

CONCLUSÃO

Argumentei que a percepção não consiste na reconstituição de um mundo preestabelecido, mas sim no direcionamento perceptivo da ação em um mundo que é inseparável de nossas capacidades sensório-motoras. As estruturas cognitivas emergem de padrões recorrentes de ação direcionada perceptivamente. Posso resumir, então, afirmando que a cognição consiste não de representações, mas de *ação corporificada*. De maneira correspondente, o mundo que conhecemos não é preestabelecido; é, ao contrário, *enactado* através de nosso histórico de acoplamento estrutural. As junções temporais que articulam a enacção estão enraizadas na dinâmica rápida não-cognitiva, em que uma série de micromundos alternativos são ativados; essas junções são a fonte tanto do bom senso como da criatividade na cognição.

É portanto a busca, bastante contemporânea nas ciências cognitivas, de uma compreensão da compreensão que aponta numa direção que considero pós-cartesiana de duas maneiras significativas. Primeiro, o conhecimento parece cada vez mais como algo construído a partir de pequenos domínios, isto é, micromundos e microidentidades. Esses modos básicos de prontidão-à-mão variam, mas estão presentes em todo o reino animal. Porém, o que todos os seres cognitivos vivos parecem ter em comum é o conhecimento que é sempre um *know-how* constituído com base no concreto; o que chamamos “geral” e “abstrato” são grupos de prontidão-para-ação. Segundo: esses micromundos não são coerentes ou integrados em alguma imensa totalidade que regula a veracidade das partes menores. É mais como uma interação conversacional desregrada: a própria presença desse desregramento permite que um momento cognitivo passe a existir de acordo com a constituição e a história do sistema. A autêntica fonte dessa autonomia, a rapidez de seleção do comportamento do agente, está para sempre perdida para o próprio sistema cognitivo. Assim, o que tradicionalmente chamamos “irracional” e “não-consciente” não contradiz o que parece racional e intencional: constitui sua própria fundamentação.

O INDIVÍDUO E SUA IMPLEXA PRÉ-INDIVIDUALIDADE.....

.....LUIZ B. L. ORLANDI



A MEDIDA que lia pela primeira vez um conjunto de textos dedicados por Gilbert Simondon e Gilles Deleuze ao problema da individuação, textos finalmente reunidos em boa hora neste volume, sentia-me transformando em nuvem. Pior ainda, nuvem mais complicada que as do céu, poeira de palavras movendo-se ao sabor de um descontrole de ventos-frases. Ao reler o mesmo conjunto pela enésima vez, sinto que me recupero muito lentamente daquele caos, daquele estado de interfusões e extravios, daquele estado, digamos, de *metaestabilidade*, estado brumoso, enfim. “A bruma solar”, diz Deleuze a propósito da descrição que Thomas Edward Lawrence faz do deserto, “é o primeiro estado da percepção nascente”, a “miragem na qual as coisas sobem e descem”,¹ como que indecisas quanto as suas próprias individualidades. Agora já percebo algumas direções marcadas pelos ventos. Vejo que certas palavras se atraem, reagrupando-se em cumplidades conceituais, e isto acontecendo numa luta em que elas experimentam sua capacidade de erigir um domínio que outras palavras, distintamente imantadas, não teriam conseguido circunscrever. Que novo domínio estaria sendo traçado por esses textos, por essa nova maneira de dizer o problema da individuação?

Ora, essa pergunta já estava querendo impor-se desde quando minhas primeiras e nebulosas leituras sofriam o assédio desses textos. Ela continua arremetendo a construção das minhas próprias frases, de tal modo que um texto a ser

por mim assinado começa a sofrer sua própria individuação como resposta a essa pergunta, começa a compor-se, mesmo que de modo indeciso, insuficiente ou errático, como aparentemente uno em si e distinto daqueles outros também destinados a respondê-la. Repito a pergunta, como se esta fora um barco navegando de olho na variação dos sinais que vão mapeando sua própria errância: que domínio está se erigindo quando esses textos de Simondon e Deleuze transformam o problema da individuação?

