



## Crise coletiva e desenraizamento subjetivo

Daniel Colson

Como nos mostra especialmente Gilbert Hottois<sup>1</sup>, os textos disponíveis de Simondon podem ser objeto de ao menos duas leituras que são plausivelmente contraditórias. De um lado, é possível referir-se a um Simondon relativamente irenista ou confiante, o Simondon da terceira parte do *Du mode d'existence des objets techniques*, por exemplo. Um Simondon no qual as “fases” do ser reenviariam às “etapas” de um tipo de “antropologia genética” e “cultural”, de uma evolução senão harmoniosa em sua descontinuidade, pelo menos ordenadora do devir do homem. De outro lado, encontra-se um Simondon muito mais inquieto, um Simondon no qual, como nos mostram Deleuze e Guattari, o encadeamento dos diferentes modos de individuação (física, vivente e psicossocial), ou, em uma perspectiva mais estritamente humana, dos modos de ser e de pensamento (da unidade mágica primitiva à filosofia), seria incapaz de ocultar, sob a aparência de “evolução cósmica e mesmo espiritual”<sup>2</sup>, uma relação do ser como puro devir e, no vocabulário de Gilbert Hattois, um “pensamento do centro radiante”, escapando a toda universalização e unificação antropológica em que, sob sua secessão aparente, as fases jamais se ultrapassariam, em que a aventura humana, simples raio do ser, seria permanentemente convidada “a retornar à subunidade subsaturada do ser original”; em que a realização antropológica da humanidade não teria “outro futuro que o regressar ao ser como a um centro que irradia e se alcança apagando-se”<sup>3</sup>.

É esse segundo Simondon que eu gostaria de confrontar com a literatura anarquista do século 19 e, mais particularmente, com três textos escritos pouco após os acontecimentos insurrecionais de 1848: um de Bakunin, datado de 1851 – por ocasião de seu aprisionamento, o revolucionário russo escreve ao Czar para obter sua liberação; outro que Proudhon publicou em seu jornal. *Le Peuple*, em 1849, um ano após a

1 Hottois, G. *Simondon et la philosophie de la 'culture technique'*. Bruxelles: De Boeck Université, 1993.

2 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980, p. 89.

3 Hottois, G. *Simondon et la philosophie...*, op. cit., p. 111.



Revolução de 1848; e o último de Ernest Coeurderoy, do qual o primeiro esboço data do começo do verão de 1848, imediatamente após os massacres de junho, mas que foi publicado em uma brochura de 1854, intitulada *Hurrah! Ou la révolution par les Cosaques*<sup>4</sup>.

### **Crise coletiva e desenraizamento subjetivo: os acontecimentos de 1848**

Esses três textos são muito diferentes no estilo, no gênero literário e na tonalidade dos sentimentos ou dos estados de consciência que exprimem; mas todos os três dão conta de uma experiência comum que se poderia qualificar como desenraizamento subjetivo<sup>5</sup>. De três formas – eufórica e imediata em Bakunin, angustiante e distanciada em Proudhon, voluntária, profética e imprecatória em Coeurderoy – esses textos todos falam da perda de si mesmo, ou melhor, no fogo dos acontecimentos, da perda de sua individualidade em proveito de subjetividades novas e indeterminadas que têm como tripla característica, primeiramente, a de impulsionar sua potência e sua realidade para um fora e uma alteridade desconcertante e assustadora; segunda característica, a de ser, ao mesmo tempo, um interior e um outro de si mesmo; e, terceira, de abolir todos os limites e todos os quadros de ação e de identidade até então constitutivos do ser dos narradores.

Em sua narrativa das jornadas de fevereiro e março de 1848, é Bakunin quem exprime de maneira imediata o estranhamento (ou a alteridade) de uma situação fora de norma que escapa, para aqueles que a vivenciam (amigos ou inimigos), à ordem e às identidades do mundo “habitual”.

E no âmago dessa felicidade sem fim, dessa embriaguez, todos eram [...] delicados, humanos, benevolentes, honestos, modestos, educados, amáveis e espirituosos [...] foi um mês de exaltação para alma. Não apenas eu estava exaltado, mas todos o estavam: uns de medo da multidão, outros de êxtase alucinado, de esperanças insensatas [...] eu aspirava por todos os meus sentidos e por todos os meus poros a embriaguez da atmosfera revolucionária. Era uma festa sem começo e sem fim; eu via todos e ninguém, pois cada indivíduo se perdia na mesma multidão infinita e errante; eu

4 O texto de Bakunin encontra-se em Grawitz, M. *Michel Bakounine*. Paris: Plon, 1990, p. 135. O de Proudhon (*Le Peuple*, 19/02/1849) encontra-se em Vovienne, B. *Pierre-Joseph Proudhon, mémoire sur ma vie*. Paris: Maspéro, 1983, p. 75ss. Para Ernest Coeurderoy, conferir *Pour la Révolution*. Paris: Champ libre, 1972.

5 Agradeço a Muriel Combes por ter me sugerido essa noção que faz eco com sua análise da subjetividade em Simondon (Combes, M. *Simondon. Individu e collectivité*. Paris: PUF, 1999).



falava com todo mundo sem lembrar-me nem de minhas palavras nem das dos outros, pois a atenção era absorvida a cada passo por acontecimentos e objetos novos, por novos imprevistos [...]. Parecia que todo o universo havia sido revirado, o incrível havia se tornado habitual, o impossível possível, e o possível e o habitual insensato.

Colocada sob o signo da loucura (três ocorrências), da embriaguez ou da exaltação (quatro ocorrências), uma embriaguez generalizada e impessoal que afeta a própria “atmosfera”, a situação de 1848 é, para Bakunin, uma “reviravolta” do “universo”, portanto, da totalidade disso que é (mas sob a forma ordenada de uma simples inversão de posições, do alto e do baixo, por exemplo). A embriaguez dionisíaca ou anárquica, leve e desconcertante, que Bakunin descreve, na qual o êxtase mais insensato se mistura à mais distinta polidez, se confunde ao mesmo tempo com desregramento dos sentidos e com a desrazão; uma loucura ligada ao medo e à esperança, mas também à perda de tudo isso que podia aparecer até ali como razoável e habitual, pois “o impossível torna-se possível”, “o inacreditável habitual”, “e o possível e o habitual insensato”. A ordem é abolida: a ordem do tempo – “era uma festa sem começo e sem fim”; a ordem das identidades – “eu via todo mundo e não via ninguém”; a ordem dos espaços e dos lugares – “pois cada indivíduo se perdia na mesma multidão infinita e errante”; a ordem da memória e da própria linguagem como assinalação das pessoas e dos objetos, como fundamento de toda ordem possível, então mesmo que embriagado, febril e louco, incapaz de fixar sua atenção sobre as coisas e as pessoas, Bakunin é assaltado incessantemente (“a cada passo”) por “acontecimentos”, “objetos novos”, “novos imprevistos”.

