



Marcus Vidal Moura dos Santos

**A POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: entre
transindividualidade e acontecimento.**

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof. Clara Carnicero de Castro

Rio de Janeiro,
setembro de 2024



Marcus Vidal Moura dos Santos

**A Política Contemporânea: entre transindividualidade e
acontecimento**

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Clara Carnicero de Castro

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Ovidio de Abreu Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Mauricio de Albuquerque Rocha

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Hermano Arraes Callou

Pesquisador autônomo

Prof. Vinícius Portella de Castro

Pesquisador autônomo

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Marcus Vidal Moura dos Santos

Professor do estado do Rio de Janeiro. Graduou-se pela UERJ em 2010. Mestre em filosofia pela PUC-Rio em 2018.

Ficha Catalográfica

Santos, Marcus Vidal Moura dos

A política contemporânea : entre transindividualidade e acontecimento / Marcus Vidal Moura dos Santos ; orientadora: Clara Carnicero de Castro. – 2024.

308 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ontologia. 3. Política. 4. Acontecimento. 5. Transindividualidade. 6. Multiplicidades. I. Castro, Clara Carnicero de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para o meu pai, Angelo Moura dos Santos,
pelo apoio incondicional.

AGRADECIMENTOS

Ao Capes e a Prosup, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado. Não poderia deixar de mencionar os repositórios (Libgen, Sci-Hub, Zen Library, Ana's Archive, entre outros) que estão hoje na vanguarda da distribuição de conhecimento, sobretudo, para os países com investimento em produção científica muito abaixo do razoável.

Muitas pessoas contribuíram direta ou indiretamente para dar luz a essa tese. Agradeço ao professor Rodrigo Nunes por acompanhar o início da produção, desde o mestrado. Agradeço aos professores que fizeram parte da qualificação e puderam fazer os apontamentos necessários para o desenvolvimento futuro do trabalho: Tatiana Roque e Pablo Azevedo. Agradeço ao finado professor James Arêas, que sempre se mostrou disposto a ajudar desde os tempos de UERJ.

Um agradecimento superespecial à professora Clara Castro que, apesar do breve tempo, leu e me inundou de informações preciosas para tornar essa tese mais clara e acessível para quem fosse ler. Costumo dizer à Clara que se tivesse me orientado desde o começo da tese, o resultado, sem dúvida, seria melhor. Um agradecimento especial ao professor Mauricio Rocha que acompanhou o processo todo desde o início e que tramou, lá pelos idos de 2014, a minha volta para academia depois de quatro anos imobilizado como professor do estado.

Aos amigos do grupo Simondon, onde os estudos transcorrem entre apartamentos, bares, carnavais e sambas pelas ruas do Rio de Janeiro: Gabriela Mureb, Hermano Callou, Vinicius Portella, Bernardo Girauta e Bernardo Oliveira. Tenho a tranquilidade de reconhecer que essas pessoas supertalentosas me ajudaram muito mais do que as pude ajudar. Hermano e Vinicius, obrigado por aceitarem o convite e me acompanharem nesse momento especial que foi a defesa.

Ao círculo de leituras Espinosa organizado pelo professor Mauricio Rocha. Base afetiva de relações sólidas que se mantém até hoje: Felipe de Andrade, que me

ajudou muito no início; João Martins de Abreu, que sempre esteve por perto; a queridíssima Angelica Pizarro, com sua paciência e torcida constante; a querida Andrea Strega, amiga que, mesmo longe, consegue se manter presente; Viviana Ribeiro, pela força de sempre se levantar e seguir; Felipe Jardim e tantos outros que por lá passaram.

Agradeço à diretoria e à coordenação dos colégios estaduais Clóvis Monteiro e Waldemiro Potsch que sempre incentivaram a busca pela minha formação. Um agradecimento mais do que especial aos meus alunos que sofreram um pouco nesse processo. Devo confessar que, muitas das vezes, a minha escrita só era retomada com a agitação e a alegria da garotada em uma sala de aula.

Agradeço à minha ex-companheira Patrícia Conceição, à queridíssima Marcia Ribeiro, ao meu amigo da vida, Marcio Pimenta, ao meu querido primo Anselmo Costa, que me conhece há exatos 43 anos. Agradeço à Rosana Teixeira pelo incentivo de sempre. Agradeço imensamente à minha madrinha Zenúzia Conceição que sempre foi uma grande incentivadora. Agradeço à Lua, a cachorra que me leva para passear todos os dias e para respirar um pouco de ar puro. Ao meu velho (pai), Ângelo Moura dos Santos, que nunca entendeu muito essa coisa de mestrado e doutorado, mas sempre apoiou. Ao meu querido irmão, Vinicius Moura dos Santos e sua família linda. Por fim, à dona Vera Soares dos Santos que me levanta todas as vezes, me lançando sempre para frente sem olhar para trás.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001".

Resumo

Santos, Marcus Vidal Moura dos; Castro, Clara Carnicero de. **A política contemporânea**: entre transindividualidade e acontecimento. Rio de Janeiro, 2024. 308p. Tese de Doutorado - Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Na presente tese, procuramos abordar uma política do acontecimento e da transindividualidade com o objetivo de pensar a política contemporânea e os processos de subjetivação e individuação nela implicados. Para tal objetivo, procedemos a uma reconstituição das ontologias da individuação em Gilbert Simondon e do acontecimento em Gilles Deleuze que realizaram contribuições inaugurais a essa questão. Orbitando em torno desse núcleo, valemo-nos da ontologia da afetividade em Espinosa, por meio da leitura de Étienne Balibar, e das ontologias da cooperação intercerebral em Tarde e da imagem em Bergson, na abordagem de Maurizio Lazzarato. Balibar e Lazzarato cumprem, nesse projeto, a função de intercessores entre essas ontologias e a conjuntura política atual. Por meio dessa constelação de autores, buscamos delinear as condições de uma nova prática da resistência e da ação política que fizesse frente à individualidade dominante do sujeito liberal, buscando suas fontes não na ação consciente de um agente racional, mas na dimensão afetiva do indivíduo tomado como uma operação de produção. Na primeira parte da tese, debruçamo-nos sobre a ontologia da transindividualidade de Simondon e a sua mediação contemporânea, realizada por Balibar. Na segunda, procedemos, de forma análoga, a apresentação da ontologia do acontecimento, por meio da teoria das multiplicidades em Deleuze, e sua atualização em uma política do acontecimento na obra de Lazzarato.

Palavras-chave

Ontologia; política; acontecimento; transindividualidade; multiplicidades.

Abstract

Santos, Marcus Vidal Moura dos; Castro, Clara Carnicero de. **Contemporary Politics**: between transindividuality and event. Rio de Janeiro, 2024. 308p. Tese de Doutorado - Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this thesis, we aim to explore the politics of the event and transindividuality to reflect on contemporary politics and the processes of subjectification and individuation involved therein. To achieve this, we reconstruct Gilbert Simondon's ontologies of individuation and Gilles Deleuze's concept of the event, both of which provide foundational contributions to this discussion. Centered around these core ideas, we draw on Spinoza's ontology of affect, as interpreted by Étienne Balibar, along with the ontologies of inter-cerebral cooperation in Gabriel Tarde and the image in Henri Bergson, analyzed by Maurizio Lazzarato. Balibar and Lazzarato serve, in this project, as mediators between these ontologies and the current political context. Through this constellation of authors, we seek to outline the conditions for a new practice of resistance and political action that counters the dominant liberal subject, rooted not in the conscious action of a rational agent, but rather in the affective dimension of the individual viewed as a production operation. In the first part of the thesis, we delve into Simondon's ontology of transindividuality and its contemporary interpretation by Balibar. In the second part, we proceed similarly, presenting Deleuze's ontology of the event through his theory of multiplicities and its adaptation into the politics of the event in Lazzarato's work.

Keywords

Ontology; politic; event; transindividuality; multiplicities; Deleuze; Simondon.

Sumário

1. Introdução	14
2. Ontologia da Transindividualidade em Gilbert Simondon	28
2.1. Breve história da filosofia francesa à luz da noção de individuação	28
2.2. A noção de problema entre as ontologias da transindividualidade e do acontecimento	39
2.3. Introdução à noção de transindividualidade	46
2.4. A crítica do Princípio de Individuação	50
2.5. Individuação Física	53
2.5.1. A distinção entre físico e vivo	55
2.6. A individuação dos seres vivos	59
2.6.1. O Afeto e o Vivo	64
2.6.2. Afeto e Devir	68
2.7. A individuação psíquica-coletiva ou o transindividual	70
2.7.1. A individuação psíquica	72
2.7.2. O caso da angústia	76
2.8. Forma, Informação e Potenciais no domínio psicossocial	79
2.8.1. A noção de Forma	79
2.8.2. A crítica à noção de forma na Gestalt	81
2.8.3. A noção de Informação	84
2.9. Transindividualidade e Política em Simondon	89
2.9.1. Revolução e Colonialismo à luz da transindividualidade	94
2.9.2. Da morfologia à energética na colonização	95
2.9.3. Controle, Metaestabilidade e Resistência	97
2.10. Considerações finais sobre a Ontologia da Transindividualidade	99
3. Uma Política da Transindividualidade em Étienne Balibar	101
3.1. Introdução	101
3.2. Transindividualidade na obra de Balibar	101

3.3. Comunicação e transindividualidade: a questão antropológica em Espinosa	102
3.4. A determinação do homem como desejo	106
3.5. Uma caracterização “pré-individual” do conhecimento em Espinosa: Imaginação e Física	110
3.6. A caracterização da ontologia de Espinosa como uma “teoria geral da comunicação”	114
3.7. Transindividualidade no espinosismo	116
3.8. Afeto e Sociabilidade: as duas gêneses da cidade	121
3.8.1. Gênese racional da cidade: utilidade e estabilidade	122
3.8.2. Gênese passional da cidade	128
3.9. Multidão e transindividualidade	130
3.10. Quase-Individualidade	139
3.11. Multidão e Contemporaneidade	141
3.12. Raça, Nação e Classe	148
3.13. Contexto histórico e principais características do racismo	150
3.13.1. A relação entre Raça e Nação	152
3.14. Transindividualidade e Igual liberdade	155
3.14.1. Gênese Histórica da Igual liberdade	156
3.14.2. A Significação conceitual da Proposição da Igual liberdade	157
3.14.3. A Extensão da Igual liberdade	158
3.14.4. O Desenvolvimento da Igual liberdade na Modernidade	161
3.14.5. Igual liberdade e Política Contemporânea: minorias e novos sujeitos	164
3.14.6. Crise das Identidades: singularidades e igualdades	165
3.14.7. Minorias e Estado	168
3.13.8. Minorias: entre Singularidade e Igualdade	169
3.15. Cidadania, Subjetividade e Transindividualidade	171
3.16. Neoliberalismo ou Invenção?	173
3.17. Considerações finais sobre uma Política da Transindividualidade em Etienne Balibar	176
4. A Ontologia do Acontecimento em Gilles Deleuze	179

4.1. Imagem do pensamento	179
4.1.1. Uma imagem impotente do pensamento	180
4.1.2. Força, Exterioridade e Signo: de onde vem o pensamento	184
4.1.3. Uma política do pensamento	187
4.2. <i>Pars Construens</i> : Teoria da Ideia e Condições das Multiplicidades	198
4.2.1. Badiou X Deleuze: qual política do acontecimento?	208
4.2.2. Uma Disputa em torno das Multiplicidades	212
4.2.3. As condições das multiplicidades	215
4.2.4. O acontecimento: “suplemento” contra “expressão”	217
4.3. Considerações finais sobre a Ontologia do Acontecimento em Gilles Deleuze	224
 5. Uma política do acontecimento em Maurizio Lazzarato	 226
5.1. Introdução	226
5.2. Trabalho Imaterial	229
5.2.1. A disjunção entre Trabalho Imaterial e Capitalismo	231
5.2.2. O ciclo da produção e o <i>feedback</i> do consumo sobre a produção – o Acontecimento	235
5.2.3. As novas subjetividades	236
5.3. Tempo e Tecnologia	238
5.3.1. A Concepção de Imagem em Bergson	241
5.3.2. Tecnologia e Tempo (captura)	244
5.3.3. Subjetividade e Tecnologia	246
5.4. Invenção contra Controle	247
5.4.1. A crítica à Dialética	249
5.4.2. O acontecimento: entre invenção e imitação	251
5.4.3. A ação intercerebral	257
5.4.4. Indivíduo e Sociedade: Molar e Molecular	261
5.5. Sociedades de Controle: Deleuze e o ponto de partida	263
5.5.1. Tarde como pensador das Sociedades de Controle	265
5.5.2. O contexto teórico do <i>Post Scriptum</i> : a concepção de controle dentro da obra de Deleuze e Guattari	268

5.5.3. A crítica de Yuk Hui: a modulação para além do Controle	270
5.5.4. Subjetivação negativa e controle: sujeição social e servidão maquínica	272
5.5.5. Pensar além do controle	275
5.5.6. Pensar para além do controle: servidão e liberdade	279
5.6. As Minorias	281
5.6.1. A emergência das minorias	282
5.6.2. Maiorias e Minorias	283
5.7. Considerações finais sobre uma política do acontecimento	287
 6. Conclusão	 289
 Referências Bibliográficas	 299

1

Introdução

O nosso objetivo com a presente investigação é pensar como as noções de transindividualidade e de acontecimento, forjadas no período de efervescência política dos anos sessenta na França, enriqueceram a paisagem política do pensamento contemporâneo, oferecendo subsídios para compreender a dinâmica da política (com seus períodos de turbulência, crises e transformações), convergindo, assim, para um horizonte comum de resistência e de uma nova prática da política.

Desde o primeiro contato com as ontologias da transindividualidade (Gilbert Simondon) e do acontecimento (Gilles Deleuze), fomos afetados pela força desmedida de criação e de novidade que essas perspectivas carregam na descrição que fornecem do real. Erguidas sobre um forte senso crítico, essas ontologias escancararam alguns dos velhos vícios da filosofia, colocando por terra muito de seus pressupostos: as posições fundacionalistas; o primado do substancialismo; o privilégio nuclear de uma subjetividade constituinte na moral e na epistemologia; e as formas de transcendência no pensamento e na história. Na sua dimensão propriamente construtiva, essas ontologias possibilitaram que o pensamento fosse alçado a um novo patamar, sobretudo, por afirmar e compreender o real como um processo de produção, pelo sentido unívoco que regula a distribuição dos entes, pelo caráter aberto e dinâmico dos sistemas físico, vivo e social e pela relação nova que a subjetividade ganha com a dimensão afetiva.

Contudo, não completamente satisfeitos com essa revolução no âmbito do ser, sentimos, igualmente, a necessidade de projetar uma série de questões que extravasam a seara exclusivamente ontológica. Levantamos, assim, os questionamentos: essas ontologias têm alguma relação com o político? Se sim, como os conceitos centrais de transindividualidade (Simondon) e de acontecimento (Gilles Deleuze) nos ajudam pensar a conjuntura política e as crises do nosso tempo? O que as duas noções têm a oferecer em termos de crítica e de uma orientação teórica e prática da política? Como as duas noções municiam-nos de novos modos de resistir e de agir politicamente?

As filosofias da transindividualidade e do acontecimento carregam um lastro conceitual extremamente rico por meio do qual queremos explorar a política contemporânea, abrangendo noções como: metaestabilidade, multiplicidades, problema,

carga pré-individual, afeto, invenção, individuação, subjetivação etc. Tais termos são como os elementos que formam a constelação conceitual das duas filosofias. Elas preenchem o tríptico ontologia, acontecimento e subjetivação, de forma a abranger toda a estrutura do pensamento desses autores. Pensar uma política da transindividualidade e do acontecimento envolve transpor esse repertório para o domínio da política levando-se em conta o grau de complexidade que essa operação envolve.

Empregamos o termo política da transindividualidade, conforme relatado no ambicioso projeto de Jason Read, descrito em seu livro *Politics of Transindividuality* (2015), em que buscou mapear e articular os principais autores que vem fazendo uso de tal conceito. Já a expressão “política do acontecimento” (2006, p. 212) tomamos de Lazzarato, da série de conferências proferidas em Calabria que deram origem ao seu livro *Les Révolutions du Capitalisme* (2004). Este último pode ser lido como um ponto de convergência e de conclusões políticas extraídas de suas duas obras anteriores, *Videophilosophy: Percezione e lavoro nel postfordismo* (1997), *Puissances de l'invention: La Psychologie Economique de Gabriel Tarde contre L'économie Politique* (2002).

Nosso empreendimento está longe de qualquer pretensão messiânica de oferecer respostas definitivas para a crise ou de salvar o mundo, nos moldes de uma representação do que seria um mundo justo e perfeito. Não se trata de oferecer, milagrosamente, uma solução definitiva para a crise contemporânea. Assumindo que uma política do acontecimento e da transindividualidade não prejudicam moralmente o que irrompe na ordem do acontecimento, que não propõem qualquer salvação nos termos de um estado final de justiça social na história, nossa proposta preocupa-se mais com as formas de ensaio das novas subjetividades, com as formas organização e as estratégias das minorias que procurem estar à altura do acontecimento, ou seja, que façam valer a força da novidade e transformação na política.

Era sob a advertência de P. M. Schuhl¹ na conferência de *Forma, Informação e potenciais*, de 1960, que pisávamos no terreno da política com o máximo cuidado. Comentando o projeto de Simondon de uma axiomatização das ciências humanas, inspirada nas ciências da natureza, ele declara (Schuhl *apud* Simondon, 2017, p. 224): “O que temo num tal esforço é, às vezes, que ao invés de chegar a uma transposição útil,

¹ A versão em português de *Individuação à luz das noções de Forma e Informação* que estamos utilizando contém a conferência, mas, infelizmente, não contém as perguntas e respostas realizadas no fim da conferência. Estamos utilizando uma tradução da revista de psicologia Ayvu (2017, p. 194-237).

permanecemos sobre o plano da metafísica; há aí um grande perigo”. Entendemos que o perigo sobre o qual fala Schuhl e que poderia comprometer o nosso objetivo é de que a simples transposição² dessas ontologias para o terreno do político poderia expressar mais o próprio repertório conceitual dos autores aqui tratados do que a possibilidade viva e dinâmica de confrontar os problemas oriundos da crise política na qual estamos imersos. O resultado seria uma despotencialização do real, das tensões e dos processos imanentes em jogo na transformação da política, imprimindo uma espécie de modelo ou paradigma de uma dimensão da realidade (fiscalismo, organicismo) sobre a complexidade que envolve o âmbito da política. Acreditamos que essas filosofias estão devidamente imunizadas desse tipo de risco porque, ao mesmo tempo que conferem um nível de problematidade progressiva à realidade sociopolítica, fazem com que suas próprias ontologias, como dispositivos práticos ou sistemas abertos, experimentem e sejam afetadas pelas transformações políticas, econômicas e históricas de seu tempo.

A transposição das ontologias da transindividualidade e do acontecimento para o terreno da política comporta, por um lado, uma explicitação dos conceitos formados no domínio da ontologia e, por outro lado, uma articulação dessa determinação com a dinâmica de transformações do capitalismo contemporâneo nas suas mais variadas expressões: disciplinar, biopolítica, controle, comunicacional, neoliberal etc. Portanto, o primeiro passo que tomamos foi a reconstituição de ambas as ontologias por meio das obras capitais desses dois autores: a ontologia da individuação exposta em *Individuação à luz das noções de Forma e Informação* (1964), de Simondon; e a ontologia do acontecimento, elaborada em *Diferença e Repetição* (1968), de Deleuze. O segundo passo foi uma tentativa de explorar a potencialidade dos dois conceitos no campo da política, por meio de uma mediação contemporânea que pudesse atualizar esse repertório conceitual frente às transformações políticas mais recentes. Para tanto, utilizamos a rica produção de Étienne Balibar, com o intuito de formular uma política da transindividualidade, e Maurizio Lazzarato, com o objetivo de elaborar uma política do acontecimento. Na variada obra do filósofo francês Etienne Balibar, focamos no gesto inicial de aproximação que ele realiza entre Espinosa e Simondon no texto “*From*

² Até onde conseguimos levantar, o termo transposição tem uma ocorrência importante em *Individuação à luz das noções de Forma e Informação*, em que Simondon, abandonando o modelo hilemórfico, quer pensar a base conceitual da individuação formada no domínio físico e sua possibilidade de aplicação no domínio vivo: “(...)utilizamos o paradigma físico sem operar uma redução do vital ao físico, pois a transposição do esquema é acompanhada por uma composição deste último” (Simondon, 2020, p. 475). Em todo o caso, essa discussão é explorada por todo o livro por meio dos conceitos de analogia, paradigma, entre outros.

Individuality to Transindividuality” (1996), resultado de uma palestra apresentada na Alemanha, em 1993, em que ele propõe parear o conceito de comunicação, em Espinosa, ao de transindividualidade. Posteriormente, nossa preocupação foi pensar como a concepção de transindividualidade é investida na produção autoral de Balibar para pensar temas relativos às condições de exercício da cidadania contemporânea e as formas de pertencimento coletivo, como nação e raça. Já em Maurizio Lazzarato, é o conceito de trabalho imaterial, de matriz marxiana, que fornece, em um primeiro momento, a chave para pensar uma política nova que irrompe na passagem do fordismo para o pós-fordismo. Em um segundo momento, Lazzarato desloca radicalmente sua preocupação para as ontologia de Deleuze para pensar o estatuto das novas subjetividades (minorias) e o seu lugar na política contemporânea. Essa política do acontecimento foi enriquecida com o recurso auxiliar das ontologias de Henri Bergson e Gabriel Tarde.

Uma das chaves de entrada na problemática política é como ambos os conceitos oferecem subsídios para pensar a gênese e o funcionamento de uma multiplicidade de formas sociais, econômicas e políticas que têm ganhado a conjuntura atual: pós-fordismo, sociedade disciplinar, sociedades de controle, neoliberalismo, governamentalidade algorítmica, os nacionalismos, os populismos etc. Com efeito, por meio obra de Balibar e Lazzarato, instalamo-nos radicalmente na crise da política contemporânea. Balibar traça o diagnóstico de crise no desmoronamento de uma segunda modernidade, fundada nos direitos sociais, construídos ao longo do século XX e postos em cheque a partir dos anos 70. Mas, de forma mais ousada, o autor francês quer fazer-nos experimentar a instabilidade do nosso momento político, sobretudo por uma transformação interna à construção da cidadania contemporânea. Ele nomeia essa transformação de dialética insurrecional e que, para os fins do nosso trabalho, nomearemos de dialética transindividual, já que a dialética aqui aparece, de certa forma, despressurizada da tradição hegeliano-marxista e informada pelo conceito de transindividual. Nossa leitura de Lazzarato debruça-se, em um primeiro momento, sobre as transformações econômicas do mundo do trabalho, na passagem do fordismo para o pós-fordismo, focando nas condições de resistência com a emergência das novas subjetividades frente à figura do operário. Em um segundo momento, nossa atenção volta-se para a teorização que o autor italiano realiza da passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle (Deleuze), com um recurso bastante inovador à obra de Tarde. Essa sequência pode ser lida perfeitamente como a passagem do modelo de confinamento da produção fabril, de moldagem dos sujeitos, para o regime aberto de modulação permanente das

subjetividades na era comunicacional ou digital. Aqui, os conceitos de molde e modulação, em Simondon, ajudam-nos para pensar as novas subjetivações produzidas na transformação desses regimes. Debruçaremos-nos sobre o texto capital de Simondon, “A amplificação nos processos de informação”, de 1962³, com a finalidade de aprofundar esses conceitos. Esse é um ponto de convergência das ontologias da transindividualidade e do acontecimento, que trabalham conjuntamente para tentar compreender o funcionamento das sociedades de controle por meio das análises de Simondon dos processos informacionais de amplificação (transdução, modulação e organização) e por meio da iniciativa desbravadora de Deleuze de descrever as novas características desse regime.

A noção de transposição que usamos aqui talvez seja imprópria e corresponda mais à tradução do nosso percurso que ao elemento vivo e relacional que ambas as ontologias mantiveram e mantêm com a política. Com efeito, os primeiros textos com que nos deparamos e que tomamos como base dessas ontologias – *Diferença e Repetição* (1968) e *Individuação à Luz das noções de Forma e Informação* (1964) – pensavam a noção de acontecimento e de individuação ainda muito atrelados ao domínio do físico e do vivo (e mesmo do psíquico e do social) e, com menos intensidade, o domínio da política. A ideia de transposição parece-nos imprópria (ou, ao menos, imprecisa), porque implica a relação necessária de um princípio ou fundamento e as consequências que dele podem ser deduzidas, ou seja, uma operação por meio da qual um instrumental conceitual, formado na ontologia, como base do ser, seria aplicado ou desdobrado no campo dos fenômenos políticos. A política, como domínio da prática, aparece, nessa operação, como uma realidade ulterior, derivada, suscetível de desenvolver, de forma meramente dedutiva e passiva, tais conceitos. Isso seria desautorizado por Simondon que vê na riqueza da realidade psicossocial a impossibilidade de ser reduzida a uma ciência de caráter probabilístico, em função de seus níveis crescentes de complexidade e integração (Simondon, 2020, p.592). A concepção de uma ontologia como fundamento da política é também reprovada por Balibar que, na sua leitura de Espinosa, vê, entre ontologia e política, uma relação de troca e afetação mútuas naquilo que ele designa como “implicação recíproca” (Balibar, 2018, p. 60) entre o elemento teórico-conceitual e o político.

³ Texto apresentado no colóquio *O Conceito de informação na Ciência Contemporânea* em Royaumont na França.

A recepção do conceito de transindividualidade e de acontecimento apresentam uma espécie de dissimetria no pensamento continental em função da parte que trata do transindividual, contida na tese de doutoramento de Simondon, *A Individuação à luz das noções de Forma e Informação*, de 1958, não ter sido publicada junto com as duas primeiras partes sob o título *L'individu et sa genèse physico-biologique* em 1964. Essa apresentação parcelar e fragmentada da principal obra de Simondon tem repercussões importantes. Assim, com a resenha de Gilles Deleuze, *Gilbert Simondon, o indivíduo e sua gênese físico-biológica* (1966), e com o lugar nuclear concedido ao teórico da individuação em *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969), a obra de Simondon ganha uma visibilidade importante, mas o alcance dessa abordagem ainda permanece muito circunscrito ao perímetro da ontologia, mantendo-se, assim, indiferente para boa parte da intelectualidade contemporânea. É apenas a partir da publicação de *Individuação Psíquica e Coletiva*, em 1989, que uma gama de autores passa a recorrer a Simondon para pensar o laço do seu sistema com a conjuntura política: Etienne Balibar (1993), Hottois (1993), Bernard Stiegler (1994), Muriel Combes (1999), entre outros. Podemos dizer que é, a partir dessas primeiras incursões, que a obra de Simondon ganha uma projeção política na cena intelectual contemporânea.

Foi por meio desse lugar de destaque concedido à problemática transindividual (psico-coletiva) e à dimensão do desejo que ela implica que tentamos explorar uma outra noção de sujeito e as condições para uma nova base da ação e da resistência política. A mesma exigência foi observada com o redimensionamento antropológico-político articulado por Balibar, de um ponto de vista preponderante do desejo. Era a busca por uma outra noção de indivíduo ou sujeito da política que ganhava musculatura com a abordagem da dimensão afetiva em cada um desses autores. O campo de pesquisas acerca do acontecimento e da transindividualidade recuou, portanto, não só a Espinosa, mas ao final do século XX e começo do século XXI na França, onde autores como Tarde e Bergson estavam preocupados, entre outras questões, com a problemática do afeto, da memória, da crença e do desejo, da imitação afetiva e da atenção, não de um ponto de vista subjetivo, mas infinitesimal, molecular e ontológico.

Jason Read, mais recentemente, fez um uso bastante ambicioso e interessante do conceito de transindividual em seu livro *The Politics of Transindividuality* (2015). Interessado em pensar a potência heurística do conceito no domínio da subjetividade e sua relação com o âmbito das transformações da economia e da política, ele acredita que o transindividual pode informar e enriquecer o campo do marxismo, dissolvendo alguns

de seus impasses (a velha questão da determinação entre infraestrutura e superestrutura, por exemplo) (Read, 2015, p. 11-12). Não é diretamente a orientação do nosso problema, mas a sua abordagem favorece-nos pela abertura e articulação do conceito de transindividual com a cena política contemporânea. O autor propõe uma ampliação do conceito de transindividual que aponta para duas direções mediadas pela filosofia de Simondon: (i) uma tríade pré-simondoniana (Read, 2015, p. 07), remetendo a Espinosa, Hegel e Marx, que pensaram o binômio indivíduo-sociedade em uma nova chave; (ii) um conjunto mais amplo e aberto de autores contemporâneos, considerados pós-simondonianos, em um arco que se estende do estruturalismo althusseriano (em especial, Balibar) ao operaísmo italiano e a autonomia operária, nas figuras de Lazzarato e Paolo Virno, passando por um grupo de autores mais recentes como Frédéric Lordon, Yves Citton e Bernard Stiegler. Read aponta uma condição fundamental para justificar a comunidade entre esse conjunto de autores sob a insígnia do transindividual: a urgência e a necessidade de pensar a configuração sócio-histórica de seu tempo, ou seja, uma investigação voltada para o elemento temporal e contingente da conjuntura política de sua época.

Balibar (1989)⁴ parece ter sido um dos primeiros a usar o termo transindividual para avançar nesse terreno que aproxima Simondon de outros autores, tornando possível pensar o conceito na sua relação com o político. Em uma palestra consagrada à questão, ele diz que já fazia um largo uso da ideia de transindividualidade nos seus escritos sobre Marx, Espinosa e Hegel, antes mesmo de entrar em contato com a obra de Simondon. Dentre os três, Espinosa é a figura privilegiada em nossa abordagem. Longe de proceder a uma comparação passo a passo entre os dois sistemas, ele diz: “meu intento é discutir o quanto o próprio Spinoza pode ser considerado um teórico consistente da ‘transindividualidade’ (...)” (Balibar, 2018, p. 245). Com esse gesto, Balibar lança-nos no interior do espinosismo, no modo de tratamento próprio e original que recusa as antinomias da metafísica tradicional: alma (pensamento) e corpo (extensão); livre arbítrio e determinismo; indivíduo e sociedade etc. Diríamos que o mote mais geral dessas abordagens da transindividualidade consiste em uma estratégia de desvio das concepções clássicas que pensaram a relação entre indivíduo e sociedade, ora atribuindo primazia ao indivíduo como elemento constituinte das relações sociais, ora atribuindo às relações sociais ou ao fato social o fator determinante da individualidade. Esse é o modo pelo qual,

⁴ Trata-se da conferência *Politique et Communication* (1989) proferida na comuna de Créteil, incorporada posteriormente na versão inglesa de *Spinoza et la Politique*.

de maneira mais geral, a obra de Espinosa se inscreve no problema da transindividualidade:

uma doutrina que virtualmente escapa (ou dispensa) as antinomias básicas da metafísica e da ética, que surgem do dualismo ontológico: individualismo vs holismo (ou organicismo), mas também as maneiras opostas de entender a própria “comunidade” humana, nas quais “intersubjetividade”, ou “sociedade civil”, “interioridade” ou “exterioridade” ganham primazia (Balibar, 2018, p. 241).

O estudo da obra de Espinosa⁵ talvez seja a ocasião oportuna para superar o que alguns autores vêm denunciando como uma insuficiência da filosofia de Simondon, a saber, a de conjugar as configurações históricas e políticas de seu tempo com a dimensão afetiva do desejo. Não é um retrato totalmente fidedigno de sua filosofia, mas sabemos que a forma como ele realiza essa operação é bastante abstrata e elusiva. Além do modo como Espinosa renova a teoria da afetividade em seu tempo, lhe conferindo um estatuto ontológico próprio⁶, sua importância deve-se também a uma dupla progressão conferida à realidade dos afetos, a saber: (i) pelo modo como Espinosa articula os afetos com uma teoria da sujeição e da liberdade nas partes IV e V da *Ética*, e (ii) na forma como ele a projeta no horizonte político no *Tratado Teológico Político* e no *Tratado Político*, abordando os problemas relativos à superstição, à instituição do corpo político, do lugar e da função da religião em uma república, da liberdade de expressão, da democracia e do estatuto das massas (multidão). Espinosa é um dos casos, entre outros no nosso trabalho, em que é possível apreender os elementos teóricos do transindividual (a realidade afetiva), não de forma apriorística e abstrata simplesmente, mas abordá-los nas condições sócio-históricas da conjuntura política na qual estão necessariamente implicados e agenciados.

Essa pressuposição ou implicação recíproca entre o ontológico e o político, para usar as palavras de Balibar, apresenta, portanto, três questões que conferem uma progressão na abordagem das ontologias políticas, tanto da transindividualidade como do

⁵ Optamos por mencionar diretamente o sistema de referências da *Ética* de Espinosa como faz a maioria de seus comentadores e não o sistema autor-data. A *Ética* está organizada em definições, axiomas, proposições, postulados e corolários. Seguiremos a mesma regra no capítulo sobre Balibar e em todas as referências posteriores à *Ética* de Espinosa.

⁶ A teoria dos afetos em Espinosa é desenvolvida na parte III de seu principal livro, a *Ética*. Ela está disposta logo após as duas primeiras partes *De Deus* e *Da Alma*, respectivamente. O prefácio define o estatuto dos afetos e o método de abordagem geométrico iniciado nas duas primeiras partes: “Assim, pois, os afetos de ódio, ira, inveja etc., considerados em si, mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas pelas quais são entendidos, e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento, quanto às propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita” (EIII, Pref.).

acontecimento: (i) uma crítica à noção de indivíduo e, por consequência, do rígido esquema indivíduo-sociedade, em que revezam holismo e individualismo como instâncias dadas e autônomas; (ii) uma orientação da dimensão teórico-ontológica, que envolve a análise do componente afetivo-emotivo, o transindividual; e (iii) uma dimensão prático-política, engajada com as transformações sociais, políticas e econômicas do seu tempo. É desse horizonte problemático – a relação entre afeto e política – e do vasto repertório conceitual presente na obra desses autores que o presente trabalho pretende ocupar-se. É em torno da abordagem da individuação psico-coletiva (transindividual) em Simondon; do conatus, na teoria da afetividade de Espinosa; da crença e do desejo como matérias da imitação e da invenção social em Tarde; e da micropolítica dos afetos em Deleuze e Guattari que sondamos as condições da ação e da resistência política das novas subjetividades e das minorias.

Não à toa, as recentes pesquisas em torno do transindividual e do acontecimento guardam relações muito próximas com o que nos últimos anos convencionou-se chamar de “virada afetiva”, um amplo espectro de pesquisas que procura redefinir o estatuto, a autonomia e o lugar dos afetos nos âmbitos da ontologia, da linguagem e da epistemologia, assim como procura abordar como a realidade dos afetos repercute, de forma renovada, no campo das relações sociais e da política. Essa linha de pesquisa deve ser radicalmente distinguida das correntes que se orientam por um sujeito como sede das emoções ou do sentimento, no sentido de que dispensa as categorias de interioridade, centralidade, unidade e identidade, das quais o indivíduo-sujeito seria o portador na linguagem, na moral e na política. Patricia Clough (2007, p. 02) que inicia seus estudos em teoria crítica ao redor da psicanálise, sintetiza, no livro que organiza, o que essa “virada”, propriamente, desloca:

Tomados em conjunto, os ensaios exploram o movimento na teoria crítica a partir de uma crítica psicanaliticamente informada da identidade do sujeito, da representação e do trauma para um engajamento com a informação e o afeto; do privilégio do corpo orgânico para a exploração da vida não-orgânica; da pressuposição de sistemas fechados que buscam equilíbrio para o engajamento com a complexidade de sistemas abertos em condições longe-do-equilíbrio de metaestabilidade; do foco em uma economia de produção e consumo para o foco na circulação econômica de capacidades corporais pré-individuais ou afetos no domínio do controle biopolítico. Tomados em conjunto, os ensaios sugerem que prestar atenção na virada afetiva é necessário para teorizar o social (Clough, 2007, p. 02, tradução nossa).⁷

⁷ Do original: *Taken together, the essays explore the movement in critical theory from a psychoanalytically informed criticism of subject identity, representation, and trauma to an engagement with information and affect; from privileging the organic body to exploring nonorganic life; from the presumption of equilibrium-*

Assim, os afetos tornam-se a matéria dinâmica, o elemento de polarização e tensão da vida psíquica, social e política. Sua determinação é anterior ao sujeito e imanente a toda e qualquer coisa singular. E a sua realidade subjetivada fundamental é a da emoção, não a da consciência ou da razão. É essa a significação do *conatus* em Espinosa (EIIIP6), a realidade primeira e genérica do desejo, “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”. Trata-se igualmente da dinâmica de cooperação intercerebral em Tarde, baseada na crença e no desejo. É assim, por exemplo, que Simondon distribui a realidade afeto-emotiva: o afeto tendo como referência os elementos polarizados de prazer e dor do indivíduo vivo, e a emoção, como a realidade do afeto experimentada pela ordem de integração que constitui os sujeitos psico-coletivos.

Com efeito, a noção de indivíduo tem gozado de amplo prestígio nas ciências sociais (individualismo metodológico), no campo da ética (voluntarismo), da política e da economia (liberalismo e neoliberalismo). Ela ainda logra êxito no senso comum ao oferecer às pessoas uma representação de si mesma e de sua relação com os outros membros da sociedade a partir da ideia de que cada indivíduo é um ser autônomo e dotado de livre-arbítrio. Em todas essas correntes e campos, há uma noção prototípica de indivíduo que pode apresentar alguma variação, mas que goza de uma identidade e unidade própria. O que se encontra subjacente a todas essas orientações – na praxeologia, no ato empreendedor e na ação social – é a ideia de um indivíduo dotado de interesses, de racionalidade e intencionalidade e que está apto a realizar o melhor cálculo nos atos de troca (comércio). Esse tipo próprio de subjetividade ou de indivíduo não é dado, não se trata de um átomo ou uma unidade mínima, conforme afirmam as teorias acima. Ele é produzido com a finalidade de conformação com a atual configuração neoliberal do modo de produção capitalista: com a progressiva desregulamentação do mercado imposta ao Estado, com o desmonte de políticas públicas de proteção e promoção social dos indivíduos, com a precarização do trabalho e a concomitante financeirização da economia.

Em reação a esse predomínio do indivíduo liberal, algumas vozes dissonantes, como a de Frédéric Lordon (2015, p. 17), propõem uma luta nessa região ou domínio que

seeking closed systems to engaging the complexity of open systems under far-from equilibrium conditions of metastability; from focusing on an economy of production and consumption to focusing on the economic circulation of pre-individual bodily capacities or affects in the domain of biopolitical control. Taken together, the essays suggest that attending to the affective turn is necessary to theorizing the social. (Clough, 2007, p. 02).