Numa resumida e abusiva história de conceitos, a individuação aparece como problema explícito quando a questão da realidade do ser se contrai, se encolhe numa viva atenção ao indivíduo, ao ente que se apresenta como dado em sua imediatidade, este cristal, este vegetal, esta mulher ou esta voz de cristal em Gal. Cada um desses entes, pensado como essência inferior em Platão ou como substância primeira em Aristóteles, fundamento e sujeito real dos predicados, foi considerado como indivíduo pronto, como *individuum*, como não-dividido, como *atomon*. Se divido esta flor em duas partes, já não posso oferecê-la assim inteira, como indivíduo-camélia colhido no jardim de Zilda, ali onde vislumbro uma pluralidade de outras camélias inteiras; posso também obter indivíduos-pétalas, mas, a cada vez, o que preciso observar é se obtive uma individualidade que resista em si como única entre as demais. Se divido Sócrates ao meio, a coisa é mais grave, pois cometo homicídio com a agravante de não obter uma duplicação de filósofo. Quando Aristóteles² diz que Sócrates é UM indivíduo único num conjunto numericamente múltiplo, ele não está pensando na animalidade racional de Sócrates, pois isto equivaleria a salientar tão-somente a unidade formal pela qual Sócrates e todos os homens se definem genérica e universalmente como animais racionais. É por estar ligada à materialidade-Sócrates que a animal-racionalidade-Sócrates pode ser encontrada pelos habitantes de Atenas nos limites de um indivíduo inconfundível, justamente ele que tinha fama de confundir os demais com suas perguntas pelo ser do ente. O indivíduo-Sócrates é um todo-inteiro de matéria e forma, como se dizia, nem disperso na pura materialidade, nem evaporando-se na pura generalidade. Pois bem, se atribuirmos à matéria o poder de limitar uma forma universal, forma que, então, ganha os contornos de uma individualidade, estaremos encontrando a resposta por assim dizer aristoté-

¹ Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993, p. 144. (*Critica e clinica*; tr. br. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 130.)

² Aristóteles. *Metafísica*, XII, 8, 1074 a 33 ss.

lica que um filósofo árabe do século XI, Avicena, procurava para o problema que o atraiu e que nós herdamos, qual seja, o problema da constituição do indivíduo: o que faz com que uma substância ou natureza comum a vários se torne este ou aquele indivíduo?

Feita à maneira tradicional, essa pergunta recebeu respostas que variaram ao longo dos séculos. De um lado, diz Simondon, o *substancialismo atomista* estabelece a individuação como um fato: seja tomando o *átomo* como existência dada, seja apreendendo o *composto* como fato resultante de um “encontro ao acaso”. Por outro lado, a posição dominante caracteriza-se como um *hilemorfismo* que – privilegiando ora a forma, ora a matéria, ora dosando combinações de ambas – procura dizer o *princípio de individuação*, isto é, o princípio pelo qual o indivíduo é individuável e individuado. Em sua resposta, Tomás de Aquino, por exemplo, elabora a difícil noção de “matéria signata quantitate”, isto é, a matéria disposta a variações de quantidade.³ Respostas desse tipo, como pode ser visto, são reunidas por Simondon como aplicações de um *esquema hilemórfico*, isto é, um esquema que pensa a própria *operação de individuação* como dependente de um princípio de individuação, um princípio “contido na matéria ou na forma”. Tal esquema estaria supondo, diz ele, uma “sucessão temporal” que, partindo do princípio de individuação, chegaria ao indivíduo constituído depois de passar por aquilo que esse esquema não estaria tematizando suficientemente: a própria operação de individuação. Simondon está de olho nesse meio, nessa *zona obscura*, um entremeio que certa tradição teria maltratado em suas maneiras de ligar indivíduo pronto e princípio de individuação.

