar às ideias correntes para delas extrair um consenso universal. Que ela tenha, enfim, tentado manter juntos os fios para não abalar demais os desenhos do tecido, tenha produzido cantos territoriais ou amorosos, nada disso nos impede de ver que sua aventura passava em outra parte (mesmo os cantos territoriais e amorosos só têm valor porque inventores de novos territórios e de novos amores<sup>136</sup>), no terceiro canto que

136

O problema é que nos apegamos furiosamente aos territórios e amores que criamos. Platão, segundo Whitehead em *Adventures of ideas* (p.187-190), entende a Ideia como o que seduz o pensamento a produzir algo perfeito, possuídos pela Ideia os homens são tomados pelas *Fúrias* (diálogo que Platão deveria ter escrito depois do Banquete), se contentam como as produções imperfeitas e perdem de vista o que os faz pensar, reduzindo, então, a ideia àquilo que os homens teriam. Stengers recupera essa perspectiva whiteheadiana: “A paixão de definir o próprio do homem, anunciaria que atribuímos a nós mesmos o poder da ideia que fez de nós homens” (SENGERS, 2007a, p.2). Ao encontro com as forças que nos fazem pensar, atribuímos o poder que nos pertenceria especificamente, nessa operação deixamos de lado o que concerne à

compunha com elementos que forçavam, seduziam o pensamento, que colocavam em perigo a espécie, mas que eram, justamente, a condição para a criação de novas vetorizações e novos desenhos sobre o tecido, para soltar as pontas dos fios e por a máquina para funcionar nem que fosse para emperrá-la logo em seguida. Isso porque o interessante se passa não em responder ao mundo, em estar no mundo, pois o mundo seja em que modo for (principalmente os nossos mundos privilegiados da objetividade e da representação) não preexiste aos modos, aos encontros, não há harmonia, não há mundo que não seja *se fazendo*. A filosofia é então vitalista passando pelos modos de relacionar aquilo que chamamos de mundos em pressuposição recíproca, impedindo-os de se fecharem, sempre em favor de novas modulações<sup>137</sup>. Para o melhor ou para o pior..., mas por um tempo por vir

Chamemos, então, de ideias vitais, em contraste com as ideias correntes e inertes, o material da filosofia e entenderemos que essas ideias valem pelo que ligam, no que dependem de uma efetiva instauração a mobilizar forças. Riscos, então, se desenham no horizonte: quais efeitos podem ser produzidos? Será que ao desfazermos os nós tão bem estabelecidos cairemos no indiferenciado? Em vez do canto das estrelas, produziremos apenas um som inconsistente? Seremos tomados pelas fúrias que solidificam um vetor que se quer único? O pragmatismo tem exatamente esse sentido de participar na fábrica do mundo, (nada a ver com o utilitarismo de um território demarcado de antemão), de tentar produzir novas ligas, novas ressonâncias, inventar novos possíveis para um mundo fatigado pelas opiniões correntes, de fazer ouvir os que não sobrevivem diante das infâmias tão bem engolidas pelos bem pensantes (afinal é preciso sobreviver), de mexer nas relações (verdade da relação e não relatividade da verdade) alterando o que chamamos de coletivo, de individual, de Natureza, de sujeito, de comum. Deixemos, então, como conclusão uma prática dos interstícios, uma pragmática não confundida com o utilitarismo: deixemos soar um acorde de notas vindas de diversas partes; ouçamos as ressonâncias, os encontros, o *entre*, nossa esperança é que aí apareçam os cantos de uma outra ecologia:

“É a voz de Deus que habita nas crianças, nos passarinhos e nos tontos/ A infância da palavra” (BARROS, 2010, p.19)

“Eu estava agora tão maior que já não me via mais. Tão grande como uma paisagem

---

experiência real em favor do que concerne à experiência possível, à generalidade abstrata. Empobrecimento do canto dos personagens rítmicos em cantos de espécie e de funções.