Encontra-se um desterro e um desenraizamento de si comparáveis em Proudhon, mas vivido a partir de outro ponto de vista ou de outro temperamento, por meio de um processo de resistência e um sentimento de grande angústia. Homem da ordem da razão, profundamente cuidadoso com as palavras e a gramática, inimigo de toda confusão tanto nas palavras como no pensamento, ainda assim Proudhon pôde, oito anos antes e em parte por gosto pela provocação, referir-se à “anarquia”, dizer-se “anarquista”<sup>6</sup>. Ele jamais cessou de pensar na república e na revolução social a partir da ordem existente, de deduzir a história e o devir humano do “sistema”, de suas relações, seus limites, suas coerções e contradições, antes de deixar-se levar, por sua vez e

6 Desde sua primeira memória *Qu'est-ce que la propriété?*, de 1840.



durante algum tempo, pela indeterminação de uma situação de devir imprevisível; antes de aceitar, não sem qualquer angústia, a potência infinita da “espontaneidade” e da “anarquia” das quais o ser humano é o portador e as quais ele subestimou durante muito tempo; antes de ser constringido pelos acontecimentos a aceitar “todas as espontaneidades da natureza, todas as instigações do ser fatal, todos os deuses e os demônios do universo” aos quais ele pretendia inicialmente opor a potência da ordem e da razão<sup>7</sup>.

[...] republicano de colégio, de oficina, de escritório, eu vibrava de terror disso que via aproximar-se da República [...] eu fugia diante do monstro democrático e social do qual eu não podia explicar o enigma, e um terror inexprimível gelava minha alma, sequestrava até mesmo meu pensamento [...]. Essa revolução que iria explodir na ordem pública era a data de partida de uma revolução social cujo rosto não tinha nome. Contrariamente a toda experiência, contrariamente à ordem invariavelmente seguida até então pelo desenvolvimento histórico, o fato iria ser colocado antes da ideia [...]. Portanto, tudo me parecia assustador, inaudito, paradoxal, nessa contemplação de um futuro que a cada minuto se elevava em meu espírito à altura de uma realidade. Nessa ansiedade devoradora, eu me revoltava contra a marcha dos acontecimentos, eu ousava condenar o destino [...]. Minha alma estava em agonia [...]. Na noite de 21 de fevereiro eu ainda exortava meus amigos a não combater. No dia 22 eu respirava ao compreender o recuo da oposição; acreditei ter terminado meu martírio. Mas o dia 23 veio para dissipar minhas ilusões. Mas desta vez a sorte estava lançada, *jacta est alea*, como disse o Sr. De Lamartine. O fuzilamento dos Capuchinhos altera instantaneamente as minhas disposições. [E conclui Proudhon:] Eu não era o mesmo homem.

Mas é o terceiro texto, aquele de Coeurderoy, que – no deslocamento de seu estilo imprecatório e no caráter indireto de sua referência aos acontecimentos que o inspiram – explicita melhor a visão anarquista do mundo em vias de ganhar forma:

Oh! Grande é a Humanidade, eterno é o futuro, imensos os Mundos adormecidos no Espaço infinito!... E muito pequenos somos nós, Civilizados efêmeros que pretendemos

<sup>7</sup> Proudhon, M. *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Paris: Rivière, t. 2, p. 253.



impor leis ao Universo e limites ao Tempo! Mas quem são vocês, ilustres monarcas e profundos legisladores do Ocidente, que acreditam ser as primeiras criaturas vivendo sob o sol? Miséria e piedade! Mas não escutaram rugir o abismo de fogo que vomita as revoluções entre os homens, o abismo sempre aberto, sempre faminto, sempre vingador? Ele engolirá suas pessoas, seus sistemas mentirosos e suas vaidades de mestres de escola. Pois todo sistema é falso e todo sistemático é opressor! Nós não sofreremos mais de Governo, de Mendicância, de Domínio. Seja quem fores: Césares, Jesuítas, Comunistas, Tradicionalistas ou Falansterianos, não mais aspirem a nos conduzir. O homem finalmente saiu da escola da Escravidão! [...] A Revolução me conduz na direção de horizontes longínquos e terríveis: ela centuplica a virtualidade do meu ser; ela passa sobre minha cabeça um sopro de furacão [...]. Esse mundo é minha prisão....<sup>8</sup> Revolucionários anarquistas, digamo-lo em bom tom: não temos esperança a não ser no dilúvio humano; não temos futuro a não ser no caos; não temos outro recurso senão em uma guerra geral que, misturando todas as raças e rompendo todas as relações estabelecidas, subtrairá das mãos das classes dominantes os instrumentos de opressão com os quais elas violam as liberdades adquiridas com o preço do sangue<sup>9</sup>. [...] quando cada um combater por sua própria causa, ninguém terá mais necessidade de ser representado; entre a confusão das línguas os advogados, os jornalistas, os ditadores da opinião perdem seus discursos. [...] O mesmo para a linguagem [...]. As relações mais íntimas entre as nações conduzirão à troca de idiomas diversos. Se conversará em termos imperfeitos, inacabados; se fará sofrer à pronúncia, à ortografia, à gramática inumeráveis alterações. Assim, as línguas atuais serão esvaziadas do santuário de suas regras absolutas; assim a confusão dos povos conduzirá à confusão das línguas, a anarquia nas palavras como no pensamento<sup>10</sup>.

Nesse texto, muito mais sombrio e dramático, pode-se reencontrar, sob uma forma voluntária e profética, tudo a respeito da dissipação da ordem e dos limites, da linguagem e do pensamento, que contagiava Bakunin no curso das jornadas de fevereiro. Encontra-se a abolição do tempo e dos calendários aos quais Proudhon se agarra com tanto desespero, a denúncia dos “limites” e das “leis” que os “civilizados efêmeros”

<sup>8</sup> Coeurderoy, E. *Pour la révolution*, op. cit., p. 325, 332 e 333.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 257 e 305–306.



pretendem impor ao “Universo” e ao “Tempo”. Encontra-se a esperança de ver a linguagem perder ela mesma suas “regras absolutas” e a felicidade de assistir ao acontecimento da “anarquia na palavra como no pensamento”. Mais elaborado, e para além do *pathos* aparente de seu estilo, o texto de Coeurderoy fornece igualmente, senão a chave, ao menos as sequências lógicas do processo que transtorna duradouramente Bakunin e que, milagre das revoluções e contra toda evidência, conduz Proudhon a acreditar, por alguns momentos, que ele não é mais “o mesmo homem”. O texto permite apreender o paradoxo de uma percepção do mundo em que fora e dentro podem ao mesmo tempo se opor, confundir-se e se inverter, transformando, assim, a subjetividade dos seres.