é o de uma metafísica liberal. Trata-se de denunciar as mistificações que uma tal concepção do indivíduo envolve sem a pretensão de que essa luta, travada no âmbito das ideias, seja superior ou inferior às condições concretas da luta política, mas que lhe seja concomitante. Trata-se de uma tentativa, no campo das mentalidades, das ideias, da imaginação e do senso-comum de pensar outras possibilidades da política, outras formas de sociabilidade que não sejam as da concorrência e outras formas de organização do coletivo que sejam às das singularidades e das multiplicidades.

O recurso ao transindividual e o modo pelo qual ele lança um olhar sobre as relações entre indivíduo e sociedade viabiliza novas alternativas que rechaçam uma longa tradição do individualismo e de suas formas mais renovadas. Isso porque a noção de indivíduo que é proposta pelo trabalho de Simondon é mais uma operação do que um princípio ou fundamento. Só há individuação psíquica por meio do grupo (social), assim como só há individuação social pelo psíquico. Não há indivíduos apartados do seu meio social. O indivíduo e a sociedade, nas suas formas mais variadas, são o resultado de um regime de trocas recíprocas entre essas duas instâncias. Elas formam, por assim dizer, um circuito ou um sistema. Não há indivíduos e grupo acabados, mas um circuito no qual a incidência de um indivíduo sobre uma coletividade pode irradiar-se e atualizar o corpo social com novas práticas e um novo modo de organização. Da mesma forma, um processo de subjetivação ou individuação genuíno só pode ser efetivado com a suspensão da ordem espaço-temporal que regula os sujeitos devidamente inscritos na ordem social, ou seja, pela irrupção de um acontecimento. É essa operação que é escamoteada pelo neoliberalismo quando se pensa o indivíduo como um sujeito livre e racional na base do arranjo social. Na nossa abordagem, recorreremos às ontologias de Deleuze e Simondon e a outras ontologias vizinhas (Espinosa, Tarde e Bergson) que comungam do mesmo espírito. Elas fornecem, cada uma a seu modo, uma crítica para descentrar a noção de indivíduo e anular suas prerrogativas de princípio, unidade, identidade e fundamento. Por mais que a filosofia simondoniana peque ao não considerar a complexa rede de interações (captura, apropriação, resistência) da realidade psico-coletiva com a conjuntura política de seu tempo, esse trabalho pode ser complementado por outras perspectivas da transindividualidade e do acontecimento, que incluem a relação com o poder teológico-político em Espinosa, as condições da igualdade moderna e contemporânea em Balibar, os regimes disciplinares (Foucault) e de controle por meio de Deleuze e Tarde e Lazzarato.

É nesse sentido que uma abordagem do neoliberalismo em suas múltiplas figuras (disciplina, biopolítica, controle, comunicação) é fundamental para o desenvolvimento do presente projeto, assim como para as suas conclusões. Sem dúvida nenhuma, o neoliberalismo é o principal vetor da crise contemporânea, porém a crise é um processo bastante complexo. Por um lado, temos o neoliberalismo que opõe seus modos de subjetivação aos modos de subjetivação e individuações do acontecimento, interditando a produção do novo. E o neoliberalismo demonstrou bem que sabe administrar as novas subjetividades ao reconhecê-las e incorporá-las em suas instituições, mas não sem uma contrapartida, a saber, que a estrutura econômica e produtiva da sociedade permaneça prestando contas com o modo de produção capitalista e que a estrutura política permaneça se curvando a democracia representativa liberal.

Por outro lado, o perigo que também se apresenta no cenário da crise contemporânea envolve a produção dos pretendentes que se julgam aptos resolver os problemas que o próprio neoliberalismo criou. Entre esses pretendentes está ascensão do movimento de extrema direita com seu autoritarismo, nacionalismo, xenofobismo, supremacismo, racismo etc. A extrema direita não aceita as subjetividades minoritárias, responsabilizando-as pela crise moral e econômica da sociedade. A solução que ela propõe é a de eliminar essas minorias, apelando para uma ordem social fictícia, um passado mítico e originário de uma raça e de um povo único.

É isso o que está em jogo com a crise da cidadania moderna e dos direitos sociais em Balibar, com o rearranjo do capital no pós-fordismo, com análise das sociedades de controle e a organização máquina de guerra supremacista em Lazzarato. O que está em jogo com essas transformações do poder, com seus momentos de crise, recomposição e captura são os múltiplos processos que, ao mesmo tempo que moldam sujeitos coletivos e individuais, devidamente inscritos nos seus quadros, liberam outras subjetividades, correspondentes a um tempo de abertura, de novidade e de produção distinta do capital.

Não são poucas as teorias do acontecimento no cenário intelectual da França dos anos 60. Dosse, em seu *Renaissance de l'événement* (2010), cataloga um bom número de ocorrências na história, literatura, no quadro das ciências humanas e na filosofia. Não há, portanto, uma única perspectiva do acontecimento. Muitas convergem em vários aspectos, outras divergem de modo radical. Nesse último caso, a teoria do acontecimento de Alain Badiou não apenas se opõe frontalmente à ontologia de Deleuze, como propõe-lhe um embate, bastante controverso, a partir dos anos 80. De modo que tivemos que colocar na mesa a questão de qual ontologia do acontecimento era mais decisiva para se

pensar uma política do acontecimento, em conformidade com as nossas pretensões. Era Read (2015, p. 288-289) que, mais uma vez, levantava o problema ao opor uma política da transindividualidade, com suas tensões, conflitos e problemas, imanentes à condição política atual, a uma política do acontecimento tal como essa desenrolava-se na teoria badiouiana, na qual o acontecimento irrompe bruscamente de forma suplementar à realidade:

as condições da política são menos as de um acontecimento do que múltiplos processos de transformação. O presente não é um monólito. A política tem então como condição não um acontecimento, não uma ruptura com a ordem existente, mas as tensões e divisões dentro da ordem existente (Read, 2015 p. 288-289).

Para nós, há outra ontologia do acontecimento, completamente distinta, em Deleuze. Se a questão, para Read, é opor uma política da transindividualidade a uma política do acontecimento, para nós, trata-se de opor uma política imanente do acontecimento (Deleuze) a uma política transcendente do acontecimento (Badiou). Aproveitaremos-nos do embate entre as ontologias e as posições do acontecimento entre Deleuze e Badiou, realizada nos anos 90, para extrairmos implicações políticas importantes para o nosso trabalho. Encaramos o embate entre as duas ontologias como uma condição preliminar para a apresentação de uma política do acontecimento. Para nós, é a ontologia do acontecimento, tal como Deleuze a desenvolve, que é a mais apta para se pensar a potência de uma política do acontecimento, tal como a desenvolveremos no trabalho de Lazzarato.

O resultado que pretendemos recolher, acessando essa série de materiais, é que uma política do acontecimento deve atender a um compromisso fundamental: estar à altura do acontecimento. Isso quer dizer que ela deve procurar meios e estratégias de reverberar o acontecimento, de prolongá-lo e estendê-lo sobre o corpo social. Isso implica uma dimensão prático-experimental decisiva, aberta e de luta permanente das subjetivações e individuações que despontam. Era assim que Deleuze e Guattari, comentando maio de 68, podiam afirmar em meados dos anos 80 que “Maio de 68 não ocorreu” (2016, p. 245), em função da reterritorialização do acontecimento realizada pelas forças reativas que sufocaram e acomodaram as novas subjetividades. É preciso, portanto, exigir do acontecimento algo mais que a simples irrupção da novidade que surge do acaso: “É preciso que a sociedade seja capaz de formar agenciamentos coletivos que correspondam à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação. É isso: uma

verdadeira mutação” (Deleuze, 2016, p. 246). Badiou não pensa de forma muito distinta quando formula o que chama de “procedimento de fidelidade” (2002, p. 45). Em suma, quando se dá o acontecimento, o processo de subjetivação que aí é desencadeado não pode mais recorrer às coordenadas da situação, ou seja, ele não pode mais valer-se do saber e dos valores constituídos para guiar-se em um mundo novo, aberto pelo acontecimento:

Tal sujeito é constituído por um enunciado em forma de aposta: ‘Isso teve lugar, não o posso calcular nem mostrar, mas lhe serei fiel’ Um sujeito é primeiramente o que fixa um acontecimento indecível, porque assume o risco de decidi-lo. Trata-se do exercício da fidelidade (Badiou, 2002, p. 45).

Tarde afirma, antes desses, que uma invenção que não é imitada não é uma invenção. Segundo as palavras de Lazzarato:

Segundo Tarde, uma invenção que não é imitada, não existe socialmente. Para que uma invenção seja imitada, é necessário que capture a atenção...; é necessário que mobilize desejos e crenças por um processo de comunicação social (Lazzarato, 2002, p. 12).

Nossa preocupação desde o início não era tão somente com aquilo que nos arrebatava e suspende a ordem regular dos fatos, mas também com as condições de sobrevivência do acontecimento, de sua irradiação para o conjunto das singularidades existentes e para uma produção permanente de novos modos de ser.

O trabalho está estruturado sobre dois eixos fundamentais que procuram articular ontologia e política: uma parte dedicada à transindividualidade e outra ao acontecimento. A primeira parte é constituída por dois capítulos. O capítulo I é organizado em torno da noção de transindividualidade, a partir da qual reconstituiremos a ontologia da individuação em Simondon, passando pelas individuações física e biológica com o intuito de aportar na realidade psicossocial e da dimensão política que ela comporta. O capítulo II trata da política da transindividualidade em Balibar, ou seja, o modo como ele, por meio de Espinosa, articula uma política da transindividualidade na conjuntura atual, passando pelos temas relativos à intersecção entre raça, nação e classe, assim como das condições da cidadania contemporânea e da igualdade. A segunda parte é, igualmente, composta por dois capítulos. O capítulo III estrutura-se em torno da noção de acontecimento na ontologia de Gilles Deleuze, a qual reconstituiremos, sobretudo, pela ótica das multiplicidades, em uma relação de oposição à ontologia de Alain Badiou. No capítulo IV, recorreremos ao trabalho de Maurizio Lazzarato que, ao nosso ver, atualiza essa

ontologia frente aos desafios da política contemporânea, por meio do que ele chamou de uma política do acontecimento, tocando o tema das sociedades de controle e das minorias. No começo de cada capítulo, ofereceremos, de maneira mais detalhada, a sequência de questões que vamos seguir.

Na conclusão, iremos expor alguns resultados da implicação recíproca das ontologias da transindividualidade e do acontecimento com o campo da política contemporânea. Apresentaremos o instrumental conceitual dessas ontologias, sobretudo, pelo modo como elas confrontam a complexidade da realidade política com seus níveis de integração e composição crescentes. Tentaremos mostrar como foi possível abrir um espaço de disputa em torno das noções de indivíduo, sujeito e homem próprios ao espaço-tempo do acontecimento em contraposição às posições do neoliberalismo e do conservadorismo.

Em relação à metodologia empregada na abordagem dos autores, procedemos a uma reconstituição mais atinente possível ao texto principal no qual figuram as ontologias de Simondon (*A Individuação à luz das noções de forma e Informação*) e Deleuze (*Diferença e Repetição*), recorrendo aos artigos auxiliares dessas duas obras. No caso de Simondon, foram analisados mais minuciosamente os textos *Forma, Informação e Potenciais*, de 1960, e *Amplificação nos Processos de Informação*, de 1962; no caso de Deleuze, acessamos como material auxiliar os textos *O Método de Dramatização*, de 1967, *O indivíduo e sua gênese físico-biológica*, 1966 e *Em que se pode reconhecer o Estruturalismo* de 1972. A opção por *Diferença e Repetição* e não por *Lógica do Sentido* (que informa a noção de acontecimento pela rica concepção dos incorporais nos estóicos) deu-se pela primeira obra apresentar uma teoria das multiplicidades, o que era central para contrastarmos com a teoria das multiplicidades e do acontecimento em Badiou. Já no caso dos capítulos *Uma política da transindividualidade em Étienne Balibar* e *Uma política do acontecimento em Maurizio Lazzarato*, buscamos construir um fio condutor no interior da obra desses autores, articulando seus textos e livros. Por serem autores contemporâneos ainda em atividade e por não apresentarem uma fortuna crítica muito extensa apenas com comentários muito parciais, optamos por um recorte que privilegiasse as temáticas da transindividualidade e do acontecimento, com o objetivo de apresentar uma política dessas ontologias.

2

Ontologia da Transindividualidade em Gilbert Simondon

2.1

Breve história da filosofia francesa à luz da noção de individuação

As ontologias políticas da transindividualidade e do acontecimento não correspondem a movimentos isolados na história recente da filosofia contemporânea, muito pelo contrário, elas estão situadas na segunda metade do século XX⁸ na França e dividem terreno com outras filosofias igualmente originais que foram reunidas sob diversos rótulos: alguns, um pouco imprecisos, de pós-estruturalistas; outros, bastante genéricos, como o de continentais; e outros, ao nosso ver, bastante equivocados, como o de pós-modernos⁹. Somado a isso, alguns autores que acessamos procedem a um recuo cronológico na história das ideias na França para encontrar uma espécie de filiação ou programa mais ou menos comum em torno do redimensionamento de uma série de questões relativas às relações entre espírito e matéria, ao desejo, afeto e memória, assim como a formação dos públicos e da nova dinâmica da comunicação etc. Lazzarato (2002, p. 03) reconhece nessa tradição uma “filosofia da diferença”:

Uma primeira atualização desta filosofia se produz na fronteira do século XX com o trabalho de Bergson, ao mesmo tempo que Tarde punha a prova a potência heurística dos conceitos de diferença e repetição no domínio das ciências sociais (Lazzarato, 2002, p. 03).

Pierre Montebello, debruçando-se sobre a mesma tradição de autores, chama essa expressão de uma “Outra Metafísica”¹⁰. Sentimos, portanto, a necessidade de situar as

⁸ É importante salientar que boa parte dos materiais de história da filosofia escritos nas últimas décadas sobre a filosofia francesa da segunda metade do século XX praticamente ignoram a figura de Gilbert Simondon, conferindo maior acento a Foucault, Derrida, Lyotard e Deleuze, entre outros. Uma raríssima exceção na década de 90 é *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine Fenomenologia* (Alliez, 1995), muito em função de ser escrita por um deleuziano. Essa história está sendo reescrita com a descoberta do filósofo e a sua progressiva entrada na cena do debate contemporâneo, a partir do lançamento de *Individuação psíquica e coletiva* (1989) e do impulso conferido a sua obra pelas interpretações de Balibar (1993), Hottois (1993), Stiegler (1994), entre outros.

⁹ Todas essas classificações encontram farta referência na literatura norte-americana. Para citar alguns exemplos: Williams, James. *Understanding Poststructuralism*. 2005; Peter, Michael. *Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença*. 2000.

¹⁰ Caracterização que dá título à obra de Montebello, *L'autre Métaphysique: Essay su Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*.

ontologias políticas da transindividualidade e do acontecimento no contexto da produção intelectual da virada do século XIX para o século XX na França e explorar as razões de suas descontinuidades, recalcamientos e retomadas. As tentativas de reconstituição de Lazzarato e Montebello mostram que as filosofias do período recusavam a via hegemônica do kantismo, do hegelianismo e do marxismo, o que nos sugere que elas perfazem as condições de um traçado muito singular e que foi posto de lado por boa parte do século XX, sendo retomado apenas nas décadas de 50 e 60. Montebello (2003, p. 10) aponta uma característica comum a essas filosofias e que vai ser reatualizada na crítica de Simondon ao substancialismo e, em Deleuze, em sua crítica às filosofias da identidade e da representação:

Isto poque nenhuma das categorias substancialistas correspondia à experiência daquilo que nos é imposto, seja à nossa vida orgânica (Ravaisson e Nietzsche), seja à nossa vida psicológica (Tarde e Bergson). Não conseguindo encontrar na explicação substancial um acordo com o que nos anima e move, estas filosofias orientaram-se para uma concepção do ser como relação (ser como esforço, diferença, vontade de poder, duração) (Montebello, 2003, p. 10, tradução nossa).¹¹.

Abordaremos, mais a frente, alguns aspectos dessa tradição da diferença, pois ela parece reconfigurar uma nova forma de olhar a filosofia dos 60 e de desvincular certas linhagens, filiações e genealogias, sobretudo, em relação à filosofia alemã, que lhe fora atribuída como uma espécie de razão suficiente.

Atingindo esse ponto em que passamos a privilegiar uma perspectiva da relação sobre o ser, o próprio olhar sobre processo histórico de desenvolvimento das ideias muda. Simondon adverte-nos que o seu conceito de individuação não tem apenas um estatuto ontológico, mas também epistemológico. Só conseguimos apreender o real no seu processo de individuação na medida em que essa operação não é nem dedutiva nem indutiva, mas transdutiva (Simondon, 2020, p. 31-32). Isso quer dizer que o próprio pensamento é uma operação de mediação, ou seja, uma individuação. Como seria possível apreender um pensamento (os problemas que o animam, suas linhas de tensão e suas metamorfoses) sem mergulhar na operação ontogenética que o produz, no quadro de incompatibilidade e crise que o força a encontrar uma solução que não está dada

¹¹ Do original: “C'est qu'aucune des catégories substantia- listes ne correspondait à l'expérience de ce qui s'impose à nous, que ce soit à notre vie organique (Ravaisson et Nietzsche), ou à notre vie psychologique (Tarde et Bergson). Faute de trouver dans l'explication substantia- liste un accord avec ce qui nous anime et nous meut, ces philosophies se sont orientées vers une conception de l'être comme relation (l'être comme effort, différence, volonté de puissance, durée)”.

previamente? Essa força de criação implicada no problema comum tanto à ontologia do transindividual como do acontecimento, sendo o próprio motor da história da filosofia nos últimos cem anos na França, segundo a análise de Frederic Worms, em seu livro *La philosophie en France au XX siècle* (2009). É como se olhássemos para a história da filosofia como uma história transindividual da filosofia ou como uma operação de individuação. Essa concepção – que nos parece bastante consistente – foi sugerida, mas, pouco desenvolvida, em função dos limites do texto, na breve resenha que Jean Hugues Bathelemy (2010, p. 257) dedica ao livro de Frédéric Worms¹².

Assim poderia ser concebida uma história da filosofia que seria um processo descontínuo – porque feito de << momentos >> – e transindividual – porque ao mesmo tempo pluridimensional e coletivo – de individuação da filosofia. A abordagem do autor está em total sintonia com o espírito da ‘filosofia da individuação’ própria de Simondon, na qual Frédéric Worms, grande especialista em Bergson, se interessou desde 2007 em dedicar-lhe conferências na França ou no exterior. E a ausência de Simondon – assim como as presenças levíssimas de Deleuze e ainda mais de Foucault entre os filósofos abordados na obra – não é absolutamente uma raridade: nenhum dos ‘momentos’ evocados do século XX pode conter uma filosofia que foi caracterizada por intuições das quais só o início do século XXI pode proporcionar a atualização, quer esta seja pensada e deliberada, quer proceda, pelo contrário, de uma individuação menos consciente da filosofia nas suas tendências atuais – por exemplo através deste projeto inovador de uma história da filosofia entendida, justamente, como um processo de individuação¹³ (Barthelemy, 2010, p. 257, tradução nossa).

Worms procede por um método que busca articular o que ele chama de “momentos” em filosofia¹⁴. Tal como em uma operação de individuação ou no desencadeamento de um acontecimento (do físico, do vivo ou do psíquico e social), tais momentos constituem-se por meio de singularidades locais (tendências, potencialidades, virtualidades) e de sua sedimentação em um campo de problemas. Esse campo abre um

¹² *La philosophie en France au XX e siècle*. BARTHELEMY, J. Article in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, p. 257-259, 2010.

¹³ Do original: “Ainsi pourrait se concevoir une histoire de la philosophie qui serait un processus discontinu car fait de moments>> et transindividuel – car à la fois pluri-dimensionnel et collectif d’individuation de la philosophie. La démarche de l’auteur est en cela tout à fait en accord avec l’esprit de la «philosophie de l’individuation >> propre à Simondon, auquel Frédéric Worms, grand spécialiste de Bergson, s’intéresse d’ailleurs depuis 2007 en lui consacrant des colloques en France ou à l’étranger. Et l’absence de Simondon tout comme du reste les présences très légères de Deleuze et plus encore de Foucault parmi les philosophes abordés dans l’ouvrage n’est absolument pas une bizarrerie: aucun des <<< moments>> évoqués du XXe siècle ne peut contenir une philosophie qui se caractérisait par des intuitions dont seul ce début de XXIe siècle peut fournir l’actualisation, que cette dernière soit réfléchie et délibérée, ou bien procède au contraire d’une individuation moins consciente de la philosophie dans ses tendances présentes par exemple à travers ce projet innovant d’histoire de la philosophie comprise, justement, comme processus d’individuation”.

¹⁴ Em seu livro sobre Bergson esse é o verdadeiro leitmotiv que progride de um campo problemático a outro no interior da obra, de *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* até *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, passando por *Matéria e Memória* e *Evolução Criadora*. (Worms, 2010, p. 21)

novo horizonte de questões que ir-se-ão desenvolver por meio de tensões/polarizações e, por consequência, de desdobramentos e soluções que não existiam antes de sua criação. É importante salientar a esse respeito que um campo de problemas permanece modificando-se e reatualizando-se, independente das soluções parciais que lhes são endereçadas: “(...) estes momentos são, no entanto, constituídos apenas por relações abertas e tensas entre obras singulares. Só podemos, só devemos retomar estas relações de uma forma que seja ela própria aberta” (Worms, 2009, p. 09).

Assim, cada momento dispararia um problema que serviria de horizonte para o desenvolvimento da filosofia. Por exemplo, o momento dos 1900 seria dominado pelo problema do espírito ou da espiritualidade e desenvolvido pela tensão entre as posições singulares de Bergson e Brunschvicg (Worms, 2009, p.13). O momento da filosofia dos 60, para Worms, é enquadrado e desenvolvido pelo problema da estrutura e da relação de tensão e incompatibilidade que ela desenvolve com a ideia de diferença. É numa relação de tensão e na tentativa de superar alguns dos limites impostos pelo estruturalismo que Worms (2009, p.470) acredita que boa parte da tradição dos 60 pode ser, em parte, lida e compreendida:

É por isso que a ideia de estrutura é inseparável da das ciências humanas. Mas implica uma ideia completamente diferente: a da diferença, não menos sistemática. Nada faz sentido aqui, exceto através da relação e oposição com alguma outra coisa. Certamente há um estudo possível do <<sistema>>. Mas este sistema é feito de relações e oposições, e cada signo está preso neste movimento perpétuo de passagem de um signo a outro. O movimento da diferença entra imediatamente, com a forma da totalidade, numa tensão que sem dúvida definirá. o centro problemático do momento nos anos 60. Mais do que a fundamento das ciências, será uma questão de crítica dos discursos, mais do que de análise, de dissolução. em vez de construir, talvez desconstruir¹⁵ (Worms, 2009, p. 470, tradução nossa).

Mas o que Worms quer enfatizar, acima de tudo, é o aspecto relacional (de tensão e polarização) que une e anima a estrutura e a diferença em torno de um problema. Só podemos concordar com esse diagnóstico já que nosso trabalho alimenta-se, extensamente, desta fonte: em Deleuze, na sua caracterização de um estruturalismo

¹⁵ Do original: “C’est par là que l’idée de structure est inséparable de celle des <sciences humaines>. Mais elle implique une tout autre idée: celle de différence, non moins systématique. Rien ne fait sens en effet ici, sinon par relation et opposition avec autre chose. Certes, il y a une étude possible du «système». Mais ce système est fait de relations et d’oppositions, et chaque signe est pris dans ce mouvement perpétuel de passage d’un signe à un autre, Le mouvement de la différence entre donc aussitôt, avec la forme de la totalité, dans une tension qui définira sans doute le centre problématique du moment des années 60. Plutôt que du fondement des sciences, il va s’agir de la critique des discours, plutôt que d’analyser, de dissoudre plutôt que de construire, peut-être de déconstruire” .

genético e intensivo que ele desenvolve ligado a sua teoria da Ideia, do virtual e do acontecimento em *Diferença e Repetição*; e em Simondon, no projeto de uma axiomatização das ciências humanas com base em uma energética que excede as condições morfológicas (estruturais) do corpo social. Em todo caso, não é ponto vencido que o estruturalismo constitua simplesmente um obstáculo a ser removido pela diferença, porquanto o estruturalismo também encontra um novo modo de rastrear questões e se posicionar em relação a elas quando informado pela diferença. Ao nosso ver, esses casos parecem corresponder a um quadro da filosofia dos 60 que não consiste em ultrapassar ou recusar, em absoluto, o estruturalismo, mas de redimensioná-lo.

Podemos pensar que esse campo aberto, do qual nos informa Worms, continua reatualizando-se no século XX em um projeto como o de Frédéric Lordon, que propõe fusionar, por assim dizer, o estruturalismo (das instituições sociais, políticas e econômicas) com a teoria do desejo espinosana, que ele concebe sob a forma de um estruturalismo das paixões. Em seu livro, *La Société des affects: pour un structuralisme des passions* (2013), Lordon remonta a um quadro histórico de ressurgência das teorias do sujeito na França, após a ressaca de décadas de estruturalismo. O compilado de críticas que ele reconstitui dirigidas ao estruturalismo em sua introdução (2015, p. 07-22) pode ser resumido nos seguintes pontos, todos em estreita correlação: (i) o privilégio concedido ao elemento sincrônico de uma estrutura em detrimento do diacrônico teria “eternizado” as estruturas; (ii) a atenção dada, de forma exclusiva, para o funcionamento atual de uma realidade teria deixado escapar as condições de gênese das estruturas; (iii) em sua dimensão crítica, na sanha obsessiva de apagar qualquer resíduo de subjetividade, o estruturalismo teria deixado escapar o elemento dinâmico implicado nas estruturas, o aspecto temporal e propulsor das transformações sociais.

O problema que ele levanta chega a um aparente dilema: devemos abrir mão das estruturas, ou melhor, da abordagem estruturalista em ciências sociais e contentar-nos com o retorno das teorias do sujeito a fim de salvar a possibilidade da ação? Segundo esse aparente dilema, tal iniciativa teria, por consequência, pensar as possibilidades de transformação das condições políticas e sociais por meio dos agentes individuais¹⁶. Da maneira como Lordon conduz o problema, recusando esse pseudodilema, um estruturalismo das paixões tem que atender à seguinte questão: é possível pensar uma outra fonte para a ação e para o dinamismo da vida social que não seja mais condicionado

¹⁶ O programa que Lordon dirige ao lado de Yves Citton é uma tentativa de dar uma resposta a essa questão: *Spinoza et les Sciences Sociales: De La Puissance de la Multitude à l'économie des Affects*, 2008.

pela consciência e pela vontade, em suma, pelo indivíduo? Lordon deixa claro, por um número significativo de argumentos, que a reabilitação da categoria de sujeito é insuficiente para satisfazer essa nova demanda da ação em meio às estruturas. Novamente, é na esteira do impulso dado a obra de Espinosa desde os fins da década de 60, e de maneira mais específica, no âmbito dos estudos relativos ao tema da afetividade, que Lordon recolhe as principais linhas de uma teoria da ação dessubjetivada:

Pois é este o paradoxo espinosista: uma teoria radicalmente antissubjetivista dos afetos... Existem, sim, indivíduos e eles experimentam afetos, mas esses afetos não são senão o efeito das estruturas nas quais os indivíduos estão mergulhados. E os dois extremos da cadeia, considerados incompatíveis, podem, enfim, ser conjugados para dar acesso a algo como um estruturalismo das paixões (Lordon, 2015, p. 10).

Mesmo Balibar (2005), muito antes de Lordon, recusa os termos de uma passagem absoluta e reposiciona o estruturalismo em uma nova chave, que poderíamos entender como um regime de trocas fértil para recolocar o problema antropológico e do sujeito (problema que iremos desenvolver, extensivamente, no capítulo dedicado a Balibar): “Sustento que o estruturalismo não se caracteriza por uma posição objetivista, mas pelo ressurgimento da tentativa de produzir uma ‘gênese’ ou uma ‘construção’ do sujeito no seio de estruturas transindividuais (...)” (Balibar, 2005, p. 05). Evocando as discussões acaloradas em torno do humanismo e do anti-humanismo que se desenvolveram em solo francês nas décadas de 50 e 60, Balibar (2005, p. 05) afirma que o estruturalismo evoluiu de uma posição crítica que procurava dissolver o sujeito constituinte para uma posição do sujeito constituído, portanto, não de sua dissolução absoluta:

A conversão do ponto de vista do sujeito constituinte para o ponto de vista do sujeito constituído explica a importância dos modelos linguísticos, psicanalíticos e antropológicos, bem como certa interpretação do marxismo como teoria do imaginário social entre os estruturalistas (Balibar, 2005, p. 05).

Este ponto é consoante com a análise de Maniglier (2019, p. 12), que equipara problema e estrutura nos moldes deleuzianos:

Os problemas são estruturas, estados provisórios de um processo contínuo de correlação entre conceitos. Quando uma teoria está completamente estruturada, ela está morta: não há mais nada a descobrir – todos os problemas estão ‘resolvidos’ (Maniglier, 2019, p. 12),

A nosso ver, é exatamente dessa forma que o estruturalismo deleuziano dos anos 60 deve ser lido. Ao parear a noção de estrutura a de problema, passamos a conceber a noção de estrutura como um campo móvel e aberto de questões e que tem uma precedência sobre os casos de solução que nele se desenvolvem.

Mas tomemos o cuidado de não nos distanciarmos muito do objeto de nosso estudo. Por mais que as filosofias do acontecimento e da transindividualidade estabeleçam um regime de trocas fecundo com o estruturalismo, essas não podem ser reduzidas a este último. Assim como não podem, evocando um passado mais antigo, ser reduzidas ao “momento dos anos 30 aos 60”, em torno do problema da existência e da fenomenologia (Worms, 2009, p. 13). Eric Aillez (1999, p. 120) também situou a urgência de uma filosofia francesa contemporânea no entremeio das duas tradições, anglófona (filosofia analítica e positivismo lógico) e germânica (fenomenologia e hermenêutica): “como sair do século XIX? Se examinarmos o que hoje é considerado a divisão oficial do mundo filosófico, a impressão é a de sermos compelidos, apesar da variedade exposta, a escolher entre Husserl e Frege e as tradições dominantes que cada um deu origem”. Em *Da Impossibilidade da fenomenologia* (2015), Alliez empreende um rastreamento quase obsessivo dos desenvolvimentos e da sobrevida que a fenomenologia e a filosofia analítica realizam na cena francesa contemporânea para mostrar o seu ponto de saturação, a sua impossibilidade:

Enfrentando o termo equívoco de sua realização, uma certa identidade da filosofia francesa se constituiu: contemporânea. Da retomada da crítica bergsoniana das filosofias da consciência por Merleau-Ponty no quadro de sua crítica do idealismo transcendental de Husserl, à desconstrução derridiana da fenomenologia, ‘metafísica da presença na forma da idealidade’, como filosofia da vida, projetando um espectro cujas extremidades se dividiriam hoje entre Deleuze e Badiou, impôs-se assim um campo de pesquisas cuja aposta, em toda a diversidade de seus procedimentos, é simplesmente a de libertar a razão do triângulo mágico Crítica - Positivismo lógico - Fenomenologia transcendental (Alliez, 1995, p. 57).

As fontes da filosofia francesa foram, em alguma medida, rastreadas a partir de algumas coordenadas que as situam no pensamento continental. Vincent Descombes (1979, p. 13-14) situa essa origem (consciente de que essa redução é um pouco simplista e pode gerar inúmeras objeções) na figura dos “3 Hs”, Hegel, Husserl e Heidegger. Com efeito, a filosofia de Hegel foi desenvolvida nas leituras de Jean Wahl (*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de 1929), Alexandre Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* de 1947) e Jean Hyppolite

(*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, de 1946) e foram decisivas na formação dos filósofos da geração dos 60. A influência de Hegel é notória, mas o que se sucede com essa geração é uma outra relação com Hegel, uma relação de tom mais áspero e crítico. Boa parte dos filósofos dos 60 seguirá uma tendência de reviravolta em relação aos pressupostos do hegelianismo e engajar-se-á em uma tentativa de oferecer meios e recursos para tentar desviar de alguns dos problemas suscitados pelo sistema hegeliano: seja com respeito à dialética, à concepção de absoluto e a de um fim da história:

Os alunos de Hyppolite, Foucault, Deleuze e Derrida, não tinham interesse em salvar a autoconsistência do sistema hegeliano. Como seus predecessores existencialistas, eles não encontraram plausibilidade nem encanto na ideia de conhecimento absoluto... enfatizaram a necessidade de explorar as diferenças que permanecem irreduzíveis, devido ao fracasso do conhecimento absoluto... O resultado foi um domínio de investigação filosófica que ocupou, para adaptar uma frase do hippolitiano Leonard Lawler: um espaço turbulento delimitado pelos dois pontos de repouso inaceitáveis da fenomenologia existencial e do conhecimento absoluto hegeliano. É nesse domínio que devemos colocar o trabalho filosófico de Foucault, Deleuze e Derrida (Gutting, 2011, p. 31, tradução nossa)¹⁷.

A fenomenologia e o existencialismo, encabeçadas pelas ontologias de Merleau Ponty e Sartre, desenvolvidas a partir dos trabalhos seminais de Edmund Husserl (com a psicologia descritiva dos atos intencionais e, posteriormente, a fundação de uma subjetividade transcendental) e da analítica existencial proposta por Heidegger em *Ser e Tempo* completam a tese dos 3hs¹⁸. Descombes (1979, p. 13) vê a emergência da filosofia dos 60 na ultrapassagem dessa tradição para a emergência de uma outra linha de demarcação que encontra sua efetuação em três outros filósofos alemães, os “mestres da suspeita”, na expressão de Paul Ricoeur (1977), Marx, Nietzsche e Freud¹⁹.

¹⁷ Do original: *Hyppolite's students, Foucault, Deleuze, and Derrida, had no stake in saving the self-consistency of the Hegelian system. Like their existentialist predecessors, they found no plausibility or even charm in the idea of absolute knowledge... they emphasized the need to explore the differences that remain irreducible given the failure of absolute knowledge... The result was a domain of philosophical investigation that occupied, to adapt a phrase of Leonard Lawler's, the Hyppolitean middle: a turbulent space delimited by the two unacceptable resting points of existential phenomenology and Hegelian absolute knowledge. It is in this domain that we must place the philosophical work of Foucault, Deleuze, and Derrida.*

¹⁸ O próprio Deleuze, no prefácio de *Diferença e Repetição* (2018, p. 13), elenca a filosofia de Heidegger como uma das manifestações anti-hegelianas da filosofia contemporânea. Ademais, Badiou (1998, p. 27) situa a filosofia de Heidegger como a que posicionou a questão do ser em solo contemporâneo: “Sem dúvida, devemos a Heidegger o ter reordenado a filosofia na questão do ser”.

¹⁹ A esse respeito, muito antes de Ricoeur em 1964, o texto de Foucault, *Nietzsche, Freud e Marx Theatrum Philosophicum*, oferece um registro bastante apurado da contribuição dos três pensadores para a cena intelectual francesa da época.

Mas, quando tais linhas são reconstituídas, quando procuramos o elo de continuidade que liga a produção filosófica dos 60 a esses marcos, identificamos alguns vácuos, intervalos e vazios pelos quais não é possível proceder de maneira coerente na reconstituição. Será que, por trás desses registros, perceptíveis a olho nu, não existiriam outras influências trabalhando de forma subterrânea nesses pensamentos, exigindo outra maneira de abordar os problemas em filosofia? Não seria o caso de procurarmos essas conexões em outras fontes e lugares que operariam como verdadeiros focos de luz informando essas filosofias?

Parece ser exatamente essa a forma de proceder de Marilena Chaui no prefácio que escreve para o livro *Presença e Campo Transcendental* (1989), do professor Bento Prado Junior. Reconstituindo as grandes correntes e temas do debate intelectual do período, ela encontra na filosofia de Bergson uma série de vestígios presentes pensamento francês, que agiriam por baixo dos marcos referenciais citados por Descombes:

...a filosofia de Bergson cria um campo de pensamento em que se moverá a filosofia francesa posterior, tanto em modos de pensar – as discussões sobre as relações entre filosofia e ciência, entre a epistemologia e a metafísica, entre a ontologia e a psicologia –, como em temas – as relações entre consciência e corpo próprio, consciência e mundo, práxis e especulação, filosofia e religião, representação e não-representação. Poderíamos dizer que se os franceses foram tão sensíveis à crítica husserliana do cientificismo, do positivismo e da metafísica tácita e parasitária que rodeia ciência e filosofia, é porque essa discussão já estava em curso na França, sendo central na obra bergsoniana. Se foram tão sensíveis à ontologia fundamental e à crítica heideggeriana de uma subjetividade soberanamente constituinte, é porque essa crítica – como crítica a Descartes e a Kant – já estava a ser efetuada na França por Bergson. Se as relações entre estrutura e gênese ou estrutura e temporalidade constituinte ocupam os filósofos entre as décadas de 40 e 60, se discutem essas relações a partir de Hegel (com Hyppolite) ou da psicologia da forma e da lingüística (com Sartre e sobretudo com Merleau-Ponty) ou da psicanálise (com Bachelard), é porque a obra de Bergson pusera a questão dessas relações e buscara pensar a estrutura a partir da gênese (Chauí in Prado Jr., 1989, p. 12).

É importante salientar nessa passagem que a autora não recusa a influência dos 3Hs sobre a filosofia francesa do século XX, mas assinala que o que torna possível sua recepção é o pano de fundo fornecido pela filosofia bergsoniana. Chauí (Prado Jr, 1989, p. 13) expõe, de forma mais explícita, o seu dissenso com Descombes e com as leituras da filosofia francesa contemporânea que se apoiam nessa interpretação, requisitando uma retificação que nos parece decisiva, “(...) somos levados a corrigir uma curiosa tradição, que avalia o pensamento francês dos últimos trinta anos como resultado das leituras equivocadas de Husserl, Heidegger, Hegel e Marx, Nietzsche e Freud” (Prado Jr, 1989, p. 13). É essa requisição que sustenta nosso trabalho na abordagem que realizamos das

ontologias de Bergson e Tarde: “Não houve equívoco algum, simplesmente estes pensadores foram lidos na França sobre um fundo silencioso que travejou as interpretações. Este fundo é o bergsonismo (...)” (Prado Jr., p. 13). Só poderemos pensar o desvio que as ontologias políticas que aqui tratamos, da transindividualidade e do acontecimento, realizam sobre o hegelianismo, a fenomenologia etc. se recorrermos a essa tradição da diferença do séc. XIX.