137

Em outro registro, Zourabichvili comenta o vitalismo em termos que nos ajudam: “não há vida em geral, a vida não é um absoluto indiferenciado, mas uma multiplicidade de planos heterogêneos de existência, repertoriáveis segundo o tipo de avaliação que os comanda ou anima [...] os indivíduos só se distinguem em função do tipo de vida dominante em cada um deles”(ZOURABICHVILI, 2003, p.85)

ao longe. Eu era ao longe [...] Enfim eu me estendia para além de minha sensibilidade. ” (LISPECTOR, 1986, p.175)

“ As crianças são spinozistas. Quando o pequeno Hans fala de um faz-pipi, não é um órgão nem uma função orgânica; é antes um material, isto é, um conjunto de elementos que varia de acordo com suas conexões, suas relações de movimento e de repouso, os diversos agenciamentos individuados onde ele entra.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.313)

“Havia, sobretudo, aquele bramido potente e melodioso, música verdadeiramente *elementar*, inumana, que era ao mesmo tempo a voz tenebrosa da Terra, a harmonia das esferas celestes e o lamento do grande bode sacrificado. Apertados um contra o outro ao abrigo de uma rocha inclinada, Robinson e Sexta-feira perderam bem depressa consciência de si próprios, perante a grandeza do mistério em que comungavam os elementos brutos.” (TOURNIER, 1972, p.209)

“O *tonal* é onde existe toda a organização unificada. [...] o *tonal* começa no nascimento e termina na morte; disse isso porque sei que assim que a força vital deixa o corpo todas essas consciências isoladas se desintegram e voltam para o lugar de onde vieram, o *nagual*. O que o guerreiro faz viajando para o desconhecido é muito parecido com morrer, a não ser que seu aglomerado de sentimentos isolados não se desintegra e sim se expande, sem perder a união.” (CASTAÑEDA, s/d, p.239)

“A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, no entanto, singular que abre um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da objetividade e da subjetividade do que ocorre [...] A vida de tal individualidade se apaga em prol da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome e que apesar disso não se confunde com nenhum outro. Essência singular, uma vida...” (DELEUZE, 2003, p.361)

“Ela sabia [...] que o arco-íris se infiltraria no sangue e agitaria a vida em seus espíritos, que abandonariam as carapaças de desintegração, que novos corpos puros e nus surgiriam para uma nova germinação, um novo crescimento, elevando-se à luz e ao vento, à chuva pura do céu. Ela viu no arco-íris a nova arquitetura da terra...” (LAWRENCE, 1921, p.467)

“[...]como poderei dizer senão timidamente: a vida se me é.” (LISPECTOR, 1986, p.175)

“ – O que ele gritava?

– *Seu nome de Veneza em Calcutá deserta*” (DURAS, 1976)

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA PRADO, José Antonio. *Cartas celestes: uma uranografia sonora geradora de novos processos composicionais*. 1985. 2 v. 577 f. Tese (Doutorado em Música). Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1985.
- ANTI-CRISTO. Direção de Lars von Trier. California Filmes, 2009, 1 DVD (108min.). Título original: Antichrist.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad (português) Marcelo Perine. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. 3v.
- ATLAN, Henri. *Entre le cristal et la fumée*. Paris: Seuil, 1979.
- BARROS, MANOEL de. *Menino do mato*. São Paulo: Leya, 2010.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- \_\_\_\_\_. Simondon et la question des âges de la technique. *Revue Appareil*. Disponível desde 2008 em: <<http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=450>>. Acesso: maio 2013.
- BASILE, Pierfrancesco. *Leibniz, Whitehead and the metaphysics of causation*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2009.
- BEAULIEU, Alain. Alfred North Whitehead précurseur des théories de l'auto-crédation. In: *Revue d'histoire des sciences*, Tomo 65, p. 81-101, 2012/1.
- BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*. 6.ed. Paris: PUF, 1999.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. 10 ed. Paris: PUF, 2003.
- BERNARD, Claude. *Leçons de physiologie opératoire*. Paris: J-B Baillièrre, 1879.
- BRIANT, Levi; SRNICEK, Nick ; HARMAN, Grahan (Ed.). *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re-press, 2011.
- BUTLER, Samuel. *Life and habit*. Londres: Jonathan Cape, 1910.
- CASTAÑEDA, Carlos. *Porta para o infinito*. Trad. Luzia Machado da Costa. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- CATREN, Gabriel. "Outland empire". Trad: Taylor Adkins. In: BRYANT, Levy; NICK Srnicek; HARMAN, Graham (Ed.) *The speculative turn*. Melbourne: re-press, 2011.
- CESSELIN, Félix. *La philosophie organique de Whitehead*. Paris: PUF, 1950.
- CHABOT, Pascal. *La philosophie de Simondon*. Paris: Vrin, 2003.