É possível reconstruir, deste modo, o essencial do raciocínio que sustenta o texto de Coeurderoy. Ele se apoia sobre uma grande premissa ou afirmação: “esse mundo é minha prisão”. Em outros termos, o fora me aprisiona, é lugar de prisão. Sem dúvida, é preciso assinalar que esse fora não é qualquer fora. O mundo que me aprisiona é um mundo particular e finito, “esse” mundo, diz Coeurderoy, o mundo estreito do colégio, da oficina e do escritório de trabalho de Proudhon; o mundo dos hospitais e das instituições médicas em que é formado e definido o médico denominado Coeurderoy; o mundo das leis e dos limites que o homem pretende impor ao universo e ao tempo, o mundo das identidades ou ainda das regras da gramática, o mundo das próprias modalidades do pensamento. Mas é bem o exterior, esse outro, exterior a mim mesmo que, ao fixar o quadro de minha existência, definindo o espaço em que ela pode se desdobrar, assim como meu ser individual, impondo-lhe seus papéis, suas formas e seus possíveis, me encadeia e aprisiona.

Consequentemente, e em um movimento que o anarquismo individualista enfatizará posteriormente, a lógica da imagem e das palavras empregadas, como da experiência que elas exprimem, pretende que a liberação esteja relacionada a um “dentro”. A liberação do prisioneiro entravado deveria provir de sua força subjetiva, apenas de sua individualidade, de sua pura vontade de revolta, de sua capacidade (estranha a toda potência exterior) de romper seus limites e de destruir as determinações do mundo que o aprisiona; em afirmar, portanto, negativamente, pela luta e pela recusa, um ser interior ou uma subjetividade absoluta e transcendente. A emancipação anunciada por Coeurderoy deveria proclamar a suposta potência de um “para-si” capaz de escapar aos quadros, códigos, papéis, às funções e às determinações que pretendem defini-lo e – por meio deles – escapar às formas do humanismo ali onde, como escreve Deleuze, “a força no homem



começa por afrontar [...] as forças de finitude como forças do fora”; mas, completa Deleuze, para fazer delas “sua própria finitude”, sua própria prisão, e construir assim a figura moderna do ser humano<sup>11</sup>.

Todavia, contra as armadilhas bem reais desse novo humanismo nascente, Coeurderoy não emprega a via de uma recusa individual, em grande medida ilusória porque determinada na sua pura negatividade pela ordem que ela rejeita com tanta veemência e que termina inevitavelmente por torná-la sua. Inesperadamente, Coeurderoy não se reconhece em uma revolta e em uma recusa interior e subjetiva, demasiadamente tradicional na solução que elas propõem<sup>12</sup>. Sua resposta é diferentemente radical e portadora de muitas outras consequências quanto à concepção da realidade da qual ela é a expressão. Para ele, e antecipando as conclusões de seu raciocínio, pode-se dizer que o poder de revolta desse ser, oprimido pelos limites do fora que o encerra e o define, assim como a subjetividade que essa revolta afirma, não são menos a expressão e o produto do exterior que os papéis, as funções e os discursos que esse ser denuncia. E se a revolta pode tomar a forma da recusa, ela não é determinada (portanto, negativamente) por essa recusa. A recusa não é mais que a consequência secundária, pelo encontro e o confronto com os obstáculos da ordem existente, de uma afirmação e de uma força prévia, intempestiva e fora de quadro. Ela não passa do efeito indireto de um outro fora, capaz de conduzir esses obstáculos e de conduzi-los sobre essa ordem, de proibir-lhes sua resistência provisória de ser outra coisa que uma simples resistência, de impor a superioridade de sua própria potência. A percepção como “prisão” da ordem existente não é a causa, mas a consequência de uma afirmação prévia que a transforma em prisão. À positividade constringente de uma ordem limitada, Coeurderoy não opõe a negatividade, a recusa e a nadificação dessa ordem, mas a força de afirmação de uma outra positividade. À plenitude, à densidade e à afirmação tautológica do “em si”, ele não opõe o vazio e o puro negativo de um “para si”, mas uma outra plenitude, uma outra densidade e uma outra afirmação. Se a subjetividade do ser em revolta, tal como a entende Coeurderoy, é efetivamente transcendente (ou melhor, estrangeira) às formas e aos limites externos que lhe impõe o mundo existente, é inicialmente porque ela é, em si mesma, o produto imanente e possível de um outro

11 G. Deleuze, *Foucault*. Paris: Minuit, 1986, p. 134.

12 Uma solução que pode ser qualificada de dialética e da qual é possível seguir os traços teóricos, do jovem Marx a Sartre, passando por Lefort ou Castoriadis (por meio dos pares “em si/para si”, “vontade querida/vontade querente”, “ser/nada”, “instituído/instituente”); uma solução que Stirner, do lado anarquista, levará até as últimas consequências.



mundo, de outras forças de uma outra natureza na qual essa subjetividade retira todo seu poder de revolta e todas as suas esperanças de uma recomposição disso que é<sup>13</sup>. Em outros termos, e como mostra o texto citado, se o exterior e sua positividade finalizam e restringem, encerrando o ser humano, é também e somente do exterior e de uma outra positividade que pode vir a salvação; mas um exterior infinitamente mais exterior que o outro, porque sem limites. Um exterior figurado na ocorrência dos “Cossacos”, após o fracasso do movimento insurrecional dos operários parisienses – uma imagem muito forte, na França do século 19<sup>14</sup>, que faz diretamente eco às representações que as classes possuidoras faziam então do proletariado como “multidão de vagabundos dos quais não se podem assinalar nem domicílio nem família, tão inquieta que não é possível localizá-la em parte alguma”, essa “população de cortiços”, essa “turba de nômades” da qual fala Thiers e Haussmann<sup>15</sup>. Um exterior nômade, feroz, bárbaro, que designa ao mesmo tempo esses que se desdobram e o espaço sem limites de sua errância, um exterior nômade que Coeurderoy estende até as dimensões da natureza inteira nisso que ela possui de indomável e de imprevisível, descrevendo-a como um “abismo de fogo”, um “dilúvio”, um “sopro de furacão”, um “caos” etc.

Projetado para o exterior, voltado para um fora sem limites e inumano, a potência perturbadora e de destruição que se esperaria, inicialmente, ver nascer no coração do sujeito que faz apelo a ela, mesmo que ela possa ser terrificante e indiferente às vontades e aos interesses humanos, não é, todavia, estrangeira para aquele que experimenta os efeitos possíveis. Essa “potência do fora”, diria o *Foucault* de Deleuze, esse “fora [...] mais longínquo que todo mundo exterior”, que conduz com ele os quadros e os limites do mundo que definiam até então o ser humano, não é, para Coeurderoy, “um vazio terrificante”<sup>16</sup>, uma potência cega e caótica, estranha ao homem, que apenas a intensidade suicidária de uma desesperança absoluta poderia fazer-lhe apelo. Aos olhos de Coeurderoy, mesmo que seus sentimentos de então pareçam ser sinistros e desesperados, esse fora não tem nada de niilista ou de destruidor para a subjetividade daqueles que são capazes de portá-lo.