É a operação de individuação, ela mesma, portanto, que Simondon reexamina. Ele o faz de tal modo que acaba abalando dois ancoradouros tradicionais do pensamento. Nesse reexame, o princípio de individuação não passará de um *efeito* daquela operação, ao mesmo tempo que o indivíduo não mais terá o monopólio do *ser concreto* em sua totalidade. Para se sustentar esse resultado, é preciso pensar a imanência entre a individuação e o indivíduo, é preciso conceituar a individuação como complexa operação ativada no indivíduo tomado como *meio* de individuação, um meio que implica uma *realidade pré-individual*, um campo de *singularidades pré-individuais*. Para exemplificar isso, pensemos um vegetal individuando-se como meio de atuação de um sistema que, por não

³ Tomás de Aquino. *De ens et essentia*, 2.

se confundir com ele, é dito *sistema pré-individual*. Neste exemplo, o sistema é composto de duas regiões, de duas ordens de realidade: uma “ordem cósmica”, com sua energia luminosa, e uma “ordem inframolecular”, com suas “espécies químicas distribuídas no solo e na atmosfera”, espécies “classificadas e repartidas” justamente por meio daquela energia luminosa “recebida na fotossíntese”. O vegetal vive individuando-se como aquilo que vai dobrando, segundo estratégias de entrelaçamento do dentro e do fora, do *self* e do *non-self*, como diria Francisco Varela,⁴ uma ordem pré-individual na outra; vive compondo-se como *mediação* (não dialético-hegeliana) entre essas ordens, como *ressonância interna* de um “sistema pré-individual feito de duas regiões de realidade primitivamente sem comunicação”.

Posso agora retomar a pergunta feita anteriormente: que domínio se erige com essa nova maneira de dizer o problema da individuação? Com palavras de Deleuze, o domínio que se erige é o de uma “nova concepção do transcendental”.⁵ Sabe-se que Deleuze emprega um nome paradoxal para designar essa concepção: *empirismo transcendental*.⁶ Roberto Machado⁷ lembra que esse nome já se preparava, na obra de Deleuze, desde os anos cinquenta e início dos anos sessenta, na confluência de pequenos e magníficos estudos dedicados a Hume e a Kant. Resumindo:

De um lado, Deleuze valoriza, em Hume, a idéia de separar as *relações* e os *termos* que se encontram relacionados; valoriza, portanto, a iniciativa humiana de estabelecer uma “dualidade empírica” entre “os termos e as relações”, dualidade situada para além da dualidade, também humiana, entre as impressões e as idéias.⁸ Como se justifica essa valorização? O empirismo de Hume, como diz Michel Malherbe, não é um “empirismo vulgar”, aquele que reduz o conhecimento a uma “relação entre um sujeito real e um objeto já constituído”.⁹ Para Deleuze, ao afirmar que “as relações são exteriores aos seus termos”, havendo impressões e idéias de termos e distintas impressões e idéias de relações, Hume

⁴ Costa, Rogério da. *Limiares do contemporâneo – entrevistas*. São Paulo: Escuta, 1993, p. 83.

⁵ Deleuze, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969, p. 126, n. 3; tr. br. de L. R. Salinas Fortes (*Lógica do sentido*). São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 107, n. 3).

⁶ Deleuze, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, p. 186, 187; tr. br. de Luiz B. L. Orlandi & Roberto Machado (*Diferença e repetição*). Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 236, 237).

⁷ Machado, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 139 ss.

⁸ Deleuze, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953, p. 122.

⁹ Malherbe, Michel. *Kant ou Hume – ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1980, p. 12.

estaria elevando “o *empirismo* a uma potência superior”, a potência capaz de descortinar um “mundo de exterioridade”, mundo em que o próprio pensamento está em relação fundamental com o Fora”, mundo em que as relações não derivam de termos, mas são como “passagens externas”. É justamente graças a relações assim entendidas que o sujeito humano pode ultrapassar o imediatamente dado, ultrapassamentos que se dão num mundo feito de tecido “conjuntivo”, este em que “a conjunção e destrona a interioridade do verbo *é*”, mundo *rizomático*, enfim.¹⁰