CHABOT, Pascal (Coord.). *Simondon*. Paris: Vrin, 2002.

CHRISTIAN, William. *An interpretation of Whitehead's metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 1959.

CLARK, Tim. A whiteheadian chaosmos? Process philosophy from a deleuzean perspective. In: KELLER, Katherine ; DANIEL, Anne (Ed.). *Process and difference*. Albany: State University of New York Press, 2002. p. 191-207.

COBB JR, John. *Whitehead word book*. Claremont: P&F Press, 2008.

COMBES, Muriel. *Simondon: individu et collectivité*. Paris: PUF, 1999.

DE BROGLIE, Louis. *Un itinéraire scientifique*. Paris: La Découverte, 1987.

DEBAISE, Didier. Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon. In: CHABOT, Pascal (Coord.). *Simondon*. Paris: Vrin, 2002. p. 53-68.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle. *Multitudes*, 2004/4 n.18, p. 15-23. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-15.htm>>. Acesso: maio 2013.

\_\_\_\_\_. Le langage de l'individuation. *Multitudes*, 2004/4 n.18, p.101-106. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-101.htm>>. Acesso: maio 2013.

\_\_\_\_\_. Un pragmatisme des puissances. *Multitudes*, 2005/3 n. 22, p. 103-110. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page103.htm>>. Acesso: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *Un empirism speculative: lecture de Procès et réalité de Whitehead*. Paris: Vrin, 2006.

\_\_\_\_\_. Vocabulaire de Whitehead. In: ZARADER, Jean-Pierre (Org.) *Le vocabulaire des philosophes*. Paris: Ellipses, 2007. p. 539-592. v.5.

\_\_\_\_\_. *Vie et expérimentation*. Paris: Vrin, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

\_\_\_\_\_. *Cinéma 2: L'image-temps*. Paris: Minuit, 1985.

\_\_\_\_\_. *Le pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.

\_\_\_\_\_. *L'île deserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Les Cours de Gilles Deleuze sur Leibniz*. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>>. Acesso: maio 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Milles plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 1991.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, s/d.

DESPRET, Vinciane. *Ces émotions qui nous fabriquent*. Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde, 1999.

EISBERG, Robert; RESNICK, Robert. *Física quântica*. Trad. Paulo Ribeiro, Enio da Silveira, Marta Barroso. Rio de Janeiro: Campus, 1979

ÉLIE, Maurice. “Sur l'ultime: à propos d'une catégorie de Procès et réalité.” *Les études philosophiques*, 2002/4 n° 63, p. 491-509. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2002-4-page-491>>. Acesso: maio 2013.

FORD, Lewis. *The emergency Whitehead's metaphysics 1925-1929*. Albany: State University of New York, 1984.

FOUCAULT, Michel. Preface to *Anti-Oedipus*. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus*. Trad: Robert Huntley, Mark Seen e Helen Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

GILSON, Etienne. *La philosophie ao Moyen Age*. Paris: Payot, 1922. 2v.