Seguindo a mesma forma de proceder de Chauí, Ellie During (2014, p. 04) toma como ponto de partida uma distinção foucautiana²⁰ que teria dominado o desenvolvimento do pensamento francês entre “filosofia da experiência, do sentido e do sujeito... de Sartre e Merleau Ponty”, e “uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito (...)” de Cavaillès Bachelard, Koyré e Canguilhem. During retoma essa distinção para operar uma espécie de retificação na qual a figura de Bergson, situado inicialmente na primeira linhagem, borraria essa distinção. O pensamento bergsoniano seria um operador que transitaria entre as duas vias, deixando suas influências nas duas tendências:

Esculpido, por assim dizer, segundo as suas articulações naturais, o desacordo entre Bergson e os “filósofos do conceito” tomou uma nova forma. Só Bergson conseguiu estender a visão antipositivista da positividade ou prioridade dos problemas a uma concepção da sua determinação intrínseca. Este movimento, que Deleuze destacou como a principal característica do método da intuição, envolve necessariamente sondar os problemas de acordo com uma norma do verdadeiro e do falso, pois isto é realmente tudo o que há de intrínseco neles. Explica também por que Bergson não pode ser capturado na rede de Foucault: ele não é nem um filósofo da experiência, nem um filósofo do conceito, é um filósofo do conceito como experiência cujo gosto por conceitos mais fluidos e flexíveis não corresponde exatamente ao mais formas familiares de “dialética franca” (During, 2014, p. 22).

Deleuze já havia avançado significativamente nesse terreno e mapeado boa parte dessas fontes em seu trabalho bastante aprofundado sobre Bergson (*Bergsonismo*, de 1966), assim como nos apontamentos da microsociologia de Gabriel Tarde em *Mil Platôs* (2012, p. 107), junto com Guattari na década de 80. Chauí e During, como vimos, apontam como fonte principal dessa influência, do que estamos chamando aqui de “filosofia da diferença” e “outra metafísica”, a figura de Bergson, mas poderíamos alargar essa base com a contribuição historiográfica de Lazzarato e Montebello, reunindo pensadores como Tarde, Biran e Ravaisson. As ontologias políticas (da transindividualidade e do acontecimento) que intentamos problematizar aqui

²⁰ Trata-se do texto, *A vida: a Experiência e a Ciência*, que Foucault (2000, p. 352-366) dedicou a Georges Canguilhem.

correspondem a esse espectro teórico situado na virada do século XIX para o século XX. De modo que a pergunta sobre as fontes ou sobre o lastro conceitual das noções de acontecimento, duração, atenção, diferença, transindividualidade, controle, entre outras, encontra respaldo nessa tradição. A base inconsciente que traduziria a passagem da tradição dos 3Hs para a tríade Marx, Nietzsche e Freud seguiria as coordenadas dadas por boa parte desses autores:

Os slogans de 1968 redescobrem a memória vertical da revolução ontológica descritas por Tarde, Bergson e Péguy: ser como tempo, ser como diferença, ser como amor que se realiza continuamente, numa infinidade de planos em que as coincidências são fortuitas, imprevisíveis, mutáveis, em constituição permanente. A estranha revolução de 1968 afirma a irreversibilidade do que Tarde capturou no início do século: a força expansiva da multiplicidade, a força constitutiva dos cérebros reunidos e articulados, o poder de criação do tempo. (Lazzarato, 2002, p. 217)

Porém, entre o século XIX, com as filosofias de Tarde e Bergson, e a filosofia dos 60, de Deleuze e Simondon, há um hiato de meio século, em que essas filosofias teriam experimentado uma onda de descrédito. Não se pode dizer que Tarde e Bergson foram autores marginais em sua época, muito pelo contrário, ambos foram celebrados em vida com sua produção filosófica e literária. Qual seria, então a razão desse intervalo entre o final do XIX e meados do sec. XX? O que teria levado essa tendência francesa de uma posição de prestígio a um relaxamento e quase apagamento até a sua retomada nos 60, com a violência disruptiva de maio de 68?

Acreditamos que uma resposta à altura dessa questão levar-nos-ia longe demais, distanciando-nos do objeto principal desse trabalho. A esse respeito, só podemos ensaiar respostas parciais e lacunares, resultantes dos investimentos que realizamos na nossa pesquisa. Respostas essas que poderiam, com outras análises, completar um quadro mais amplo desse questionamento. Montebello (2003, p. 17) oferece uma resposta bastante genérica, mas bastante verossímil, que ele explora com cuidado ao longo de seu livro: “Propomos aqui reviver uma parte da filosofia da natureza eclipsada pelo kantismo, pela fenomenologia husserliana e pós-husserliana”. Ou seja, ele reconhece que o apagamento da tradição da diferença deu-se, sobretudo, por uma linhagem da subjetividade transcendental. Lazzarato, por sua vez, começa sua produção filosófica na esteira dos movimentos operaísta e da autonomia operária, oferecendo uma resposta que se confunde com a sua própria produção intelectual. Resumindo, muito grosseiramente, seus dois trabalhos sobre Bergson (*Videophilosophy*, de 1997) e Tarde (*Puissance de l'invention*,

La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique, de 2002), poderíamos afirmar que o apagamento da filosofia da diferença deu-se pela força de vigília do marxismo sob a chave da oposição, muito simplista, mas com forte apelo durante o século XX entre materialismo e espiritualismo. Seguindo o diagnóstico do próprio Lazzarato, essa filosofia sofreu uma espécie de recalçamento por parte da corrente materialista expressa pelas tradições socialistas e marxistas do século XIX e mesmo da economia política. É essa a razão da polêmica que envolve a obra *La Psychologie Économique* (1903) de Gabriel Tarde.

É com base nessas fontes históricas que acreditamos ser possível pensar, de maneira mais consistente, as ontologias políticas do acontecimento e da transindividualidade. Essas ontologias não foram inventadas por um gesto de criação *ex nihilo* por parte de seus autores. Há um forte trabalho de sedimentação teórica realizado na virada do século XIX para o XX. No capítulo dedicado à política do acontecimento, teremos a oportunidade de pôr a prova a força heurística das ontologias da imagem e da cooperação intercerebral em Tarde e mostrar a sua atualidade e força de presença nesse cenário. A tarefa e a possibilidade que nos colocamos de abordar as questões políticas contemporâneas, de pensá-las e de propor alternativas aos desafios que se apresentam na conjuntura, ao nosso ver, não pode ser realizada sem levar em consideração essa história, essa “outra metafísica”.

2.2

A noção de problema entre as ontologias da transindividualidade e do acontecimento

A categoria de problema informa as duas ontologias que damos atenção nesse trabalho, a da individuação em Simondon e a de acontecimento em Deleuze. Por isso, conferimos um tratamento preliminar a essa noção, sobretudo, porque, em Simondon, não encontramos uma teorização direta ou explícita, mas um uso recorrente atrelado às noções de realidade pré-individual, de díade indefinida e de individuação como solução de um problema que lhe antecede: o problema da visão, o problema da percepção, da ação, da emoção etc. A noção, portanto, é alçada a um estatuto ontológico e determinada no quadro das condições da individuação em todos os seus níveis e escalas. Um problema, como veremos, envolve tanto um processo físico de formação de um cristal, como a percepção

no caso de um indivíduo vivo, assim como a realidade psicossocial é a solução de um problema precipitado pelo nível biológico. As próprias condições do conhecimento que não é nem dedutivo ou indutivo, mas sim transdutivo, resulta de uma condição problemática que lhe antecede e lhe confere sentido.

Uma teorização mais direta e explícita do conceito encontramos na obra de Deleuze, na qual se pode observar uma genealogia do conceito, seus variados usos na história do pensamento e, sobretudo, sua significação na filosofia e ciência contemporâneas, especialmente na França. Acreditamos que, recorrendo à filosofia de Deleuze, poderemos alcançar um registro aproximado do que Simondon quis dizer com a ideia de problema e o uso extensivo que ele faz desse conceito no seu sistema. A resenha “Gilbert Simondon: o Indivíduo e sua Gênese Físico-Biológica” (1966) e o lugar nuclear que a teoria da individuação ocupa na teoria do acontecimento em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* parecem autorizar esse recurso. Esse recurso é justificado ainda pelo auxílio de um bom número de comentadores que, ao perguntar pelas influências da noção de problema na obra de Deleuze, rastrearam uma linhagem que informa toda uma geração da epistemologia francesa contemporânea, diante da qual Simondon não poderia ter permanecido impassível.

Giuseppe Bianco (2017) procede a um rastreamento profundo da concepção de problema que excede as margens da filosofia francesa para pensá-la como presente em toda a história do pensamento ocidental: no plano institucional, na organização curricular, na dimensão nacional etc. Mas um gesto inicial parece-nos fundamental para contextualizar a noção de problema na filosofia contemporânea. Ele reconhece (Bianco, 2017, p. 01) a originalidade da noção de problema situada, de maneira irreduzível, entre duas tradições: a “abordagem epistemológico-analítica”, que exprime a posição de que a filosofia deve “eliminar pseudoproblemas: usando ferramentas emprestadas do ciências formais (...)” (Bianco, 2017, p. 01) realizando uma operação crítica sobre a filosofia que “desmascara a sua inconsistência lógica e sua incoerência com a doxa científica”; e a “concepção fenomenológico-hermenêutica”, que se manifesta em uma abordagem que cobre o espectro da intencionalidade fenomenológica (Husserl), da analítica existencial (Heidegger) e da hermenêutica contemporânea (Gadamer).

Na mesma direção, Elie During (2014) enxerga na concepção de problema, delineada por Bergson, uma clara reação à linhagem positivista em ciência, naquilo que ele designa, uma perspectiva “anti-positivista dos problemas” (During, 2014, p. 04). Pela

forma estéril como a noção de problema é empregada, circunscrita ao perímetro da normatividade científica, temos uma noção da crítica que é dirigida à posição positivista:

O positivismo ressurgue sempre que o problema é retratado como a mera disjunção de soluções prontas, no modelo de perguntas e respostas. Nesta perspectiva, os problemas são considerados dados e, ainda como verdadeiramente secundários em relação às suas soluções, porque são inteiramente concebidos a partir delas, como duplos neutralizados de proposições supostamente pré-existentes que podem ou devem servir como respostas (During, 2014, p. 17, tradução nossa).²¹

Essa concepção instrumental, inteiramente orientada para as suas soluções, foi o que Maniglier (2019) denominou de concepção “tecnocrática” dos problemas. Com relação a essa última, é preciso denunciar a sua operação, mas é preciso, também, dar um passo além e mostrar o que os problemas guardam de específico na cena contemporânea francesa. A esse respeito, Bianco remonta a polêmica de Bergson com Andre Lalande, que sustentava a posição, segundo as palavras de Bianco (2017, p. 12), de que “os conceitos não são nada além do resultado da unificação e dissolução dos dados da percepção”, conferindo à filosofia uma função de gerenciamento de dados e uma posição de linha auxiliar das ciências empíricas. Contrariamente, ele ressalta na posição bergsoniana um novo enquadramento em relação à noção de problema, no sentido de que “o filósofo não opta entre conceitos existentes, mas tem que criá-los” (Bianco, 2017, p. 13). É evidente, pois não se trata de escolher a melhor das alternativas que já (pre)existem na forma de possibilidades lógicas.

Voltaremos a Bergson, que é um divisor de águas e a grande referência para Deleuze, mas Maniglier situa essa herança da concepção dos problemas em filosofia não no autor de *A Evolução Criadora*, contrariando muito dos comentadores aqui tratados, mas em outra figura decisiva da epistemologia francesa contemporânea, no filósofo Gaston Bachelard. É Bachelard quem ofereceu segundo Maniglier (2019, p. 06) uma concepção positiva dos problemas (positiva no sentido de levantar, dispor, em suma, colocar problemas):

Bachelard substitui a correlação entre sujeito e objeto por problemas que instituem a correlação na sua própria possibilidade: nem o mundo nem a mente

²¹ Do original: “Positivism resurfaces whenever the problem is pictured as the mere disjunction of ready-made solutions, on the model of questions and answers. In such a view, problems are considered as given, and yet as truly secondary to their solutions, because they are entirely designed after them, like neutralized doubles of supposedly pre-existent propositions which may or must serve as responses”.

precedem os problemas; pelo contrário, os problemas determinam formas de pensar e coisas a serem pensadas (Maniglier, 2019, p. 06).

Quando se trata das ontologias da transindividualidade e do acontecimento, a relação sujeito-objeto só pode convir ao domínio das soluções, ou seja, na ordem derivada do domínio empírico. Tanto Deleuze como Simondon querem pensar a instância problemática na sua dimensão transcendental²² (Deleuze) e pré-individual (Simondon), ou seja, anterior a uma subjetividade transcendental constituinte ou ao domínio correlacional da fenomenologia.

Reproduzimos a passagem de Bachelard (2005, p. 18) que Maniglier aponta como lapidar dessa concepção construtiva dos problemas, facilmente reconhecível na filosofia de Deleuze e, acrescentaríamos, também na filosofia de Simondon:

O espírito científico proíbe que tenhamos uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza. Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas. E, digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse sentido do problema que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído (Bachelard, 2005, p. 18).

Para Maniglier (2019), como vimos, um problema, assim como uma estrutura, é um sistema aberto. Um problema é um dispositivo conceitual e prático, dinamizador das ontologias que estamos tratando, pois ele supõe uma topologia móvel e uma temporalidade das questões. É por meio dessa noção que podemos afirmar que tais ontologias definem-se por um primado da relação sobre o ser, sendo, portanto, relacionais. Manter o problema na sua instância transcendental e pré-individual, e não subordiná-lo à ordem das soluções, foi a estratégia encontrada por Deleuze e Simondon para manter essas ontologias em permanente estado de produção: “A ontologia de um problema é, em vez disso, uma ontologia pragmática segundo a qual ser não significa estar acabado, mas estar em construção” (Maniglier, 2019, p.12).

Deleuze segue, ao que tudo indica, uma pista apontada por Emile Brehier (1955, p. 10-11), cujos fragmentos são reproduzidos a seguir, que corresponde a uma divisão fundamental, operada no seio das matemáticas antigas, entre teorema e problema. Essa distinção está localizada no *Comentário sobre Euclides* de Proclo, na qual o teorema, “...

²² Talvez, o registro mais contundente da tentativa deleuziana de arrancar a noção de transcendental da tradição kantiana e da fenomenologia encontre-se em *Lógica do Sentido*, na *Décima Quarta Série: Da Dupla Causalidade*, em que ele confronta as posições de Kant, Husserl e Sartre.

propõe deduzir uma propriedade de um ser matemático a partir de sua essência, dada na definição...”, enquanto o problema, “...busca construir uma quantidade em suas relações com outras (por exemplo, dividindo uma linha em razão média e extrema), e a solução permite-nos testemunhar a gênese desta quantidade”.

Assim, o que separa uma e outra abordagem no campo da geometria antiga é o caráter dedutivo e analítico implicado no teorema: “os teoremas enunciam e demonstram propriedades inerentes aos seres geométricos” (Roque, 2008, p. 138). No caso do teorema, trata-se de demonstrar uma consequência contida na proposição, mas que não está explícita e que precisa ser desenvolvida e desdobrada. Nada de novo, portanto, é revelado pelo teorema. Já os problemas “concernem às transformações dos seres geométricos: construir figuras, seccioná-las, subtraí-las ou adicioná-las umas às outras” (Roque, 2008, p. 138). A operação envolvida em um problema não é a da mera dedução, mas envolve um aspecto construtivo.

Contudo, o recorte e as fontes que Brehier trabalha conduzem a noção de problema a uma caracterização dialética, orientação da qual Deleuze quer afastar-se radicalmente, sobretudo, quando posta em termos negativos: “(...) o problema considera como possível o oposto da tese proposta, e exige tanto o exame dos argumentos a favor desta tese como contra ela; é essencialmente dialético (...)” (Brehier, 1955, p. 11). Já Deleuze não deixa de manifestar, inúmeras vezes, o seu desinteresse por essa orientação em *Diferença e Repetição*, assim como em outros lugares. Aqui, a concepção de problema, arrancada do terreno das matemáticas para ser pensada ontologicamente, denuncia essa operação (lógica) de opor contrários, que Deleuze (2018, p. 220) enxerga como a expressão máxima no hegelianismo:

Os problemas são sempre dialéticos; eis por que, quando a dialética “esquece” sua relação íntima com os problemas como Ideias, quando ela se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições, ela perde sua verdadeira potência para cair sob o poder do negativo e substitui necessariamente a objetividade ideal do problemático por um simples confronto de proposições opostas, contrárias ou contraditórias. Longa desnaturação que começa com a própria dialética e encontra sua forma extrema no hegelianismo (Deleuze, 2018, p. 220).

Tanto Deleuze como Simondon denunciam essa posição secundária do negativo (fictícia, imaginário ou empírica) quando se trata de conceber a realidade como um processo de produção. Segundo Deleuze (2018, p. 14) “O problemático e o diferencial determinam lutas ou destruições, relativamente às quais as do negativo não passam de aparências, e os votos da bela-alma, de mistificações apreendidas na aparência”. O

negativo para Deleuze só se desenvolve como proposição da consciência, mais precisamente, como um processo de abstração entre termos opostos (operação lógica de negação) que ele qualifica, seguindo Bergson, de “falsos problemas” (Deleuze, 2012, p. 12). Já Simondon, ainda que apresente uma formulação meio ambígua com relação à ideia de negativo (ambiguidade que pode ser constatada em muitos momentos da sua obra), dissolve o negativo nas ideias de tensão e incompatibilidade.

Nesta pesquisa, a transdução é chamada para desempenhar um papel que a dialética não poderia, porque o estudo da operação de individuação não parece corresponder a aparição do negativo como segunda etapa, mas a uma imanência do negativo na condição primeira, sob a forma ambivalente de tensão e de incompatibilidade; é o que há de mais positivo no estado do ser pré-individual, a saber, a existência de potenciais, que é também a causa da incompatibilidade e da não-estabilidade desse estado; o negativo é primeiro como incompatibilidade ontogenética, mas ele é a outra face da riqueza em potenciais; logo, ele não é um negativo substancial... (Simondon, 2020, p 31).

E se permanece alguma dúvida quanto à passagem, é preciso ter atenção com relação ao que Simondon (2018, p. 31) diz sobre o processo de individuação, desmontando a lógica ternária que explica o lugar da negação no interior da dialética como um de seus momentos: “ele nunca é etapa ou fase, e a individuação não é síntese, retorno à unidade (...)” Simondon (2018, p. 31). Como poderíamos conceber a negação em um sistema que recusa a identidade: “A unidade (...) e a identidade (...) não se aplicam ao ser pré-individual (...) só se aplicam a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação” (Simondon, 2018, p. 17). E Muriel Combes (2017, p. 10) parece tornar mais clara a aproximação entre Deleuze e Simondon, quando indaga o problema sob a injunção do elemento diferencial enquanto potência:

Um problema, desse ponto de vista, é inseparável de um sistema que esconde os potenciais, e pode-se dizer problemático o ser aqui considerado, como contendo uma incompatibilidade entre diversas ordens de grandeza. O que chamamos, então, efetivamente, de potencial se não uma relação diferencial, uma heterogeneidade ou uma disparidade? (Combes, 2017, p. 10).

Mas a influência fundamental quanto à noção de problema na filosofia francesa do século XX é Bergson. Isso é atestado por boa parte dos comentadores, entre eles, os próprios Brehier (1955), Roque (2008) e During (2014). Nas duas ontologias, da individuação e do acontecimento, a noção de problema ganha um estatuto ontológico, que Deleuze (2012, p. 12) já havia identificado no autor de *Matéria e Memória*:

(...) em Bergson, a noção de problema tem suas raízes... na própria vida e no impulso vital: é a vida que se determina essencialmente no ato de contornar obstáculos, de colocar e resolver um problema. A construção de um organismo é, ao mesmo tempo, colocação de problema e solução (Deleuze, 2012, p. 12).

Assim, Bergson confere um estatuto decisivo para a noção. Em vez de concebermos os problemas em função das soluções, ou seja, como simples possibilidades lógicas nelas contidas, por que não imprimir nos problemas uma dimensão prática? Por que não fazer dos problemas em filosofia um verdadeiro ato de criação? É deslocando o problema de sua subordinação às soluções, que eles ganham, por assim dizer, a liberdade de propor, de inventar e criar. Assim, a correlação entre o campo problemático com a ordem das soluções é desfeita em prol de uma determinação do verdadeiro e do falso no nível (transcendental) dos próprios problemas. Isto é, um problema não é uma falta que será preenchida pela verdade de uma solução preexistente, mas é uma criação, uma novidade, um vir a ser que traz à realidade algo que nunca existiu.

A outra referência que encontramos na obra de Deleuze é o matemático francês Albert Lautman que dá um redimensionamento decisivo à noção de problema. Roque (2008, p. 143) assinala três aspectos em sua concepção que são indissociáveis das ontologias da individuação e do acontecimento: (i) uma “diferença de natureza entre o problema e sua solução”, o que interdita a operação de decalque e, por consequência, a subordinação do problema à solução nos termos de uma possibilidade lógica; (ii) uma “transcendência do problema em relação às soluções que engendra”, ou seja, uma autonomia e a condição *per se* do problema, como campo transcendental ou realidade pré-individual, que é anterior à ordem empírica e aos indivíduos constituídos que nelas desenvolvem-se e; (iii) uma “imanência do problema nas soluções que vêm recobri-lo”, isso quer dizer que os problemas permanecem perpetuamente reconfigurando-se na instância virtual que é a deles e perpetuamente incidindo, ao seu modo, sobre o real constituído. É importante ressaltar essa duração do problema em relação às soluções que ele encaminha. Essa condição de um remanejamento permanente da ordem problemática diante das soluções sempre limitadas que se apresentam: “os verdadeiros problemas são Ideias e que estas Ideias não são suprimidas por ‘suas’ soluções, pois são a condição indispensável sem a qual nenhuma solução existiria” (Deleuze, 2018, p. 230).

O que é deslocado, fundamentalmente, é o perímetro que definia o problema na sua zona de atualidade. Nesse nível, sua formulação só tem alcance na ordem empírica dos fatos, na qual os problemas são decalcados da ordem das soluções, como

possibilidades lógicas. É justamente a condição de um *a priori* englobante dos casos, de uma mera dedução dos problemas das suas soluções que vicia o processo de produção do real. Teremos a oportunidade, em outras ocasiões desse trabalho, de denunciar esse procedimento. O problema, ao contrário, é da ordem da virtualidade e encontra-se remanejado em conformidade com as filosofias da individuação e do acontecimento no seu compromisso de entender a produção da realidade como produção do novo. Assim, Bergson pode investir contra o que ele designou de “falsos problemas” e “problemas mal colocados”, os quais Deleuze (2018, p. 213) expôs de forma consistente como a parte crítica do método bergsoniano da intuição:

Fazem-nos ao mesmo tempo acreditar que os problemas são dados já prontos, e que desaparecem nas respostas ou na solução... que a atividade de pensar e, também, o verdadeiro e o falso em relação a essa atividade só começam com a busca das soluções... (Deleuze, 2018, p. 213).

O problema, portanto, está ligado à construção, enquanto o teorema, a uma dedução. O problema entra em uma teoria da individuação pareado à noção de pré-individual, de tensão e de incompatibilidade, assim como entra em uma teoria da ideia, da estrutura e das multiplicidades no capítulo 4 de *Diferença e Repetição* (2018, p. 229–291) e em uma teoria do sentido em *Lógica do sentido* (2009, p. 55-60). Em todos esses registros, o problema é transcendental, sem ser concebido como uma forma *a priori* nos moldes de uma possibilidade lógica. Ele deve ser produzido e suas condições são as do encontro (acontecimento), da singularidade e da virtualidade.

2.3

Introdução à noção de transindividualidade

O termo transindividual²³ parece surgir, como um conceito bem definido, na obra *A Individuação à luz das noções de Forma e Informação*²⁴, do filósofo francês Gilbert

²³ A noção de transindividualidade figura em outros autores contemporâneos como Lacan (1998, p. 259) e Balibar (2018, p. 199). Este último, em especial, atribui a Matheron em seu livro, *Indivíduo e Comunidade em Espinosa* (1969), todo um desenvolvimento da questão da transindividualidade.

²⁴ A obra, resultado da tese de doutoramento, foi publicada parcialmente, sendo uma primeira parte em 1964 com o título *L'individu et sa genèse physico-biologique* e uma segunda parte publicada apenas em 1989 com o título *L'individuation psychique et collective*.

Simondon. É na realidade psíquica²⁵ – na sua constituição afetivo-emocional – e, sobretudo, na relação de polarização e tensão que é constitutiva entre o indivíduo e coletivo, que Simondon localiza o elemento transindividual (Simondon, 2020, p. 367).

Para tanto, Simondon empreende, preliminarmente, uma crítica da concepção de indivíduo que é dominante na história da filosofia e no conjunto das ciências. A sua crítica ao indivíduo envolve, portanto, as dimensões física e vital, assim como, psíquica e coletiva. Em linhas muito gerais, a crítica dirige-se ao que está na base dessas representações: o substancialismo e o hilemorfismo. Esses dois pressupostos, guardadas as suas devidas diferenças, comungam de um mesmo vício. Eles apelam a um “princípio” da individuação: “(...) há algo em comum nessas duas maneiras de abordar a realidade do indivíduo: ambas supõem que exista um princípio de individuação anterior à própria individuação, suscetível de explicá-la, de produzi-la, de conduzi-la” (Simondon, 2020, p. 13). Isso quer dizer que ambos concebem o processo de constituição do indivíduo como pressupondo, justamente, o elemento que deveria ser explicado, o indivíduo; “tudo o que pode ser suporte de relação já é do mesmo modo de ser que o indivíduo, quer seja o átomo, partícula indivisível e eterna, a matéria-prima ou a forma” (Simondon, 2020, p. 14).

Quais são as consequências desse procedimento no qual a individuação é postulada como princípio? Para Simondon, perde-se a operação de individuação e o elemento central de mediação dessa operação, que é recalcado, em uma espécie de zona obscura, pela busca do princípio de individuação. Perde-se ainda o sistema mais amplo de relações que envolvem e inserem o indivíduo no conjunto da realidade, o seu meio associado. Em suma, perdem-se as condições de produção do indivíduo e perde-se, com isso, o elemento genético e imanente que envolve e explica a realidade constituída; “pois a individuação não esgota de uma única vez os potenciais da realidade pré-individual” (Simondon, 2020 p. 16).

Em troca, Simondon mobiliza um repertório conceitual que renova e redimensiona o vocabulário da ontologia clássica para pensar o processo da individuação não mais em termos de princípio, mas em termos de “operação”, o que implica um primado da “relação” – que passa a ter valor de ser – sobre o caráter substancial dos termos (Simondon, 2020, p. 22). As condições da individuação, ou seja, a realidade “pré-

²⁵ Os capítulos referentes à individuação psíquica e coletiva estão presentes na tese de doutorado de 1958, mas foram suprimidos da publicação em livro em 1964, com o título *O indivíduo e sua gênese físico-biológica*. *A individuação psíquica e coletiva* foi publicada apenas em 1989. Na edição brasileira que estamos utilizando, esses dois capítulos estão dentro da parte mais ampla intitulada *A individuação dos seres vivos*.

individual”, o equilíbrio metaestável dos fenômenos de massa (social) e o germe estrutural que empresta uma “forma” ao processo (psíquico), não podem mais ser concebidas em termos de unidade, identidade ou contradição (Simondon, 2020, p. 17). Isso implica um novo paradigma e uma nova via para o pensamento social que desafia a dupla alternativa que postula um princípio para os fenômenos psíquicos e coletivos, tendo como base o indivíduo (individualismo) ou a sociedade (holismo)²⁶.

Quando Simondon concebe a individuação psíquica em uma relação de reciprocidade com a individuação coletiva, ele não o faz em correspondência com o esquema que toma a sociedade como um produto da mera reunião dos interesses e ações dos indivíduos, na representação muito genérica e um tanto vaga do que se concebe como individualismo; tampouco, o autor apela para uma instância social exterior que determina o comportamento dos indivíduos. Não se trata, por um lado, de uma realidade atomizada, de indivíduos autossuficientes que poderiam ser isolados da rede de interação na qual se encontram, muito menos trata-se, por outro lado, de conceber o coletivo como uma totalidade abstrata, instituindo a comunicação entre os indivíduos a partir de uma norma exterior, que os informaria nos termos de um molde agindo sobre uma matéria inerte e passiva. Do modo como Simondon procede, é inconcebível que a relação entre as instâncias individual e social dê-se nesses termos. Isso porque o indivíduo psíquico não é um sistema único, fechado e que conservaria as mesmas propriedades, sempre idêntico a si mesmo. O indivíduo psíquico não é alguém dotado de determinadas faculdades e cerrado nos limites de sua psique, é, antes, um regime metaestável nas suas operações de afetividade, percepção e de conhecimento. Isso quer dizer, em primeiro lugar, que ele faz parte de um sistema ou estrutura na qual se constituem as relações com outros indivíduos, ou seja, o meio do qual ele faz parte, mas, de modo mais fundamental, o indivíduo define-se pelos potenciais (virtual) que só podem ser aportados no coletivo sob a forma de uma individuação. É um efetivo processo de constituição indivíduo-meio que se dá por uma

²⁶ A noção de individualismo possui diferentes significados e um alcance bastante extenso na história do pensamento. Para os limites do nosso trabalho que é o exame da realidade psicossocial e a crítica da noção de indivíduo nas ciências sociais, tomamos como guia a definição de individualismo metodológico que resume a tendência geral de conceber as ações individuais como os fatores determinantes dos fenômenos sociais. Segundo Dortier (2010, p. 303), “designa um método de análise dos fenômenos econômicos e sociológicos que postula que todo fato social deve ser compreendido como produto de ações individuais. Pensar um fenômeno social significa, portanto, pensar as ações dos indivíduos e tentar compreender como elas se combinam entre si”. Já o holismo exprime a tendência inversa de que o todo social é que explica as ações individuais. Segundo Mora (2005, 1493), “A posição segundo a qual as propriedades, disposições, atitudes etc. apresentadas por uma sociedade explicam as propriedades, disposições, atitudes etc. apresentadas pelos indivíduos que as compõem pode ser denominada “holismo (ou totalismo) metodológico”.

operação de individuação, que consiste em avançar sobre um domínio progressivamente, por adjunção gradual das partes vizinhas, estruturando-o a partir de uma forma ou germe. Estrutura e função configuram a disposição atual de uma individuação psico-coletiva. ou seja, a forma como esta estabiliza-se após a repatição-distribuição de seus potenciais em um domínio antes metaestável que passa, após a operação, a ser estável. Porém, há um terceiro termo que excede o par indivíduo-meio, verdadeiro operador de indeterminação do sistema. Trata-se da realidade pré-individual, a carga associada ao elemento individual. Essa condição problemática, irresoluta *a priori*, não se encerra após a individuação do coletivo e implica uma nova distribuição dos termos – um circuito recursivo do psíquico e do coletivo – e a relação de tensão, conflito e crise, que lhe é constitutiva. Então, é estéril qualquer esquema que parta da falsa alternativa entre individualismo ou holismo enquanto esses forem postulados como princípios que procuram explicar a realidade social pela individual e vice-versa.

Nossa tarefa preliminar é, portanto, remontar ao redimensionamento que Simondon quer emprestar à noção de individuação e todo o campo conceitual que lhe é correlato. Tal tarefa comporta algumas etapas que serão tratadas no detalhe, a partir do exame da obra magna de Simondon, *A Individuação à luz das noções de Forma, Informação*, sobretudo, nas duas primeiras partes, a individuação física e biológica. A sequência é: (i) a crítica do princípio de individuação; (ii) abordagem das condições da individuação nos regimes de individuação física, vital e psico-coletiva, conferindo principal acento a esta última e guardando as especificidades que ela guarda em relação às duas primeiras, o que permite a Simondon conferir-lhe a condição de transindividualidade. É claro que essas duas etapas são complementares constituindo por um lado, uma *pars destruens* e, por outro, uma *pars construens*.

Em um terceiro momento, veremos que o modo como Simondon repercute a sua teoria da individuação e o conceito de transindividual no âmbito da política é bastante genérico, breve e, por vezes, evasivo. Tentaremos seguir a pista do que ele indica sobre essa transposição em dois textos fundamentais: *Forma, Informação e Potenciais*²⁷ e *A Amplificação nos Processos de Informação*²⁸. O conjunto de questões que é trabalhado nesses textos contribuirá a estruturar a problemática da política em torno de algumas questões fundamentais: (i) uma questão eminentemente metodológica que diz respeito à emergência do conceito de transindividualidade – o qual corresponde a uma

²⁷ Conferência realizada na Sociedade Francesa de Filosofia em 1960.

²⁸ Conferência realizada no colóquio de Royaumont em 1962.

axiomatização no quadro de crise das ciências humanas; (ii) A extensão que o conceito de transindividualidade recobre e a que tipo de operação ele corresponde no campo psicossocial; (iii) Como e dentro de quais limites a individuação deve ser pensada no terreno da política.

2.4

A crítica do Princípio de Individuação

Simondon (2020, p. 18) não recua da categoria de ser: “Para pensar a individuação, é necessário considerar o ser não como substância (...)”. O conceito parece-lhe suscetível demais aos solavancos das mais distintas correntes filosóficas – da “redução” a uma intencionalidade transcendental, ainda subordinada a uma posição fundante do sujeito na fenomenologia, a um esvaziamento total da metafísica postulado pelo círculo analítico – para que se defina, de uma vez por todas, um destino da ontologia nos termos de um fatalismo. Para Simondon, isso seria renunciar a um campo aberto e em disputa na filosofia contemporânea.

É claro que muitas das virtudes de uma filosofia do acontecimento (de tipo deleuziano) na sua confrontação com a ontologia tradicional (pré-crítica) e com a demarcação crítica (kantiana) da subjetividade transcendental encontram-se antecipadas aqui: o primado da relação sobre o ser; a ideia de um campo pré-individual (transcendental) anterior ao sujeito; a crítica à dialética; o elogio do devir etc. Mas não encontramos em Simondon, pelo menos de forma explícita, a fórmula que Zourabichvili extrai, de maneira contundente, da crítica deleuziana: “se a filosofia de Deleuze tem uma orientação, ela só pode ser esta: a extinção do nome ‘ser’ e, portanto, da ontologia” (Zourabichvili, 2016, p. 27).

Simondon prefere investir a categoria de novos traços que a dinamizam – daí a noção de ontogênese (Simondon, 2020, p.16) - para tirá-la do seu regime milenar de asseidade e de imobilismo. Nessa caracterização, o ser é gênese, portanto, indissociável de um processo no qual se defasa, se produz e, por conseguinte, se transforma. Coisa distinta parece ser o tratamento conferido à noção de substância. Essa teria, na história da filosofia, confinado o ser à ruína da eternidade, definindo a forma nos termos de um essencialismo abstrato, própria dos regimes estáveis, fracos no sentido de pensar as

condições imanentes de transformação dos sistemas, o que Simondon chama de uma energética.

Esse enquadramento nos termos de uma equiparação dos sistemas antigos como sistemas de baixa disponibilidade energética e, portanto, inaptos para pensar o ser nas condições de seu devir, autoriza-nos a falar em algo como um “corte simondoniano” na história da filosofia e das ciências:

A individuação não pôde ser adequadamente pensada e descrita porque só se conhecia uma única forma de equilíbrio, o equilíbrio estável; não se conhecia o equilíbrio metaestável; implicitamente, supunha-se o ser em estado de equilíbrio estável; ora, o equilíbrio estável exclui o devir, pois corresponde ao mais baixo nível possível de energia potencial; é o equilíbrio atingido num sistema quando todas as transformações possíveis foram realizadas e não existe mais nenhuma força; todos os potenciais foram atualizados, e o sistema, tendo atingido o seu nível energético mais baixo, não pode se transformar novamente. Os Antigos só conheciam a instabilidade e a estabilidade, o movimento e o repouso, não conheciam clara e objetivamente a metaestabilidade. Para definir a metaestabilidade, é necessário fazer intervir a noção de energia potencial de um sistema, a noção de ordem e a de aumento da entropia; com isso, é possível definir esse estado metaestável do ser – muito diferente do equilíbrio estável e do repouso – que os Antigos não podiam fazer intervir na busca do princípio de individuação porque, para eles, nenhum paradigma físico preciso podia esclarecer o seu emprego. (Simondon, 2023, p 18)

Se é possível falar em um corte simondoniano operando na história do pensamento, é aquele que definiria a história da ontologia em um antes e um depois da descoberta do conceito de metaestabilidade. Segundo Simondon, em uma caracterização muito genérica que faz do pensamento antigo, a filosofia antiga havia-se mobilizado no campo restrito de uma física (uma filosofia da natureza) do movimento e do repouso como condição de possibilidade de sua ontologia. O repouso seria a condição de estabilidade, de incorruptibilidade e mesmo de perfeição do ser, enquanto o movimento aparecia do lado do participado, emanado ou criado, como movimento exterior, acidental ou concomitante (*symbebekos*), que precisava ser justificado frente à perfeição e imutabilidade do ser: por um lado, o que se tinha era uma perversão do ser, corrupção que degradava o ser puro, por outro, um movimento justificado por um teleologismo que conduzia o ser para um ponto de chegada que constituiria a sua perfeição. São essas as coordenadas iniciais que vão distribuir o ser em uma condição de eminência, uma

distinção de natureza que postula uma hierarquia sobre os outros seres, em suma, como Deleuze definiu bem, em uma história da analogia e da equivocidade.²⁹

Simondon quer pensar o movimento, o devir, em novas condições. Ele quer pensá-lo mediante um pareamento à noção de ser, de modo que o devir seja alçado ao estatuto de ser. A justificativa que ele apresenta, ancorada nos avanços da física contemporânea, é que o ser é metaestável e que seu processo não é um desdobramento do absoluto em um processo de autorreconhecimento, mas antes, o de uma defasagem de energia que se desdobra e estrutura-se em fases, ou seja, em dimensões que são verdadeiros momentos de invenção do ser: “(...) é possível supor que o devir é uma dimensão do ser, que ele corresponde a uma capacidade do ser de se defasar relativamente a si mesmo, de se resolver enquanto se defasa” (Simondon, 2020, p. 16). Essa concepção do ser como defasagem, ao nosso ver, não está longe daquela de substância absolutamente infinita, que Espinosa elabora em sua *Ética*: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (...)” (EIPXVI)

O conceito de devir passa a figurar nesse novo enquadramento em que a individuação como operação informa a noção de ser. Tradicionalmente, a noção de devir foi vista como antípoda da noção de ser, sendo os dois termos historicamente tomados em uma chave opositiva. Na filosofia de Simondon, o devir passa a envolver a noção de ser, ambas pensadas na perspectiva de uma metafísica que rompe com a homologia da ontologia e da lógica clássica, que pensavam a correlação entre ser e identidade e não-ser e contradição:

A oposição do ser e do devir só pode ser válida no interior de certa doutrina que supõe que o próprio modelo do ser é a substância. Mas também é possível supor que o devir é uma dimensão do ser, que ele corresponde a uma capacidade do ser de se defasar relativamente a si mesmo, de se resolver enquanto se defasa... o devir não é um quadro no qual o ser existe; ele é dimensão do ser, modo de resolução de uma incompatibilidade inicial, rica em potenciais (Simondon, 2020, p. 16-17).