Por outro lado, Deleuze aponta o que julga ser insuficiente no transcendental kantiano. Recordemos que, segundo ele, o termo *transcendental*, com Kant, “qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às nossas representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”, com o que se dispensaria a “idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto”.¹¹ Pois bem, o que Deleuze desvaloriza em Kant é o ter ele acreditado que se possa induzir o transcendental a partir das “formas empíricas ordinárias, tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum”; desvaloriza, pois, o “decalque do transcendental sobre o empírico”, decalque que só não acontece, segundo ele, em passagens dedicadas por Kant ao *sublime* na terceira *Crítica*.¹²

Ora, o que pretende Deleuze, precisamente, com essa reapropriação dissimétrica de iniciativas de Hume e Kant? Ele pretende dizer que a exploração do domínio e das regiões do transcendental depende, justamente, do exercício de um empirismo dito *superior*. Que significa isto? Significa, no caso de qualquer faculdade, por exemplo, levá-la a um “exercício transcendente não decalcado sobre o exercício empírico” vulgar, de tal modo que, indo além das apreensões que costuma efetuar a partir “do ponto de vista de um senso comum”, essa faculdade possa ir até o ponto de sentir-se presa de tudo aquilo que “a força a exercer-se; assim procedendo, ela pode vir a descobrir “a paixão que lhe é própria”;¹³ pode vir a descobrir os sistemas de diferenças, as multiplicidades, as problemáticas, as disparações em que ela própria é extremada e até estressada. Nesse sentido,

¹⁰ Deleuze, G. Hume. In: Châtelet, Fr. (org.). *Histoire de la philosophie*. Vol. 4, *Les lumières (Le XVIII^e siècle)*. Paris: Hachette, 1972, p. 66, 67; tr. br. do artigo de Deleuze feita por Guido de Almeida (Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 60, 61).

¹¹ Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963, p. 22, 23.

¹² Deleuze, G. *Dif. et rép.*, op. cit., p. 186, 187, 187n; tr. br., p. 236, 237, 237n.

¹³ *Ibidem*.

praticar o *empirismo transcendental* implica viabilizar forças eminentemente subversivas: indo por ele, experimentando-o, conforme um “tipo de experiência muito particular” e que “permite descobrir as multiplicidades”, como adverte e antevê Deleuze,¹⁴ indo por ele, repito, a primeira advertência é desconfiar de pontos de vista sobrepostos em relação a este ou àquele campo de estudos; trata-se de, com cuidado e operações especiais, colocar-se à disposição das emissões daquilo que se estuda; é preciso lavrar contatos numa ambiência de reciprocidades de aberturas forçadas, tendo-se em vista que estas são violenta ou suavemente impostas pelas ações dos díspares. Ou seja, a exploração de um campo empírico-transcendental exige variações ardilosas, como as operações de um sub/sentir, de um entre/sentir, de um intra/sentir, extra/sentir, trans/sentir etc. e não simplesmente de um re/sentir, operações articuladas no meio das maquinarias em que se agenciam níveis disparatados de naturalidades e artificialidades; exige refinamentos táticos da disposição de *contemplar* e *contrair* as intensidades de x , as pulsações de uma questão, as intensificações que determinado problema exala em sua pauta de efetuações. Mireille Buydens salienta justamente a “natureza intensiva” das “singularidades nômade, impessoais e pré-individuais” que povoam o campo transcendental, marcando-se, assim, o caráter virtual desse campo, dado que pensar as singularidades em sua natureza intensiva exige que se evite concebê-las tão-somente como “infinitesimais”, por exemplo, concepção que apenas restauraria o império dos indivíduos.¹⁵ A exploração desse campo intensivo implica não só uma abertura do sensível como também exige que se deixe a coisa “pensar em mim”, como diz Pierre Lévy, exige, em suma, colocar-se como ampla suscetibilidade a “possíveis metamorfoses sob o efeito” dos problemas.¹⁶ Aliás, basta reler estudos nietzschianos de Deleuze para notar o quanto ele reencontra em Nietzsche a atuação de princípios e conceitos ditos *plásticos* ou “em metamorfose”, denominação que lhes é atribuída porque, para não serem meras generalidades, precisam determinar a si próprios *com* aquilo que eles procuram determinar.¹⁷

¹⁴ Deleuze, G. Lettre-préface. In: Jean-Clet Martin. *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993, p. 8.