HAUMONT, Alice. L'individuation est-elle une instauration? Autour des pensées de Simondon et de Souriau. In: CHABOT, Pascal. *Simondon*, Paris: Vrin, 2002. p. 69-88.

HOTTOIS, Gilbert. *Simondon et la philosophie de la 'culture technique'*. Bruxelas: De Boeck Université, 1993.

HOTTOIS, Gilbert; LARUELLE, François et al. *Gilbert Simondon: une pensée de l'individuation et de la technique*. Paris: Albin Michel, 1994.

JACOB, François. *La logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.

JAMES, William. *Pragmatism*. The Project Gutenberg eBook (eBook #5116), 2002.

\_\_\_\_\_. *A pluralistic universe*. The Project Gutenberg eBook (eBook #11984), 2004.

\_\_\_\_\_. *The principles of psychology* (1890). eBooks@adelaide, 2009. Disponível em: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/j/james/william/principles/index.html>>

JAMES, William. *Essays in radical empiricism* (1912). The Project Gutenberg eBook (eBook #32547), 2010.

JE VOUS SALUE SARAJEVO. Direção de Jean-Luc Godard. Video disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=LU7-o7OKuDg>>. Acesso: maio 2013.

LAPOUJADE, David. *William James: empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF, 1997.

LATOURE, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1997.

\_\_\_\_\_. Les objets ont-ils une histoire?. In: STENGERS, Isabelle. *L'effet Whitehead*. Paris: Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. What is given in experience? *Boundary2*: Spring, 2005. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/93-STENGERS-GB.pdf>> Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *Sur un livre d'Etienne Souriau: Les différents modes d'existence*. Versão 2009. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/98-SOURIAU-FR.pdf>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *What is the style of matters of concern?: two lectures in empirical philosophy*. Documento independente. Amsterdam: Van Gorcum, 2008. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/97-SPINOZA-GB.pdf>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *Sur le culte moderne des dieux faïtiches*. Paris: La Découverte, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Pasteur: guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte, 2011.

LAWRENCE, David Herbert. *The Rainbow*. Nova York: B.W Huebsch, 1921.

LAZZARATO, Maurizio. Multiplicité, totalité et politique. *Multitudes*, 2005/4 n.23. p. 101-113. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-page-101.htm>>. Acesso em: maio 2013.

LIBERA, Alain de. *La Querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen-Age*. Paris : Seuil, 1996.

LISBOA, Ivair. Imagem sutil do pensamento: da essência neutra e da individuação em Avicena e Duns Scot. *Revista de estudos transdisciplinares*, Rio de Janeiro, ano 1, n.1,2002.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo GH*. 10. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon, 1979.

MARTIN, Jean-Clet. *Variations*. Paris: Payot & Rivages, 1993.

\_\_\_\_\_. *Parures d'Eros*. Paris: Kimé, 2003.

LOCKE, John. *100 mots pour 100 philosophes*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005.

MASSUMI, Brian. *Parables for the virtual*. Durham: Duke University Press, 2002.

MEYERSON, Émile. *Identité et réalité*. Paris: Felix Alcan, 1908.

MONTEBELLO, Pierre. Simondon et la question du mouvement. *Revue Philosophique*, Paris, n.3, p.279-297, jul.2006.

PICHOT, André. L'intériorité en biologie. *Rue Descartes*, 2004/1 n. 43, p. 39-48. Disponível em: <<http:// Cairn.info/revue-rue-descartes-2004-1-page-39.htm>>. Acesso em: maio 2013.

PIGNARRE, Phillipe ; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste*. Paris : La Découverte, 2005.

PIRSIG, Robert. *Zen and the art of motorcycle maintenance*. New York: Bantam Books: 1984.

PLUZANSKI, Emile. *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris: Ernest Thorin, 1888.

PRICE, Lucien (Ed.). *Dialogues of Alfred North Whitehead*. Boston: David Godine, 2001.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *La nouvelle aliance*. Paris: Gallimard, 1986.