Não é que a lógica e a ontologia clássicas sejam descartáveis e constituam um pensamento falso sobre a realidade. Simondon vê a legitimidade e a validade dos princípios da lógica clássica quando esses são reportados a um estado do ser, aquele que poderíamos designar de sua configuração atual (Simondon, 2020, p.17). São as condições

²⁹ *Diferença e Repetição*, *Espinosa e o Problema da Expressão e Lógica do Sentido* são os principais textos de Deleuze que exploram a temática da analogia e da equivocidade frente à emergência da univocidade nas filosofias de Duns Scot, Espinosa e Nietzsche.

em que o ser possui uma aparente primazia sobre o devir, condições em que estão recalcados o elemento operativo e genético da operação de individuação. Na linguagem simondoniana, tais princípios fazem todo o sentido quando referidos ao real individuado, à organização do real após o processo individuação, à sua estabilização no par estrutura-função. Há, portanto, identidade, contradição e mesmo o princípio do terceiro excluído como princípios que a razão desenvolve, mas eles aplicam-se a um recorte da realidade, àquele que diz respeito a um baixo nível de energia potencial e o de um alto grau de equilíbrio.

Enquanto a pergunta basilar da ontologia aristotélica pelo ser enquanto ser for a pergunta pelo ser enquanto ser individuado (pergunta pelo princípio de individuação), a ontologia permanecerá distante das condições de uma ontogênese:

A unidade característica do ser individuado, e a identidade, que autoriza o uso do terceiro excluído, não se aplicam ao ser pré-individual... a unidade e a identidade só se aplicam a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação (Simondon, 2020, p. 17).

Se a ontologia souber colocar adequadamente a questão das condições do ser que são as da metaestabilidade dos sistemas, que excedem a pergunta pelo que é, ser e devir, estrutura e operação, deixam de ser tomados em chave opositiva e ganham o primeiro plano do pensamento: “(...) o único princípio pelo qual se pode guiar é aquele da conservação do ser através do devir; essa conservação existe através das trocas entre estrutura e operação” (Simondon, 2020, p. 17).

2.5

Individuação Física

Podemos dizer que com a individuação física começa o *pars contruens* do método simondoniano. Por ela, apreendemos as condições que irradiar-se-ão para o conjunto da realidade, da dimensão biológica à dimensão psico-coletiva.

A problemática da individuação excede o dualismo estanque da forma e da matéria, núcleo privilegiado da individuação clássica: “A individuação, no sentido clássico do termo, não pode ter seu princípio na matéria ou na forma; nem a forma nem a matéria bastam à tomada de forma” (Simondon, 2020, p. 53). *A Individuação à luz das*

noções de forma e Informação abre suas páginas iniciais, já na introdução, explorando as condições da individuação a partir do modelo físico, concedendo a este um caráter paradigmático ao extrair, em linhas gerais, as condições que podem ser encontradas nas individuações posteriores. A noção de paradigma em Simondon não visa fazer do modelo físico ou técnico o princípio abstrato que informa os outros casos de individuação, mas pensar uma certa continuidade – tanto metodológica quanto real – com respeito às diferenças e especificidades próprias de cada regime (Simondon, 2020, p. 49).

É o caso da cristalização arrancada do campo da cristalografia que comporta os processos de formação dos sólidos a partir de uma escala molecular (Simondon, 2020, p. 94-95). Trata-se, com efeito, do processo de individuação do cristal, que cumpre essa função inicial de remontar as condições de uma ontogênese, ou seja, de uma operação que, devidamente, dê conta do processo de constituição do ser físico, por meio de uma operação transdutiva. A formação de um cristal é pensada a partir da incidência de um germe cristalino em uma solução supersaturada. Esse germe exterior é, em algum sentido, portador da condição de forma ou estrutura, operador local que incide em um ponto, a partir do qual certas condições anatômicas irradiarão por amplificação, por um crescimento progressivo sobre o domínio da matéria (que também é pensada em uma nova chave a partir das condições da metaestabilidade, ou seja, da disponibilidade de potenciais para serem atualizados, informados pelo germe estruturante):

O puro determinismo energético não basta para que uma substância atinja seu estado de estabilidade. O início da individuação estruturante é um acontecimento para o sistema em estado metaestável. Assim, na mais simples individuação entra, em geral, uma relação do corpo considerado com a existência temporal dos seres exteriores a ele, que intervém como condições acontecimentais de sua estruturação. O indivíduo constituído abarca em si a síntese de condições energéticas e materiais de uma condição informacional, geralmente não imanente (Simondon, 2020, p.104).

Forma e matéria, portanto, figuram no esquema descritivo da individuação, mas sob a forma devidamente desinvestida de qualquer prerrogativa substancial. O esquema hilemórfico que traçava o destino da relação entre forma-matéria cai por terra. O modelo tecnológico (molde-argila) que sustentava o hilemorfismo é exposto em seu mecanismo trazendo ao primeiro plano a operação de moldagem como uma pluralidade de relações, como uma cadeia de operações tanto do lado do molde como da argila e que dissolvem o dualismo rígido (atividade e passividade) da forma e da matéria, fazendo permutar certas funções da forma para o lado da matéria e vice-versa. (Simondon, 2020, p. 40)

A relação de Simondon com o esquema hilemórfico não é a da desconstrução absoluta dos termos. O método consiste em extrair as potencialidades que possam atender as novas exigências do seu pensamento e isso também pode ser estendido para a concepção de arquétipo em Platão, como veremos nos tópicos relativos à transposição política da individuação. Por isso, não só a concepção de individuação implica um redimensionamento radical, mas, como o próprio título do livro indica, essa reforma atinge uma camada mais profunda operada sobre os conceitos de forma e matéria. Acerca desse redimensionamento das noções de forma e matéria e de sua inscrição em um sistema mais amplo, Simondon (2020, p. 53) explica:

O princípio de individuação é uma operação. O que faz com que um ser seja ele mesmo... não é nem sua matéria nem sua forma, mas é a operação pela qual sua matéria tomou forma num certo sistema de ressonância interna (Simondon, 2020, p. 53).

A forma emerge como tensão de forma, como campo de tensão, arrancada da psicologia da forma (*gestalt*³⁰). Por seu turno, a noção de matéria, a solução supersaturada do cristal, aparece investida pela noção de metaestabilidade³¹ – domínio que abriga potencial de transformação do sistema. Essa operação é, literalmente, uma “tomada de forma”, segundo as palavras de Simondon.

2.5.1

A distinção entre físico e vivo

A individuação física é uma operação de amplificação como todas as outras, mas ela é de tipo transdutivo:

um tal processo de amplificação progride indefinidamente: cada camada do cristal já constituído serve de sinal para a solução supersaturada imediatamente vizinha, e a faz cristalizar (...) É essa transferência gradual (...) que se se pode nomear transdução (Simondon, 2020b, p. 286).

³⁰ Corrente da psicologia surgida no século XX, inspirada nos trabalhos filosóficos de Franz Brentano (1838 – 1917) e Edmund Husserl (1859 – 1938). Em linhas gerais, a *gestalt* afirma que a nossa percepção é regida por um dinamismo que privilegia a totalidade sobre o conjunto ou soma das partes, o fundo sobre a figura destacável.

³¹ Conceito extraído do campo da química que designa o estado de um sistema distinto do equilíbrio estável, com disponibilidade energética para transformações futuras.

É precisamente nesse ponto que boa parte da distinção com relação à individuação do vivo começa a ser delineada, justamente porque a transdução implica uma imediatidade da operação na qual o físico se constitui. Essa imediatidade implica, mais precisamente, o esgotamento da energia potencial na operação da tomada de forma, o que distingue o regime físico da transdução do regime biológico da modulação (individuação do vivo). Não se trata, portanto, de distinguir o biológico do físico por alguma distinção de natureza, trata-se, antes, de dois processos distintos, dois tempos diferentes da operação de individuação, em que a realidade do vital instala-se nas condições do físico (Simondon, 2020b, p. 289), mais especificamente, nas condições de metaestabilidade pré-individual que povoam ambas as individuações.

Considerar o físico e o vivo como realidades absolutamente distintas implicaria uma descontinuidade de caráter exterior na ordem do ser. Devemos ter, permanentemente, em conta que toda descontinuidade e exterioridade são relativas à ordem pré-individual que as envolve e toda fase é relativa a uma defasagem primitiva que as desdobra. Toda ordem de integração ou amplificação implica uma agência com os níveis anteriores dando-lhes um novo lugar em uma dimensão mais ampla de integração e complexificação. É essa a significação que Simondon (2020, p. 472) dá de um ser polifasado: “um ser, considerado como individuado, de fato pode existir segundo várias fases juntas... é a pluralidade do ser como fase (...)”. Todo problema, toda exigência de uma nova individuação, envolve um modo de resolução que é uma verdadeira invenção, pois a sua solução não existe antes da individuação:

O desenvolvimento, pois, não é nem pura análise nem pura síntese, nem mesmo o misto dos dois aspectos; o desenvolvimento é descoberta de significações, *realização* estrutural e funcional de significações. O ser contém, sob a forma de pares de elementos díspares, uma informação implícita que se realiza, se descobre no desenvolvimento; mas o desenvolvimento não é apenas desenrolamento, uma explicação dos caracteres contidos numa noção individual completa, que seria essência monádica... toda sua possibilidade de desenvolvimento lhe vem do fato dele não ser completamente unificado, não ser sistematizado; um ser sistematizado, tendo uma essência como um série tem sua razão, não poderia se desenvolver. O ser não está inteiramente contido em seu princípio, ou melhor, em seus princípios; o ser se desenvolve a partir de seus princípios, mas seus princípios não estão dados em sistema... o desenvolvimento é a descoberta da dimensão de resolução, ou ainda da significação, que é a dimensão não contida nos pares de disparação e graças à qual esses pares devém sistemas (Simondon, 2020, p. 308)

Assim, o processo de defasagem do real não é um procedimento analítico dedutivo de algum fundamento que já conteria, em germe, a realidade que se desdobra. O novo,

que é instaurado pela individuação-significação, não pode recolher sua realidade alhures, pois o problema lhe é sempre imanente. Não existem condições maiores do que o condicionado, porque o condicionado não é o efeito de uma causa, ele é a resolução de uma tensão problemática que produz uma nova fase do ser como ordem de integração e diferenciação. A realidade pré-individual é indeterminada, ou seja, é o *ápeiron* de Anaximandro, reservatório de transformações infinitas na ordem do ser (Simondon, 2020, p. 455). O novo, tanto em uma ontologia da transindividualidade, como em uma ontologia do acontecimento (Deleuze), diz respeito às condições imanentes de produção da vida, uma vida não orgânica.

Assim, a distinção entre o físico e o vivo não pode ser procurada em uma distinção absoluta, dado que suas formas emergem univocamente do fundo pré-individual. Teremos que recorrer à descrição da operação de individuação em um caso e no outro³² para tentar aproximarmo-nos dessa questão a qual Simondon (2020, p. 221) reputa uma grande dificuldade: “parece não ser preciso opor uma matéria viva e uma matéria não viva, mas antes uma individuação primária em sistemas inertes e uma individuação secundária em sistemas vivos”.

Recorramos, novamente, ao caso do cristal. A atividade ou operação de cristalização dá-se de forma progressiva, com incorporação progressiva de um domínio a partir do ponto de incidência do germe cristalino. O corpo do cristal cresce, amplia-se por contiguidade, de vizinhança em vizinhança, em toda a área de extensão considerada metaestável, ou seja, passível de transformação, isso até esgotar completamente sua energia potencial. O cristal formado, individuado, após a operação é um produto finalizado, no sentido de que, do ponto de vista interno de sua estrutura, não apresenta mais condições para transformações futuras, porque, ainda que o cristal possua uma forma ou estrutura, não há mais matéria (energia) disponível para ser estruturada:

Se o aparecimento do indivíduo faz desaparecer esse estado metaestável, diminuindo as tensões do sistema no qual ele aparece, o indivíduo deverá inteiramente estrutura espacial, imóvel e não evolutiva: é o indivíduo físico (Simondon, 2020, p. 352).

Valendo-nos de uma terminologia deleuzo-bergsoniana, diríamos que a individuação emparelha, ou seja, sincroniza, o par real atual, tornando sua assimetria

³² A descrição da individuação do físico e do vivo, sua distinção com base em uma topologia e cronologia, desenvolve-se a partir do tópico *Topologia e Ontogênese* (Simondon, 2020, p. 336-343).

inicial, sua condição problemática, resolvida de maneira eterna. O caso do cristal individuado pode ganhar um tom de dramaticidade em função de seu estado atual ser identificado com uma ausência de atividade, talvez não satisfazendo mais nem o par estrutura-função. São essas condições que, projetadas na realidade psicossocial, Simondon identificará como um estado de morte. Veremos isso mais adiante.

A distinção interior-exterior é decisiva aqui para determinar o destino da individuação dos seres vivos. O crescimento do cristal, sua atividade de adjunção progressiva de domínio, dá-se no limite ou superfície intermediária entre o corpo formado e o corpo formando-se. Ela é uma operação desencadeada, como vimos, pela existência de um domínio metaestável e de um germe estrutural, mas ela é sempre uma atualização do tempo presente, sem uma real articulação com o passado já formado do cristal, definindo um passado sem memória, porque o interior do cristal formado já não exerce mais nenhuma atividade. Além disso, como a transdução é imediata e como ela avança para colonizar todo o domínio metaestável disponível e atualizar toda energia potencial, a sua atividade está destinada a esvair-se no tempo atual, sincronizando o par real-atual. Ela é fugacidade do encontro, direção da operação do presente para o futuro, condução da individuação até o seu final a partir da incidência do germe cristalino. Toda a mística e o tom fatalista de um processo entrópico (morte térmica, equilíbrio termodinâmico) com suas consequências poderia ser destacado desse recorte particular da individuação física no caso do cristal. É preciso, portanto, enfatizar que a individuação não se encerra nos limites do físico. Por isso, é preciso atentar para as condições em que Simondon irá usar a noção de analogia e de paradigmatismo para pensar a individuação em outros domínios, sobretudo, a realidade psicossocial. Quanto maior a complexidade de um domínio, menor as condições de aplicação de uma probabilística nos fenômenos sociais, portanto, menor a chance de um paradigma físico dar conta das individuações em outros domínios.

Não se trata de apontar uma insuficiência do físico, mas de dar conta de um limite e da emergência de um problema para o qual a ordem do físico não apresenta mais respostas. A individuação do vivo é uma nova individuação, sem deixar de integrar a dimensão física como uma de suas componentes, mas essas encontram-se, agora, redimensionadas em ordem uma nova fase e dimensão do ser.

2.6

A individuação dos seres vivos

Em Simondon, encontramos de maneira recorrente o par individuable-individuado, recobrindo, respectivamente, a operação de individuação e o produto dessa individuação: a operação de crescimento e adjunção de partes por parte do cristal e a estrutura do cristal finalizada após o consumo de toda a energia do domínio, tornando essa estrutura inviável para transformações futuras. Essas duas realidades estão em relação no vivo, como aquilo que Simondon (2020, p. 352) nomeia de metaestabilidade permanente, mas se recorrêssemos a uma distinção de direito, elas corresponderiam a dois momentos distintos do indivíduo, sendo elas o polo individuable e o polo individuado. O polo individuable exprime a atividade do indivíduo, sua produção, como é o caso da superfície do cristal em formação e a atividade da membrana no indivíduo vivo, enquanto o polo individuado seria o resultado do processo de individuação, como a estrutura cristalina finalizada e o organismo altamente especializado e adaptado ao meio.

Essa distinção parece análoga àquela entre Natureza naturante e natureza naturada de raiz escolástica e que se encontra radicalmente modificada na metafísica de Espinosa. A primeira exprime a atividade produtora de Deus por meio de seus atributos tal como descreve a proposição XVI da parte I da Ética: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitos coisas em infinitos modos”. Já a natureza naturada é o produto dessa atividade, ou seja, a realidade dos modos, a que existe e é concebida por meio da atividade de Deus, dos modos infinitos imediatos, que são as leis da natureza, tanto no pensamento como na extensão, aos modos finitos mediatos, ou seja, as coisas singulares. Mas, seria um equívoco achar que todo o caráter dinâmico e produtor da Natureza restringe-se à substância divina, enquanto o modo seria desprovido de atividade; “a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência” (EIVD). O modo é parte da potência de Deus, exprime um grau de potência, ou seja, uma potência de agir e pensar correspondente a sua natureza, da qual seguem necessariamente efeitos. É nessa chave, de uma atividade imanente à individuação do vivo, que Simondon pode falar em uma metaestabilidade permanente do vivo, na realidade do vivente como teatro da individuação, como uma atividade que toma parte na atividade da natureza pré-individual:

...o vivente conserva em si uma atividade de individuação permanente; ele não é somente resultado de individuação, como o cristal ou a molécula, mas teatro de individuação. Assim, a atividade do vivente não está toda concentrada em seu limite, como a do indivíduo físico; existe nele um regime mais completo de ressonância interna, que exige comunicação permanente e que mantém uma metaestabilidade que é condição de vida... No vivente, há uma individuação pelo indivíduo, e não apenas um funcionamento resultante de uma individuação já completa, comparável a uma fabricação...o vivente resolve problemas não só adaptando-se, isto é, modificando sua relação ao meio (como uma máquina pode fazer), mas modificando a si mesmo, inventando novas estruturas internas, introduzindo-se completamente na axiomática dos problemas vitais. O indivíduo vivo é sistema de individuação, sistema individuante e sistema individuando-se; a ressonância interna e a tradução do nexo a si em informação estão nesse sistema do vivente (Simondon, 2020, p. 21).

Pode-se dizer que, no vivente, começa uma problemática que estender-se-á, com graus e repercussões distintas, até a dimensão psicocoletiva, que é o problema da relação com si, problema que diz respeito à constituição de uma interioridade tanto por meio da sensação como por meio da afecção e da emoção. Clough (2007, p. 05), teorizando o alcance e os vários níveis da “virada afetiva”, pode afirmar, da progressão e complexidade que essa dimensão da reflexividade envolve, “uma intensificação... (processos voltando-se para si mesmos para agirem sobre si mesmos) nos sistemas de informação/comunicação, incluindo o corpo humano; nas máquinas de arquivo, incluindo todas as formas de tecnologias de mídia e de memória humana”. Teremos a oportunidade de examinar essa dinâmica da autorreflexividade na individuação psicossocial, em que é analisada à luz da relação entre sujeitos e da dimensão pré-individual que eles comunicam entre si. Na individuação do vivente, temos, portanto, um indivíduo que é capaz de ser afetado e experimentar estados distintos ao longo de uma linha temporal. Há repercussão em uma interioridade pela relação com um meio intensivo polarizado como o frio e o quente, o prazer e a dor etc. Há individuação pelo indivíduo, uma recursividade na qual se apela indefinidamente ao interior na relação com o exterior.

Sauvagnargues (2012) propõe um exame da relação entre tempo e individuação. Individuação é tempo, no sentido de que ela institui um tempo dos seres, de modo que podemos correlacionar um tempo do físico (transdução), um tempo do vivo (modulação), com as respectivas operações que os envolvem, por exemplo: o tempo da individuação física, linear, tempo em que dura a conversão de energia potencial até seu esgotamento, o qual tivemos a oportunidade de falar um pouco antes. Mas, no artigo que dedica ao tema, essa autora preocupa-se, sobretudo, com o tempo dos seres vivos, isto é, com essa realidade que se dobra (*complicatio*) sobre si (na linguagem deleuziana) e que, na

linguagem simondoniana, chamamos de integração, como é o caso da modulação, constituindo uma relação de permanente metaestabilidade entre um interior e um exterior:

A subjetividade vital nunca é mais do que um arranjo topológico: um envoltório espacial traduzido por uma cronogênese. Não surge na forma de uma ruptura repentina, na forma de condições estruturais ou energéticas especiais, mas devido a uma simples torção da materialidade (Sauvagnargues, 2012, p. 66).

O tom aqui é bastante deleuziano, mas acreditamos que é fundamental assinalar que essa temporalidade é distinta do tempo da estrutura e da função dos seres, ou seja, de um tempo da adaptação e da reprodução da espécie. Diríamos que se trata de um tempo distinto dos seres individuados, ainda que com ele forme par, indissociavelmente. É por isso que a localização desse tempo dá-se na operação de individuação, em uma zona de atividade: no limite de um interior já formado e de um exterior em formação, como é o caso do cristal, e na topologia específica que envolve um ser vivo. Segundo Sauvagnargues (2012, p. 66), essa operação:

Baseia-se numa individuação inteiramente espacial, no aparecimento de um tecido específico dotado da propriedade química de funcionar como limite dotado de uma permeabilidade seletiva: uma membrana. Isto permite o surgimento de uma nova propriedade do tempo, ao nível da individuação vital; a partir deste ponto, a dissociação ou diferenciação de uma temporalidade múltipla é adicionada ao devir transdutivo, distinguindo no nível da atualidade as correntes irruptivas do passado e do futuro (Sauvagnargues, 2012, p. 66).

No vivo, poderíamos dizer que se desenrola o que Deleuze (2017, p. 232) denomina plano de “composição dos modos finitos extensivos”. É na sua leitura sobre Espinosa que ele fornece a descrição de partes extensivas que ora compõem-se umas com as outras, formando um indivíduo maior e mais complexo, e que, por vezes, decompõem-se ao encontrar partes que não se integram com a sua individualidade. Como boa leitora de Deleuze e Espinosa, tomemos agora as palavras de Sauvagnargues (2012, p. 68) sobre a atividade seletiva da membrana na individuação do vivente:

A película polarizada, ao distinguir interioridade e exterioridade, separa as facetas da temporalidade do vivo em duas correntes. O presente emerge no exterior da membrana; catalisa a ação e intervém na realidade que está por vir, por mais benéfica ou prejudicial que essa realidade possa ser. O que aparece no exterior pode ou não ser assimilado, pode ou não causar danos ao indivíduo vivo; a exterioridade induz tendências de assimilação ou rejeição e provoca o encontro material iminente, o encontro por vir. O futuro depende da ação e está dividido entre favorável e desfavorável, útil e prejudicial (Sauvagnargues, 2012, p. 68).

Poderíamos dizer que, no vivente, tais condições são pré-subjetivas e devidamente incorporadas em uma espécie de automatismo dos viventes: vegetais e animais com nível de complexidade relativamente baixo. Há uma escalada e uma complexidade própria dessa estrutura – a relação a si – no domínio do psicossocial. Em suma, para chegarmos ao psicossocial, devemos levantar essa problemática que emerge no vivente e espalha-se pelo psíquico e pelo coletivo.

Toda individuação alimenta-se do reservatório potencial, que é o ser pré-individual. E toda individuação é uma fase do devir que a alimenta. O devir é o movimento de defasagem pelo qual a realidade pré-individual exprime-se. A tentativa de dar conta da “passagem” do físico para o biológico, nos termos de uma evolução que seria agarrada em um ponto extremo do desenvolvimento do indivíduo físico, é desautorizada por Simondon: “(...) suporíamos que a individuação vital não venha depois da individuação física, mas durante essa individuação, antes de seu acabamento, suspendendo-a no momento em que não atingiu seu equilíbrio estável (...)” (Simondon, 2020, p. 222). A rígida adaptação ao meio e o alto grau de especialização de um ser vivo é signo de uma condição energética fraca, inapta para novas individuações. Há um “vital” que é pré-vital, há um “físico” que é pré-físico e esse é a Natureza indeterminada pré-individual (Simondon, 2020, p. 221). Se há um ponto de gênese do vivo, de sua individuação, propriamente dita, ele deve dar-se em uma involução do físico para a sua condição de metaestabilidade, algo como uma fase intermediária entre o pré-físico e o químico recolhida nos estados incoativos e neotênicos³³ de farta disponibilidade de energia potencial:

pode-se supor que a individuação animal se alimenta na fase mais primitiva da individuação vegetal, retendo em si algo de anterior ao desenvolvimento como vegetal adulto e mantendo... durante um tempo maior a capacidade de receber informação. (Simondon, 2020, p. 222).

Segundo Combes (2017, p. 14, 15) intenção de Simondon com o conceito de neotenia parece ser de generalizar esse esquema para todas as individuações de forma a explicar o desenvolvimento dos indivíduos por uma lentificação ou desaceleração que

³³ Área da biologia do desenvolvimento que estuda a manutenção ou retenção de aspectos do desenvolvimento inicial (juvenil) dos indivíduos na fase adulta.

tem na realidade pré-individual a fonte de individuações futuras. Tomemos o caso da relação entre o biológico e o psíquico:

Segundo essa teoria da individuação, o psíquico e o vital não se distinguem como duas substâncias, nem mesmo como duas funções sobrepostas ou paralelas; o psíquico intervém como uma lentificação da individuação do vivente, uma amplificação neotênica do estado primeiro dessa gênese (Simondon, 2020, p. 239).

Resumamos algumas características da individuação do vivo. O vivente passa a representar, no seu interior, a atividade que, na individuação física, era circunscrita ao limite exterior do corpo, daí a expressão “teatro de individuação”. O exterior não é mais um domínio a ser transduzido (absorvido) indiscriminadamente – o da solução aquosa supersaturada apta a cristalizar – e nem o interior cristaliza-se de forma absoluta por inatividade, pois uma membrana passa a mediar a relação do indivíduo interior com o meio exterior por uma seletividade dos materiais. Há um processo de integração no qual o indivíduo passa a ser mediato, modulado e passa, em alguma medida, a representar ou reivindicar o interesse do interior sobre o exterior, desejo de conservação, reprodução e crescimento. O meio exterior, em alguns casos, passa a representar um perigo para o organismo, perigo de decomposição e incorporação de suas partes em um outro regime.

É na individuação biológica que se pode falar em uma condição problemática imanente ou em constante renovação. É no processo de constituição do vivente que o indeterminado é inscrito no sistema da individuação de forma a pensar o fora, o excesso, como devidamente inscrito nas condições de um sistema, como uma condição problemática inesgotável e indefinida, sempre aberta. Podemos perceber isso pela própria estrutura do livro que exprime uma descontinuidade entre o físico e o vital e uma continuidade entre o vital e o psicossocial: a parte um trata da individuação física; a parte dois trata da individuação dos seres vivos, que engloba, concomitantemente, as individuações psíquica e social, distribuídas nos capítulos dois e três. Com efeito, é a individuação dos viventes que é pensada como o limite problemático a partir do qual se instaura a individuação psíquica e coletiva, mas, se fôssemos atribuir uma estabilidade do vivo, uma condição de resolução definitiva, ela teria que ser diferenciada radicalmente do caso do cristal, como mostramos acima. A atividade do vivo é permanente enquanto houver vida, conservando e reproduzindo as condições da espécie. Portanto, o físico morre quando a atividade esgota-se e o cristal encontra-se devidamente formado; já em relação aos sistemas vivos, a morte adquire um sentido que não é simplesmente a ausência

de atividade, mas identifica-se com a baixa energia e a impossibilidade de transformações futuras, como no caso da homeostase que, quando atinge as condições ideais de equilíbrio e manutenção das funções, resiste às mudanças do sistema.

2.6.1

O Afeto e o Vivo

O que nos interessa, fundamentalmente, no vivente, é analisar o dinamismo que envolve a vida afetiva. A importância conferida a essa questão pode ser medida na extensão que ela recobre, da escala do vivo ao psicossocial, ou ainda, do indivíduo, enquanto relaciona-se com o “meio”, ao sujeito, enquanto este se relaciona com outros sujeitos. Em suma, na sequência que remonta a problemática do afeto do vivo ao social. A afeto-emotividade perfaz a condição de “zona obscura” operacional central no vivo (Simondon, 2020, p. 469).

A dimensão crítica da individuação recusa a redução do conjunto da vida à realidade do individuado, ao quadro estático de uma morfologia circunscrita à estrutura e seu funcionamento. A dimensão crítica deslocou o problema clássico da individuação – ou seja, de seu princípio – para as condições de sua produção e operação. As consequências dessa nova angulação da questão são muitas, mas a que possui uma importância decisiva, ao nosso ver, é inscrever a potência – o pré-individual, o virtual – no real. O real que emerge daí é medido em termos de complexidade, desequilíbrio funcional e de potencial energético, não como uma realidade exterior, transcendente etc., mas como o real ele mesmo, na sua dupla face, individante e individuada.

Daí a operação de remover as figuras cristalizadas e substancializadas do vivo. A figura que parece corresponder a esse baixo rendimento energético no nível do vivente é o organismo funcional e altamente especializado, adaptado ao meio com suas funções de conservação e reprodução. Mais especificamente, essa figura é a da homeostase, que corresponde ao funcionamento do organismo em condições ditas ideais, de equilíbrio (temperatura, por exemplo) e de estabilidade (Simondon, 2020, p. 303). O conhecimento que se constitui em torno desse objeto – o organismo vivo – pode muito bem apreender todas as características e proceder pela taxonomia de gênero e diferença específica de matriz aristotélica, mas devemos atentar, mais uma vez, que isso não é suficiente para definir a emergência desse vivo, sua constituição e mesmo suas transformações. Para

Simondon, o estudo do vivo deve prescindir desse modelo e explicar o ser vivo pela sua operação:

a sensação é espera do tropismo, sinal de informação para o tropismo; ela é o que orienta o vivo através do mundo; ela não comporta o objeto, pois não localiza, não atribui a um ser definido o poder de ser fonte dos efeitos experimentados na sensação; há uma maneira para o ser de ser colocado em questão pelo mundo que é anterior a toda consistência do objeto; a objetividade não é primeira, tampouco a subjetividade, tampouco o sincretismo; é a orientação que é primeira, e é a totalidade da orientação que comporta o par sensação-tropismo, a sensação é a apreensão de uma direção, não de um objeto; ela é diferencial, implicando o reconhecimento do sentido segundo o qual uma díade se perfila; as qualidades térmicas, as qualidades tonais ou cromáticas são qualidades diferenciais, centradas em torno de um centro que corresponde a um estado médio, relativo a um máximo de sensibilidade diferencial. Para cada tipo de realidade, há um centro relativamente ao qual a relação se espraia. Não há apenas o mais agudo e o mais grave, o mais quente e o mais frio; há o mais agudo e o mais grave que a voz humana, o mais quente e o mais frio que a pele, o mais luminoso ou o mais escuro que o *optimum* de claridade exigido pelo olho humano... Cada espécie tem seu *medium* real em cada díade, e é relativamente a esse *medium* que a polaridade do mundo do tropismo é apreendida. O erro contante que falseou a teoria relacional da sensação consistiu em pensar que a relação era a apreensão de dois termos: de fato, a polaridade do tropismo implica a apreensão simultânea de três termos: o *medium* do ser vivo entre o mais quente e o mais frio, o mais luminoso e o mais escuro. O ser vivo busca no gradiente a zona *optima*; ele aprecia, relativamente ao centro no qual reside, os dois sentidos da díade cujo centro ele ocupa (Simondon, 2020, p. 386).

Para pensar a operação de individuação do vivo, Simondon realiza um procedimento análogo ao que acompanhamos, sumariamente, no registro físico: o de remontar dos níveis de integração mais complexos aos mais simples, ao que poderíamos chamar de campo diferencial, ou seja, os elementos que perfazem as condições de metaestabilidade do sistema do indivíduo vivo: a sensação e a afecção. Assim, da percepção, deve-se remontar à sensação como seu fundamento-problema, assim como, da emoção, deve-se remontar a afecção como seu fundamento-problema. Tudo isso para compreender como esses elementos funcionam em conjunto e em sinergia na realidade psicossocial. É preciso dizer, antes de tudo, que sensação e afecção, tratadas sob a ótica da individuação, constituem verdadeiras operações de posição de ser: tanto a sensação como afecção correspondem, cada uma a sua maneira, à resolução de um problema que as colocou em questão por meio de uma tensão e uma incompatibilidade iniciais – como é o caso da percepção binocular, ilustrada por Simondon (2020, p. 601). As duas operações implicam, portanto, a realidade de uma polarização, na qual um centro faz a mediação entre dois afetos fundamentais, prazer e dor, alegria e tristeza, pelo lado da afecção e uma polarização entre o quente e o frio, por exemplo, pelo lado da sensação.

Porém, implicam, talvez de forma mais fundamental um centro que se exprime e se desdobra entre essas intensidades. Essa operação de mediação exprime-se como uma tendência. Ela implica necessariamente um sentido e uma orientação relativas às díades que se relacionam com esse centro. Assim, a realidade de tais intensidades – sensações, valores – não deve ser postulada como absoluta, mas relativa à singularidade desse centro que ganha consistência a partir dessa relação:

as afecções não têm suas chaves em si mesmas, tampouco as sensações; é preciso um mais-ser, uma nova individuação, para que as sensações se coordenem em percepções; também é preciso um mais-ser do sujeito para que as afecções devenham mundo afetivo; não são apenas as sensações, mas também alguma coisa do sujeito, do ser do sujeito, que faz a percepção nascer; também não são apenas as afecções, mas alguma coisa do sujeito, que é condição de nascimento da integração segundo o prazer e a dor, ou segundo as diferentes categorias afetivas... (Simondon, 2020, p. 384).

É preciso caracterizar melhor o que é esse centro ou *medium*. Começemos pela via negativa: ele não é sujeito, nem indivíduo no sentido em que tomamos esses termos como figuras bem assinaladas ou segmentarizadas. Para um sujeito ou indivíduo constituído, a relação com o meio dá-se por meio de reações condicionadas, identificações objetais, esquematismos, significações e o reconhecimento de si. O centro operacional da individuação produz essas figuras, as distribui em eixos espaço-temporais, mas não se identifica com elas. Esse centro, mediante os afetos de prazer e dor e as sensações de frio e quente, tampouco, é um receptor passivo, uma tábula rasa, que processaria a informação externa de forma puramente reflexiva. Não é meramente um estímulo exterior que molda esse centro. Não se trata do corpo orgânico ou do organismo preñado de funções e altamente especializado. Esse é reputado pelo seu alto grau de adaptabilidade ao meio, o que Simondon enxerga como uma condição pobre pela fraca disponibilidade de potenciais para transformações futuras. É que a realidade do vivente não se explica apenas pelo par estrutura-função, mas pelas condições energéticas de tal sistema, o que explica os termos desse sistema mais pelas condições de seu devir – suas crises e transformações – do que pelas condições atuais de estabilidade. O real é par individuado-individuante, ou seja, estrutura-energia. Ele é atividade autorreferida e de interação dinâmica com o meio no seu processo de constituição e crescimento. Em uma operação de individuação, a constituição do indivíduo e de seu meio (associado) é concomitante e as duas realidades são defasadas de uma “unidade” de complicação que as envolvia.

Ocorre a Simondon nomear esse centro de sujeito, mas o termo aqui é equívoco, e preferimos guardar a significação de subjetividade para quando tratarmos, especificamente, da problemática psicossocial, na qual, a realidade individual do sujeito só ganha determinação pela realidade coletiva que este contrai na interação ou troca com outros sujeitos: “Parece resultar deste estudo, parcial e hipotético que o nome indivíduo é dado abusivamente a uma realidade mais complexa, a do sujeito completo (...)” (Simondon, 2020, p. 461). Com efeito, as operações de sensação e afecção extravasam o campo do sujeito e podem ser atribuídas às formas de vida vegetal e animal.

O indivíduo vivo aqui é antes um centro em torno do qual a polaridade constitui-se e a partir do qual se opera uma resolução em uma nova escala ou dimensão. As sensações e afecções são insuficientes se não se referirem a algo que as possa reter e ganhar consistência. Se esse centro fosse meramente reativo, mera reflexão, não haveria unidade, constituição de “mundos” (perceptivos e afetivos), integração em uma nova escala ou ordem de ser. É dessa atividade polarizada no vivo, que Combes (2017, p. 27) pode extrair uma consequência decisiva no âmbito da significação e da subjetividade:

Longe de reconduzir a compreensão do sujeito como vivente mais que vivente uma vez que falante, essa abordagem da significação recupera, como seu traço central o ser polarizado da vida: a significação permanece sempre orientação no mundo; e o isolamento patológico fora da transindividualização sempre é ao mesmo tempo uma desorientação da vida (Combes, 2017, p. 27).

A realidade primeira da operação de individuação do vivente reside na significação da realidade dos gradientes dos tropismos próprios ao mundo da sensação, encontrados nas mais variadas formas de vida. Em todo caso, trata-se sempre de um vetor que confere sentido a uma determinada experiência no nível polarizado das sensações e dos afetos. Trata-se de um sistema de três termos que podem ser lidos como a relação de uma orientação que é tomada pelo ser vivente frente a uma realidade que se apresenta para ele de forma polarizada. Essa realidade está distribuída na forma de dois extremos opostos, em uma escala de intensidade que vai de um menos a um mais (temperatura, cor, som) sempre relativos a um centro (pele, visão, audição), ou seja, de uma experiência adequada, ideal, relativa ao centro que a comporta. Na experiência da sensação e do afeto, é a relação entre os três termos que constitui a realidade primitiva que desencadeará, em níveis sucessivos, a experiência de um indivíduo ante o mundo e ante a si.

2.6.2

Afeto e Devir

A afecção também constitui uma orientação ante uma polarização, mas a polarização agora não é mais realizada de forma mediada com o mundo ou, pelo menos, não mais apenas com o mundo, mas diz respeito a um centro ou a uma zona de operação, propriamente falando. É porque, como diz Espinosa, em suas definições do afeto, há um aumento (alegria) ou uma diminuição da potência de agir (tristeza) relativas a um modo: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIID3). Há, sem dúvida, uma dimensão representativa das afecções, relativas à constituição das imagens no corpo afetado, mas há também uma outra dimensão que lhe é irredutível, psicológica ou somaticamente, e essa dimensão é, fundamentalmente, transição (*transitio*)³⁴, variação afetiva. É pela dimensão temporal que tal polarização é possível, confrontando um determinado estado, alegria ou tristeza, relativamente a outro estado posterior, constituindo uma diferença e uma tensão no interior do vivo:

O desejo, a fadiga crescente, a invasão pelo frio são aspectos da afetividade; a afetividade está bem longe de ser apenas prazer e dor; ela é uma maneira para o ser instantâneo situar-se segundo um devir mais vasto; a afecção é o índice de devir, assim como a sensação é o índice de gradiente; cada modo, cada instante, cada gesto e cada estado do vivente estão entre o mundo e o ser vivo; esse ser é polarizado parte segundo o mundo e parte segundo o devir (Simondon, 2020, p. 387).