¹⁵ Buydens, Mireille. *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 1990, p. 17, 14. (Agradeço a Paulo César Lopes a lembrança desse interessante estudo.)

¹⁶ Lévy, Pierre. *As tecnologias da inteligência* (1990); tr. br. de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 11.

¹⁷ Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962, II, § 6. (*Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de E. F. Dias e Ruth J. Dias, RJ: Ed. Rio, 1976, II, § 6.

Pois bem, é nessa perspectiva de um empirismo transcendental que a resenha de Deleuze está lendo os textos de Simondon. Voltemos aos indivíduos que encontramos em nossas relações empírico-vulgares. Em vez de simplesmente abarcá-los com a ajuda de categorias mobilizadas em estratégias dedutivas ou indutivas, devo operar *transduções*, diz Simondon. Isto quer dizer que, ao inverso da *dedução*, esta operação que “procura alhures um princípio para resolver o problema de um domínio”, a *transdução*, mais sutil, deve “extrair das próprias tensões” desse domínio a “estrutura” capaz de resolvê-las; isto também quer dizer, por outro lado, que, embora a *indução* procure também extrair estruturas da “análise dos próprios termos do domínio estudado”, ela acaba fraquejando ao conservar tão-somente o que “há de comum a todos os termos”, ao passo que a *transdução* procura “descobrir dimensões”, vasculhar a problemática, detectar disparidades etc., e dizer tudo isso com “a menor perda possível de informação”.

Pode-se ver que essa idéia de *transdução* sinaliza no sentido da exploração de domínios empírico-transcendentais. Assim, para *transduzir* o indivíduo, devo perguntar, por exemplo, pelo sistema no qual está ele tomado no exercício de sua própria individuação, sistema dito *metaestável* (nem estável, nem instável), sistema *metaestável* de *singularidades pré-individuais*; devo perguntar pela ação dos *dísparos*, pela *disparação* entre pelo menos duas “escalas de realidades dísparos”, *disparação* que, para Deleuze, “define essencialmente um tal sistema”, sistema que implica, portanto, um “estado de dissimetria”, uma “diferença fundamental”. E como devo perguntar pelo “*problema* colocado pelos dísparos”? Devo fazê-lo indiretamente, capturando a própria operação de individuação como passagem que *resolve*, na composição do indivíduo, um *campo problemático pré-individual*, campo distendido na agitação dos dísparos. Com ou sem ironia ou humor, devo pensar o indivíduo que vejo como sendo um precário, mutante e mutagênico revestimento de uma individuação que se agita por ser “organização de uma *solução*”, por ser “resolução para um sistema objetivamente problemático”.

Com Jean-Clet Martin, pode-se resumir deste modo as exigências que se impõem a quem pretenda estudar um domínio empírico-transcendental: estar atento ao “campo de resolução”, este campo de realidade-atual, campo em que se “cristalizam singularidades segundo percursos determinados”; mas essa atenção deve prolongar-se para

explorar o “campo problemático”, esse campo de realidade-virtual, campo em que as singularidades pré-individuais se distribuem nomadicamente como “instâncias topológicas” não ainda direcionadas.¹⁸