RODRÍGUEZ, Pablo Esteban. Sobre el vínculo entre humanismo moderno y filosofía de la técnica: Martin Heidegger e Gilbert Simondon. *Revista CTS*, v. 5, n.14, p. 143-152, maio 2010.

ROSA, Pedro Sérgio. *Louis de Broglie e as ondas de matéria*. 2004. 190f. Dissertação (Mestrado em Física) - Instituto de Física Gleb Wataghin, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

ROUX, Jacques. Penser le politique avec Simondon. *Multitudes*, 2004/4 n.18, p. 47-54. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-47.htm>>. Acesso em: maio 2013.

ROUX, Jacques (Coord.). *Gilbert Simondon: une pensée opérative*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002.

RUSSEL, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Londres: Routledge ; Taylor & Francis e-library, 2005.

SAMUEL, Claude. *Permanences d'Olivier Messiaen*. Arles (Bouches-du-Rhône): Actes Sud, 1999.

SEARS, Francis Weston. *Física I: mecânica, movimento vibratório, calor*. Trad: Humberto Portocarrero e Flavio Pinto. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1966.

SERRES, Michel. *Hermès II: l'interférence*. Paris: Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. *Hermès IV: la distribution*. Paris: Minuit, 1977.

\_\_\_\_\_. *Les cinq sens*. Paris: Grasset, 1985.

\_\_\_\_\_. *Statues*. Paris: Flammarion, 1987.

\_\_\_\_\_. *Le tiers-instruit*. Paris: François Bourin, 1991.

\_\_\_\_\_. *Eclaircissements : Cinq entretiens avec Bruno Latour*. Paris: Flammarion, 1994.

\_\_\_\_\_. *Hominescence*. Paris: Le Pommier, 2001.

\_\_\_\_\_. *Musique*. Paris: Le Pommier, 2011.

SHAVIRO, Steven. *Whitout criteria*. Massachusetts: MIT Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Deleuze's encounter with Whitehead*. s/d. Disponível em: <<http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *Interstitial life: novelty and double causality in Kant, Whitehead and Deleuze*. s/d. Disponível em: <<http://dhalgren.com/Othertexts/New.pdf>>. Acesso em: maio 2013.

SHERBURNE, Donald. *A key to Whitehead's Process and reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.

\_\_\_\_\_. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon, 2005.

\_\_\_\_\_. *L'invention dans les techniques*. Paris: Seuil, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Cours sur la perception*. Paris: ed de la Transparence, 2006.

\_\_\_\_\_. Mentalité technique. *Revue Philosophique*, Paris, n.3, p.343-357, jul.2006.

SON NOM DE VENISE DANS CALCUTTA DÉSERT. Direção de Margueritte Duras. Benoît Jacob Video. 1976.

SOURIAU, Etienne. *L'intauration philosophique*. Paris: Felix Alcan, 1939.

\_\_\_\_\_. *Les différents modes d'existence*. Paris: PUF, 1943.

\_\_\_\_\_. *La correspondance des arts*. Paris: Flammarion, 1969.

SOURIAU, Etienne. *Les différents modes d'existence* suivi de *De l'oeuvre à faire*. Paris: PUF, 2009.

STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead*. Paris: Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. Pour une mise à l'aventure de la transduction. In: CHABOT, Pascal (Coord.) *Simondon*. Paris: Vrin, 2002a. p. 137-159.

\_\_\_\_\_. Comment hériter de Simondon ? In: ROUX, Jacques (Coord.) *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002b, p. 299-315.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques I*. Paris: La Decouverte, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques II*. Paris: La Decouverte, 2003.