Devemos partir agora para o que essas operações produzem. Se elas constituem campos problemáticos, contradições e tensões em torno de um centro, elas exigem uma

³⁴ Essa dimensão foi sintetizada perfeitamente nos dizeres do professor Homero Santiago (2011, p. 05): “A ideia de transição é fundamental para o projeto ético espinosano e vincula-se à questão dos variáveis graus de perfeição ou potência de nossa natureza. O verbo *transire* e o substantivo *transitio* conhecem um uso frequente nas partes III-V da Ética, em contextos relevantes. Os afetos primordiais de alegria e tristeza são *transitiones* entre graus diversos de perfeição; e nesse sentido todo afeto é passagem, transição; a inteira vida ganha a forma de incessante trânsito para lá e para cá, a ponto de Espinosa afirmar peremptoriamente que “vivemos em contínua variação” (Espinosa 3, V, prop. 39, esc.). Quer dizer, em nossa vida afetiva, tudo é questão de graus, proporções e correlações, aumentos e diminuições; ela desconhece estados, ou não os conhece senão anormalmente, patologicamente. A transição constitui o fundo de nosso ser. Num trecho da Ética em que insiste que alegria e tristeza não são coisas nem entes, nem a própria perfeição nem a própria imperfeição, mas ambas *transitiones*, Espinosa lança mão de uma fórmula elucidativa: o afeto de tristeza, ele diz, não é senão um ato de passagem, um *actus transiendi* (idem, III, def. dos afetos, 3). Analogamente, digamos que o nosso ser é um esse *transiendi* invariavelmente posto no meio, sempre entre dois pontos. E não poderia ser diferente, uma vez que se radica todo ele no *conatus* e em *acta transiendi*; uma vez que é desejo. Nosso ser, nossa essência é esse complexo que reúne “todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com a sua variável constituição (idem, III, def. dos afetos, 1)”.

nova resolução ao problema que lhe é colocado, uma nova ordem de integração que as faça ganhar um novo lugar e sentido. A emoção é a ordem de integração correspondente às tensões afetivas e a percepção é a ordem de integração que unifica a realidade das sensações.

Há algo análogo aqui com a relação entre a transdução e a modulação que verificamos na passagem do físico para o vivente. É porque, para Simondon, tudo é, invariavelmente, operação de individuação em todos os registros de realidade; tudo obedece a ordens de integração como modos de resolução de problemas. Simondon nos diz, por exemplo, que a emoção e a percepção são de ordem metaestável. O que significa isso? Significa, em primeiro lugar, que elas envolvem uma pluralidade - de sensações (visuais, olfativas, táteis etc.) e de afecções (prazer e dor, alegria e tristeza) - e que cada uma, na pluralidade que é a sua, constitui uma tensão diferencial que só pode ser resolvida por uma individuação que empreste unidade à pluralidade. Tanto a sensação como a emoção são centros de tensionamento e de polarização de pluralidades, díades indefinidas, problemas. O que elas realizam em uma nova escala de ser é integrar tais pluralidades dispersas sob a forma de mundos, mundos perceptivos, mundos afetivos (Simondon, 200, p. 313). Unidade, é necessário que se diga, não é homogeneização, nem subsunção dos opostos por meio da negação, conforme uma dialética de tipo hegeliano orientaria. Unidade aqui é uma operação de integração e redimensionamento, ressonância interna da pluralidade e da tensão traduzidas em estrutura e funcionamento do vivo.

Uma metaestabilidade permanente diz respeito às condições de modulação, de controle, de uma energia que não se esgota de forma imediata, mas, também refere-se às condições que estão longe da estabilidade e do equilíbrio de um sistema. Com efeito, as condições de energia são observadas nos momentos de instabilidade, conflito e de tensão metaestável, ou seja, em condições de desequilíbrio. Não se trata de “caos”, ausência de ordem e organização, mas disponibilidade e tendência para transformações em um determinado domínio do ser. Por isso, trata-se de um desequilíbrio “funcional”, rico em potenciais. Um sistema altamente funcional, em equilíbrio, é sintomático da ausência de crises, tensões e transformações.

Voltando às operações do vivente, verifica-se que sensações e afecções, enquanto tomadas por si mesmas, são insuficientes para manter essa condição de metaestabilidade permanente, porque trata-se de um verdadeiro alastramento, uma amplificação de ser que exige, de forma recorrente, uma individuação enquanto invenção. As afecções e

sensações dependem de uma ordem de integração que as envolva, que aporte, em uma nova escala, suas potencialidades.

Essa unidade consistente, espacialmente e temporalmente, constitui sistema, mundo, simultaneidade da vida emotiva e perceptiva, configuração espaço-temporal de relação com o mundo e consigo mesmo. Ela exprime uma capacidade de apreensão, estratificação, controle, captura e modulação. Ela é teatro de individuação no sentido que interioriza um mundo e o modula sincrônica e diacronicamente. É essa estrutura de uma dupla polarização espacial e temporal, perceptiva e emotiva que migra para a realidade psico-coletiva, transindividual, que vai encontrar nela a possibilidade de sua relação por meio de uma nova integração.

A unidade da modificação do vivente e da modificação do mundo acha-se no coletivo, que realiza uma conversão da orientação relativamente ao mundo em integração ao tempo vital. O coletivo é o espaço-temporal estável; ele é meio de troca, princípio de conversão entre estas duas vertentes da atividade do ser que são a percepção e a emoção; sozinho, o vivente não poderia ir além da percepção e da emoção, isto é, da pluralidade perceptiva e da pluralidade emotiva (Simondon, 2020, p. 390).

Uma nova ordem de integração é requerida pela estrutura cronológica e topológica do ser psicossocial. Essa ordem que passa a funcionar em uma nova escala, referidas a uma relação de reciprocidade e troca entre indivíduo e coletivo, deve compactar a relação com o mundo por uma estrutura temporal. Como dirá Combes (2017, p. 24) acerca da emoção: “(...) ela não leva a uma ipseidade do sujeito, a uma fronteira entre um ‘eu’ e um ‘outro’ (que não é nada além de um outro eu), mas cruza a lacuna entre o indivíduo e o pré-individual, simultaneamente em mim e no outro”. Veremos no tópico seguinte que a camada afetivo-emotiva só é mobilizada pela ordem do encontro por algum “acontecimento” na realidade coletiva entre os sujeitos, e que repercute não na realidade na sua individual, mas na realidade pré-individual que lhes é imanente.

2.7

A individuação psíquica-coletiva ou o transindividual

Toda individuação é a resolução de uma condição problemática. A operação de individuação pressupõe, portanto, uma situação de tensão metaestável e de ausência de comunicação prévia entre duas ordens de grandeza, precedendo qualquer estrutura e

função dos indivíduos atuais, a qual corresponde um nível de resolução do problema, sejam eles físicos ou vitais. Na realidade psíquica, não é diferente. A individuação psico-coletiva é enquadrada pela individuação biológica e é nela que recolhe o campo problemático como condição de sua realidade. Nenhum suplemento de realidade, portanto, nenhum dos pares natureza-cultura, natureza-humanidade, natureza-espírito, enquanto remetem a uma distinção de natureza, pode reger a relação do biológico com psíquico. Do físico ao técnico, é só uma individuação que comanda o processo de defasagem do ser e esta é a Natureza indeterminada (realidade pré-individual). A sensação, a percepção e mesmo o conhecimento não constituem faculdades originárias, dadas sem que um campo problemático, rico em potenciais, tenha-as encetado, precipitado ou disparado. Elas correspondem, no ser polifasado que é o sujeito (realidade psicossocial) – dotado de afeto e emoção –, a um quadro estável de funções que correspondem a uma operação de individuação que investiu o seu domínio, estrutura e funcionalidade.

Qual é, portanto, o quadro problemático de tensão e irresolubilidade em que devemos compreender na passagem do biológico ao psíquico? O que no biológico não responde mais às novas exigências da vida (em um sentido mais amplo)? O que é reclamado e o que convoca para uma transformação do indivíduo vital em um conjunto mais vasto e rico do ser? Devemos pressupor, então, uma insuficiência que não é mais do vivo, mas de algo nele, envolvido por ele que demanda uma nova ordem, um novo nível de ser. A esse chamado, a vida, em um sentido biológico, não pode mais dar conta.

Isso implica, então, uma suspensão do vivo e a emergência de um novo ser. O que a vida não pode mais responder como problema e o que exige uma nova dimensão do ser, uma nova fase, é o psíquico. Esse só pode ser compreendido em dois sentidos: a partir de um desdobramento da estrutura triádica do afeto e da sensação em emoção e percepção, por um lado, e da relação do psíquico com o social, que longe de ser uma realidade exterior ao indivíduo é, justamente, o que assegura esse desdobramento ou passagem. Procederemos a distinção de direito na análise da individuação psíquica e, em seguida, da individuação coletiva, mas sabendo que se trata de duas realidades indissociáveis em um regime de trocas recíprocas e de individuação conjunta.

2.7.1

A individuação psíquica

A abordagem da individuação psíquica atravessa não apenas os vários aspectos atuais da discussão da psicologia contemporânea, assim como as questões tradicionais da problemática clássica da alma: o normal e o patológico; o estatuto “objetivo” da psicologia; o problema da relação entre alma e corpo; o da imortalidade e eternidade da alma, o caráter de reflexividade da individuação psíquica, as faculdades e os estados da alma etc. Podemos dizer que a teoria da individuação em Simondon dissolve boa parte desses problemas, atingindo seus pressupostos substancialistas e remodelando a problemática psíquica no quadro do pensamento contemporâneo.

A especificidade do psíquico não é a sua autonomia. O critério de objetividade celebrado pelas ciências humanas do séc. XX parece, em muito, residir nessa capacidade de destacar e isolar porções da realidade e conferir-lhe um objeto e metodologia próprios. Simondon denuncia as duas formas que consignam a realidade do psíquico e do social no quadro das ciências contemporâneas: o psicologismo e o sociologismo (Simondon, 2020, p. 439). Nessa operação, perde-se a relação e substitui-se a operação pela reconstituição dos termos abstratos: ora, toma-se o indivíduo como origem das relações sociais, ora, toma-se o social como a instância que molda as individualidades. Temos um problema de dupla face aqui: uma, voltada para o que antecede o psíquico (o ontológico e toda sequência de individuações que antecede o psíquico, o físico e o vital); e outra voltada para o que liga o psíquico ao coletivo. Veremos que é, sobretudo, em relação ao coletivo que não estamos autorizados a falar no psíquico como uma instância pura e autônoma, o psíquico e o coletivo são realidades transindividuais.

O ser psíquico exige o recrutamento de uma dimensão topológica e cronológica, sem prejuízo de uma pela outra, que resgate, em meio a estrutura do vivo, uma dimensão dinâmica de seu devir. O ser psíquico deve compatibilizar essas duas dimensões irreduzíveis em sua problemática psíquica. A crítica reconhece no ato de Bergson a importância dada ao elemento temporal da percepção no indivíduo psíquico, mas o condena por ter feito isso, em detrimento da dimensão espacial (Simondon, 2020, p. 413). O escopo, o desafio principal é pensar a individuação psíquica como uma operação espaço-temporal que perpetua a individuação no nível ou fase que é a sua, a do indivíduo psíquico: “Na realidade, como em qualquer domínio de transdutividade, há no indivíduo psicológico o alastramento de uma realidade contínua e múltipla de uma só vez”

(Simondon, 2020, 413). É nesse sentido que todo o horizonte conceitual relativo à psique, mente e alma vai ser submetido a um enquadramento topológico e cronológico de resoluções progressivas, da sensação à percepção, do afeto à emoção:

A relação que tem valor de ser no domínio psicológico é a do simultâneo e do sucessivo; são as diferentes modalidades dessa relação que constituem o domínio de transdutividade propriamente psicológico (Simondon, 2020, p. 413).

Portanto, não há alma sem concomitância do corpo e a distinção entre os dois é uma distinção espaço-temporal que se resolve nos quadros progressivos de integração do ser.

A relação entre alma e corpo deve resistir duplamente a uma tendência de substancialização – tanto a “materialização do corpo”, como a “espiritualização da alma” – e deve ser enquadrada em uma dimensão operativa do psicossomático. O objetivo com isso é a recusa de uma condição de eminência da alma sobre o corpo:

Não há, propriamente falando, uma individuação psíquica, mas uma individualização do vivente que faz o somático e o psíquico nascerem; essa individualização do vivente se traduz, no domínio somático, pela especialização e, no domínio psíquico, pela esquematização que corresponde àquela especialização somática; cada esquema psíquico corresponde a uma especialização somática; pode-se nomear corpo o conjunto das especializações do vivente, às quais correspondem as esquematizações psíquicas. O esquema psíquico não é a forma da especialização somática, mas o indivíduo correspondendo a essa realidade complementar relativamente à totalidade viva anterior (Simondon, 2020, p. 398, 399).

Essa passagem, de forte tom espinosano, atrela as dimensões somáticas e psíquicas ao domínio do vivo, ao mesmo tempo que estipula qual o estatuto da relação que uma contrai com a outra. Em primeiro lugar, ela ressalta a individuação psíquica dentro da individuação vital. A “individualização” pode ser concebida como a operação de determinação do psíquico e do coletivo no domínio mais amplo que constitui o domínio do vivente. Não há um “*imperium num imperium*” (EIII), nada que exceda a natureza requisitando uma jurisdição independente, nenhum dos dualismos que a distinção corpo e alma poderia embalar: natureza x razão; natureza x artifício; determinismo x liberdade etc.

A especialização somática fixa funcionalmente o indivíduo ao meio, garantindo sua reprodução e conservação em relação a determinados limites impostos pelo ambiente; a especialização é da ordem da adaptação. A esquematização define-se pela

correspondência à especialização, ou seja, por condições similares àquela da representação. Simondon faz ecoar repetidamente uma dupla recusa espinosana sobre o estatuto da alma, tanto no platonismo como no aristotelismo: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro” (ETIIP13). A alma não preexiste nem precede (espiritualmente) o corpo; a alma não é o princípio de organização do corpo. O que importa aqui é que o único referente do esquematismo psíquico é o corpo e que, tal como afirma o espinosismo, as modificações dessas ideias correspondem às modificações no corpo.

O que são o corpo e a alma nessa nova dimensão do ser, nessa nova fase do indivíduo? Bem, vimos que o corpo é a configuração que se adapta e que requer do meio uma condição de complementaridade que atenda às suas necessidades (conservação, reprodução etc.), condições de homeostase. O corpo vivo e seu meio (associado) provêm da mesma “totalidade pré-individual”, não sendo, portanto, duas realidades originárias. Essa dimensão seria da ordem do atual-individuado e corresponderia a uma certa estabilização da operação, resultado das operações do vivente. Por isso, Simondon pode determinar o corpo (dimensão somática) dissociado da individualização do vivente, em um esquema de correlação com a temporalidade, como correspondendo ao passado. Em suma, o corpo é passado porque não é índice de atualizações futuras, mas de adaptabilidade ao meio. O corpo é, no ser polifasado que é o psico-coletivo, a sua porção topológica.

Vimos, na distinção com o físico, que o corpo do vivente forma uma verdadeira interioridade e que esse interior passa a reivindicar sobre o exterior, no domínio (semi)transduzido, um conjunto de interesses. O vivo já é teatro de individuação, campo de ressonância entre interior e exterior, membrana seletiva. O passado, corpo constituído, no seu devir, que é a especialização, age sobre o presente, adaptando-se. É como Simondon (2020, p. 405) diz: “poder-se-ia dizer que a conduta instintiva é aquela na qual os elementos da solução estão contidos na estrutura do conjunto constituído pelo meio e pelo indivíduo”. E quando essa espécie de “harmonia pré-estabelecida” curto-circuita? O que acontece quando ela entra em pane? Já não se pode dizer que é uma imperfeição da natureza, mas algo que excede a dimensão do vivo, e que exige uma resolução na realidade psicossocial. É a alma (mente), o esquema psíquico, que investe um novo domínio do ser por meio do mecanismo da reflexividade.

Simondon procede aqui da mesma forma que em domínios anteriores. A sua abordagem deve definir o lugar de qualquer operação como função. Não há nada na ordem

do ser que possa ser considerado um excesso de realidade ou que poderia ser classificada como um epifenômeno. Simondon assim o faz com o sujeito, a consciência e a espiritualidade ao definir esses termos dentro do parâmetro da individuação e na fase do ser em que eles aparecem. Ele explica em um momento: o vivo opera uma integração do passado ao presente, ele é integração do físico o qual ele redimensiona, operando-lhe uma desadaptação relativa. Já o psíquico é integração do físico e do vivo. Ele excede o vivo pelo que Simondon chama de uma “integração inversa” (Simondon, 2020, p. 413). Essa operação será descrita no seu detalhe no capítulo que reservamos para o transindividual, porque envolve a noção de indivíduo investida pela noção de sujeito e a noção de meio investida pela de sociedade. É, entre essas duas instâncias e por meio da relação que é instituída por elas, nos termos de troca e de reciprocidade, que é possível entender o lugar da consciência e da reflexividade na obra de Simondon. Em síntese, diríamos que o indivíduo psíquico realiza uma operação de dobra permanente que vai do presente remodelando o passado e vice-versa. O passado que atua sobre o presente já não é mais um organismo que se adapta ao meio, mas ele modifica-se conforme a experiência do presente que repercute sobre ele de forma permanente. Trata-se de um passado móvel. A uma topologia do físico submetido a uma crono-topologia do vivo sucede uma crono-topologia do psico-coletivo que alça o ser a uma nova dimensão de integração.

Assim, o psíquico não é uma realidade em si, autossuficiente. Simondon expõe o caso extremo da angústia como uma condição problemática que é encerrada nos quadros do psíquico sem sair dele, sem nunca resolver-se (Simondon, 2020, p. 379-383). Esse solipsismo do psíquico, essa asseidade de ser postulada por muitas filosofias do sujeito que acreditam que realidade mental do indivíduo possa constituir-se como uma espécie de instância apartada do mundo e dos outros indivíduos, é uma mistificação que algumas filosofias do sujeito carregam. Como resumiu perfeitamente, Vinciguerra (2009, p. 14):

Com efeito, é esta atração que, seguindo Agostinho, as meditações cartesianas e, por extensão, todas as egologias antigas e modernas renovam: acreditar que se pode alcançar uma chamada profundidade do eu, não antes de tê-lo isolado abstratamente e como se o tivesse arrancado de tudo que não deveria ser ele Vinciguerra (2009, p. 14, tradução nossa)³⁵.

³⁵ Do original: “C’est bien ce leurre qu’à la suite d’Augustin reconduisent les Méditations cartésiennes et par extension toutes égologies anciennes et modernes: croire pouvoir atteindre un prétendu fond du moi, pas avant toutefois de l’avoir abstraitement isolé et comme arraché à tout ce qui est supposé ne pas être lui”. (Vinciguerra, 2009, p. 14).

Dai resulta a consequência desastrosa, ao nosso ver, de conceber a inscrição ou o pertencimento do indivíduo no social como um acréscimo de realidade, como duas instâncias antes separadas amalgamando-se e, sobretudo, como uma inscrição na qual o indivíduo privar-se-ia da sua individualidade, seu desejo e singularidade.

2.7.2

O caso da angústia

A angústia constitui um caso importante na determinação da individuação psíquica no seu liame com o social. Ela é significativa justamente por mostrar que não pode haver individuação, propriamente, psíquica, enquanto esta não remeter ao social como realidade que lhe é recíproca e indissociável. Com efeito, a estratégia de Simondon parece clara ao distinguir radicalmente a experiência da angústia de uma determinação psicológica que encerraria os limites do indivíduo psicológico em uma relação autorreferida consigo mesmo. O seu intuito, com isso, é fixá-la na dimensão mais ampla de uma ontologia onde o ser individuado está em uma relação com aquilo que o excede. A psicologia atestaria sua insuficiência ao tratar de um caso limite como a angústia pelos seus estados e funções e até mesmo fisiologicamente, alegando que a angústia corresponderia a alguma disfuncionalidade, uma condição de desequilíbrio que poderia ser reparável dentro dos limites da psique humana.

O conceito de angústia é de extração bastante ampla no terreno da filosofia contemporânea, sobretudo, na tradição existencialista que remonta de Kierkegaard a Heidegger. Nenhuma menção direta a essa tradição é encontrada em Simondon. A abordagem do problema talvez tenha-se tornado importante para o autor em função da angústia apresentar um quadro clínico de intensa tensão (interior), de ausência de resolução ou estado permanente de indefinição quanto ao futuro que parece exceder qualquer dimensão somática, fisiológica etc.

Como, então, Simondon vai pensar a angústia e os termos de sua superação no interior da ontogênese do ser psíquico? Recorrendo à operação de individuação, ou seja, à relação entre o indivíduo e a realidade que o excede – sua realidade pré-individual. Nenhum indivíduo pode ser pensado como um centro ou um núcleo de realidade autônoma, nem em relação aos outros indivíduos, nem em relação a si mesmo, porque carrega uma carga de indeterminação que excede a sua natureza individuada. Se a

condição energética é a que privilegia os estados de tensão, de crise e transformação, podemos afirmar que a abordagem do ser psicológico, em Simondon, corresponde a essa inscrição do energético no psicológico.

Portanto, trata-se de um equívoco pensar que a angústia constituiria a experiência de um indivíduo isolado. Não se trata disso. O indivíduo isolado é o funcionalmente adaptado, para o qual a resolução problemática encerra-se nos termos da relação percepção-ação no sistema indivíduo-meio. Esse indivíduo nunca chegaria a constituir um problema para si. Ele nunca chegaria a pôr a sua realidade em questão.

A angústia alcançaria o cerne ontológico da problemática do sujeito. Ela é presença de algo irreduzível à relação indivíduo e meio que constitui o ser individuado. Ela distingue-se da realidade do vivente por este último possuir um organismo plenamente adaptado ao seu meio. Ela é ponto de contato com a realidade pré-individual, recusa dos limites impostos pelo real-atual, que define o ser pelo seu *hic et nunc*.

Essa tensão é localizada na relação do eu consigo mesmo quando emerge o problema da relação reflexiva, não enquanto esta representa aquilo que é, refletindo o que está dado, mas enquanto problematiza a diferença entre a realidade atual-individuada e a potência virtual-individuante no eu psíquico. Ora, é essa diferença que é essencialmente problemática, porque torna possível as transformações futuras, demolição do mundo constituído e amplidão de ser. Mas é preciso que se irrompa algo que coloque em suspensão a realidade do ser individuado, com a sua crença no mundo atual, e com a experiência rotineira que o permeia. É necessário algo que quebre com aquilo que Deleuze e Guattari definiram como segmentarização dos indivíduos, ou seja, sua distribuição binária em papéis e funções sociais determinadas pelo gênero, sexo, raça, cidadania. Tais figuras assinaláveis são desmoronadas pela ordem do encontro, por um curto-circuito das relações que revelam que o ser não se esgota em tais papéis, que há uma centelha no indivíduo que o projeta para além do seu estado atual. Esse curto-circuito nas relações atuais Simondon nomeia acontecimento. O acontecimento é o disparador da relação entre indivíduo e realidade pré-individual.

O que acontece quando a angústia tenta, nos limites cerrados da relação entre o indivíduo e aquilo que o excede, resolver tal incompatibilidade? O caso da solidão se apresenta como um dos pretendentes a resolver o problema da angústia e, por consequência da individuação, psíquica. O que causa a solidão? O que leva um indivíduo a pôr em questão suas relações com outros indivíduos, com as instituições e com o mundo em que ele vive? Por esse conjunto de questões, somos conduzidos a pensar que a solidão

é um ato de decisão voluntária que opta por não viver mais em sociedade. Ela almeja um retorno a um estado de natureza, por assim dizer. Mas a solidão, como resposta a uma tensão psicológica instalada em nosso interior não se traduz em um retiro da realidade pela pressão que seria exercida do exterior sobre os indivíduos, pelo rigor da lei, pela forma de organização social, por uma padronização dos modos de ser em escala global etc. Ela é, essencialmente, manifestação interior da tensão e do desequilíbrio do indivíduo com ele mesmo e que se traduz, apenas, posteriormente, ou em um sentido derivado, em um desgaste da vida em sociedade. A solidão é sintoma da tensão que constitui a relação entre o ser individuado e a realidade pré-individual, entre um ser determinado aqui e agora na sua relação com o meio e a carga de natureza indeterminada que o descentra permanentemente.

A chave para o problema da angústia ou da tensão psíquica é a relação com a individuação coletiva. Com relação, queremos dizer, mais uma vez, que nem a individuação psíquica é anterior à individuação coletiva, tampouco, esta última precede a individuação psíquica. Essas duas individuações não existem antes da relação. É a relação quem as produz. O coletivo compõe com a individuação psíquica um sistema, um par estrutura-energia. A esse respeito, Simondon fala em reciprocidade e simultaneidade entre as duas individuações. Certamente, ele quer pensar a “problematicidade” imanente dos regimes coletivos com base na reforma ontológica e metodológica com a qual procedeu na primeira parte. Talvez a melhor forma de enquadrar a questão seria, então, perguntar: como se dá a tomada de forma na operação psico-coletiva? Esse é o ponto para o qual o trabalho tendeu desde o início, quando perguntávamo-nos pela relação entre afeto e sociabilidade. A preocupação inicial era pensar um quadro de reforma radical da ontologia clássica por meio de duas ontologias que procuravam pensar não apenas a realidade dos seres físicos e biológicos, mas pensar esse dinamismo em uma transposição para o terreno dos regimes políticos e sociais.

Toda dualidade de extremos deve ser pensada não como origem, mas como uma polaridade fundamental pela qual o ser-indivíduo como mediação atravessa. É essa a zona obscura central de operação que foi recalcada pelos sistemas holistas e individualistas. A operação de individuação psico-coletiva não é a passagem de uma instância a outra, mas, antes, a polarização dessa díade pela qual o indivíduo-sujeito, na sua relação com outros indivíduos-sujeitos e com a realidade pré-individual que lhe excede, serão constituídos e transformados.

Pensar esse esquema da transindividualidade na relação que Simondon estabelece com a política implica pensar o redimensionamento da noção de forma e matéria e seus termos correlatos – germe estrutural, pré-individual e metaestabilidade – agora na operação de tomada de forma psico-coletiva. Que papel tais termos cumprem nos níveis mais complexos da individuação? Como se dá reciprocidade do social e do indivíduo, verdadeiro motor de individuações futuras? E como os regimes políticos são agora pensados pela ótica de seu desequilíbrio estrutural (crises e transformações) e não mais a partir de suas condições de conservação e estabilidade?

2.8

Forma, Informação e Potenciais no domínio psicossocial

Como vimos, nos capítulos anteriores, Simondon procede a uma reforma das noções de forma, informação e potencial no rígido quadro da ontologia clássica. Reservamos uma análise mais cuidadosa da noção de forma e informação para esse momento, em função do transindividual ser um dos eixos de estruturação desse trabalho, junto com a noção de acontecimento. O desafio agora é o redimensionamento das relações entre forma e matéria no domínio indivíduo-sociedade. Trata-se, portanto, de transpor a problemática ontológica da forma em suas diferentes modalidades – arquetípica, hilemórfica, gestaltista e informacional – para o âmbito da correlação entre indivíduo e sociedade.

2.8.1

A noção de Forma

Simondon é o filósofo da individuação, termo clássico que ele retrabalha em uma nova perspectiva e alcance. Isso é possível pela profunda imersão no quadro conceitual que sustentava a individuação como princípio: forma, matéria, ato, movimento, substância etc. Entre esses conceitos, o que possui um estatuto privilegiado é a noção de forma. O título de seu principal livro já é indicativo desse destaque ao mencionar que uma nova teoria da individuação será informada pelos conceitos de forma e informação.

A pergunta é, portanto, o que Simondon quer da noção de forma? O que ele enxerga nessa noção que a habilita a figurar como um dos aspetos constituintes da sua metafísica? Qual o uso e o emprego que ele quer fazer da noção? Falamos em uma extração que é operada em vários domínios, na história da filosofia e na ciência contemporânea: uma relativa à história da filosofia, com Platão e Aristóteles (e seus desenvolvimentos na idade média e modernidade), e outra no quadro das ciências contemporâneas, com respeito à *gestalt* e à teoria da informação. Nessas duas últimas, importa saber, em cada um desses lugares, o que é devidamente absorvido e recusado nesse procedimento.

Nessas duas jurisdições, a forma perde a prerrogativa de estrutura acabada e finalizada. Perde a condição de princípio de organização: transcendência ou preexistência sobre a matéria não podem mais ser-lhe atribuídas. Perde também a unidade que a caracterizava, visto que passa a satisfazer a condição de tensão e incompatibilidade relativa à noção de campo, mas conserva as características de tendência e direção que orientam e dirigem um processo de tomada de forma. E ela é menos unidade ainda por ser relativa a um sistema no qual supõe uma dualidade constituinte, a qual ela compõe com a matéria ou domínio metaestável. O que Simondon enxerga como vantajoso nas perspectivas da forma como o arquetipismo platônico é o que, por vezes, ele chama de sua capacidade de irradiação (ainda que, no platonismo, esta esteja enraizada no modelo da participação e da asseidade da Ideia). A forma conservaria ainda um caráter diretor. Já a *gestalt* empreende, do ponto de vista programático e metodológico, a ambição de repercutir uma descoberta das ciências naturais no âmbito da psicologia. Esta fica sob a incumbência da noção de campo (elétrico), que a *gestalt* extrai das ciências naturais. Por meio da noção de campo, a de forma eleva-se ao estatuto de relação que Simondon persegue - a relação tendo estatuto de ser: a relação entre o elemento e o todo sendo definida como reciprocidade onde os termos podem ser intercambiáveis entre si em um campo, sem ocupar posições fixas: “a noção de *campo*; ela é um presente feito para as ciências humanas pelas ciências da natureza. Ela estabelece uma reciprocidade de estatutos ontológicos e de modalidades operatórias entre o todo e o elemento” (Simondon, 2020, p. 205). Vê-se, então, a partir dessas características, que um dos méritos da noção de forma, tal como manuseada pelos teóricos da *gestalt*, foi ter dissolvido as demarcações muito rígidas da relação sujeito-objeto ou matéria-forma nas relações de interação entre o elemento e o todo por meio da noção de campo. Deve-se perguntar, antes de tudo, como se comporta um elemento em um campo e não um sujeito ou indivíduo frente a um objeto

ou meio. O elemento sofre e age, ele é atividade e passividade nesse campo. Mais uma vez aqui Simondon recorre à noção de gradiente, tropismo e intensidade.

2.8.2

A crítica à noção de forma na *gestalt*

É perceptível, já na introdução de *ILFI*, que a noção de problema desempenha um papel central e diretor (regulador) na dinâmica da individuação. Com efeito, ela explica uma condição primitiva que produz efetivamente a individuação como operação. Ela exprime-se por uma incompatibilidade e uma tensão entre duas ordens de grandeza que estabelecem uma comunicação (ressonância) a partir de uma zona central operacional. O que não parece totalmente claro é como Simondon inscreve o problema em uma progressividade infinita a partir da individuação do vivente. Surgem algumas questões que não conseguimos contornar com facilidade: a individuação psicossocial é uma última escala da progressão da ordem problemática depois do vivente? Há outras formas de individuação que podem surgir além do psicossocial? Por outro lado, há efetivamente progressão dos problemas no domínio psicossocial pelo circuito que implica a relação de reciprocidade do indivíduo com o coletivo e pela relação do indivíduo com a carga de realidade pré-individual que ele carrega?

Resta que uma série de implicações relativas à noção de equilíbrio na física operam também no plano da ontologia e da política. Simondon adverte: “em todos os domínios, o estado mais estável é um estado de morte (...)” (Simondon, 2020, p. 590). Ademais, caracteriza a pobreza da estabilidade como um sistema fechado, incapaz de produzir transformações futuras. Vimos que a individuação física chegava a esse tipo de resultado ao fim de sua operação. Um cristal totalmente formado não apresenta mais condições internas para produzir transformações, em suma, para continuar crescendo. A única salvação para o cristal seria o aporte de uma energia vinda de fora, exterior, que pudesse incorporar o cristal em outro sistema. Esse era um caso limite da individuação física, o qual Simondon só conseguia contornar por um apelo à individuação do vivente.

De modo bastante genérico, poderíamos dizer que Simondon recusa algo como um fechamento das possibilidades da vida. Ele especifica a caracterização de um estado de morte, falado acima: “(...)é um estado degradado a partir do qual nenhuma transformação é mais possível sem intervenção de uma energia exterior ao sistema

degradado” (Simondon, 2020, p. 590). O que ele parece atacar é uma identificação da ordem vigente com um estado de equilíbrio do ser ou do devir, sua impossibilidade de mudança e transformações futuras. A forma gestaltista, pela noção de pregnância e, sobretudo, pela ideia de equilíbrio e estabilidade, encontra-se ainda muito viciada pela ideia de um essencialismo e de um finalismo.

Pode-se dizer que Simondon ataca essa questão em várias frentes, podendo todas serem reunidas sob a noção diretriz ou reguladora de metaestabilidade de um sistema. Uma é pela noção de “flutuações reguladoras” em Arnold Gesell (Simondon, 2020, p. 596), em um campo que poderíamos aproximar do que hoje chamamos de psicologia do desenvolvimento. A outra noção seria de equilíbrio metaestável ou o que se reconhece hoje por estruturas dissipativas em física. Por fim, outra seria pela concepção de *physis* (natureza), da filosofia antiga.

É pela *physis* que chegamos nesse elemento pré-individual, imanente a toda realidade e que sobrecarrega toda e qualquer realidade estável. É essa característica que está ausente na concepção de forma da *gestalt*. *IILFI* e *FIP* não tratam muito detalhadamente das fontes mais antigas dessa noção em Simondon, a qual ele recolhe na concepção de natureza dos jônios, mais particularmente, na noção de *ápeiron* (o indeterminado), em Anaximandro (Simondon, 2020 p. 454, 455). Vale a pena determos um pouco nas razões que levam Simondon a recorrer a uma noção tão antiga, caso contrário ela pode soar demasiado abstrata.

Odile Tournieux (2016, p. 74) justifica o recurso ao *ápeiron* por parte de Simondon (e, também, em Castoriadis) à luz da perversão da operação de individuação em favor do princípio de individuação, representado pela filosofia grega clássica: “Interessar-se pelo *ápeiron* seria operar de facto um retorno a montante de Platão e Aristóteles, dando-se a possibilidade de pensar algo indeterminado” (Tournieux, 2016, p. 74). Isso está perfeitamente enquadrado na dupla recusa que apontamos, anteriormente, em relação ao substancialismo e ao hilemorfismo. Mas perguntamo-nos se é suficiente apelar para o caráter demasiado genérico de indeterminação, que a noção de *ápeiron* carrega, para satisfazer uma ontologia talhada nas ciências naturais contemporâneas, com os conceitos de metaestabilidade, energia potencial e realidade pré-individual.

Com efeito, não se trata disso: “Se o *ápeiron* contribui para a elaboração da noção de ser pré-individual por Simondon, isso não significa que os dois devam ser identificados” (Tournieux, 2016, p. 82). O que Simondon busca é antes a disponibilidade de abertura que essa noção oferece, podendo muito bem compatibilizar-se com o

repertório conceitual que ele colhe nas ciências contemporâneas. Segundo Tourneux (2016, p. 75):

Tanto para Simondon como para Castoriadis, esta dimensão indeterminada do pensamento pré-socrático não é um limite, mas, pelo contrário, é a sua plena força... O caráter in-figurável do *ápeiron* nos ensinaria duas coisas: pensar o que é irrepresentável e compreender que o sentido é sempre estabelecido de forma indeterminada (Tourneux, 2016, p. 75).

Mas, para o estudo da realidade psicossocial e política que é o nosso interesse, é outra fonte da filosofia grega que parece ser determinante: a noção de devir, igualmente inspirado na cosmologia jônica. É pensando a condição do sujeito e de seu meio associado (outros sujeitos) e a imanência da realidade pré-individual que ambos carregam que Simondon pode pensar a sociedade como uma realidade prenhe de metaestabilidade, de desequilíbrios funcionais e de crises transformadoras. Tourneux (2016, p. 82-83) oferece-nos essa hipótese ao diferenciar realidade pré-individual e o *ápeiron* pelo seu caráter indeterminado: “Poderíamos, portanto, propor como hipótese que é a noção de devir que acompanha o princípio Anaximandriano que opera na reconceitualização de Simondon, mais do que o modo de indeterminação específico do *ápeiron*”.

Retomando a abordagem crítica de Simondon à *gestalt*, a forma gestaltista dá conta da relação-interação entre forma e matéria no domínio psicossocial por meio da noção de campo, mas identifica a boa forma, a forma ideal, como pregnância, como estabilidade e permanência: “A melhor forma aquela que possui dois aspectos: 2. Ela é a mais pregnante, ou seja, segundo os teóricos da forma, a mais estável, a que não se deixa dissociar, aquela que se impõe” (Simondon, 2020, p. 588). Segundo Simondon, um pressuposto agiria aqui: mesmo com a transposição operada pela *gestalt* para o âmbito da psicologia, a sombra de um paradigmatismo físico impediria que a noção de forma respeitasse às condições de complexidade da realidade psicossocial. Vimos que, na individuação física, a amplificação é transdutiva, imediata e esgota de uma vez por todas o potencial de energia disponível. Coisa totalmente distinta da individuação do vivo, que constitui uma interioridade seletiva na relação com o meio exterior, um verdadeiro teatro de individuação que modula e mantém os potenciais de acordo com as suas necessidades. Os termos da transposição precisam, então, respeitar as condições da analogia em Simondon: a individuação é um processo de tomada de forma em todos os domínios, mas com modalizações distintas, com recursividade e com ampliação progressiva dos problemas de ordem simbólica e política.

Portanto, o que é requisitado na noção de forma que a *gestalt* não pode mais atender é o que Simondon chama “superioridade da forma”. O que ele entende por essa superioridade que não se exprime mais como asseidade, como princípio de organização e nem mais como pregnância, é a condição problemática e de metaestabilidade colocada na base da realidade e pensada em termos de uma progressão e de uma atividade de invenção permanente.

Aqui uma insuficiência característica se manifesta na teoria da forma, pois *uma evolução convergente não pode explicar uma estabilidade de forma*; ela só pode explicar apenas uma estabilidade de *estado*, e não a superioridade de uma forma, que é feita de *atividade* e de *irradiação*, de *capacidade de iluminar novos domínios*. Aqui é necessário pensar aqui na forma arquetípica de Platão para evitar este erro, pois a superioridade da boa forma é o que lhe dá sua pregnância; ela é antes *a permanência de uma metaestabilidade* (Simondon, 2020, p.590).

É o par estruturante-estruturado que é reclamado contra uma forma dada de uma vez por todas. É a constituição de uma “tensão” de forma, a incidência do germe estrutural, que determina uma primeira forma e, a partir daí, desenvolve o processo de constituição progressiva da forma de maneira concomitante à atualização do domínio metaestável. A forma é sempre local e singular. Cada irradiação local corresponde a uma tomada de forma que se constitui e que prepara constituição seguinte, de vizinhança em vizinhança. O real simondoniano reclama, por um lado, o par estrutura-função e, por outro lado, a potência metaestável.