Finalmente, lembremos apenas que Deleuze retoma a inspiração de Simondon em vários pontos de sua obra. Isto não quer dizer que deixe de existir um importante desacordo. Por exemplo, ao mesmo tempo que destaca, concordando com Simondon, a “importância das séries disparatadas e de sua ressonância interna na constituição dos sistemas”, Deleuze evita a condição ainda mantida por Simondon, qual seja, “a exigência de semelhança entre séries ou de que sejam pequenas as diferenças postas em jogo”. Ora, essa observação crítica, essa manifestação de interessante *acordo-discordante*, acontece no momento em que Deleuze enfrenta o que chama de “dificuldade maior”, acontece quando pergunta pela “condição” da “comunicação entre séries heterogêneas”, quando pergunta pelo seu “acoplamento” ou “ressonância” interna, evitando aceitar, como resposta, que essa condição seja a de “um mínimo de semelhança entre as séries” ou de uma “identidade no agente (ou força) que opera a comunicação”. A resposta propriamente deleuziana fala em “diferenciador”, em “precursor sombrio”, em “díspar”, em “em-si da diferença”, em “diferentemente diferente”, em “objeto = x”, aquele que “se *desloca* perpetuamente em si mesmo e se *disfarça* perpetuamente nas séries”, resposta que remete de modo permanente ao *estatuto do problemático*.¹⁹ Mas é também certo que Deleuze vê em *L'individu. . .*, apesar de não acompanhar as “conclusões” desse livro, a “primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais”. Diz ainda que, nele, Simondon analisa as “cinco características” pelas quais ele próprio, Deleuze, tenta “definir o campo transcendental”. Essas características já foram aqui esboçadas. Como não podemos estudá-las em detalhe, por que, então, fazer mais uma passageira referência a elas?

O primeiro motivo é chamar a atenção para a importância que o texto de Simondon ganha no conjunto da obra de um filósofo tão criativo e tão mergulhado na história da filosofia quanto é Deleuze. O segundo motivo explica o primeiro, mas dá também um sinal às divergências existentes entre esses autores e que não pudemos aqui desenvolver: a reapropriação deleuziana do texto de Simondon é mais do que um amparo bi-

¹⁸ Martin, J.-C. Op. cit., p. 22; sobre empirismo transcendental, ver cap. 2.

¹⁹ Deleuze, G., *DR*, op. cit., p. 158, 156 ss.; tr. br., p. 201, 199 ss.

biográfico para conceitos já elaborados; ela participa de conceituações e re-conceituações em andamento; ela se imiscui como dobra criativa no fluxo conceitual a que Deleuze se entrega; ela opera, funciona em linhas decisivas do sistema deleuziano, do planômeno dessa filosofia da diferença; engrena-se produtivamente com a maquinaria conceitual que a deglute. Para se ter ligeira idéia disso, é suficiente ler esta passagem de *Logique du sens*, passagem relativa à primeira característica do campo transcendental, o campo que Deleuze procura determinar para evitar a mera oscilação entre “campos empíricos ” e “profundidade indiferenciada”: “em primeiro lugar, as singularidades-acontecimentos correspondem a séries heterogêneas que se organizam em um sistema nem estável nem instável, mas «metaestável», provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre séries”, sendo, “a energia potencial”, diz ele, “a energia do acontecimento puro, ao passo que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento”.

Com aquele hífen imbricando singularidades-acontecimentos, ele está reativando, por contato poroso com o texto de Simondon, seu próprio conceito empírico-transcendental de *acontecimento*, sendo este um dos filosofemas mais recorrentes em sua obra e que acabará exigindo uma atenção especial ao conceito de virtualidade e, portanto, com o de singularidades pré-individuais. Na quinta característica do campo transcendental, a complicação se reafirma: “em quinto lugar, esse mundo do sentido tem por estatuto o *problemático*: as singularidades se distribuem num campo propriamente problemático e advêm neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada qualquer direção”. Por que a complicação aqui se reafirma? Porque Deleuze tece a relação acontecimento/problemático: “o modo do acontecimento”, diz ele, “é o problemático”.²⁰ E ambos os conceitos, além de muitos outros, são tratados de tal modo que neles se adensa essa perspectiva de exploração de mundos empírico-transcendentais, perspectiva tão presente nesse texto tão reverenciado de Simondon. Carecemos de um estudo detalhado do alcance que esse encontro de Deleuze com Simondon propicia na constituição de um novo transcendental na história da filosofia.

²⁰ Deleuze, G. *LS*, op. cit., p. 126, 125, 127, 69; tr. br., p. 107, 106, 57.

A GÊNESE DO INDIVÍDUO.....