13 Em termos simondonianos, e contra a dialética, poder-se-ia dizer que se existe mesmo “imanência do negativo” na recusa e na revolta do prisioneiro, é somente (sendo possível afirmar) “sob a forma ambivalente de tensão e de incompatibilidade” (Simondon, G. *L'individu et sa genèse...*, Paris: Presses Universitaires de France, 1964, p. 32).

14 Desde que os parisienses puderam vê-los acampados, em 1814, no Campo de Marte.

15 Citado por Chevallier, L. *Classes laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Le livre de poche, 1978, p. 602–603.

16 G. Deleuze, *Foucault*, Paris: Minuit, 1986, p. 102 e 103, “se é preciso esperar a vida como potência do fora, o que é que nos diz que esse fora não é um vazio terrificante [...]?”.





Portador de uma potência própria e infinita como o espaço em que se desdobra, esse fora tem, ao contrário, sob a figura da revolução, o poder de transformar radicalmente os seres e de intensificar a potência de sua subjetividade. É isso, pelo menos, o que Coeurderoy afirma. No mesmo parágrafo em que ele diz que “esse mundo é minha prisão”, Coeurderoy escreve o seguinte: “a revolução me conduz em direção a horizontes longínquos e terríveis”, e acrescenta imediatamente: “ela centuplica a virtualidade de meu ser”. Encontra-se assim o mesmo movimento em Bakunin e, sobretudo, em Proudhon, forçado pelos acontecimentos a sair do quadro de seu escritório, desorientado pela ausência de toda referência possível, apavorado pela imprevisibilidade absoluta do devir e que descobre, malgrado seu, após uma longa experiência de angústia, do sentimento da perda de si, que ele não é mais o “mesmo homem”. Em outros termos, o fora absoluto e sem limites que se experimenta nas insurreições de 1848, e que Coeurderoy acolhe, tem por característica se transformar rapidamente em uma nova subjetividade, uma subjetividade sem fora porque ela o incluiria completamente; portanto, uma subjetividade sem prisão, sem exterior capaz de ditar-lhe seu texto e seus papéis, de definir sua individualidade. O fora infinito tornou-se um dentro igualmente infinito, “um dentro que seria mais profundo que todo mundo interior”, diz Deleuze<sup>17</sup>, e que autoriza Coeurderoy a exprimir uma das principais intuições do projeto anarquista que nasce nessa época: a autonomia absoluta dos seres, porque eles não são mais que uma “dobra do fora”; a autonomia absoluta como condição de recomposição de um mundo que não seria mais uma prisão, e que, afinal, visto que aberta a tudo isso que é, dependerá inteiramente da afirmação e da associação dos seres; uma autonomia absoluta que autoriza Coeurderoy a exprimir, em estilo lapidar, uma das convicções centrais do anarquismo nascente: “Quando cada um combater por sua própria causa ninguém terá mais necessidade de ser representado”.

### **Simondon e a experiência da angústia**

É talvez aqui que se encontra Simondon, particularmente o Simondon da segunda parte de *L'individuation psychique collective*. Encontra-se Simondon no momento em que ele retoma a velha discussão sobre a emoção, quando ele mostra seu poder de “colocar em questão o ser individual”, sua potência de “desadaptação”, sua capacidade de abrir os indivíduos, a partir da “desordem invasiva” que os atravessa,

<sup>17</sup> Ibidem, p. 103.



ele mesmo e os outros. Encontra-se, sobretudo, aquilo que ele diz da angústia por meio de uma descrição em que se pode apreender, de maneira muito explícita, uma grande proximidade de sentido e de tom com o modo como Bakunin, Proudhon e Coeurderoy tentaram dar conta de uma experiência subjetiva, ainda que diferente, relacionada aos acontecimentos de 1848:

O sujeito se dilata dolorosamente perdendo sua interioridade: ele está aqui e alhures, deslocado daqui para um além universal; ele assume todo o espaço e todo o tempo, tornando-se coextensivo ao ser, espacializa-se, temporaliza-se, torna-se mundo descoordenado [...]. Se a experiência da angústia pudesse ser suportada e vivida demasiadamente, ela conduziria a uma nova individuação no interior do próprio ser, a uma verdadeira metamorfose; a angústia comporta já o pressentimento desse novo nascimento do ser individuado a partir do caos que se expande; o ser angustiado sente que poderá talvez encontrar-se em si mesmo em um para além ontológico, supondo uma transformação de todas as dimensões; mas para que esse novo nascimento seja possível, é preciso que a dissolução das antigas estruturas e a redução em potencial das antigas funções sejam completas, o que corresponde à uma aceitação do aniquilamento do ser individuado [...]. O ser individual foge, deserta. Todavia, nessa deserção existe subjacente um tipo de instinto de se recompor alhures e diversamente, *incorporando-se o mundo de modo que tudo possa ser vivido. O ser angustiado se funda em universo para encontrar uma subjetividade outra*<sup>18</sup>.

O interesse dessa passagem de *L'individuation psychique et collective* não está apenas na proximidade de tom com os textos precedentes, tampouco na capacidade de Simondon encontrar as palavras capazes de exprimir uma experiência que, sob registros diversos, atravessou grande número de testemunhos do anarquismo nascente<sup>19</sup>. Não está apenas na expressão de uma experiência aparentemente excepcional ou a margem, e que se poderia facilmente reportar a uma forma particular de ilusão subjetiva, dependente ou – por explosão ou excesso – de uma euforia individual ou coletiva, efêmera e evanescente, ou – por implosão ou delito – de uma forma individual de crise psíquica, do refluir em uma solidão sem fundo<sup>20</sup>, mas na perda de si mesmo em

18 Simondon, G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989, p. 112–113, grifos meus.

19 Ver por exemplo Déjacque, J. *A bas les chefs!* Paris: Champ Libre, 1971, p. 133–134.

20 “O ser individual [...] sente refluir nele todos os problemas” (Simondon, G. *L'individuation*