2.8.3

A noção de Informação

A operação da tomada de forma em Simondon não é um processo espontâneo: “Ser ou não ser não depende somente de características internas de uma estrutura (...)” (Simondon, 2019, p. 83). Nem tampouco é um processo deliberado ou voluntário como se dependesse da ação do germe estruturante. Achar que um germe estruturante pode se impor e estender-se sobre qualquer campo é um equívoco, assim como achar que o campo organizar-se-ia por si, sem direção ou tendência também é, igualmente, um absurdo:

(...) mas as tensões são seletivas; nem toda incidência é, para elas, uma informação eficaz, determinante; além disso, a incidência informacional deve

se apresentar no momento certo, pois a ativação de tensões não é indefinidamente disponível: a eficácia da informação requer condições de estrutura (de conteúdo) e condições de oportunidade da incidência. ‘Tudo é possível’ no domínio psicossocial, mas não em qualquer lugar, em qualquer momento ou de qualquer forma (Simondon, 2019 p. 288).

Em *Forma, Informação e Potenciais*, o que Simondon (2020, p. 574) vislumbra de positivo na teoria da informação é o estatuto das relações ou trocas – a “reciprocidade, equivalência e reversibilidade” – entre emissor e receptor. O emissor não carrega mais a prerrogativa de fonte, *locus* de onde emana a mensagem, muito menos o receptor satisfaz a condição passiva de puro receptáculo, tábula rasa a ser preenchida e organizada de fora. Simondon parece conceber o circuito da informação fora das demarcações habituais, no qual esses termos ocupam posições bem específicas e distinguíveis entre si. Essa condição de reciprocidade pode ser traduzida pela “homogeneidade do campo”. É esse requisito que vai permitir que a tensão de forma invada um domínio impondo sua singularidade, por um processo de adjunção progressiva e gradual de suas partes. Essa condição de homogeneidade permite uma estruturação e não um encavalamento, uma limitação entre as partes que um domínio poderia impor se não tivesse energia potencial disponível o suficiente:

Pode-se associar à Teoria da Informação todo tipo de explicação que supõe a simetria, a homogeneidade dos elementos que se associam e tomam forma por um processo aditivo ou de justaposição; mais geralmente, os fenômenos quantitativos de massa, de população, pertencentes à teoria do acaso, que supõem a simetria dos elementos (e seu caráter indeterminado), podem ser pensados em teoria da informação (Simondon, 2019 p. 195).

A teoria da informação, portanto, é proveitosa para informar o lado da matéria, ou seja, para determinar não só o tipo ou o estatuto da relação que vige no domínio metaestável, mas também para definir o estatuto da energia potencial que lhe é inerente. Já em *A Amplificação nos processos de Informação*, é o modelo tecnológico da teoria da informação que vai servir de paradigma para pensar a realidade psicossocial e política. É por meio de uma descrição dos processos de amplificação – transdução, modulação e organização – e, sobretudo, do caráter da relação que essas operações contraem entre si que a informação passa para o primeiro plano da análise. Nesse sentido, a informação é individuação e sua extensão recobre a amplitude do sistema hilemórfico, no sentido de abordar a relação entre forma e matéria como uma operação de tomada de forma.

O outro lado da forma – correspondente à matéria, à realidade do receptor – é a que sofre a incidência da tensão de forma. O trabalho sob os pressupostos da noção de

forma é indissociável da relação que esta contrai com a matéria. Nesse sentido, o hilemorfismo é um paradigma consistente para as análises de Simondon. O primeiro capítulo de *ILFI*, por exemplo, é uma análise detalhada da operação tecnológica de tomada de forma da argila e do molde.

A noção preterida, dessa vez, é a de campo e esta é tomada em forte oposição a de organismo. Simondon parte de um procedimento análogo ao de Deleuze na sua determinação do campo transcendental: depurar o campo e reenviar esse campo às condições primitivas que o dissociem tanto do organismo como da ideia de meio, isto é, tanto de um funcionalismo biológico como de uma relação subjetivo-objetual.

Poderíamos dizer que esse campo é móvel de alguma forma (topologicamente), porque não se mantém estável, porque desdiferencia-se. Uma função antes adaptável perde consistência em relação ao meio, regride, involui e retoma os estados incoativos e de neotenia que o explica mais por suas crises e transformações do que por um estado estável. Perde-se ainda a distinção interior e exterior, o que autoriza que se conceba a relação entre indivíduo e meio. Esse campo é, então, metaestável, não mais matéria passiva, extensa e *extra partes*; tais determinações correspondem ao seu potencial repartido e distribuído sobre um campo atualizado:

A segunda distinção, que se prolonga em princípio axiológico, consiste em opor desadaptação e degradação: a desadaptação no interior de um domínio, a incompatibilidade das configurações no interior do domínio, a desdiferenciação interior, não devem ser assimiladas a uma degradação; elas são a condição necessária de uma tomada de forma; elas marcam, com efeito, a gênese de uma energia potencial que permitirá a transdução, isto é, o fato de que a forma avançará no interior deste domínio. Se esta desadaptação não se produz nunca, se não há esta supersaturação, ou melhor, uma reverberação interior que torna os subconjuntos homogêneos uns em relação aos outros, – como a agitação térmica que faz com que todas as moléculas se encontrem cada vez mais frequentemente em um espaço – a transdução não é possível (Simondon, 2017, p. 606).

As noções de forma, estabilidade, interior-exterior, diferenciação, adaptação, organismo, meio, sujeito e consciência, são todas determinações posteriores ao campo. Elas marcam o terreno do real individuado, sua perda de ressonância interna, um real empobrecido e mortificado, quando regulado pela ideia de forma boa, ideal e final, quando não inscritas na dinâmica da progressividade dos problemas.

Simondon (2020, p. 600) parece estar usando o termo potência em uma chave opositiva à noção de virtual. Trata-se de uma nota em que ele esclarece a distinção:

a teoria energética de tomada de forma que apresentamos não emprega a noção de virtualidade que é suposta pelo conceito de boa forma; o potencial, concebido como energia potencial, é real, pois ele expressa a realidade de um estado metaestável, e sua situação energética. A potencialidade não é uma simples possibilidade; ela não se reduz a uma virtualidade, que é menos que o ser e a existência (Simondon, 2000, p. 600).

Esse uso é estranho às referências que esse trabalho recolhe na linhagem bergso-deleuziana do virtual. Com efeito, Simondon parece atrelar a noção de virtualidade à concepção gestaltista da forma, a qual equivaleria à noção de possibilidade. É exatamente essa identificação que é rejeitada em larga escala por Bergson e Deleuze, distinguindo uma multiplicidade virtual e uma multiplicidade atual, concebendo sua relação como uma síntese assimétrica, não dedutível e nem dialetizada. Por outro lado, Simondon compreende a energia potencial como real, mas um real metaestável. Um real que não se reduz às condições da energia atualizada ou do real individuado, concebido pelo binômio estrutura função.

Do físico ao técnico passando pelo psicossocial, a invariante da constituição de problemas coloca em questão o ser de um determinado domínio, suspende a realidade de um estado de coisas e revela uma inadequação original, assim como a emergência de uma invenção como alternativa de uma nova tomada de forma e estruturação de um campo.

O evolucionismo consagrou ao conceito de adaptação o mais alto posto ao ver nele o critério que definia, via seleção natural, as condições de manutenção da vida, pela sobrevivência e transformação dos mais aptos. Se a adaptação define-se, muito basicamente, pela relação de ajuste entre organismo e meio, ela só pode ser tardia para Simondon, pois já pressupõe minimamente um circuito de comunicação, uma informação na qual já é possível referir um organismo a um meio, um interior a um exterior. O organismo, nessas condições, já é especificado demais, preche de funções e finalidades que denotam uma relação de relativa estabilidade com o meio. Ele não pode explicar, efetivamente, as condições de sua gênese e do meio que lhe é concomitante e, tampouco, apelar para metaestabilidade e para o pré-individual como as condições da individuação do vivente, ou seja, sua efetiva “evolução”.

Podemos retomar agora, os termos da distribuição das noções de matéria e forma no domínio psicossocial:

Esse modelo se aplica aos processos psicossociais; em certo sentido, ele permite defini-los, pois os fenômenos psicossociais são psíquicos, por terem como entrada uma incidência de tipo psíquica, individual; mas eles são sociais, pois se propagam por amplificação transdutiva, o que os faz passar da

dimensão individual de entrada à dimensão coletiva de saída. Com efeito, os fenômenos puramente psíquicos são aqueles que se produzem no indivíduo sem modificar seu estado de equilíbrio, sem desencadear nele uma transformação que se traduza por uma atitude percebida como nova e significativa para um outro indivíduo. É informação a incidência que, em um grupo dado, conduz a uma mudança de equilíbrio em um certo número de indivíduos, que, pelo próprio resultado de sua mudança, desencadeia uma mudança em outros indivíduos potencializados de maneira análoga. A condição primeira é a existência, em um grande número de indivíduos de uma metaestabilidade inicial, predeterminando seletivamente a categoria de incidências que podem desempenhar um papel eficaz de desencadeamento (Simondon, 2019, p. 287).

Assim, a distribuição que ele propõe dos termos é a que dispõe o social, os fenômenos de massa, como uma zona mista onde coexistem um regime estável e bem estruturado do indivíduo com seu grupo e uma outra porção em equilíbrio “metaestável”. Nesse domínio metaestável, os potenciais estão em condição de estoque ou de reserva para serem utilizados em um novo processo de atualização, de modo que, para a conservação da estrutura atual, ela é uma energia dispensável, excedente, mas imanente às condições desse sistema. É preciso dizer ainda que a metaestabilidade do social é uma condição necessária, porém, não suficiente para a transformação e atualização desses potenciais. A operação de tomada de forma em um campo metaestável, ou seja, em um campo passível de transformações futuras, tem como correlato constituinte o que Simondon chama de causa ocasional. Essa constitui uma relação de tensão ou disparação entre dois termos ou ordens de realidade incompatíveis e que, ao incidir sobre um domínio carregado de potenciais, irradia-se por toda a extensão de matéria disponível distribuindo os potenciais. É uma tensão constituída na forma de um problema a ser resolvido por uma individuação, por uma invenção. Essa outra condição, à qual Simondon associa uma causa ocasional, exterior ao grupo, é o de um germe estruturante – com uma tendência de forma ou estrutura – atuando sobre esse campo potencial: “Só pode haver tomada de forma caso duas condições encontrem-se reunidas: uma tensão de informação, aportada por um germe estrutural, e uma energia abrigada pelo que toma forma” (Simondon, 2020, p. 594).

A abordagem simondoniana, a julgar pela crítica e pelo redimensionamento das noções forma e matéria pelas de tensão de forma e informação, estaria mais preocupada com as condições de transformação do que com o funcionamento regular dos regimes políticos. São essas as condições de uma energética no estudo dos fenômenos sociais. Passemos agora aos estudos de caso.

2.9

Transindividualidade e Política em Simondon

Em uma das perguntas endereçadas à Simondon em uma conferência realizada na Sociedade Francesa de filosofia, um dos seus interlocutores, P. M. Schuhl (Simondon, 2017 p. 224) manifesta uma hesitação em relação à pretensão do autor de *Individuação à luz das noções de Forma e Informação* de transpor uma ontologia da individuação, demonstrada de forma exitosa no âmbito das ciências naturais, para o campo dos fenômenos sociais e políticos. Essa é uma questão que precede o problema político, propriamente dito, e Simondon trata dela recorrentemente em *ILFI* por meio das noções de analogia e de paradigma que o conceito de transdução implica. Uma pista desse tratamento é a forma como ele apresenta uma conclusão de Norbert Wiener sobre a aplicação de uma teoria de tipo probabilística ao domínio social:

Norbert Wiener quer dizer que as variações aleatórias, nas amostras do domínio social humano, não permitem uma verdadeira previsibilidade nem uma verdadeira explicação, pois quanto mais se estende as amostras, mais elas são heterogêneas. O autor chega à ideia de que as teorias probabilísticas são fracas no domínio sociológico e psicossocial (Simondon, 2020, p. 604).

O que aos olhos de Wiener constitui uma insuficiência e soa como uma interdição, pois recusa a aplicação da teoria probabilística às condições de complexidade do domínio social Simondon vê como a condição mesma para avançar com a sua concepção da operação de tomada de forma no domínio psicossocial. No horizonte ontológico da individuação, complexidade é igual a metaestabilidade, disponibilidade de potenciais, possibilidade de transformações futuras.

Andrea Bardin (2019) enxerga, na crítica que Simondon dirige a Wiener, um ataque ao que ele designa de um materialismo vulgar, reativado, no fundo, pelo velho esquema hilemórfico. Ele vê no empreendimento de Wiener uma versão contemporânea da ciência política moderna personificadas pelas ontologias e epistemologias de Descartes e Hobbes: “(...) a ligação dos primórdios da moderna invenção de uma ‘ciência política’ – por meio da junção, Descartes-Hobbes – com a teoria cibernética da sociedade de Wiener” (Bardin, 2019, p. 15). Para nós, isso é particularmente interessante no sentido de que esse enquadramento da questão cruza-se, em alguma medida, com a problemática das massas ou da multidão em Espinosa, a qual implica uma profunda transformação nos quadros da teoria política moderna. Se Bardin (2019, p. 15) usa Simondon contra a

filosofia de Wiener e seus pressupostos modernos, “Acredito que Simondon nos fornece um pensamento materialista repleto de ferramentas para uma crítica à narrativa moderna, no que diz respeito ao problema de uma ‘não-social sociabilidade’ da natureza humana” (Bardin, 2019, p. 15). Balibar (assim como Negri) usa Espinosa para pensar a problemática da multidão fora das demarcações e coordenadas que Hobbes estabelece. E ambos os trabalhos tocam-se porque Bardin usa Simondon para superar uma concepção política moderna (2019, p. 14), com vistas a um outro materialismo, assim como Balibar (como também Negri) recorre a Espinosa para pensar uma alternativa para o estatuto da multidão, além de Hobbes.

A ideia, bastante genérica, de uma política moderna partiria daquilo que Bardin denomina uma “ontoepistemologia” (2019, p. 16), um esquema que dá origem a inúmeras divisões como o humano e o não-humano, mente e corpo e, sobretudo entre natureza e sociedade na qual o corpo, individual e coletivo, reduzido às leis mecânicas, constituiria a matéria passiva e inerte à espera de um princípio de organização que adviria de seu polo complementar e exterior (a alma, o cultural, a sociedade etc.). No século XVII, o objeto passível de sofrer essa redução pela ciência é a matéria, sob a injunção do que ele chama de imaginação mecânica, e que fornecerá a base para uma teoria política baseada em um cálculo de controle sobre o corpo social. Nos séculos XIX e XX, é a informação que deve ser reduzida aos termos de uma probabilística que reduza o acaso e a contingência e permita uma aplicação adequada da ciência ao corpo social. Em suma, como afirma Bardin (2019, p. 19), ambas “(...) ontoepistemologias reduzem a matéria-em-movimento [*matter-in-motion*] e a informação a ‘objetos’ passivos, projetando sobre eles uma matemática determinista com o intuito de encontrar um conhecimento absoluto”. Podemos extrair, de alguma forma, que a crítica de Simondon a Wiener tem como alvo o modelo biológico da homeostase aplicado ao corpo coletivo, ou seja, a concepção de que social deva manter seu funcionamento em condições de equilíbrio.

Podemos dizer que a noção de analogia em Simondon não pretende ser coextensiva ou equivalente em todos os casos ou domínios. Ela recobre um domínio que diz respeito à todas as individuações, operações e amplificações, mas nunca reduz a complexidade de um campo em detrimento do outro. A cada nova fase do ser e a cada nova estruturação, há singularidades e diferenças e não uma identidade entre os domínios. Segundo Simondon (2020, p. 150), uma analogia em conformidade com o pensamento transdutivo consiste em identidades de nexos ou relações:

Essas identidades de nexos não se apoiam de jeito algum, em semelhanças, mas, ao contrário, em diferenças, e elas tem por escopo explicá-las: elas tendem à diferenciação lógica, e de maneira nenhuma à assimilação ou à identificação (Simondon, 2020, p. 150).

Assim, do físico ao psicossocial, há complexidade crescente: há transdução, correspondente ao domínio do físico, há modulação no regime biológico e há organização no domínio psicossocial. Tendo isso em conta, Bardin (2019, p. 21) pode afirmar que o eixo da teoria política muda por completo de uma posição centrada na tentativa de controle e resolução tecnocrática ou autoritária dos problemas para uma posição que coloca em relevo práticas de experimentação e invenção social:

A normatividade social só pode ser o resultado de um processo de experimentação dentro de um campo de disputas políticas metaestáveis (e não meramente homeostáticas), e não a dependência de uma teoria específica a respeito da natureza (humana) (Bardin, 2019, p. 21).

Essa questão é precedida, portanto, pelas condições de metaestabilidade e problematicidade imanentes ao campo social: “Deixando de lado o ser individual, pode-se se perguntar se a realidade social não contém também potenciais” (Simondon, 2020, p. 603). Pode-se dizer que não são as condições de conservação e equilíbrio da vida dos grupos o objeto que interessa Simondon. Tampouco, a angulação que ele oferece tem como preocupação central a ação política no sentido de assegurar tais condições como parece ser o caso de boa parte da tradição moderna da filosofia política. Como veremos, sua preocupação é com o elemento dinâmico que explica as crises e mutações dos regimes políticos:

Seria preciso se perguntar por que as sociedades se transformam, por que os grupos se modificam em função das condições de metaestabilidade. Ora, vemos claramente que o que há de mais importante na vida dos grupos sociais não é somente o fato de eles serem estáveis, mas que em certos momentos eles não podem conservar sua estrutura: eles devem incompatíveis em relação a si mesmos, eles se desdiferenciam e se supersaturam; exatamente como a criança que não pode mais permanecer em um estado de adaptação, estes grupos se desadaptam (Simondon, 2020, p. 605).

Vimos ao longo das individuações física e biológica que o que chamávamos de indivíduo era antes o produto ou a fase de um processo que levava em conta a incidência de um germe estrutural sobre um domínio (metaestável), na forma de um encontro que precipitava uma tensão na forma de um problema, insolúvel *a priori*, e que instaurava uma individuação como uma resolução que não existia antes do campo de sua instauração,

de modo que o físico, o vivo, em suas variadas formas de individuar-se, correspondem a uma solução que poderíamos chamar de invenção ou de criação. É esse novo enquadramento que desloca o problema da estabilidade dos regimes políticos, suas formas de conservação e reprodução. Tendo em vista o fato concreto de que as sociedades mudam e de que os regimes políticos passam por crises, instabilidades e transformações, é preciso um olhar metodológico que não aborde esses fenômenos como acidentais ou fortuitos. Mas, é preciso, antes de tudo, situar esse novo, desobstruir as vias que o bloqueiam, como bem assinala Muriel Combes (2017, p. 94):

Ora, responder a esta questão significa interessar-se por uma área que não é a do objeto individual da psicologia nem a do indivíduo da sociedade que é objeto da sociologia, isto é, estar interessada nos interstícios pré-individuais que foram deixados de lado por um e por outro (Combes, 2017, p. 94).

A importância da afirmação de Combes é assinalar que a condição de metaestabilidade não pode estar localizada nessas duas áreas muito provavelmente porque estas correspondem a extremos que abordam seus fenômenos, a vida psíquica e a vida social, recalcando o elemento operativo que os explica. Fazemos da indagação dela também a nossa: como é possível reformar o quadro das ciências humanas apelando a um recurso que se encontra fora do quadro das ciências, a realidade pré-individual dos indivíduos? Combes relembra bem que, na conferência que deu origem ao texto *Forma, Informação e Potenciais*, a filosofia de Simondon foi arrastada por seus interlocutores a um naturalismo “assimilado a um objetivismo” (Combes, 2017, p. 95). Tivemos a ocasião de mostrar que a natureza a que Simondon recorre é de inspiração pré-socrática, sobretudo o *ápeiron* (o indeterminado) em Anaximandro e seria um erro grosseiro identificá-la a algum conjunto de leis ordinárias que regulariam a seu processo de maneira meramente funcional.

Vimos, com a noção de boa forma, que Simondon rejeita a identificação do estado ideal da forma como um estado de equilíbrio ou de homeostase. Isso acarreta algumas consequências que podem ser analisadas no âmbito da política. Uma delas é que não há, como consequência dessa nova angulação, uma preocupação com a ação revolucionária, no sentido de que sua intervenção deveria esperar pelas condições de crise de um regime para derrubada e posterior implementação de um novo regime, como ficou sedimentado nas tradições socialistas e comunistas do XIX e XX. Trata-se certamente de uma simplificação grosseira que estamos dando aqui, mas ela não deixa de corresponder, em

alguma medida, a um imaginário dominante do século de que a ação revolucionária implementaria um estado de coisas ideal, igualitário e justo. Sobre esse ponto, não há entusiasmo, por parte do autor, por nenhuma das alternativas. É o que parece ficar claro em uma das respostas que ele dá a outro de seus interlocutores, neste caso Jean Whal, com respeito à noção de boa forma:

Eu disse que não se podia falar de uma Boa Forma porque esta Boa Forma seria bastante totalitária. Minha intenção era precisamente trazer uma crítica da noção de Boa Forma. Há bastante otimismo na noção de Boa Forma; ela é bastante leibniziana numa certa medida. Eu queria dizer que havia sempre risco e perigo, que o possível permanecia aberto, e se falei da época pré-revolucionária é porque uma tensão pode engendrar o melhor como o pior, é um questionamento. É, portanto, numa certa medida, uma teoria dramática do devir do ser que eu quis apresentar; não é de modo algum uma teoria otimista como a que se encontra nos Gestaltistas onde tudo é o melhor no melhor dos campos, para parafrasear uma expressão que justamente seria de Leibniz: a Boa Forma é perfeita e é boa para todo mundo, é boa para todos os pontos de vista e para todos os elementos. Isso eu não o creio. E pode haver aí concorrência entre diferentes Formas. Do mesmo modo que um germe cristalino produzido pode fazer cristalizar um campo metaestável de uma maneira ou de outra (e pode haver aí várias espécies de germes cristalinos capazes de provocar a cristalização) – tudo depende daquele que cai, e aí existe um fenômeno de acaso –, do mesmo modo, a forma que surge de um estado tenso não é necessariamente a melhor possível e nunca sabemos a qual seria a melhor possível (Simondon, 2017, p. 226).

A individuação é um campo aberto de possibilidades com suas capturas, agências e reterritorializações. A forma não existe de antemão. Ela é constituída no processo de tomada de forma. O que Simondon recusa é a aceção moral, genérica e abstrata que estaria por traz da noção de boa forma: essa boa forma seria boa para quem? Em que condições? São as perguntas que retiram essa noção do seu caráter meramente abstrato. A invenção e a novidade que a individuação traz não podem ser reduzidas a um imaginário moral da realidade. Essa última parece dizer respeito às relações que se constituem entre pontos de vista que são, antes, o produto da individuação do que a perspectiva que governa o processo de individuação. Uma tensão problemática o é, justamente, porque, não há uma resposta de antemão, pois a resolução que ela engendra é concomitante ao processo que ela desdobra e defasa. Ainda na passagem citada acima, Simondon parece não querer abrir mão das singularidades locais, do perspectivismo e das multiplicidades, que implicam uma dimensão de conflito e concorrência entre as formas. O acaso opera aí como algo que foge completamente ao poder humano de intervir em tais condições. O domínio metaestável de tensão é a condição propícia para a estruturação

mediante ação de um germe estruturante, mas esse é imprevisível, acidental e da ordem do acontecimento.

2.9.1

Revolução e Colonialismo à luz da transindividualidade

O caso político, privilegiado por Simondon, correspondente ao que ele chama de energética no domínio coletivo, seriam os estados pré-revolucionários, ou seja, os momentos que antecedem uma revolução e não a revolução, propriamente dita. Uma revolução é sempre da ordem do acaso, mesmo quando tais condições são as mais satisfatórias para realizá-la. Pode acontecer, inclusive, que o acaso não seja significativo o suficiente para produzir uma revolução e ainda mais para fazê-la ressoar. Trata-se, portanto, tanto da irrupção do acontecimento, como de seu alcance e extensão. A abordagem simondoniana desdobra-se aqui como um estudo das condições da revolução à luz das noções de forma e informação.

Quais seriam as condições de metaestabilidade dos estados pré-revolucionários? Esses encontram-se na realidade afetiva do corpo político? Por outro lado, o germe estrutural, a singularidade psíquica, diz respeito, ao acaso, ao encontro, à ordem do acontecimento propriamente dito? Ele é um elemento interior ou exterior ao domínio que vai ser estruturado?

Simondon não explora, amiúde, o caso da colonização, mas sua abordagem é emblemática pela descrição que compatibiliza morfologia e energética. Como já foi apontado, a principal preocupação do autor diz respeito aos estados de crise e de transformação que os regimes sociais experimentam no curso de seu devir e os estados pré-revolucionários parecem corresponder a esse objeto. Casos que poderiam ser coextensivos ao imperialismo e mesmo às revoluções modernas e contemporâneas, assim como aos processos de descolonização da segunda metade do século XX. Não é nosso objetivo aqui explorar os tipos de colonialismo e suas modalidades, nem as formas de neocolonialismo que poderiam ser deduzidas da atual divisão internacional do trabalho, mas levantar alguns traços genéricos para melhor acomodar a abordagem simondoniana que é muito breve e sintética.

A colonização, em alguns dos seus casos, precisa transformar uma morfologia social adaptada às condições do povo local. Há força e repressão empregados para essa

transformação, assim como aliança local com determinados grupos com concessões de vantagens e benefícios. Há trabalho forçado, escravo e exploração da mão de obra, mas há, concomitantemente, em alguns casos, a implementação de um sistema educacional, a introdução de uma nova língua e a imposição dos valores nacionais do colonizador; em outros casos, há manutenção de traços locais que se mostrariam muito resistentes à transformação, optando o colonizador apenas pela espoliação econômica de matéria-prima e mão-de-obra. Pode-se dizer que, nessas condições de implementação das estruturas coloniais, a adaptação social do grupo colonizado já é extremamente problemática.

2.9.2

Da morfologia à energética na colonização

O que dá a entender é que, na colonização, há uma adaptação e uma diferenciação que corresponderia ao quadro social de funções na relação da colônia com a metrópole. A nova estrutura de reprodução é mobilizada para atender aos interesses da metrópole, por meio do trabalho forçado e pela exploração das riquezas locais. Porém, há algo na colonização que não permanece completamente estável. Se há insatisfação e indignação coletivas (estágio pré-revolucionário), isso dá-se em função de uma parte do domínio colonizado encontrar-se em condições de supersaturação:

Os estados tensos – medo, inquietude, esperança de transformação – são, muito geralmente, o equivalente psíquico dos regimes físicos de metaestabilidade; o estado de alienação coletivamente experimentado é a condição de possibilidade dos fenômenos psicossociais (Simondon, 2019, p. 288).

O problema, então, diz respeito à metaestabilidade nos estágios pré-revolucionários? Teríamos que nos perguntar pelas características dos grupos sociais que correspondem a um estado pré-revolucionário. Em todo caso, a ideia que parece fazer sentido aqui é de uma desestruturação, uma disfuncionalidade generalizada, uma condição de anomia social que nunca se apresenta sozinha, mas em um tempo correlato ao de uma de abertura, de mudança, com a disponibilidade de potenciais para uma transformação futura.

Os grandes afetos coletivos a que o autor recorre são os mesmos que a filosofia política da modernidade pensava sob o amplo espectro do contratualismo. São todos

relativos a um estado coletivo de tensão, de uma indefinição e de uma incompatibilidade que espera por uma resolução. Talvez, o grande problema do contratualismo, argumentaria Simondon, tenha sido pensar uma passagem em que o estado de natureza – a realidade afeto-emotiva do desejo – fosse completamente sublimada, obscurecendo e recalçando o elemento que possibilitava pensar o social e o político em seu devir e complexidade. Simondon afirmaria que, por meio de um corte, tais análises procuraram pensar apenas o elemento morfológico e estrutural dos grupos sociais e não o seu aspecto energético e imanente.

A esse respeito, Combes (2013, p. 34) capta o transindividual em uma chave de oposição em relação ao contratualismo:

Rapidamente fica claro, porém, que a ‘passagem’ do psíquico para o coletivo não se (...) confunde com a problemática filosófico-jurídica da passagem da sociedade civil à sociedade política através do contrato ou do pacto (Combes, 2013, p. 34).

Assim como Citton (2004, p. 28), que vê no transindividual a denúncia do contratualismo na sua operação de postular um individualismo de base:

Quem celebra um contrato? A questão surge em toda sua complexidade quando vemos que já não existem indivíduos separados de direitos, autônomos e livres (...) mas apenas relações que mudam de forma (Citton, 2004, p. 28).

Mas há, segundo nosso olhar, a possibilidade de olhar para o contrato não no que ele poda ou interdita, mas naquilo que ele possibilita. Citton (2004, p. 28) após equivaler contrato à convenção, artifício, e de enumerar, brevemente, uma variedade de suas formas, conclui: “Tal como o indivíduo, a convenção aparece em Simondon como um problema (tanto como uma solução), o de tentar compreender o que leva um determinado ator a envolver-se num determinado gesto contratual (...)”.

A alienação³⁶ coletiva parece operar aqui a condição de desadaptação funcional, uma desadaptação que não é, pura e simplesmente, desagregação do grupo. Os indivíduos não estariam plenamente adaptados a um quadro de funções determinado pela morfologia da metrópole, ou melhor, esse quadro figura como uma realidade que não atende mais às exigências do corpo coletivo. Pode ser o caso de uma lei ou norma exterior, estranha aos

³⁶ A alienação tem outros usos na obra de Simondon. Talvez, a ocorrência mais significativa ocorra em *Modo de Existência dos Objetos Técnicos*, em que, de maneira bastante genérica, designa o preconceito humano em relação ao funcionamento das máquinas (Simondon, 2020b, p.44).

valores do grupo; pode ser o caso dos trabalhos forçados, escravidão etc. É o caso em que uma forma não consegue mais impor (transduzir, modular e organizar), sob sua condição, um domínio de realidade. A alienação não se plasma imediatamente aos afetos de metaestabilidade – ela necessita de um intervalo entre a indignação e o desejo – mas são sua condição, porque implicam uma abertura e disponibilidade para outra coisa, futura ou mesmo passada (um retorno ao estado de coisas anterior).

2.9.3

Controle, Metaestabilidade e Resistência

A amplificação moduladora é emblemática, pois é o tipo de operação que parece corresponder ao caso do colonialismo, analisado por Simondon, dois anos antes, em *Forma, Informação e Potenciais*. Essa modalidade específica do processo de informação fornece as condições de controle, expansão e resistência nos regimes psicossociais, sob uma relação de domínio: “O controle da realidade nascente pela realidade antiga define o modo social do processo informacional: o modelo triódico [*triódique*] é o análogo funcional de uma estrutura social” (Simondon, 2020b, p. 296). A modulação implicaria a relação de uma estrutura com outra estrutura: a modulação age sempre sobre uma base transdutiva da qual ela extrai condições mínimas de energia para o exercício de controle: “O esquema da amplificação moduladora é obtido domesticando-se a propagação transdutiva; isto é, dominando-a e a alimentando localmente, para fazê-la produzir e trabalhar em condições regulares” (Simondon, 2020, p. 289). A modulação funciona como uma redução local do regime de funcionamento de uma área transduzida. Uma forma, que é um suporte, fixa-se localmente e cria a partir daí um sistema que podemos chamar de recursivo: há dobra, *feedback*, ação do passado sobre o presente. Simondon afirma que esse regime tem como causa a polarização de um modulador. A ideia básica é a de um artifício interposto entre o emissor-entrada de um sinal e um receptor-saída da informação. A redução local permite que uma forma, circunscrita a um domínio parcial, controle a energia de modo permanente para conservação e reprodução de sua estrutura: “Essa redução do regime é realizada, nas montagens técnicas, pela polarização do modulador que, na ausência de qualquer sinal, reduz seu regime a uma fração de seu pleno regime de saturação (2020b, p. 293)

Uma estrutura de conflito e de guerra são os exemplos exercitados por Simondon em *Amplificação nos processos de Informação*. Deve-se partir, portanto, de um pressuposto de que, na modulação, já há uma estrutura formada, que já tem uma forma a comunicar para um domínio vizinho, igualmente estruturado. Não se trata de uma tensão de forma, como no caso clássico da transdução. Uma metrópole faz um novo domínio funcionar em função de sua estrutura econômica, jurídica e política - levando-se em conta que as condições de exploração exercidas no domínio colonizado são regras de exceção - que garantem a produção e a reprodução sociais da metrópole. A modulação é vista como uma estrutura autoritária, no sentido de que exerce um controle parasitário de um sistema local, já formado e estruturado. Ela não esgota a energia potencial desse sistema. Ela cria condições para um aporte permanente do uso de energia. Simondon vê, nessa condição inibidora e limitadora da amplificação moduladora, um acúmulo de uma energia potencial que pode-se voltar contra o poder autoritário, complementando o que falávamos a pouco sobre a alienação coletiva:

mas ele chega assim a uma inibição, a um fraco rendimento, e as energias não empregadas constituem uma metaestabilidade residual que permite a constituição de movimentos psicossociais que interrompam a modulação assimiladora e autoritária. O acesso à independência dos povos colonizados apresenta essa passagem da modulação à transdução (Simondon, 2019, p. 292, 293).

Mas, quanto aos casos de resistência, independência e descolonização que se afiguram contra o controle de tipo colonial? Estes supõem uma relação com a modulação, mas trata-se devidamente do caso inverso. As condições de metaestabilidade, como vimos, deflagram um quadro de anomia e indignação coletivas. É o caso em que um domínio metaestável pode recuperar seu poder de transdução, destruindo o controle modulatório do colonizador. Mas só isso não é suficiente para uma insurreição ou para uma revolução, pois há estados de supersaturação passíveis para aportar uma nova estrutura, mas que não são efetivamente atualizados ou transduzidos. Por outro lado, a revolução, propriamente dita, necessita de uma tendência à estrutura ou de uma tensão de forma, que corresponda a uma invenção que possa irradiar-se pelo domínio metaestável. A revolução para ser efetivada precisa de forma, estrutura locais para que possa minimamente orientar, dirigir e reverter a passagem da modulação (o domínio colonizado) para a transdução. Sem o domínio metaestável, ou seja, sem sociedade desadaptada, não há o que informar, tampouco dirigir. Sem a forma ou o germe estrutural,

só se alcança uma supersaturação em suspenso da sociedade, sem poder ser disparada, atualizada e irradiada.

2.10

Considerações finais sobre a Ontologia da Transindividualidade

Sentimos a necessidade de apresentar uma reconstituição da ontologia da individuação em Gilbert Simondon, passando primeiramente pela sua crítica às ontologias que postulam a individuação como princípio, para pensarmos a individuação como um processo, como uma operação de tomada de forma na qual o indivíduo é produzido. Em seguida, a operação de individuação foi pensada, preliminarmente, nos registros físico e biológico. As noções de metaestabilidade, de pré-individualidade, assim como a de germe estruturante, foram analisadas como as noções que nos serviriam para abordar o domínio psicossocial e a dimensão política que ele envolve. De particular importância, foi a análise da dinâmica afetiva no vivo que se transmuta no complexo afeto-emotivo no domínio psicossocial.

Analizamos, também, a profunda reversão que Simondon opera nas noções tradicionais de forma, matéria e informação, no quadro do saber contemporâneo (cibernética, *gestalt* etc.), com o intuito de não reproduzir os velhos vícios do hilemorfismo. Este último, nas diferentes versões que assume, consagra o estudo do complexo transindividual a uma infértil separação dos domínios psíquico e social, como se tratassem de instâncias autônomas, ora relegando o indivíduo a uma unidade atomizada apartada do social, ora relegando o coletivo a uma totalidade transcendente englobante dos indivíduos.

O ponto crucial foi ter pensado a transposição desses conceitos na operação de tomada de forma no domínio dos sujeitos e dos grupos sociais. O transindividual revelava-se como a operação na qual um germe estruturante, agora pensado como o ato de incidência psíquica (individual), repercutia sobre um domínio metaestável, o de uma energia potencial que se formava em um grupo, irradiando-se coletivamente. O transindividual foi pensado como a operação de troca recíproca entre o psíquico e o coletivo, pela irrupção de um acontecimento que colocava em suspenso os indivíduos

individuados, adaptados à ordem social, e fazia comunicar entre eles a carga de energia pré-individual, transformando os sujeitos e coletivos.

Por fim, debruçamo-nos no que poderíamos chamar de uma abordagem política, circunscrita ao horizonte de *Individuação à luz das noções de Forma e informação*. Contamos com dois textos fundamentais para complementar nossa abordagem: *Forma, Informação e Potenciais* e *A Amplificação nos processos de Informação*. Analisamos alguns estudos de casos referentes ao que Simondon designou de estágios pré-revolucionários, como casos privilegiados da individuação no âmbito político. Nossa atenção voltava-se principalmente para as transformações políticas a partir das condições de resistência e da ação política. A resistência fundava-se em uma alienação coletiva, em uma condição de metaestabilidade na qual não se exercia um domínio completo de um grupo, havendo uma margem de potenciais com disponibilidade para transformações futuras. Mas essa transformação só era possível a partir da ação individual (pré-individual), portadora de forma, precipitada por um acontecimento que é sempre da ordem do acaso.

3

Uma Política da Transindividualidade em Étienne Balibar

3.1

Introdução

Quando o celebrado artigo *Espinosa: Da Transindividuação à Individuação*³⁷ surge na cena intelectual contemporânea, o filósofo francês Etienne Balibar já tem consolidada uma leitura da obra de Espinosa, a qual expõe no livro *Spinoza et la Politique*, de 1985. O trabalho de sistematização sobre a obra de Espinosa rende algumas teses importantes, das quais a que ressoa com mais vigor é a de uma ontologia da comunicação esboçada na *Ética*. Essa elaboração abre as portas para a recepção do livro de Simondon, *A Individuação Psíquica e Coletiva*, e de seu principal conceito, o transindividual³⁸. Assim, o tema da transindividualidade pouco opõe-se ao tema da comunicação e nem a ele vem sobrepor-se, ao contrário, vem dividir terreno, ou ressoar, conjuntamente, em uma tentativa de trazer à luz dos debates contemporâneos a potencialidade da obra de Espinosa.

3.2

Transindividualidade na obra de Balibar

A área de intervenção filosófico-política do filósofo francês Etienne Balibar é bastante diversa. Seu debut dá-se, na década de 60, na colaboração com Althusser, Macherey e Ranciere na obra *Lire le Capital*³⁹(1965) – esforço conjunto para pensar o amplo leque de questões do marxismo, a partir de uma leitura que é informada pelo estruturalismo. Na década de 80, os estudos de Balibar cobrem um amplo leque da

³⁷ O texto original é resultado de uma palestra conferida em 1993, segundo as palavras do próprio Balibar. O texto publicado do qual resultou a versão inglesa e brasileira data de 1996, *Individuation et transindividuation chez Spinoza*.