\_\_\_\_\_. Résister à Simondon??. *Multitudes*, 2004/4 n.18 p. 55-62. Disponível em: <<http://cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-55.htm>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. Pragmatiques et forces sociales. *Multitudes*, 2005/4 n.23 p.115-124. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-4-page-115.htm>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *William James une éthique de la pensée?*. Disponível desde 2007em: <<https://docs.google.com/viewer=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbm9uZWNvdWxifGd40jZkYmY4M2EzYzBINzI2>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. *Du mode d'existence de Dieu, James, Souriau, Whitehead*. Toulouse, 2008. Disponível em:

<<https://docs.google.com/viewer=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbm9uZWNvdWxifGd40jVhNjFjNGYNzhlYjUzN2Q>>. Acesso em: maio 2013.

\_\_\_\_\_. Histoire du milieu: entre macro et mésopolitique. *Inflexions* 3, set. 2009.

STENGERS, Isabelle (Coord.). *L'effet Whitehead*. Paris: Vrin, 1994.

STIEGLER, Bernard; Ars Industrialis. *Réenchanter le monde : la valeur esprit contre le populisme industriel*. Paris: Flammarion, 2006.

TAFFARELLO, Tadeu. *O percurso da intersecção Olivier Messiaen-Almeida Prado: Momentos, La fauvette des jardins e Cartas celestes*. 2010. 338 f. Tese (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

TIMMERMANS, Benoît; BOUQUIAUX, Laurence; MARTIN, Jean-Clet. *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*. Paris: Vrin, 2006.

TOSCANO, Alberto. *The Theatre of production*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2006.

\_\_\_\_\_. La disparation, politique et sujet chez Simondon. *Multitudes*, 2004/4 n.18. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/La-disparation>>. Acesso em: maio 2013.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. ed. rev e aum. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Les météores*. Paris: Gallimard, 1975.

VANZAGO, Luca. Temps et perception: problèmes d'interprétation de la métaphysique de Whitehead. In: STENGERS, Isabelle. *L'effet Whitehead*. Paris: Vrin, 1994. p. 83-106.

VITRY-MAUBREY, Luce de. Etienne Souriau's cosmic vision and the coming-into-its-own of the platonic other. *Men and world* n.18, 1985. p. 325-345

WAHL, Jean. *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.

\_\_\_\_\_. *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2005.

WEISS, Eric. A commentary on chapter ten of Science and the modern world by Alfred North Whitehead. *Process studies supplement*, n.14, 2009. Disponível em: <[http://www.ctr4process.org/publications/ProcessStudies/PSS/PSS\\_14\\_19\\_WeissE.pdf](http://www.ctr4process.org/publications/ProcessStudies/PSS/PSS_14_19_WeissE.pdf)>. Acesso: maio 2013.

WHITEHEAD, Alfred North. *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.

\_\_\_\_\_. *The concept of nature*. 8 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Science and the modern world*. Nova York: Pelican Mentor Books, 1948.

\_\_\_\_\_. *Religion in the making*. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Symbolism: its meaning and effects*. Nova York: Fordham University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Process and reality: an essay in cosmology*. Nova York: Free Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *The aims of education*. Nova York: Mentor Book, 1951.

\_\_\_\_\_. *The function of reason*. 6. impressão. Boston: Beacon Press, 1969.

\_\_\_\_\_. *Adventures of ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

\_\_\_\_\_. *Modes of thought*. Nova York: Free Press, 1968.

WIENER, Norbert. *The human use of human beings: cybernetics and society*. Nova York: Da Capo Press, 1988.

WILLIAMS, James. *Deleuze, Whitehead, Stengers*. 2007 Disponível em:  
<[http://www.dundee.ac.uk/philosophy/staff/williams/Deleuze\\_Whitehead\\_Stengers.pdf](http://www.dundee.ac.uk/philosophy/staff/williams/Deleuze_Whitehead_Stengers.pdf)>.  
Acesso em: maio 2013.

XENAKIS, Iannis. “Musiques formelles”. *Revue musicale* n. 253-254. Paris: Richard Masse, 1963.

\_\_\_\_\_. *Kéleütha*. Paris: L'Arche, 1994.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.