todos os casos, quando “o sujeito torna-se mundo”, “coextensivo ao ser”<sup>21</sup>. O grande interesse do texto de Simondon está, sobretudo, em pretender fazer dessas experiências limites ou excepcionais o revelador de toda existência subjetiva possível, ainda que ela seja a mais estável e a mais sólida, a mais presa à individualidade, a mais segura e codificada. Com efeito, em vista do que dizem Bakunin, Proudhon e Coeurderoy, mas também do que o próprio Simondon afirma, não é possível reduzir a experiência da angústia a um simples impasse<sup>22</sup>. A angústia não sucede apenas de um fracasso previsível que exigiria rapidamente o retorno a estados de emoções muito mais atenuados, provisórios e seguros. Lá onde “desadaptação” e “adaptação” coincidem<sup>23</sup>, ocorrem certamente estados de emoção desindividuantes e desestabilizadores em condições intersticiais de uma verdadeira relação com o outro e de uma recomposição imediata da ordem das coisas, como coextensivos a seus objetos e suas razões, aos objetivos e aos novos seres que esses estados de emoção tornam possíveis, aos quais eles escapam parcialmente, mas aos quais estão ligados, e que os pontos fixos e seguros nos servem de qualquer modo para avaliar a qualidade dessas emoções, sua maior ou menor loucura ou sua maior ou menor utilidade<sup>24</sup>. Se a emoção abre uma falha na ordem das coisas, dos papéis e das funções consideradas por uns e outros, uma falha autorizando a recomposição ou o reajustamento disso que é, a angústia não se contenta, chafurdando-se em si mesma, em esquecer o quadro e a ordem dos objetos em que opera, de se proibir toda ação, de se tornar seu próprio objeto. Face à recomposição dos seres que autorizam as emoções como abertura a outros seres possíveis e a situações novas, o sujeito angustiado atualiza, ainda que de uma maneira desastrosa e catastrófica, as condições interiores e exteriores dessa recomposição, como a extensão de seus possíveis. Equivoca-se, com efeito, ao se reportar à angústia apenas a experiência de uma perda de si e dos outros em que os objetos existentes se dissolvem, em que “todas as estruturas são atacadas, as funções animadas de uma força nova que as torna incoerentes”<sup>25</sup>. A angústia não é apenas a experiência de uma paralisia que interditaria toda ação,

*psychique...*, op. cit., p. 111).

21 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 112.

22 Sobre essa interpretação (não sem nuances) da angústia como experiência subjetiva voltada ao fracasso, ver Combes, M. *Simondon. Individu e collectivité*, op. cit., p. 57ss.

23 “O ser, pela emoção, se desadapta tanto quanto se adapta” (Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 211).

24 No entre-dois do “afetivo-emotivo”, entre o individual e o pré-individual, a emoção é “correlativa” à ação. Ela “é a individuação do coletivo tomada em seu ser individual na medida em que participa dessa individuação”, essa mesma individuação que a ação permite tomar do lado coletivo (Ibidem, p. 107).

25 Ibidem, p. 113.



toda afirmação de si em um mundo suficientemente estável, ordenado e objetivado para autorizar essa ação e essa afirmação. Ao menos, é isso o que a confrontação de Simondon com os textos anarquistas do século 19 permite afirmar.

Se, como mostra o texto de Proudhon, a angústia conduz a uma perda de si mesmo e dos outros como seres estáveis e definidos, como mundo objetivável; a vontade imprecatória de Coeurderoy ou a euforia, própria à experiência de Bakunin, arrebatado em uma errância “sem começo e sem fim”, “vendo todo mundo e não vendo ninguém”, “falando com todo mundo sem lembrar-se nem de suas palavras tampouco da dos outros”, não são menos desestabilizadoras e paralisantes do ponto de vista da ação, dos papéis e das funções. Elas não são menos desconectadas de uma ordem existente. Sem pretender construir uma tipologia ou um espectro das situações, numerosas em suas diferenças (vergonha, ardor, autoconfiança, desesperança, embriaguez, cólera, terror etc.), em que o indivíduo se dissolve e se perde sem outra certeza que essa experiência de perda e de dissolução, e caso queira-se admitir que a angústia e a euforia constituam, talvez, por falta e por excesso, os dois polos extremos de uma experiência comum desindividualizante situada sobre um eixo que se poderia tomar em seu centro, angústia e euforia opõem-se de dois modos às ilusões tranquilizadoras de uma emoção rapidamente dominada e orientada, imediatamente reportada ao que ela autoriza e antecipa de modo tão pontual. A uma concepção do determinado e do indeterminado – em que a potência de indeterminação permanece sujeitada a formas de ser certamente novas ou em vias de nascer, mas já lá e capazes de ordenar esses que são tomados nessa indeterminação relativa – a angústia e a euforia afirmam a indeterminação em si mesma<sup>26</sup>. Ou ainda, dessa vez em termos leibnizianos, se poderia dizer que elas afirmam, por excesso, a estupefação das “pequenas percepções sem objeto”, as “micropercepções alucinantes” de uma consciência monádica e solitária em que “toda percepção é alucinatória”, em que “a percepção não tem objeto”<sup>27</sup>. Em face da “alienação” em “indivíduos” ou “objetos” funcionais e ordenados, desdenhosos do que os torna possíveis tanto quanto do que eles podem,<sup>28</sup> e visto que, agora no vocabulário de Simondon, “existe uma maneira para o ser de ser colocado em questão pelo mundo que é

26 “O sujeito toma consciência dele mesmo como natureza, como indeterminado...” (Ibidem, p. 111).

27 Ver Deleuze, G. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988, p. 115 e 124–125.

28 No sentido em que, como escreve Simondon a propósito da vida física e de seu meio associado, “alienação é a ruptura entre fundo e forma” (Simondon, G. *Du mode d'existence*, op. cit. p. 59, ver igualmente, sobre a dupla “alienação” do indivíduo e do objeto técnico, ibidem, p. 102–103).



anterior à toda consistência do objeto”<sup>29</sup>, a angústia e a euforia recorrem efetivamente a realidade de uma emoção sem objeto, ou melhor, na qual “o sujeito torna-se objeto”<sup>30</sup>, torna-se mundo “reincorporando” o mundo, “fundando-se” em “universo”, segundo a fórmula de Simondon, mas – e como já afirmava Coeurderoy – “para encontrar uma subjetividade outra”<sup>31</sup>. Angústia e euforia seriam assim as duas orientações possíveis de uma variação de experiências subjetivas desestabilizantes que, diferentemente das emoções e de seu modo particular e imediato de resolução, encontrariam seu próprio fiador na experiência da “solidude”, ali onde, ao modo de Zaratustra de Nietzsche, e longe de uma “prevalorização do eu tomado como personagem por meio da representação funcional que o outro dele faz”, o ser humano pode, enfim, “pressentir o enigma do universo e [...] falar ao sol”<sup>32</sup>.

É nesse sentido que é possível estabelecer um laço entre Simondon e os textos anarquistas de meados do século 19; um laço que não reside somente em uma experiência compartilhada e experimentada de modo análogo (na direção da euforia ou da angústia), mas que possui implicações teóricas da atenção dada a essa experiência, de um lado como do outro.

### Simondon e o pensamento anarquista nascente

Nessa leitura forçosamente apressada, sublinharei apenas dois pontos de semelhança ou de ressonância. O primeiro diz respeito à natureza e aos limites da individualidade humana, essa natureza e esses limites que as experiências de situação revolucionária, como aquelas de angústia e de um grande número de outras situações tornam, contra todo “bom senso”, tão incertas. Entre as numerosas inconseqüências ou incoerências que erroneamente se atribui a Proudhon, existe uma relacionada à lógica elementar, e que se poderia resumir assim: Proudhon afirma frequentemente que o ser humano é ao mesmo tempo uma parte e o todo, o todo que contém essa parte; ou, dito de outro modo, que ele é ao mesmo tempo o dentro e o fora. Para Proudhon, e na mesma frase, o ser humano é “isso que existe de maior na natureza”, mas também “toda a natureza”<sup>33</sup>. Uma fórmula que pode ser colocada na

29 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 117.