³⁸ A tese de Simondon é de 1958. A primeira parte da tese, *O Indivíduo e sua gênese-biológica*, foi publicada em 1964. Essa parte, contida na *Individuação dos seres vivos*, não foi publicada na versão original de 1964, mas apenas em 1989.

³⁹ O texto de Balibar é *Sobre os Fundamentos do Materialismo Histórico*.

filosofia política moderna, dando continuidade às leituras de Marx e abordando, em especial, Espinosa⁴⁰. No mesmo período, investe em uma série de questões relativas à política contemporânea, como a crise da cidadania, a “igualiberdade” (conceito ao qual dedicaremos um tópico específico) assim como às transformações atuais do nacionalismo, do racismo e na luta de classes.

Discriminamos, portanto, uma distribuição do conceito de transindividualidade nesse período que se dá em duas frentes: em um primeiro momento, em uma elaboração de sua base ontológico-teórica, trabalhada nos materiais de história da filosofia que o autor acessa (Hegel, Marx, Leibniz e, sobretudo, Espinosa); em um segundo momento, e em uma perspectiva mais autoral, o conceito é investido em uma série de domínios da política contemporânea, com particular acento nas questões relativas à cidadania, aos direitos do homem, à questão do sujeito e das minorias e nas formas de pertencimento coletivo relativas à nação, raça e classe.

Nossa abordagem não pretende cobrir esse vasto material, mas, sondar parte significativa da obra, a partir da conjunção que Balibar opera entre Espinosa e Simondon. Em resumo, nossa intervenção tenta capturar o mote do transindividual – um transindividual que é mais espinosano do que, propriamente, simondoniano, e que é moldado de maneira original pelo próprio Balibar. Além disso, parte da nossa abordagem tenta mapear a extensão do conceito e do método da transindividualidade sobre o domínio da política contemporânea em outras duas obras, o livro *Raça, Nação e Classe* (1988) e o ensaio, *A proposição sobre a Igualiberdade* (1989).

3.3

Comunicação e transindividualidade: a questão antropológica em Espinosa

A questão antropológica não passou despercebida para boa parte da tradição de comentários sobre a obra de Espinosa. A percepção primeira é de espanto com a distância e com a recusa que o autor da *Ética* toma da antiguidade e da modernidade cartesiana⁴¹

⁴⁰ Boa parte desses trabalhos pode ser conferida em *Masses, Classes, Ideas*, 1994.

⁴¹ A noção de modernidade que estamos trabalhando é bastante genérica, mas ela possui alguns marcos referenciais que, ao nosso ver, são incontornáveis. Um deles é a centralidade que a noção de indivíduo e de subjetividade carrega, tanto do ponto de vista moral (sujeito da ação), quanto do ponto de vista epistemológico (fundamento da certeza e da verdade). Com efeito, há quem proceda com um recuo

por meio de um gesto que poderíamos reconhecer como um esvaziamento da noção homem. Esse espanto corresponde, sobretudo, à crítica dirigida à noção de finalismo e de livre arbítrio na parte I da *Ética*, sobretudo, no apêndice.

Passado o espanto, o segundo movimento pode ser caracterizado como uma tentativa de redimensionamento da questão antropológica, relativo ao novo lugar que ele confere ao homem na ética e da política. Esse movimento pode ser notado já a partir da parte II e ganha amplitude nas partes seguintes, consistindo em um verdadeiro construtivismo⁴². Não podemos deixar de salientar ainda que, na *Ética* e nos tratados, servidão, liberdade e a construção do regime político adequado, são relativas à condição humana.

O caráter eminentemente problemático que a questão antropológica carrega no espinosismo pode ser identificado na pergunta que Alexandre Matheron (2011, p. 15) empresta-lhe: “existe realmente, com todo o rigor, uma antropologia espinosista?”. Mais particularmente, a questão é, se há uma essência específica, ou seja, uma essência que caberia, de forma exclusiva e restrita, ao homem e mais a nenhum ser. A forma interrogativa que dá título ao artigo, *L’antropologie spinoziste* (2011), sugere que os marcadores tradicionais da questão estão colocados em suspenso: a antropologia pode sobreviver como domínio decompondo seu objeto nas malhas de uma física das afecções? Faz sentido falar em antropologia reduzindo o homem à condição de modo, subsumindo sua “essência” às relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão? Ali, onde sempre esteve, gozando de uma condição *sui generis* (um ser de razão, dotado de alma e livre-arbítrio), o homem não pode mais ser mais encontrado, pois a razão, assim como a “alma” (mente), não está fora da natureza, tampouco há livre-arbítrio, porque não há uma finalidade ou providência divina e, muito menos, um Deus de vontade e entendimento.

O procedimento de Matheron consiste, então, em analisar quais lugares na *Ética* poderiam autorizar, por meio de algum princípio ou critério, a distinção do homem em relação à natureza ou em relação ao conjunto dos outros seres: na pequena física; no conhecimento de 2º e 3º gêneros (racional e intuitivo, respectivamente). O comentador

cronológico ainda mais profundo na crítica da subjetividade, como Vinciguerra (2009, p. 14) destaca: “Na verdade, é esta atração que, seguindo Agostinho, as Meditações Cartesianas e, por extensão, todas as egologias antigas e modernas renovam: acreditar que se pode alcançar uma chamada profundidade do eu, não antes de tê-lo isolado abstratamente e como se o tivesse arrancado de tudo que não deveria ser ele”.

⁴² Moreau (2017, p. 59) alude a uma concepção muito próxima do sentido de etologia dado por Deleuze em *Espinosa, Filosofia Prática*: “Spinoza, pelo contrário, criou uma antropologia da transformação. Em sua obra, as noções que constroem tal antropologia são as de constituição, de aptidões e de disposições. Eles permitem pensar como o mesmo indivíduo pode passar por vários estados, desenvolver-se, talvez até deixar de ser ele mesmo. Essa dimensão do spinozismo é objeto de pesquisas recentes muito promissoras”

chega à conclusão de que tal critério inexistente e que a determinação antropológica é antes envolvida em uma distinção de grau que recobre o conjunto da natureza em modos de composição distintos: “Espinosa não definiu a essência específica do homem (...)” (Matheron, 2011, p. 18).

Vinciguerra (2009, p. 07-26) mostrou isso em três escalas: uma ontológica, o homem determinado enquanto modo – aquilo que existe e é concebido por outro – perde a condição de substancialidade; uma cosmológica, definida por uma rede de traços e marcas, uma “traçabilidade” geral dos corpos, em que os indivíduos são constituídos e não unidades atomizadas, indecomponíveis, extraídas da pequena física, na parte II da *Ética* e; uma sociológica, na qual o homem é sempre determinado por uma causalidade horizontal intermodal ao infinito que diz respeito ao concurso das coisas finitas, um “universo concorrencial”, segundo a expressão precisa de Matheron (2021, p. 39). Poderíamos dizer que, em todas essas instâncias, está colocado o problema da transindividualidade, mas a sua determinação na escala sociológica é fundamental para compreender que, na zona intermediária entre o psíquico e o social, o homem não constitui uma instância autônoma e individual, mas antes, o resultado da interação na qual seus modos de existir e pensar são inteiramente determinados.

Dizer que a condição humana é irredutivelmente social, como faz Spinoza, em oposição a Hobbes, é afirmar que a sociabilidade não é opcional e que não pode resultar de uma operação aditiva ou subtrativa realizada por uma natureza que seria em si pré- ou a-social. Mais do que um horizonte, celeste ou terrestre, o ser-com-muitos da multidão humana constitui o terreno a partir do qual se desenvolve a existência comum dos homens - ambiente imanente de relações não-transcendentes que os faz existir (Vinciguerra, 2009, p. 24, tradução nossa).⁴³

É mesmo a perda de um lugar privilegiado que está em jogo, mas não a perda absoluta de um lugar, “o homem em Espinosa é, de fato, o objeto central, mas ele não está na raiz – a verdadeira raiz são as leis da natureza. Trata-se, portanto, de uma antropologia materialista, e não humanista” (Moreau, 2017, p. 263). Isso provoca uma espécie de

⁴³ Do original: “Dire que la condition humaine est irréductiblement sociale, comme le fait Spinoza, à l’opposé de Hobbes, c’est affirmer que la socialité n’est pas facultative, et qu’elle ne saurait résulter d’une opération additive ou soustractive faite à l’encontre d’une nature qui serait en soi pré ou a-social. Plus encore qu’un horizon, céleste ou terrestre, l’être-à-plusieurs de la multitude humaine constitue le sol à partir duquel se déploie l’existence commune des hommes – milieu immanent de relations non transcendables qui les fait être”..

aplainamento da antropologia⁴⁴, pois o homem é reencontrado nas malhas e nas ordens de integração que explicam a sua composição. O campo de uma antropologia especial seguindo leis próprias e específicas destacadas das leis que regem os corpos é recusada em absoluto.

Assim, Bernard Rousset (1985, p. 138) pode falar em um “humanismo absoluto”, entendendo-o como livre de ilusões que engajam os homens em paixões tristes, livre de valores absolutos abstratos, livre da culpa e do ressentimento, livre da ilusão da salvação e da imortalidade, em suma, livre da crença em um outro mundo. No nível prático Deleuze (2002, p. 29) soube extrair o sentido decisivo dessa ética espinosana: “(...) uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos”. Uma ética distingue-se da moral por não submeter os modos de ser a valores transcendentos, mas por medir cada ser por sua perfeição intrínseca, por sua potência interna de composição, em suma, por aquilo que um modo pode.

Todos esses movimentos desaguam em um mesmo problema, que é de ordem prática: o do lugar homem em um coletivo que não é mais a instituição da vontade de Deus, nem o lugar das decisões individuais de matriz contratual, mas de uma verdadeira lógica da imitação (*imitatio*) social, das relações de semelhança que os indivíduos contraem entre si e que se irradiam em relações mais amplas, constituindo o laço social.

O homem só é para outro homem na condição de utilidade que este pode representar para ele, ou seja, nas relações concretas de uso da racionalidade e de realização do bem comum. É aí que o homem adquire toda consistência e ganha uma especificidade frente ao conjunto dos outros seres. O que justifica expressões na *Ética* como: “Na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem...” (EIVP35CI) ou, “o homem é um Deus para o homem” (EIVP35EI). Nada autoriza, fora desse contexto específico, que concedamos ao homem uma natureza especial, *sui generis*, ou coisa do tipo.

Esse redimensionamento materialista dado à antropologia, esse homem que surge “no meio das coisas”, segundo a expressão de Rousset (1985, p. 138)⁴⁵, também é objeto da investida de Balibar sobre a obra do filósofo holandês. Sua contribuição conjugada à

⁴⁴ Não só Deleuze chamou atenção para um plano de imanência em Espinosa, mas também Rousset: “Este reducionismo, que se insere numa ontologia que eu facilmente descreveria como “plana”, proíbe-nos de conceder ao homem qualquer dimensão transcendente (...)” (Rousset, 1985, p. 135).

⁴⁵ Rousset e Deleuze invocam essa imagem do meio, de estar entre que é, também, muito simondoniana.

concepção de transindividualidade traz uma solução muito original que passamos a examinar agora.

3.4

A determinação do homem como desejo

A questão antropológica recobre boa parte da obra de Balibar, atravessando diversos temas e conceitos: “antropologia política”; “diferença antropológica”; “retorno do antropológico”; “antropologia relacional”. Se, em um primeiro momento, Balibar encontra-se enredado, por meio do marxismo, no horizonte da crítica estruturalista ao humanismo nos anos 60 e 70, a abordagem antropológica surgirá a partir dos anos 80 e intensificar-se-á até o presente momento. Essa nova orientação, muito perceptível nos seus estudos dedicados à cidadania e subjetividade, foi nomeada por alguns como uma “virada antropológica” (Stoler; Gourgouris; Lezra, 2020, p. 23).

O sentido dessa virada e suas principais implicações não serão tratadas em toda sua extensão nesse presente trabalho, mas talvez seja decisivo indicar que todos os temas que serão abordados, da “comunicação” em Espinosa ao tema da “Igualiberdade”, passando pelo “transindividual”, dependem do sentido novo e radical que Balibar deseja imprimir à problemática antropológica. E o aspecto mais decisivo desse remanejamento é o de que o antropológico só se sustenta na “relação” com o político, ou melhor, na relação de “pressuposição recíproca” que ele guarda com o político. Assim, a noção de homem, bem como a de sujeito, serão dissociadas de uma ontologia da essência e da forma (substancial) e passarão a ser determinadas por uma ontologia da relação que liga o antropológico e o político. Não é uma abordagem que aprecia os termos antes da relação, muito pelo contrário, é a relação que permite explicar os termos:

estou disposto a sustentar que há, de fato, um discurso antropológico que está ligado não com a questão da essência, nem com a questão da condição ou ser-no-mundo ou ser-na-situação, mas à questão da relação ela própria (Balibar, 2012, s/p).

A questão antropológica surge, no icônico texto de 1993, como uma espécie de preâmbulo à problemática do transindividual. É por um procedimento de esvaziamento substancial ou ontológico do homem que Balibar pode conjugar o tema da comunicação e da transindividualidade. E é somente do ponto de vista de uma teoria “generalizada” da

comunicação, ou de uma ontologia relacional, que Balibar poderá, ao fim do texto, retornar à questão antropológica e redimensioná-la em novos termos.

Ao empreender uma análise antropológica no seio da filosofia de Espinosa e fazer dela um dos seus aspectos principais, Balibar não almeja engrossar as fileiras da tradição filosófica oferecendo uma nova versão da essência do homem. Definitivamente, não se trata de responder à questão, “o que é o homem?”, na medida em que essa satisfaz uma série de requisitos ou condições que lhe conferem unidade, simplicidade, autonomia, identidade etc.

O modo como ele investe o problema envolve a seguinte sequência de proposições, todas localizadas na parte III da *Ética*, a qual corresponde a teoria dos afetos espinosana: em primeiro lugar, a determinação do “*conatus*” (envolvendo todas as coisas, em graus distintos): “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (E3P6). Em segundo lugar, a determinação do *conatus* como “essência” da coisa considerada: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça pra perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (E3P7). Em terceiro lugar, a determinação do *conatus* como essência do “homem”: “Este esforço (...) quando é referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, que, portanto, não é nada outro que a própria essência do homem”. (E3P9E)

Aqui, estão sincronizados *conatus* (desejo), essência e singularidade na determinação do problema antropológico. O resultado que é produzido por esse núcleo de proposições oferece uma resposta absolutamente nova e radical à questão antropológica, qual seja: a da determinação da essência do homem como desejo, esforço, apetite. Entre o que essa resposta recusa e o que ela oferece de novo, resume Balibar (2018, p. 175):

(...) o termo “essência” está sendo utilizado aqui em um sentido pouco comum... “essência” não se refere a uma ideia geral de humanidade, um conceito abstrato sob o qual se subsumem todos os indivíduos e suas diferenças neutralizadas. Pelo contrário, se refere precisamente ao poder que singulariza cada indivíduo e lhe confere um destino único. Dessa maneira, afirmar que o desejo é a essência do homem é afirmar que cada indivíduo é irreduzível na diferença de seu próprio desejo (Balibar, 2018, p. 175, tradução nossa).⁴⁶

⁴⁶ Do original : “le terme « essence » est pris ici dans une acception très inhabituelle (...) il ne s'agit pas d'une idée générale de l'humanité, d'un concept abstrait qui subsume tous les individus en neutralisant leurs différences, mais au contraire de la puissance qui singularise chaque individu, et lui confère une histoire unique. En somme poser que le désir est l'essence de l'homme, c'est poser que chaque individu est irréductible, dans la différence propre de son désir”.

Não custa perceber como essa solução que Espinosa oferece ao problema encontra naturalmente a repulsa de boa parte da tradição filosófico-humanista, na medida em que desequilibra as condições de uma epistemologia (racionalista, intelectualista) e uma moral (voluntarista), ambas fortemente fundamentadas no pressuposto de uma superioridade da razão e do seu papel diretor sobre as paixões e os afetos.

Na verdade, o que Balibar levanta não é nenhuma novidade. As objeções contra essa concepção de homem são atualizadas de tempos em tempos. Com efeito, a poderosa crítica de Pierre Bayle (1965), na observação (N) do verbete “Spinoza” de seu *Dicionário Crítico-Histórico*, já no século XVII, aponta inequivocamente nessa direção. Ao romper a homologia ou a correlação, de matriz aristotélica, entre sujeito (lógico) e substância (ontológica), recusando o sentido analógico de substância concedido por Descartes ao homem, Espinosa recusa as prerrogativas de independência e autonomia que lhe são correlatas. A crítica de Bayle irá sustentar-se de maneira superficial, nesse ponto, para empreender seu tom acusatório e moralista, caracterizando o sistema de Espinosa como um ateísmo. Ao recusar o caráter substancial do homem, restringindo a substancialidade única e exclusivamente a Deus, os modos são automaticamente isentados de qualquer imputação moral sobre seus atos, sendo Deus o real responsável por todas as atrocidades:

Assim, no sistema de Spinoza todos aqueles que dizem, ‘Os alemães mataram dez mil turcos’, falam de maneira incorreta e falsa sobre o seu significado, a não ser que eles queiram dizer, ‘Deus modificado nos alemães matou Deus modificado em dez mil turcos’ (Bayle, 1965, p. 312).

É fundamental, ainda, na costura dessa tríade entre desejo, essência e singularidade, não incorrer na confusão entre singularidade e isolamento do indivíduo, como se esse pudesse existir e ser concebido sem a intercorrência da ação e do pensamento de outros indivíduos. Afirmar a singularidade de cada coisa ou indivíduo – sua irredutibilidade de essência – é afirmá-la na sua condição de modo, ou seja, como parte da potência da natureza, existindo e sendo concebida a partir dos atributos da substância e implicada na rede de conexão causal com infinitos outros modos.

Uma série de distinções subsidiárias do problema antropológico já haviam sofrido esse efeito de dessubstanciação ou de comunicação na abordagem do humano, nas incursões anteriores de Balibar sobre a obra de Espinosa: o livro de 1985 e uma conferência de 1989, *Política e Comunicação* exercitam o método de desvio dos dualismos, típico do que Balibar, acompanhando Simondon, chama de “rejeição

simultânea dos opostos abstratos” (Balibar, 2018, 244). Portanto, a relação entre indivíduo e sociedade – problema capital para o problema da transindividualidade -, assim como a relação entre “alma” e corpo, são examinadas a partir da recusa espinosana de conceber tais opostos como entidades como separadas e autônomas. É curioso que Balibar, a despeito de apenas apontar Espinosa como um pensador da transindividualidade e abdicar do caminho de comparar, passo a passo, as teses dos dois autores, recorra ao procedimento análogo de “desvio das antinomias” que recobriram boa parte do pensamento ocidental⁴⁷:

Os dualismos que haviam estruturado a antropologia, a moralidade e a política se encontram deslocados de maneira radical. Isso inclui o dualismo de natureza e cultura (instituições e artifício), o qual é responsável pela questão de saber se o indivíduo ou a sociedade deveriam ser considerados “naturais”; o dualismo da alma e do corpo (do espiritual e do material), que é a origem da nossa visão hierárquica do mundo e da sociedade... No lugar dessas alternativas essencialistas, Espinosa estabelece uma analítica do desejo e de suas múltiplas formas, alinhada em torno da polaridade da atividade e da passividade (Balibar, 2018, p. 192).

E discutindo as razões mais gerais do preconceito difundido sobre a obra de Espinosa, Balibar (2018, p. 241) reconhece o prejuízo moral como um entrave, mas não deixa de atribuir uma outra razão, talvez, mais decisiva:

(...) em minha opinião, eles não estão enraizados apenas em ignorância ou má-fé. No fundo, referem-se à intrínseca dificuldade que leitores tiveram (e ainda têm) em entender uma doutrina que virtualmente escapa (ou dispensa) as antinomias básicas da metafísica e da ética, que surgem do dualismo ontológico: individualismo vs holismo (ou organicismo), mas também as maneiras opostas de entender a própria “comunidade” humana, nas quais “intersubjetividade” ou “sociedade civil”, “interioridade” ou “exterioridade” ganham primazia (Balibar, 2018, p. 241).

Minar as bases da antropologia repercutirá ainda sobre a relação entre afetividade e conhecimento, razão e imaginação, outro ponto que Balibar não hesita em identificar, no espinosismo, como chave para o problema da transindividualidade. Ponto ainda mais

⁴⁷ É, igualmente, curioso que a crítica que Simondon dirige a Espinosa recorra aos mesmos expedientes, qual seja o de situar Espinosa em um dos lados de um dualismo: “Num certo sentido, há uma oposição completa entre a mônada de Leibniz e o indivíduo de Espinosa, pois o mundo de Leibniz é feito de indivíduos, enquanto o de Espinosa, propriamente falando, compreende apenas um indivíduo, a natureza” (Simondon, 2020, p. 82). Nesse sentido, a filosofia de Espinosa incorreria em um procedimento de recalçamento da operação (produção) de individuação em favor de um princípio (fundamento) de individuação.

central por encontrar-se articulado com um dos temas fundamentais do livro de 1985: o problema da gênese da cidade ou da constituição do laço social.

3.5

Uma caracterização “pré-individual” do conhecimento em Espinosa: Imagem e Física

Distingamos, em primeiro lugar, portanto, o que são ideias, desejo, razão e imaginação no regime de comunicação que a *Ética* exhibe. Em primeiro lugar, não se trata de faculdades atribuíveis a uma natureza humana em um regime de exclusividade ou propriedade: “A imaginação não pertence apenas aos indivíduos humanos, mas a todos aqueles que, embora em diferentes proporções, estão propensos a se engajar no poder de afetar e ser afetado” (Vinciguerra, 2017, p. 09).

São, antes de tudo, modos de pensar. Isso significa que sua realidade é produto da ação da substância absolutamente infinita por meio de um de seus atributos, o pensamento. Em segundo lugar, não são referidos a uma essência individual como seus elementos constitutivos, mas, antes, como os componentes que entram em circulação em um regime de atividade e passividade, ou seja, de polarização e de “intensidade”, implicado nos corpos e mentes. Podemos caracterizar tais elementos como pré-individuais, na medida em que constituem, sob uma relação determinada (movimento e repouso, velocidade e lentidão e poder de afetar e ser afetado), a “forma” dos indivíduos. Toda forma individual, seja ela expressa nos modos do pensamento ou da extensão, assenta-se em uma relação material, física, de uma lógica das afecções⁴⁸.

O regime passional-imaginativo é o modo primeiro de situar as relações entre indivíduos na “ordem comum da natureza” (EIIP27C). O homem encontra-se, em um primeiro momento (infância) e, na maior parte das suas relações, determinado por imagens, resultado das afecções: “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E, quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina (EIIP17E).

⁴⁸ O desenvolvimento dessa questão encontra-se localizado na parte II da *Ética*, na área que ficou conhecido como “pequena física” e que está descrita na forma de lemas (I-VII) e postulados (I-VI) dentro da proposição 13.

A análise da imaginação é, portanto, fundamental para a determinação do pré-individual em Espinosa, pois ela está na base do conhecimento que se desdobra em noções comuns e conhecimento intuitivo.

A respeito da gênese da imaginação, Vinciguerra (2017) procede a uma reconstituição rigorosa e sistemática de um "conhecimento por signos", vertebrado da pequena física espinosana, informado pelas noções de traço, marca e vestígio. Qual seria o estatuto do signo em Espinosa? Ou melhor, qual seria a origem do signo? A resposta está na cosmologia espinosana, nas relações entre partes simples e indivíduos e na interação dos corpos moles e fluidos. Ou seja, a vida imaginária na ordem ideativa está enraizada em uma concepção fundamentalmente materialista, corpórea e física:

Como esta análise nos permite apreciar, a definição de imagem dada por Espinoza reside na essência física da marca causada pelos movimentos dos corpos. As marcas, é claro, e, conseqüentemente, as imagens, são propriedades do corpo. Elas são afecções corpóreas, efeitos de movimento. Como tal, elas pertencem, como vimos, ao atributo da extensão. Assim, de modo a não violar o princípio do assim chamado paralelismo entre mente e corpo, é importante notar que as representações ou significados das coisas são compostos de ideias de imagens e não das próprias imagens. Estritamente falando, a potência da imaginação, como uma potência de produzir sentido, é uma virtude da mente, mesmo se essa potência é compensada pela força do corpo (Vinciguerra, 2017, p. 13).

Remontando a uma lógica da afecção que investe os corpos e os indivíduos, que produz sujeitos e objetos, identificações e alteridades, o universo é definido por esse regime de “traçabilidade” ou de marcas, constituído em um nível físico, ou melhor, microfísico, consistindo no fundamento da vida afeto-imaginativa⁴⁹. Se a vida imaginária é primeira na ordem, propriamente humana, antes da razão e da intuição, deve-se dizer

⁴⁹ É esse regime de traçabilidade ou marcabilidade que vai permitir a Vinciguerra (2017, p. 17) extrair uma série de consequências que repercutem sobre todo o sistema da Ética, em suas dimensões ontológicas, éticas e políticas: “A traçabilidade inerente ao corpo, em que reside seu poder de imaginação, e a infinita traçabilidade do universo constituem os dois pilares da física e da cosmologia de Espinoza, o alfa e o ômega da realidade das afecções. A traçabilidade pode ser vista como uma escritura natural, um tipo de escrita cósmica livre de todos os preconceitos da teologia, uma escrita que é totalmente natural, imanente a todas as coisas, e que não possui nenhum fim, nenhum começo, nenhum autor e nenhum sujeito. O paradigma tradicional dos dois livros – o livro da Natureza e o livro da Bíblia –, que permaneceu exercendo forte influência sobre Galileu, atinge seu ponto de plenitude e chega ao fim com Espinoza. Depois de Espinoza, a natureza não pode mais ser concebida como um livro ou um texto, pois ambos admitem um autor que lhe é externo. Ao contrário, a escritura de Espinoza é perfeitamente naturalizada em seus infinitos traços, figuras e signos. Não há nenhum outro sujeito além do mundo eterno em si mesmo, entendido como um infinito espaço de inscrição. De fato, o mundo não é mais a obra de um grande arquiteto, nem o infinito manuscrito de um autor que é o único proprietário de seu sentido. O mundo se tornou o que, então? A imanência de uma cosmografia, o princípio natural de cada signo e sentido”.

que ela radica sua realidade de um sistema geral dos signos que é resultado de uma característica fundamental dos corpos, a saber, sua capacidade de marcar.

A marca, o traço, produz a imagem como resultado da ação entre corpos. Entre a imagem e a imaginação – esta última determinada como regime de atividade desencadeado no âmbito da ideia – há uma diferença significativa:

o sentido de uma imagem não é dado por uma imagem isolada, mas apenas por uma *concatenatio*, uma interconexão ou cadeia de imagens.... Imaginar é, portanto, conectar imagens ou – dito diferentemente – dar sentido às coisas pela conexão de imagens (...) (Vinciguerra, 2017, p.14).

Com efeito, a imaginação corresponde a uma *concatenatio* das imagens pelas condições particulares em que ela é registrada no corpo, mas não se reduz a isso. Cada corpo registra um conjunto de imagens em uma certa disposição e encadeamento que é, também, o resultado de imagens anteriores retidas e organizadas pelo hábito e pela memória. Essas são as condições de uma história individual (*ingenium*) e essa é, propriamente, a ação da memória, a partir de um lastro eminentemente material pré-humano.

Poderíamos mesmo dizer que a abordagem de Vinciguerra avança na determinação da instância infra ou pré-individual dos afetos - o que ele designa como um “pansemioticismo” (2017, p. 23) -, que constitui a vida da imaginação e dos modos de pensar no homem e de todos os seres:

Uma vez que a imaginação é um fenômeno cósmico, não deveríamos ficar surpresos por falar sobre a imaginação de uma formiga ou de um girassol. Visto por esse prisma, o panteísmo espinozano torna-se um pansiquismo, e tende em direção a um pansemioticismo (Vinciguerra, 2017, p. 23).

É a partir desse rastreamento da pequena física que podemos entender as condições de estabilidade e variabilidade do indivíduo, não a partir do homem tomado como realidade indecomponível ou substância-sujeito dos modos de pensar, mas a partir de uma subordinação em uma tripla chave ou de uma tripla variação: do vestígio/marca/traço à figura e da figura à forma do indivíduo. Trata-se de uma dinâmica relacional onde uma afecção-imagem só pode remeter a um conjunto de afecções-imagens que, a partir da disposição singular e do encadeamento que ganham nesse complexo – que estamos chamando aqui de indivíduo –, podem interpretar essas imagens, fazer reverberar um interior sobre o exterior e fazer valer uma dinâmica recursiva na

relação com o mundo. É desse ponto que podemos, agora, aportar no campo objetual, das identificações subjetivas e objetivas, pessoais e coletivas, determinado pelo regime imitativo.

Para Balibar, a descrição e a relação dos tipos ou gêneros de conhecimento (imaginação, razão, ciência intuitiva) não obedece a uma progressão ou evolução na qual a razão (objetiva) subordinaria a imaginação (subjetiva), como sonha boa parte da tradição racionalista e voluntarista da moral. A relação que esboça o empreendimento de liberação em meio ao regime da servidão, tornada clara no prefácio da parte IV da *Ética*, é o de uma “moderação” das paixões, e não de um controle que se exerceria de forma exterior, por meio do entendimento (intelectualismo) e da vontade (voluntarismo).

Esse tema também repercute sobre uma “antropologia política”. É inútil querer situar, no espinosismo, uma natureza humana isolada, tomada em si mesma, guardada em uma “pura” interioridade, assim como tomar essa natureza como que determinada pela mera exterioridade e anterioridade das instituições sociais, tal como um “fato social”. Isso quer dizer, de maneira inequívoca, que só há instituições sociais orientadas pela organização dos elementos pré-individuais, implicados na “natureza humana”. Trata-se de uma operação, de um agenciamento que articula esses dois níveis ou instâncias, um infra e outro supraindividual. É Jason Read (2019, p. 83) quem oferece uma definição bastante clara da ideia de uma antropologia política no seu capítulo dedicado a Balibar em *Politics of Transindividuality*:

A antropologia política não é uma tentativa de fundamentar a política em algum alicerce antropológico último, para declarar se o homem é ou não um “animal social” ou um “lobo para o homem”, desenvolvendo uma política a partir dessa base; nem é uma tentativa de reduzir toda a existência humana a um efeito de relações de poder, para tornar o humano apenas um efeito da política. O que estamos chamando de ‘antropologia política’ recusa ambas as opções, recusando assim a divisão entre natureza e instituição. A Natureza, os aspectos fundamentais do desejo, imaginação, e linguagem, não pode existir sem algum tipo de organização, algum tipo de instituição, e nenhuma instituição, estado ou economia pode existir sem se tornar parte dos aspectos mais fundamentais da existência humana (Read, 2019, p. 83, tradução nossa).

50

⁵⁰ Do original: “Political anthropology is not some attempt to ground politics on some ultimate anthropological bedrock, to declare whether or not man is a ‘social animal’ or a ‘wolf to man’, developing a politics from that foundation; nor is it an attempt to reduce all of human existence to an effect of power relations, to make the human just an effect of politics. What we are calling ‘political anthropology’ refuses both of these options, thus refusing the division between nature and institution. Nature, the fundamental aspects of desire, imagination, and language, cannot exist without some kind of organization, some kind of institution, and no institution, state, or economy, can exist without becoming part of the most fundamental aspects of human existence”..

Balibar (2018, p. 169) enxerga nessa via de mão dupla entre o antropológico e o político, o que ele chama de uma lógica de pressuposição recíproca, recusando qualquer condição de princípio ou fundamento de um termo sobre o outro – o atomismo (individualismo), por um lado, o holismo (totalidade) pelo outro:

um dos aspectos mais originais do pensamento de Espinosa, como já mostramos, foi ter eliminado as separações e a ordem hierárquica que existia entre os diferentes domínios do conhecimento. Neste aspecto, seu enfoque da filosofia foi consideravelmente novo, e até o presente encontrou poucos discípulos. Sua obra não está dividida em uma metafísica (ou ontologia) por um lado e uma política ou ética que seriam consideradas aplicações secundárias dessa da filosofia primeira, por outro. Desde o princípio, sua metafísica é uma filosofia da práxis, da atividade; e sua política é uma filosofia, dado que constitui o campo da experiência na qual a natureza humana atua e se esforça para alcançar a liberação (Balibar, 2018, p. 169).

Razão e imaginação estão situadas, portanto, na tensão entre o individual e o político (coletivo), entre o psíquico e o social, e não sublocadas na esfera privada de indivíduos isolados⁵¹.

3.6

A caracterização da ontologia de Espinosa como uma “teoria geral da comunicação”

A ideia de comunicação pode ser vista como resultado da série de deslocamentos e transformações realizados na seara antropológica, envolvendo a dimensão corpórea e mental. Mas ela é, também, resultado das renovações conceituais operadas no campo da metafísica e da física, com relação às noções de causa, corpo, vestígio, marca, indivíduo, conservação etc. O uso que Balibar faz da ideia de comunicação é de uma teoria geral ou de um relacionalismo generalizado. Mas, parece que a própria ideia de relação não pode ser usada de maneira indiscriminada, sob o risco de sofrer um efeito de hipostasia:

[O] conceito de relação é essencialmente equívoco em filosofia. Talvez seja ‘dito’ de tantas maneiras quanto ele próprio é: *pollakhôs legomenon*. Por uma decisão metodológica, devo postular que a determinação das relações em geral como ‘relações sociais’ não reduz essa equivocidade, mas, ao contrário, é ela

⁵¹ Os recentes trabalhos Frédéric Lordon (2015, p. 18) propõem a noção de indivíduo em Espinosa como um antídoto a essa concepção de um indivíduo atomizado, atualizada hoje em uma “metafísica neoliberal”, que encontra forte apelo no imaginário do senso comum sobre as relações sociais.

mesma um exemplo disso... Na verdade, minha hipótese de trabalho é que o ser social ou social deve estar fundamentado na categoria da relação (o que nenhuma sociologia realmente faz, pelo menos nenhuma daquelas que veem na sociedade uma totalidade original, mesmo historicamente ou economicamente determinada), mas que existem várias maneiras de postular a relação (ou de postular que ‘há uma relação’, da qual a ‘não-relação’ ainda é uma modalidade) na época moderna. Isto é precisamente o que a ideia geral de ‘transindividual’ cobre, de uma maneira programaticamente aberta (Balibar, 2018, p. 290).

Isso parece querer dizer que, no sistema de Espinosa – não só na *Ética*, mas nos três livros que são objeto de sua análise⁵² – torna-se indefensável qualquer posição de uma primazia ou precedência do “ser” sobre as relações. É um procedimento que arranca a concepção habitual das ideias de indivíduo, corpo, mente, substância, essência etc. e as coloca em um regime de circulação, de relações constitutivas. Em primeiro lugar, interdita a operação de redução do indivíduo à ideia de substância no sentido aristotélico, ou seja, de uma “coisa individual”, perfazendo a dupla condição de independência lógica e existencial. Tal interdição implica uma série de consequências e de implicações éticas e políticas, das quais a mais importante, para o presente trabalho, é a de recusar os efeitos desastrosos de uma concepção de homem como “um império dentro de um império” (EIII, pref.) Efeitos esses que podem ser sentidos nos âmbitos ético e político e, mais recentemente, relacionados à catástrofe ambiental. Em segundo lugar, a interdita, igualmente, a operação de reduzir o indivíduo a uma unidade atomizada, reconhecendo que indivíduos discretizados e apartados de suas relações sociais não podem constituir a base ou o fundamento do coletivo, tal como apela uma metafísica liberal que concebe a constituição do social assentada em indivíduos livres contraindo relações e estabelecendo comércio a partir de seus desejos e interesses:

A ideia de um isolamento é somente outra abstração mistificadora. É a relação de cada indivíduo com outros indivíduos e suas ações e paixões recíprocas o que determina a forma do desejo do indivíduo e impulsiona o seu poder. A singularidade é uma função transindividual. É uma função da comunicação (Balibar, 2018, p. 175).

No sistema espinosano, indivíduos são sempre compostos por uma infinidade de outros indivíduos, seja enquanto modificados pelo atributo extensão, seja pelo atributo pensamento. Vemos que essa dinâmica de individuação investe tanto coisas individuais, seres dotados de corpo e mente, sendo, portanto, infraindividual, quanto os corpos

⁵² *O Tratado Político e o Tratado Teológico-Político.*

coletivos e políticos, as instituições e o Estado (*Imperium*), sendo, portanto, supraindividual.

Por outro lado, não há determinismo social em Espinosa, não há relações sociais pairando acima dos indivíduos, constituindo sua condição de determinação. Toda relação, como lembrará Deleuze (2012, p. 128), é uma composição, uma configuração relacional contraindo “partes simples” e indivíduos em relações cada vez mais amplas e em ordens de integração cada vez mais abrangentes:

(...) um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de movimento e repouso, de velocidades e lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo Deleuze (2012, p. 128).

São esses os pontos de ancoragem da ontologia clássica que estão completamente dissolvidos na *Ética*, em três momentos: no absoluto, na relação entre substância única e os infinitos atributos (igualdade formal); na relação entre os atributos e os modos infinitos e finitos (univocidade do ser) e no plano de composição dos modos (ordem das essências singulares e das existências). Singularização, autonomia ou mesmo subjetividade são, portanto, pensadas na chave de um determinismo causal, de uma interconexão e uma interdependência originárias, estranhas a qualquer individualismo metodológico, mas, também, estranha a qualquer determinismo holista que dissolva a singularidade e o regime de atividade (racional e passional) dos modos.

3.7

Transindividualidade no espinosismo

Para Balibar, o transindividual manifesta-se no espinosismo em três momentos, ao que tudo indica, todos eles localizados na *Ética*: em primeiro lugar, no esquema da causalidade; em segundo lugar, manifesta-se como ordem de integração dos modos ou indivíduos e; por fim, diz respeito a uma dialética (transindividual) entre razão e imaginação. Seguiremos essa ordem.