30 Ibidem, p. 112.

31 Ibidem, p. 113.

32 Ibidem, p. 154–155. Sobre a especificidade do “colocar em questão de si para si” por meio do “brilho de um acontecimento excepcional”, por meio de “uma situação excepcional, apresentando exteriormente os aspectos de uma revelação” que desemboca na solidude (diferentemente das condições de emoção “correlativa” da ação, imediatamente identificável e logo correlata a uma individuação coletiva) cf. p. 156 da obra referida acima.

33 Proudhon, J. (1858). *De la justice dans révolution et dans l'Église*. Paris: Rivière, 1935, t. 3, p. 175.



mesma direção quando Proudhon escreve que “o homem, múltiplo, complexo, coletivo, evolutivo, é parte integrante do mundo que ele tende a absorver”<sup>34</sup>, mas também em direção inversa quando ele explica que “o homem [...] é um composto de potências”<sup>35</sup>, que nele “se reúnem todas as espontaneidades da natureza, todas as instigações do ser fatal, todos os deuses e demônios do universo”<sup>36</sup>. Uma fórmula que Proudhon retoma de modo analógico, aparentemente mais restrito, na carta endereçada a Augustin Cournot onde ele explica que “a moral e seu correlativo estético, é coisa *sui generis*”, quer dizer, é “uma revelação que a sociedade, o coletivo, faz ao homem, ao indivíduo”, pois moral e estética nascem do “ser coletivo *que nos contém e nos penetra* e que, por sua influência, suas revelações, completa a constituição de nossa alma”<sup>37</sup>.

Não se sabe se Proudhon teria percebido com clareza isso que, muitas vezes, nele, ficava na condição de intuição. Mas parece-me que esse “dispar” ou essa tensão no coração do nascente pensamento libertário, Simondon, que não temia recusar o princípio do terceiro excluído,<sup>38</sup> contribui para pensá-lo e, ao mesmo tempo, pensar os efeitos misteriosos dos acontecimentos de 1848 na alma de Bakunin, de Proudhon e de Coeurderoy, sua capacidade de dissolver as individualidades e de fazer emergir novas subjetividades<sup>39</sup>. A análise de Simondon pode ser resumida, inicialmente, sob a forma de duas proposições:

1) Primeira proposição: “o indivíduo”, no sentido psicológico, sociológico ou clássico da palavra é sempre mais e, portanto, menos que ele mesmo. Um paradoxo que Simondon formula assim:

O indivíduo não é somente ele mesmo, mas ele *existe* como superior a ele mesmo, visto que ele veicula com ele uma realidade mais completa que a individuação não esgotou, que é nova ainda e potencialmente animada por potenciais. [...] O indivíduo não se sente só nele mesmo, não se sente limitado como indivíduo a uma realidade que não seria que ele mesmo<sup>40</sup>.

34 *Ibidem*, p. 409.

35 Proudhon, J. (1861). *La guerre et la paix*. Paris: Rivière, 1927, p. 128.

36 Proudhon, J. *Système de contradictions économiques*, op. cit., t. 2, p. 253.

37 Proudhon, J. Lettre à Cournot de 31/08/1853. In: *Correspondance*. Paris: Rivière, t. 7, p. 372.

38 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 23, 30 e 236.

39 De Proudhon a Simondon encontra-se um modo de pensamento comparável na medida em que, por exemplo, Simondon explica como o domínio da individualidade psicológica não tem espaço próprio em relação aos domínios físicos e biológicos, mas “os reúne e compreende parcialmente e neles está situado” (*Ibidem*, p. 152).

40 *Ibidem*, p. 194, grifos do autor.



2) Segunda proposição: esse mais que si mesmo dos indivíduos está no fundamento do coletivo ou do social. Em outros termos, o coletivo não é a soma dos indivíduos, o efeito das estratégias individuais ou de um contrato que os indivíduos celebrariam entre eles. O social não é uma associação de indivíduos (isso que Simondon chama interindividual). Ele nasce, ao contrário, do mais que si mesmo, disso que, propriamente falando, eles não são: “A consciência coletiva não é feita da reunião das consciências individuais, tampouco o corpo social provém dos corpos individuais. Os indivíduos portam com eles qualquer coisa que pode tornar-se coletivo, mas que não está individuado no indivíduo”<sup>41</sup>. Ou ainda: “O coletivo é uma individuação que reúne as naturezas trazidas por diversos indivíduos, mas não contidas nas individuações constituídas desses indivíduos; isto porque a descoberta da significação do coletivo é ao mesmo tempo transcendente e imanente em relação ao indivíduo anterior”<sup>42</sup>. Esse mais que si, no fundamento do coletivo e na origem das transformações da subjetividade, Simondon o pensa por meio de duas distinções que se recobrem parcialmente e que vêm ecoar diretamente os três textos de onde partimos.

Simondon opera, inicialmente, uma distinção entre indivíduo e sujeito. A subjetividade, a qualidade de sujeito não se identifica com o indivíduo, com os “papéis”, “tipos”, “funções”, enunciados significantes e dispositivos de ação e de enunciação que, em um momento e uma situação dados, definem seu ser e autorizam a dizer “eu” ou “mim”, “tu” ou “ele”<sup>43</sup>. A qualidade e, portanto, a experiência de sujeito, a experiência subjetiva, depende ao mesmo tempo da existência como indivíduo e do mais que si mesmo de que esse indivíduo é portador, da alteridade indeterminada que cada indivíduo porta nele mesmo. Como escreve Simondon, “o sujeito é mais que indivíduo”<sup>44</sup>, ou ainda, e um pouco mais próximo da subjetividade e da atualização da tensão contraditória do processo de individuação, ele fala (a propósito da afetividade) de um “mais-ser do sujeito” que é ao mesmo tempo “qualquer coisa do sujeito”<sup>45</sup>. No coração do “dispar” e da tensão que se encontra ao mesmo tempo em Proudhon e em Simondon, em suas maneiras de pensar o que pode a subjetividade humana, pode-se dizer, no vocabulário de Nietzsche, que o “si” se opõe ao “eu”, às ilusões da gramática que o funda e aos papéis ou funções que a acompanha e reforça; o “si”

41 Ibidem, p. 195.

42 Ibidem, p. 197.

43 Sobre a anterioridade da significação em relação à linguagem, cf. Ibidem, p. 199ss.

44 Ibidem, p. 199.

45 Ibidem, p. 116.





pensado como “extremidade prolongada do caos”<sup>46</sup>. Ou ainda, no vocabulário do *Foucault*, de Deleuze, pode-se dizer que o “sujeito” cessa de ser “uma função derivada do enunciado”, para ser concebido “como uma derivada do fora”, ali onde “a relação a si é o homólogo da relação com o fora”<sup>47</sup>. E é assim, com essa distinção entre indivíduo e sujeito, que Simondon permite, talvez, pensar a experiência que afirmavam Bakunin, Proudhon e Coeurderoy. Ao me abrir ao fora estranho e caótico que porto [ou carrego] em mim, às “virtualidades”, às “potencialidades”, às “forças que avançam associadas” ao meu ser, ao abrir-me às significações das quais esse fora é ele mesmo portador<sup>48</sup>, ao aceitar (com mais ou menos entusiasmo e sob diferentes modalidades) destruir ou comprometer minha individualidade presente, não me dissolvo, ao contrário, afirmo por meio dessa crise as condições transcendentais e imanentes de minha subjetividade e a multiplicidade dos possíveis subjetivos dos quais ela é portadora.

À distinção entre indivíduo e sujeito, Simondon acrescenta uma segunda distinção, entre individual e pré-individual, uma distinção que não coincide com a primeira, que reenvia ao conjunto de seu pensamento e que permite pensar o afastamento entre sujeito e indivíduo. Se, como escreve Simondon, o sujeito é ao mesmo tempo indivíduo e outro que o indivíduo, se ele é “incompatível com ele mesmo”<sup>49</sup>, é porque ele contém ao mesmo tempo o indivíduo e o que nele não está individuado, portanto, o pré-individual.<sup>50</sup> Esse pré-individual, condição de toda subjetividade, mas enunciado assim naturalmente ou por meio de uma antecipação retrospectiva sempre reconduzida, em relação a isso que ele não é ainda e que permite no entanto o definir como “pré”-individual, Simondon esforça-se para lhe dar uma definição própria ou positiva, mas por meio de uma multidão de nomes. Ele o chama “natureza”, “natureza associada”, “carga de natureza”,<sup>51</sup> “indeterminado”, “realidade potencial”, “persistência do ser”, “ilimitado no limite”, “realidade carregada de potencial”, “reserva de presença”, “força pré-vital”, “reserva de devir”, “fundo dinâmico”, “informação primeira”<sup>52</sup>, e mais uma infinidade de outros nomes que seria muito tedioso enumerar. A essa multiplicação de sinônimos ou de equivalentes,

46 Ver Klossowski, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969, p. 57–58; e, sobretudo, Franck, D. *Nietzsche e l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998, p. 171ss.

47 G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 113 e 127.

48 Simondon, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier 1969, p. 58.

49 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 108.

50 “O sujeito é o conjunto formado pelo indivíduo e o *apeiron* que ele porta com ele” (Ibidem, p. 199).

51 Ibidem, p. 111, 113, 196, 199, 203.

52 Ibidem, p. 111, 194, 201, 210, 178, 192 e, para “reserva de devir”, “fundo dinâmico” e “informação primeira”, ver Simondon, G. *Du mode d'existence...*, op. cit., p. 58 e *L'individu et sa genèse...*, op. cit., p. 229.





que diz da importância teórica do pré-individual em seu texto, mas também da dificuldade em formular ou caracterizar essa importância, Simondon acrescenta uma noção central que ele empresta dos pré-socráticos e de Anaximandro. Ele fala de *apeiron*. O *apeiron*, em grego, é o indeterminado, o sem fim, o ilimitado que Simondon associa à noção de natureza e cuja multiplicação das outras definições tenta exprimir a importância. O *apeiron* é a potência do ser, fértil de todos os possíveis, não como simples virtualidade ou como simples indeterminação (no sentido habitual dessa palavra), mas, ao contrário, como uma “verdadeira realidade carregada de potencial”, como “energia”, como “origem absoluta”, como “reserva de ser” ou como “carga de natureza original”, como “realidade do possível” da qual resulta “toda forma individuada”<sup>53</sup>. Se essa “reserva de ser”, que Simondon identifica igualmente ao “caos”<sup>54</sup>, pode ser chamada natureza, é que por meio do transindividual (um outro modo de caracterizar o *apeiron*<sup>55</sup>), e em ressonância direta com o que afirma Coeurderoy, ela está ao mesmo tempo no exterior do indivíduo, um exterior mais longínquo que todo mundo exterior, e no interior dele, um interior que seria mais profundo que todo o mundo interior.

E é aqui que parece possível, à guisa de conclusão, apreender um segundo e último ponto de encontro entre o pensamento de Simondon e o pensamento libertário nascente. Como se ignora frequentemente, mas como o mostra Pierre Ansart, a experiência dos acontecimentos de 1848 e o contexto mais largo em que eles surgiram, conduziram Proudhon, Bakunin, Coeurderoy e alguns outros, cada um a seu modo, a se referir de modo positivo à noção de anarquia, uma noção até então unicamente pejorativa. De modo forçosamente esquemático, prisioneiro de nossas representações, pode-se dizer que sob a pluma de Bakunin, de Coeurderoy e sobretudo de Proudhon, o mais teórico de todos os três, a noção de anarquia reenvia à dois estados ou, melhor, a duas faces do ser, simultaneamente em uma direção e em uma contradireção do que ele pode. Inicialmente na contradireção, a palavra anarquia é empregada, no sentido vulgar e conhecido do termo, como desordem, como confusão, mas também, mais próxima da etimologia erudita da palavra, *na arkhé*, e contra toda uma tradição originada em Platão<sup>56</sup>, como ausência de princípio primeiro, como caos originário,

53 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 210, 197, 193, 199, 196.

54 Quando ele explica, no texto acima citado, como a angústia “comporta já o pressentimento desse novo nascimento do ser individuado a partir do caos que se estende” (Ibidem, p. 113).

55 “O transindividual é isso que está no exterior do indivíduo como dentro dele, com efeito, o transindividual não sendo estruturado, atravessa o indivíduo” (Ibidem, p. 195).

56 O Platão anterior ao *Parmênides* quando afirma que, com as teorias das ideias, e seguindo a



quer dizer, como fundo inumerável de “espontaneidades”, de “espontaneidades de ação”, de forças e de agenciamentos possíveis, como o conjunto dos possíveis. Mas a anarquia reveste igualmente uma significação em outra direção, e é preciso perceber que essa distinção entre contradireção e direção é largamente enganadora. Nesse caso (ou nessa face disso que é), a anarquia é pensada como construção incessante de novas subjetividades, como capacidade dos seres e das forças coletivas de exprimir e ordenar, por associações sempre novas, a potência infinita e caótica das forças das quais elas são o resultado e que elas jamais cessam de portar em si mesmas. Essa segunda significação da anarquia, sob a sua forma associativa, Proudhon se esforça em pensá-la, algum tempo após os acontecimentos de 1848, sob o nome de “anarquia positiva”. Ele a pensa sob a forma de forças autônomas e contraditórias ou antitéticas, lutando para se reconhecer e se associar, e não para resolver a diferença que as opõe. Ele a pensa sob a forma de um pleno anárquico de forças e de afirmações que, buscando se associarem termo a termo, de maneira contraditória, se polarizando, como os dois polos de uma pilha elétrica, nos diz Proudhon<sup>57</sup>, se contentam, se é possível dizer e sempre no vocabulário de Proudhon, de “seriar” sua profusão, de tentar descobrir e construir “a ordem da vida” da qual falava Bakunin.

Parece-me, certamente com enormes diferenças nos instrumentos teóricos, nas referências empregadas e sem dúvida nos pressupostos colocados em funcionamento, que é possível encontrar um esquema comparável em Simondon. De um lado, temos o *apeiron*, essa potência indeterminada do ser de onde – de maneira descontínua, como resoluções de problemas e de tensões, como invenções de soluções finitas – saem todas as subjetividades. Tem-se o *apeiron* como “fundo dinâmico”, como “reservatório comum” das “formas” de todos os seres possíveis; o *apeiron* como origem sempre lá e portadora, para além do presente, de todos os futuros possíveis<sup>58</sup>. De outro lado, tem-se “o ser polifásico” do qual fala Simondon na conclusão de *L'individuation psychique*, em que “o ser é dado todo inteiro em cada uma de suas fases, mas com uma reserva de devir” portadora de uma infinidade de outras fases possíveis, “latentes e reais”, de uma infinidade de outras “enteléquias”<sup>59</sup>. Ou ainda, dizendo de maneira diversa, em termos de “tensão”<sup>60</sup> e com

fórmula de Simondon, “toda a perfeição da forma, toda a perfeição do conteúdo estrutural, é dado à origem” (Ibidem, p. 39).

57 Proudhon, J. *Théorie de la propriété*. Paris: Lacroix, 1871, p. 52.

58 Simondon, G. *Du mode d'existence*, op. cit., p. 58.

59 Simondon, G. *L'individu et sa genèse...*, op. cit., p. 229–230.

60 A partir de um modelo eletroquímico comum a Proudhon e a Simondon e que, paradoxalmente,



uma grande proximidade também com Proudhon, se teria o modo pelo qual, contra a *gestatheorie*, Simondon caracteriza a “boa forma” em sua conferência de 1960, na Sociedade Francesa de Filosofia. Nessa intervenção, Simondon interroga-se do seguinte modo: a boa forma “não seria aquela que contém um certo campo<sup>61</sup>, quer dizer, ao mesmo tempo um isolamento entre dois termos antitéticos, contraditórios e, no entanto, em correlação? Como pressentiu Platão [porém, contra o platonismo, diríamos nós], a boa forma não seria ela uma *diáde* ou melhor uma *pluralidade de diádes coordenadas juntas*, quer dizer, uma *rede*, um esquema, qualquer coisa do um e do múltiplo ao mesmo tempo, que contém uma correlação entre termos diferentes [...]?”<sup>62</sup>. Ou ainda, dito desta vez em termos diretamente retirados do platonismo tardio, a “boa forma”, no sentido em que a entende Simondon, não seria ela uma rede de “relativos e de contrários indeterminados (*aorista*)”, “associados” uns aos outros de modo “duplo” (*suzugia*), um duplo que, a partir de seu meio e nas duas direções, admitiria “a possibilidade de um desenvolvimento ao infinito (*eis apeiron*)”, uma diáde, portanto, que, por sua tensão, suporia “a desigualdade, a instabilidade e o movimento [...], a ausência de ordem e de forma” e ao que, de maneira lógica, tendo em vista seus próprios pressupostos, o platonismo recusava não apenas a qualidade “de princípio (*arkhé*) e de substância (*ousia*)”, mas igualmente a qualidade mesma do “ser”<sup>63</sup>.

“Um e múltiplo, ligação significativa de um e do múltiplo, essa seria a estrutura da forma. Se é isso, pode-se dizer que a boa forma é aquela que está *próxima do paradoxo, da contradição*, mesmo não sendo contraditório em termos lógicos [...] uma *reunião de contrários em unidade*”<sup>64</sup>. Um pouco mais próximo de Proudhon e de seu modo de afirmar e de serializar as contradições, assim como de recusar o uso corrente da dialética<sup>65</sup>, mas ainda mais próximo igualmente do “múltiplo”, do “diferente”, do “outro”, do “excesso e da falta” de Platão (póstumo e suposto)

faz eco à “física romântica” de um Johann Wilhelm Ritter. Sobre esse ponto, cf. Le Blanc, C.; Margantin, L. e Schefer, O. *La forme politique du monde. Anthologie du romantisme allemand*. Paris: José Corti, 2003.

61 No sentido que a física dá a essa palavra.

62 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 52–53, grifos do autor.

63 Sobre esse ponto, ver Robin, L. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, étude historique et critique*. Paris: Alcan, 1908, p. 653. Sobre “a imperfeição” (aos olhos de Simondon) de “dessa alvorada infinita que é o pensamento de Platão no declínio da sua vida”, ver *L'individu et sa genèse...*, op. cit., p. 89.

64 Simondon, G. *L'individuation psychique...*, op. cit., p. 53, grifos meus e do autor.

65 Ver igualmente, nos termos que Proudhon poderia ter retomado diretamente por sua conta, *L'individu et sa genèse...*, p. 33: “A boa forma é aquela que mantém o nível energético do sistema, conserva seus potenciais compatibilizando-os: ela é a estrutura de compatibilidade e de viabilidade, ela é a dimensionalidade inventada segundo a qual existe compatibilidade sem degradação”.



dos números ideais<sup>66</sup>, as análises de Simondon dariam assim sentido à fórmula estranha e longamente aplaudida de um delegado durante um encontro anarquista ocorrido em Genebra, em agosto de 1882: “Nós somos unidos porque somos divididos”<sup>67</sup>. Elas se somariam à filosofia de Whitehead, para quem “o termo pluralidade pressupõe o termo um e o termo um pressupõe o termo pluralidade”; para quem “o princípio metafísico último é o movimento em direção a conjunção a partir da disjunção, criando uma entidade nova e outra que as entidades dadas em disjunção”<sup>68</sup>. E elas contribuiriam assim para pensar a definição que Gilles Deleuze e Félix Guattari deram da anarquia: “a anarquia” essa “unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo”<sup>69</sup>.

Tradução de Nildo Avelino

\*Daniel Colson é professor aposentado da Université Jean Monnet de Saint-Etienne (França); pesquisador no Centre Max Weber do CNRS; militante na associação anarquista La Gryffe, de Lyon. Entre seus principais livros, destacam-se: *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze* e *Trois essais de philosophie anarchiste. Islam, histoire, monadologie*.

66 Sobre esses outros nomes possíveis (mas sob a pluma de Aristóteles) da díade indefinida, ver Robin, L. op. cit., p. 277.

67 Citado por Maitron, J. *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*. Paris: Societe Universitaire d'Editions et de Librairie, 1951, p. 105.

68 Whitehead, A. N. *Procès et réalité. Essai de cosmologie*. Paris: Gallimard, 1995, p. 72–73.

69 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mille Plateaux...*, op. cit., p. 196.