Quanto ao primeiro ponto, Balibar estabelece uma relação de reciprocidade ou de condicionamento mútuo entre a atividade dos modos e determinismo causal, de maneira que não se pode prescindir de um sem prejuízo do outro. Ser causado e agir ou operar não

estão condicionados pelo princípio do terceiro excluído. Não se trata de um tudo ou nada entre o determinismo e o agir, onde a ação é interpretada como livre pela ausência de causas exteriores. Nos termos de Espinosa (EIP28):

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

O conceito de modulação, também muito utilizado por Simondon⁵³, é explorado para dar conta dessa concomitância na qual estão plenamente compatibilizados, em um regime de coexistência, o espaço de ação intermodal e o determinismo causal que condiciona tais ações e operações em uma “rede” infinita sem causa eminente ou um molde original: “ela é uma rede infinitamente complexa de infinitas ordens infinitas de realidade que se autoproduzem produzindo todos os seres singulares do universo como diferenças ontológicas e relações necessárias” (Chauí, 2019, p. 148). Toda ação e operação é efetivamente modulada em rede, pois não há um marco referencial que determinaria uma linearidade da causa sobre os seus efeitos, permanecendo a causa intocada, fora do regime de passividade. Toda ação já está, portanto, enredada em causas e toda causa também já está envolvida por ações e operações. A questão que resta definir é a triagem entre o que é exterior e o que é interior em um mesmo agente, quais causas concorrem na determinação de suas ações, ou melhor, qual a que se faz mais determinante, sabendo que a “essência da causalidade é a unidade de atividade e passividade”, ou a “diferencial de atividade e passividade” (Balibar, 2018, p 209).

O segundo ponto, o do caráter transindividual do indivíduo como ordem de integração, em particular, merece nossa atenção, pois mobiliza elementos da física (“pequena física”) espinosana, fundamentais para compreensão da noção transindividual de indivíduo. Ela compreende a constituição do indivíduo a partir de ordens de integração, dentro de um quadro de progressão: “É aqui, parece-me, que a própria noção de indivíduo se amplia para a consideração do processo de individua(liza)ção, cuja dimensão transindividual é irreduzível” (Balibar, 2018, p. 211).

⁵³ No estudo que se faz dos tipos de amplificação, a modulação é o segundo tipo, conforme assinalado em *L'amplification dans les processus d'information*, de 1962.

A concepção de processo em jogo aqui não deve ser considerada apenas como a operação de constituição do indivíduo, mas a integração desses indivíduos em corpos cada vez mais complexos – o que Deleuze chama de “composição” (2017, p. 232) e o que Simondon entende por “amplificação” (2020). Ainda sobre esse ponto, gostaríamos de complementar a leitura de Balibar com algumas contribuições de Deleuze à teoria dos modos finitos, na terceira parte de seu livro, *Espinosa e o Problema da Expressão*, e com a concepção de etologia, desenvolvida em *Espinosa Filosofia Prática*.

Na parte II da *Ética, Da Natureza e Origem da Mente*, Espinosa torna claro que o exame da mente será orientado para o projeto de liberação e de busca da felicidade dos homens. Não se trata de uma análise do que é próprio e exclusivo ao homem, mas daquilo que, na sua condição específica, pode levá-lo à felicidade: “Com efeito, as coisas que até aqui mostramos são bastante comuns e não pertencem aos homens do que aos demais Indivíduos, os quais, embora em graus diversos, são, entretanto, todos animados” (Espinosa, EIIP13E). Espinosa ainda recusa à definição tradicional (hilemórfica) da alma e a relação de eminência que essa constitui com o corpo (a alma como a forma ou princípio de organização do corpo), reduzindo essa a uma operação mental, compreendida no atributo pensamento, ou seja, como um modo do pensamento. Essa atividade, portanto, é definida, fundamentalmente, pela formação de ideias: “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante” (EIID3).

Corpo e mente são modificações, expressões determinadas da natureza absoluta da substância, por meio dos atributos pensamento e extensão, respectivamente. Já nos primeiros movimentos da metafísica, na parte I da *Ética*, Espinosa recusa qualquer relação causal ou de superioridade eminente do atributo pensamento sobre o atributo extensão, concebendo sua relação em termos de igualdade formal. O corpo e a mente surgem, assim, como modos submetidos, única e exclusivamente, às leis específicas regidas pelo seu atributo, uma ordem corpórea e uma ordem ideativa, sem qualquer interação causal entre uma e outra ordem de realidade.

A ideia só tem como objeto o corpo. Não existem ideias inatas no sentido cartesiano, que excedam ou prescindam da realidade sensível do corpo. Por isso, o corpo torna-se um objeto de investigação privilegiado por Espinosa, não pelo pressuposto de uma superioridade do corpo sobre a alma, nos moldes de um materialismo reducionista que tomaria a realidade do corpo como uma resultante de leis mecânicas, mas pelo fato do corpo ser o correlato da mente, aquilo que ela representa, de uma perspectiva epistemológica.

Aportamos, a partir daqui, no estudo da natureza do corpo em um sentido bastante amplo, da física à fisiologia e biologia, envolvendo noções centrais como forma, essência, substância, conservação, indivíduo etc. O movimento que nos parece central aqui, seguindo a indicação de Balibar, é distinguir duas dimensões do corpo, perfeitamente combináveis em Espinosa, as duas guardando sentidos distintos, mas complementares, em relação à ideia de transindividuação.

Segundo Deleuze (2002, p. 128-129), essas duas dimensões ressaltam duas determinações fundamentais do corpo: uma – denominada cinética –, correspondente às relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, e outra – denominada dinâmica –, correspondente à potência dos corpos, seu poder de afetar e ser afetado. Essas duas determinações são fundamentais para o estudo da transindividuação por conceberem a noção de corpo, essência e indivíduo, ou mesmo de substância, a partir do caráter relacional que as constitui, e não a partir de um princípio ou fundamento (Ser).

Trata-se de uma causalidade intermodal, localizada e distribuída entre os modos, de forma horizontal. São relações de longitude, como diz Deleuze (2002, p. 132). Causalidade repartida agora entre determinadas configurações de movimento e repouso, um poder de afetar e ser afetado, próprio aos modos que passam, em função disso, a exibir, de forma concomitante, regimes de atividade e passividade⁵⁴. Chauí (2019, p. 149), ao tomar o corpo justamente como uma operação e não como um suporte substancial, pode explicar que:

Introduzindo o conceito de afecção, Espinosa indica que o corpo é uma operação e um ser relacional ou uma comunicação com outros que são da mesma natureza que ele, as diferenças entre afetantes e afetados decorrendo de seus movimentos, repousos e velocidades, isto é, de seus ritmos (Chauí, 2019, p. 149).

Trata-se de uma relação exterior na qual tais partes extensivas passam a referir-se umas às outras como coisas particulares, ou seja, agindo exteriormente umas sobre as outras, podendo compor relações maiores, ou podendo, também, decompor relações antes existentes, levando-as a seu término ou, reinscrevendo-as em novas relações de proporções e de potência distintas.

⁵⁴ Chauí (2019, p.149) soube resumir perfeitamente que essa causalidade intermodal nada mais é do que um processo, ou seja, uma operação: “Introduzindo o conceito de afecção, Espinosa indica que o corpo é uma operação e um ser relacional ou uma comunicação com outros que são da mesma natureza que ele, as diferenças entre afetantes e afetados decorrendo de seus movimentos, repousos e velocidades, isto é, de seus ritmos”.

Composição é, propriamente, a operação que dá conta dessa dupla dimensão de individuação dos modos existentes: compor-se em conjuntos maiores ou menores, sempre infinitos. Uma relação de composição é aquela na qual os corpos e indivíduos envolvidos abandonam uma relação de movimento e repouso determinada, na qual suas partes extensivas encontram-se subsumidas, para formar (compor) uma terceira relação. No caso contrário, em uma relação de decomposição, ocorre que um dos corpos mantém sua infinidade de partes – ou a perde, apenas, parcialmente – sob certa conexão, enquanto o outro tem a sua proporção destruída pela ação do corpo que lhe afeta do exterior. As partes extensivas do corpo decomposto perdem a conexão de movimento e repouso que mantinham.

Portanto, assim que partes extensivas, determinadas por causas exteriores, ganham uma configuração determinada em função de suas relações de composição e decomposição, velocidade e lentidão, é efetuada uma relação de correspondência por meio da expressão, que liga todos esses elementos. Um grau de potência exprime-se, de forma não causal, em uma relação determinada que subsume, sob sua “ordem”, uma infinidade de partes extensivas. O aspecto expressivo do modo existente dispõe a relação nessa dupla face, orientada ao mesmo tempo para o caráter dinâmico, assim como, para o aspecto cinético dos corpos.

Os corpos existentes exigem o concurso desses três elementos: um grau de potência, responsável pela produção de determinados efeitos; uma relação certa e determinada que daí decorre e que exprime adequada e proporcionalmente essa potência; e a operação de composição de partes extensivas, que efetua a relação de correspondência.

É dessas duas ordens, ordem das existências e ordem das essências, que Deleuze arranca a determinação cinética e dinâmica dos corpos, assim como, as relações de composição e decomposição e assenta-as sobre o plano de consistência, que compreende relações de imanência e univocidade entre os seres, em contraposição ao plano de organização, que compreende as relações entre os seres de forma hierárquica, transcendente, analógica e exterior.

É desse arranjo, ou agência que envolve a realidade modal, que Deleuze (2002, p. 130) pode pensar o sistema espinosano com as coordenadas de uma etologia: “A ética de Espinosa nada tem a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia (...)”. E mais, Deleuze, pensará essas coordenadas nos termos de uma individuação⁵⁵. Segundo essa

⁵⁵ Anne Sauvagnargues diz que o problema da individuação em *Mil Platôs* é determinado por uma volta a Espinosa (2006, p. 116).

aproximação, não há sujeitos, formas ou substâncias, mas, antes, singularidades, configurações cinéticas (movimento) e dinâmicas (afetos) em relações de conveniência, operações de composição e decomposição. Na linguagem deleuziana, tem-se plano de imanência contra plano de transcendência, plano de composição contra plano de organização. Nos termos de Balibar, observam-se comunicação, dialética e transindividualidade contra essências, formas e identidades.

A ideia de transindividualidade recolhe todo o seu sentido nessa dupla determinação dos modos. Ela já reforça seu caráter em um sentido físico por conceber a mobilidade e a variação dos indivíduos em termos de movimento e repouso, velocidade e lentidão, mas é também informada pela potência, pelo poder de afetar e ser afetado que envolve todos os seres em relações de composição e decomposição.

3.8

Afeto e Sociabilidade: as duas gêneses da cidade

Não há indivíduos isolados no espinosismo. Balibar chega a essa conclusão a partir da tese da comunicação que o sistema de Espinosa constrói atravessando a metafísica, a antropologia, a ética e a política: Não à toa, a caracterização ou o rótulo de contratualista cai tão mal em uma filosofia que recusa a distribuição de lugares ou instâncias de modo abstrato e apriorístico. Definitivamente, não se trata da “passagem” de indivíduos em estado puro (de natureza) para a condição civil como afirma Balibar (2018, p. 95):

Nesse sentido, se é preciso marcar uma diferença entre a condição hipotética de indivíduos isolados e a construção política - que pode ser apresentada como uma passagem do estado de natureza para a sociedade civil - essa diferença não corresponde a nenhuma "saída" do mundo natural para entrar em outro (não tem nada a ver, por exemplo, com a passagem da animalidade para a humanidade), ao contrário do que ocorre em outros teóricos do direito natural. Os mesmos elementos encontram-se numa parte e na outra redistribuídos de diferentes maneiras por uma causalidade imanente (Balibar, 2018, p. 95).

Tal ilusão é tornada possível a um leitor moderno das teorias do contrato por um procedimento de redução liberal das relações sociais a indivíduos atomizados – o individualismo metodológico – ou mesmo por uma redução epistemológica de tipo cartesiano, resultando provisoriamente na hipótese de um solipsismo metodológico.

O indivíduo, no espinosismo, é uma certa proporção de movimento e repouso, velocidade e lentidão e de desejo (atividade e passividade). Sua essência ou forma é a contração de infinitas “partes simples” ou de inúmeros outros indivíduos – sejam indivíduos, biológicos, psicológicos ou coletivos. Temos, portanto, indivíduos que constituem tantos outros indivíduos, tal como ficou claro ao tratarmos da ideia de ordens de integração, mobilizando a pequena física espinosana. A ideia de indivíduo pode circular e atravessar o antropológico, o psicológico e o social. Ela é pura composição e integração, assim como decomposição e desintegração. Ela interessa-nos, sobretudo, por articular uma antropologia política: por fazer comunicar a realidade pré-individual do desejo com a dimensão da vida coletiva das instituições, da cidade e o estado.

A análise da proposição 37 da parte IV da *Ética* é um dos pontos fortes da leitura de Balibar, porque coloca, sob o signo do transindividual, o problema da correlação entre afetividade, gêneros de conhecimento e instituições, dando conta dos elementos de constituição, preservação e crise da cidade. A ideia de “dupla gênese” corresponde, então, ao elemento transindividual que ata e desfaz o laço social, que oscila entre a estabilidade e a crise da sociabilidade.

A questão que surge é: como razão e imaginação constituem laços sociais? Por meio de quais mecanismos, essas duas operações fazem com que indivíduos se relacionem, criem vínculos e com qual constância os mantêm? E, por outro lado, afirmando que é possível, constituir o social a partir da razão e da imaginação, por quais razões essas relações são desfeitas e rompidas? “O problema fundamental de toda a política, que é o problema das causas das instituições políticas e da preservação do estado, é saber como interagem a razão e a imaginação, como contribuem para a sociabilidade” (Balibar, 2019, p. 177).

3.8.1

Gênese racional da cidade: utilidade e estabilidade

A operação analítica de descrever os mecanismos que garantem o equilíbrio e a conservação da cidade, sob a condução da racionalidade, deve ser devidamente alinhada ao que foi descrito como um projeto de moderação e não de controle das paixões na *Ética* de Espinosa. A noção de moderação pressupõe uma relação de mediação e mesmo a coexistência do regime racional (ativo) com o regime imaginativo. Uma das

consequências mais importantes que Balibar extrai, na leitura de Espinosa, é a de pensar uma dialética que seja informada pelo transindividual, que abandone ou que redimensione a ideia de forma, de progresso e de finalidade, tal como essa se sedimentou em algumas linhagens do iluminismo e mesmo em um marxismo ortodoxo, muito apegado a Hegel. Superioridade da razão em Espinosa (EVPref.) implica uma perspectiva completamente distinta:

tratarei, portanto, como disse, apenas da potência da mente, ou da razão, e mostrarei, sobretudo, qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para refrear e regular os afetos. Que não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos foi o que demonstramos anteriormente.

Pensada no campo político, a razão portanto, diz respeito às condições de conservação da cidade, aos interesses e desenvolvimento das potencialidades dos cidadãos em um corpo ou indivíduo social mais amplo, mas não a unidimensionalidade de um processo regido por uma Razão ou uma consciência absoluta, que elimina aspectos da imaginação e da religião, rumando a uma síntese ou forma final da história. A esse respeito, Balibar (2018, p. 148) afirma:

(...) A razão, neste sentido, faz parte da natureza humana: não precisa ser "importada" do exterior. No entanto, ela não a define nem exclusivamente (ele também diz respeito a uma natureza geral, infinitamente maior) nem totalmente (porque o desejo humano envolve também essencialmente outras modalidades opostas: afetos passionais que faz com que os homens não sejam conduzidos pela Razão, mas pelo 'impulso') (Balibar, 2018, p. 148).

O argumento de Espinosa sobre a vantagem da razão envolve um movimento que vai do bem individual para o bem coletivo. Ele consiste em demonstrar, em primeiro lugar, que o há de mais útil para o homem é o próprio homem e que o esforço humano desdobrado para a consecução de suas necessidades, também deve sê-lo para que os outros homens atinjam tal perfeição, uma vez que esse bem nunca é atingido isoladamente, mas mutuamente. Assim sendo, quando agimos sob a condução da razão, ou seja, em um estado em que somos causa adequada das nossas ações, sendo mais ativos do que passivos, procuramos aquilo que é útil à nossa conservação (*conatus*). Essa razão que se desdobra na busca pelo que é mais útil para si, que nada mais é do que a virtude, também desdobra-se, como entendimento, na compreensão daquilo que é mais útil para outros indivíduos, em uma orientação fundamentalmente prática. Ou seja, ela é subjetiva aqui, no sentido de que dispõe o que é melhor para o indivíduo, do ponto de vista do seu

interesse particular, mas é, também, objetiva, porque projeta, pelo entendimento, tal condição para outros indivíduos.

Outro aspecto central levantado por Balibar no exame dessa proposição é o de que a razão que institui a melhor forma de sociabilidade ou o melhor regime político, não o faz sob a forma da subsunção dos desejos individuais na orientação de um bem comum genérico e abstrato. O elemento da diferença na sociabilidade, da singularidade nas relações de “troca”, portanto, é fundamental para a conservação e para o desenvolvimento dos indivíduos e do corpo social:

Os homens são úteis uns aos outros não na medida em que são idênticos e intercambiáveis (que cada um pode tomar o lugar de qualquer outro e “estabelecer a máxima de sua ação, como uma lei universal”, como diria Kant um tempo mais tarde), mas, precisamente, na medida em que se diferenciam um do outro por seu “temperamento” (*ingenium*), por suas capacidades e seus caracteres. Desejar o bem dos outros como uma função de meu próprio bem... para poder utilizar os outros e que os outros me utilizem não é, portanto, de nenhuma maneira desejar que os outros devam ser como eu, atuar como eu e adotar minhas opiniões. Pelo contrário, é desejar que sejam diferentes, que desenvolvam seus próprios poderes e saibam o que é útil para eles de maneira cada vez mais adequada. Em outras palavras, a cidade que se concebe de maneira racional (...) é, na realidade, uma individualidade coletiva... Desse modo, é, em si mesma, o meio pelo qual cada homem pode afirmar e fortalecer sua própria individualidade (Balibar, 2018, p. 178).

A cidade racional pode ser vista como um corpo coletivo que se constitui a partir da diferença singular (*ingenium*) e da complementaridade entre os indivíduos – o bem de um indivíduo como “função” do bem de outro indivíduo – e que expande suas possibilidades, visto que não reúne os membros do corpo social por similitude e exclusão das diferenças, mas, antes, vê nas diferenças individuais, a condição de estabilidade e expansão do corpo social.

Moreau (2009, p. 04) situou a problemática do *ingenium* dentro de um lastro metodológico e programático bastante amplo na modernidade e no espinosismo, que pode ser sintetizado na breve fórmula: “Como pensar o indivíduo em sua riqueza e originalidade sem perder o rigor do modelo passional nascido da revolução científica”. Acrescentaríamos: como compatibilizar a exigência de uma nova filosofia que procedia rigorosamente por um método dedutivo dos afetos com o elemento singular e irreduzível da experiência individual dos homens? Como conciliar o elemento *a priori* do universal, das leis de movimento e repouso, a que o homem está submetido, com a realidade *a posteriori* de uma experiência da ordem dos encontros e do traçado particular de cada

coisa singular, em suma, do seu modo de ser?⁵⁶ A estratégia espinosana pode ser reconhecida na sua confrontação com Hobbes (Moreau, 2009, p. 09), onde o *ingenium*, na visão do autor do *Leviatã*, é lido como signo de anarquia e anomia social nas condições do estado de natureza. A solução hobbesiana exige, para sanar tal situação de “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2003, p. 109), a subsunção total dos indivíduos ao poder soberano pela concessão irrestrita de seus direitos:

(...) durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (Hobbes, 2003, p. 109).

A estratégia espinosista performa de um modo distinto. A pedra angular da noção de *ingenium* é a ideia de irredutibilidade. Mas irredutibilidade frente ao quê? Trata-se sempre de um poder que tolhe as liberdades, achata os desejos e submete-os a um modelo. Vimos que o homem sempre encontra-se enredado em uma malha de relações, em que ele determina e na qual é determinado. Isso ocorre em um nível micro e macro físico: da pequena física à servidão propriamente humana o homem é um ser relacional. Mas, se há uma descontinuidade entre um modo e suas relações contraídas na cidade, na qual o modo é separado daquilo que pode e mantido em uma condição de servidão, esse poder só pode ser arbitrário. O poder teológico-político instrumentaliza as paixões e os sedimenta em um regime de reprodução social, ou seja, ele é algo a mais que a condição de servidão originária dos homens sob o domínio das paixões.

Sabemos como Espinosa caracteriza o poder de seu tempo – trata-se do poder teológico-político. Em Simondon, temos o caso do imperialismo e do colonialismo. Em Balibar, a sombra de uma “subsunção real”, de tradição marxista, é o inimigo. O *ingenium*, individual e coletivo, é o que vai ser usado como estratégia metodológica por diversos autores (Read e Lordon) para afirmar uma irredutibilidade, uma resistência e, ao mesmo tempo, um poder de invenção e criação dos indivíduos e dos coletivos. Ele opera, portanto, nesse trânsito onde os afetos, investindo o corpo e a mente dos indivíduos, requisitam seu lugar no corpo coletivo da cidade.

⁵⁶ “Diferentemente do *páthos*, o *éthos* é a disposição natural, a constância, aquilo que Aristóteles diz constituir a semelhança de si consigo ou o caráter de alguém (o que os latinos chamavam de *ingenium* e nós, de índole), variável de indivíduo para indivíduo segundo sua constituição” (Chauí, 2016, p. 283).

O *ingenium*, portanto, circula tanto nas condições de vida racional, como estamos apontando aqui, como no regime passional-imaginativo⁵⁷, o que configura um elemento problemático. É porque este último ganha consistência em um regime imitativo e submete os indivíduos a uma lógica da ambição e do amor-próprio na qual cada indivíduo quer que os indivíduos se conformem a seus interesses e inclinações pessoais. Segundo Chauí (2016, p. 407):

Na medida que o *conatus* é a essência atual de um indivíduo, este é, por essência, uma singularidade realmente distinta das demais por sua individualidade e pela diferença de suas potências – cada indivíduo é um *ingenium* singular. Os diferentes podem convir ou ser contrários. Convém entre si pelo que possuem em comum (são todos modos da substância e possuem propriedades comuns). São contrários quando, embora possuam propriedades comuns, se enfrentam segundo a diferença de intensidade de suas potências. Assim, por suas índoles singulares, os humanos podem ser concordantes ou contrários (Chauí, 2016, p. 407).

O homem, sob a condução da razão, portanto, constitui laço social e não o faz abdicando integralmente de seu desejo. Pelo contrário, encontra no outro, e na sociedade, de uma forma geral, a condição coletiva para o seu desenvolvimento individual. É nesse trânsito, entre o individual e o coletivo, ou entre o psíquico e o social, que o problema da transindividualidade vem se instalar. Mas a informação que o coletivo recebe a partir da singularidade individual não é a que homogeneiza o corpo social por meio de uma transdução, mas, antes, a que sedimenta o coletivo pela ressonância que as relações de utilidade vão ganhando por composição e integração. Seu lema pode ser sintetizado nas linhas: “Desejar o bem dos outros como uma função de meu próprio bem (...)” (Balibar, 2018, p. 178). Pode-se dizer que, na escala antropológica, a razão é fundamentalmente “integrativa”, amplificadora, porque não só constitui laço social, mas provê, em simultâneo, o desenvolvimento dos indivíduos e do coletivo, sem prejuízo de um pelo outro.

O desenvolvimento da proposição 37 desembocará no que poderíamos designar de superioridade da razão, pois se o tema da preservação e do equilíbrio da cidade é fundamental para Espinosa, aquilo que provoca a sua instabilidade deve ser expurgado,

⁵⁷ “Na medida que o *conatus* é a essência atual de um indivíduo, este é, por essência, uma singularidade realmente distinta das demais por sua individualidade e pela diferença de suas potências – cada indivíduo é um *ingenium* singular. Os diferentes podem convir ou ser contrários. Convém entre si pelo que possuem em comum (são todos modos da substância e possuem propriedades comuns). São contrários quando, embora possuam propriedades comuns, se enfrentam segundo a diferença de intensidade de suas potências. Assim, por suas índoles singulares, os humanos podem ser concordantes ou contrários” (Chauí, 2016, p. 407).

evitado, para a saúde e conservação da cidade. Porém, aqui, a análise encontra seu limite nas condições concretas de uma antropologia política em Espinosa, tomada em toda sua extensão e complexidade. Na linguagem balibariana, o caráter ambivalente (transindividual) que faz revezar momentos de crise e de estabilidade, de conflitos e de acordos no corpo social exprime a tensão constitutiva e permanente entre as operações de razão e imaginação. Esse ponto é relevante para o trabalho, pois define uma aparente oposição entre Simondon e Espinosa: o primeiro estaria preocupado com os processos de dissolução e rearranjo do corpo social, daí sua ênfase nos processos pré-revolucionários; enquanto Espinosa, estaria mais atento às condições de equilíbrio e conservação da cidade. Mas a oposição é apenas aparente porque, tal como Balibar coloca, Espinosa sempre desconfiou das pretensões de uma razão como forma ou princípio de organização absoluto. É verdade, também, que Simondon, ao mesmo tempo que concede mais relevo às condições de crise e transformação do corpo social, também elogia a forma arquetípica pela sua força de irradiação e transdução de um domínio, dotando-o de estrutura e funcionalidade. Mas é preciso que se diga que essa, também, nunca é uma “boa forma”. As duas ontologias políticas devem ser lidas com o mínimo de lastro moral, porquanto, atendem a condições objetivas de uma analítica rigorosa do corpo social político. Parece que conseguimos atingir esse objetivo com a leitura política que realizamos sobre Simondon.

Isso quer dizer que a razão tem seus limites e que a estabilidade que ela confere ao laço social não é permanente, podendo ser desequilibrada pelo outro polo do desejo, a paixão. A forma como Balibar desconstrói a dicotomia natureza-instituição / natureza-humanidade / natureza-cultura é emblemática desse movimento de afirmar a ambivalência transindividual do homem e de suas instituições, pois o natural não está destacado do social, assim como a razão não é um dispositivo transcendente em relação ao desejo. O mais correto é afirmar que razão e imaginação são modos de ser e pensar dos coletivos, identificados no regime de relações entre os homens.

Balibar aponta duas ambivalências imanentes ao corpo da cidade: a que é constituída entre razão e imaginação; e a que se dá no próprio regime passional, pois o regime passional também constitui laço social, também dispõe os indivíduos em concordância, mas de uma forma completamente distinta e, acrescentaríamos, problemática.

3.8.2

Gênese passional da cidade

Passamos, agora, ao regime no qual consideraremos o homem não mais (ou não de forma predominante) sob a condução da razão, mas subordinado a causas exteriores. Nesse caso, a condição inverte-se e, ao invés de termos uma sobreposição do racional sobre o passional, somos causa inadequada de nossas ações e pensamentos, sendo, na maior parte das vezes, mais passivos do que ativos.

O homem, no regime passional-imaginativo, conduz-se pelas imagens que forma no encontro com os corpos exteriores. Esse encontro dá-se sempre em condições particulares, sendo a imagem que daí provém, o resultado de dois fatores: o concurso de algo externo e a constituição e disposição do meu corpo. Essa imagem não compete à coisa tal como ela é, real ou objetivamente, mas, diz respeito a uma projeção imaginativa que eu faço, no âmbito da ideia, a partir da forma como meu corpo foi afetado por essa coisa. Daí, as identificações e atribuições serem sempre parciais, por carregarem o lastro de subjetividade e objetividade que correspondem a essa mistura.

Balibar está muito atento, em particular, a um mecanismo que tais identificações e atribuições imaginativas geram, a saber, a “imitação afetiva”. É um mecanismo primário e poderoso porque está arraigado na experiência imediata, que constitui o primeiro gênero de conhecimento. Estamos, originária e inevitavelmente, condicionados a esse gênero de conhecimento, pelo menos, desde a infância.

Duas proposições desenvolvem mais a fundo os processos miméticos de como nos identificamos com outros indivíduos⁵⁸: uma de forma direta e outra por meio de um objeto comum. A demonstração da proposição 27 mostra que somos afetados, à distância, simplesmente por imaginar que um corpo semelhante ao nosso possa ser afetado por alguma coisa: “Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante” (EIIIP27). Independentemente da determinação do afeto, amor ou ódio, tal como vai ser exposto nas proposições seguintes, o afeto quebra a barreira da indiferença e constitui a possibilidade da identificação e da união entre dois indivíduos.

⁵⁸ A figura da semelhança aparece na proposição 17. A proposição 27 parece considerar essa figura remetida aos homens, “semelhante a nós”.

É na proposição 31 que Balibar monta a ambivalência que faz revezar o afeto de amor e ódio em função da imagem de um mesmo objeto e de uma imagem que tenho de outro indivíduo. Vejamo-la mais de perto:

Se imaginamos que alguém ama ou deseja, ou odeia algo que nós próprios amamos, desejamos ou odiamos, então amaremos, desejaremos ou odiaremos com mais constância a coisa. Se, porém, imaginamos que alguém tem aversão a algo que amamos ou o contrário, então padecemos de flutuação de ânimo (EIIIP31).

Os três termos são, assim, relacionados por um duplo movimento que Balibar chama de “duplo processo de identificação”: o primeiro, pela forma como eu imagino o objeto, uma identificação primária que exprime um afeto correlato e; o segundo movimento, pelo qual eu imagino um “outro” indivíduo sendo afetado pelo mesmo objeto, que é possível por meio dessa identificação primária. Essa projeção do que eu sinto ao que um outro sente por meio desse segundo movimento, no caso de uma identificação, faz com que meu afeto (amor e ódio) sobre a coisa seja mais constante, caso não se identifique faz com que meu afeto sobre a coisa sofra uma oscilação.

Balibar extrai uma importante conclusão da transindividualidade no regime passional da imaginação,

Isso é claramente um processo Rosto-de-Jano, uma face coletiva e outra pessoal, no qual tanto “identidades” coletivas quanto pessoais são criadas... Isso poderia nos fazer suspeitar de que Espinosa, realmente, já tinha em mente esses argumentos a respeito da identidade pessoal e coletiva, quando descreveu a conservação do indivíduo como um processo no qual estão necessariamente envolvidos ambos os níveis infra-individual e supra-individual (Balibar, 2018b, p. 256).

É essa triangulação que, quando expandida, amplificada, em circuito maiores e envolvendo cada vez mais indivíduos, vai dar conta da constituição da cidade. A fórmula espinosana, repetida muitas vezes por Balibar, de que o esforço para perseverar na existência exprime-se tanto em um regime racional como em um regime passional (EIIIP9), quando referida a nossos semelhantes, constitui e amplia o laço social. Quando pensamos a disseminação e a extensão desses processos miméticos em uma escala mais ampla, pensamos um tipo de sociabilidade gerada pelo afeto: “a convergência de todos esses afetos e seu esforço recíproco pode constituir uma forma de vínculo social”. (Balibar, 2011, p. 128). A imitação é, portanto, um processo de contágio que explica como se passa, hipoteticamente, do um ao dois e um processo de integração que, em alguma

medida, explica a transdução do campo social como uma grande rede de identificações e diferenças.

A imaginação-paixão, portanto, individua nessa dupla chave que investe a identidade do eu a partir da imagem que forma do outro e vice-versa. Ela individua, coletivamente, porque é, fundamentalmente, desejo de perseverar que se estende sobre outros indivíduos, constituindo acordos e convergências, gerando laço social por processos miméticos e por similitude.

Porém, esse tipo de sociabilidade padece da fragilidade que é a oscilação a que está submetida, que Espinosa (EIIIP17E) descreve pela figura da *fluctuatio animi*: “Esta constituição da mente, a saber, a que se origina de dois afetos contrários, é chamada flutuação de ânimo (...)”. Seu mecanismo está na base do que Balibar (2018, p. 149) identifica como “uma economia psíquica da tristeza”. Esta uma instituição do laço social, mas sob uma forma instável e provisória, sobretudo, porque, o regime que faz com que os homens relacionem-se, nesse caso, é baseado no primeiro gênero de conhecimento, a imaginação. Um indivíduo, no regime imaginativo-passional, não tem como ter uma representação adequada dos objetos e dos outros indivíduos em função das imagens que constitui deles serem frutos de causas parciais. Vimos que a imagem constitui-se e o afeto varia pela maneira como uma coisa afeta-me em determinada circunstância, logo, esse afeto pode variar em função de uma série de fatores interiores ao regime afetivo. Por isso, o regime imaginativo guarda uma ambivalência intrínseca, que perturba sua própria estabilidade e, além disso, perturba, também, a ordem da razão, com a qual “divide” o regime da realidade:

Portanto, devemos entender que estes dois relatos antitéticos da gênese da cidade não correspondem a dois tipos de cidade, e menos ainda a qualquer oposição entre cidade ideal (que é, em certo sentido, “celestial”) e as cidades reais (que são, irremediavelmente, “terrenas”). Representam dois aspectos de um único processo complexo, ou se preferirem, dois momentos de uma dialética (Balibar, 2018, p. 180).

3.9

Multidão e transindividualidade

O ponto de partida da abordagem balibariana sobre Espinosa trata de um problema eminentemente político: o estatuto ontológico, metodológico e político da multidão. Seu texto mais antigo sobre a obra do filósofo holandês (até onde conseguimos levantar) atesta

isso: “*Ultimi Barbarorum*. Espinosa: o Terror das Massas”, de 1982⁵⁹. É nessa primeira incursão que assistimos, como que de sobrevoo, Balibar tocar nos temas que, posteriormente, serão sistematizados no livro de 1985 e no texto sobre a transindividualidade de 1993: o tema da individualidade (da produção dos indivíduos, ou seja, da individuação), o da antropologia em nova chave (política) e, sobretudo, o tema da comunicação, que implica a correlação dos afetos com a dupla gênese da cidade;

(...) o objeto de Espinosa é a relação de comunicação dos afetos entre si, e portanto, a relação de comunicação dos indivíduos através de seus afetos. Neste sentido, a comunicação afetiva é o conceito mesmo de massa. Mas o esforço que atravessa essa comunicação desde o desejo de cada um até o desejo de todos na Cidade significa que se o deve sempre analisar segundo uma polaridade. Num dos polos, correspondente à superstição, a comunicação é comandada por inteiro por um mecanismo de identificação, isto é, de desconhecimento das singularidades reais. No outro polo, correspondente à afirmação das “noções comuns”, que são, como todas as ideias, ações práticas, a comunicação é a unidade de conhecimentos adequados e de afecções alegres que multiplicam a potência dos indivíduos (Balibar, 1990, p. 27-28).

A urgência do tema da multidão justifica-se pela permanente mistificação que se lança sobre os movimentos de massa, das imagens que ela é capaz de produzir: o terror, o totalitarismo de estado, o fascismo de massas, a violência revolucionária, a anomia política, as crises, a desagregação do corpo social etc. (Balibar, 1990, p. 25). Podemos dizer que esse primeiro texto marca o horizonte problemático no qual se inscrevem muitos dos desenvolvimentos posteriores na elaboração teórica de Balibar, em que o tema da comunicação, coextensivo à potência da transindividualidade, permanece como um *leitmotiv*, no sentido de esclarecer e de pensar a prática política inerente ao problema da multidão. O problema é, portanto, redimensionado a partir de uma nova angulação (o da ambivalência afetiva entre razão e imaginação) que, quando não oferece respostas, provém os meios para cercar e confrontar o problema do medo das massas.

O problema da multidão, se pudéssemos elaborar de acordo com o aspecto transindividual, corresponderia ao lugar do desejo nos agenciamentos coletivos: a sua dinâmica de tensão e polarização nos corpos políticos e instituições, a sua ambivalência constitutiva nos processos de constituição, conservação e desequilíbrio do Estado (*Imperium*). A multidão é a vida do corpo coletivo, do ponto de vista do desejo. Como não há desejo sem imitação – leia-se aqui, o jogo de identificações, produzido pelas

⁵⁹ A primeira versão desse texto é apresentada em um colóquio na Itália com o título original de *Terrere, nisi paveant: La crainte des masses*. Utilizaremos a tradução em língua portuguesa “*Ultimi Barbarorum*. Espinosa: O Temor das Massas” (1990), de Bento Prado Neto.

imagens, que faz surgir e revezar a determinação do eu e do outro, assim como dos objetos – a multidão já é o solo pré-individual, a partir do qual se constituem os indivíduos e as coletividades.

Desde o renascimento da obra de Espinosa nos fins da década de 60 na França, em autores como Gueroult (1968), Deleuze (1968) e Matheron (1969) e, sobretudo, de seu prolongamento na década de 80, no qual despontam Balibar (1985) e Negri (1981), o uso que tem sido feito do espinosismo está, indissolivelmente, ligado a um horizonte político que procura descobrir uma saída, uma alternativa à problemática política que se encontra enredada com os impasses do marxismo. Céline Spector (2007, p. 28) resume o estado atual de problemas que lançam o conceito de multidão na contemporaneidade e na sua relação com o marxismo:

É, portanto, oportuno esclarecer o papel atribuído a Spinoza neste projeto de redefinição pós-moderna da política. Spinoza, pensador do poder ontológico de uma multidão de singularidades agindo em cooperação, teórico de um dinamismo relacional que é ao mesmo tempo produtivo e conflitante, produtivo porque conflitante? Spinoza alistou-se numa luta contra o quadro conceptual da filosofia “burguesa”, permitindo-nos pensar sobre as lutas sem reificar as classes ou colocar as massas em ordem? Uma vez rejeitadas a dialética e a sua teleologia progressista, uma vez rejeitada a hipóstase do Povo ou a figura mítica do Proletariado, uma vez removida a imagem voluntarista do homem herdada do Iluminismo (o anti-humanismo teórico), Spinoza permite pensar o poder constituinte do social? Se outras visões forem possíveis, o filósofo parece convidar-nos a identificar a forma como os movimentos sociais trazem à tona novos modos de individuação e novas singularidades políticas - as multidões variadas e múltiplas (Spector, 2007, p. 28, tradução nossa).⁶⁰

Percebemos, nessa passagem, como o marxismo negriano, extraído dos *Grundrisse*, alinha-se a uma renovação do espinosismo: a ideia de cooperação social para além do arranjo configurado pelo capital na divisão do trabalho; a forma como o conceito de multidão informaria o conceito de classe a partir de uma ontologia que compatibiliza multiplicidades com singularidades; a ideia de um poder constituinte autodeterminando-

⁶⁰ Do original: “Il convient donc d’éclaircir le rôle assigné à Spinoza dans ce projet de redéfinition postmoderne du politique. Spinoza, penseur de la puissance ontologique d’une multitude de singularités agissant en coopération, théoricien d’un dynamisme relationnel à la fois productif et conflictuel, productif parce que conflictuel? Spinoza enrôlé dans une lutte contre l’armature conceptuelle de la philosophie « bourgeoise », permettant de penser les luttes sans réifier les classes ni mettre en ordre les masses ? Une fois congédiée la dialectique et sa téléologie progressiste, une fois récusée l’hypostase du Peuple ou la figure mythique du Proletariat, une fois destituée l’image volontariste de l’homme héritée des Lumières (anti-humanisme théorique), Spinoza permet-il de penser le pouvoir constituant du social? Si d’autres regards sont possibles, le philosophe semble bien inviter à cerner la façon dont les mouvements sociaux font émerger de nouveaux modes d’individuations et de nouvelles singularités politiques – les multitudes bigarrées et multiples” (Spector, 2007, p. 28).

se para além de qualquer mediação institucional com o Estado. Percebemos, então, que o espinosismo aí encontra-se arremessado por tendências que, por vezes, o plasman a interesses ou projetos que correm o risco de desvirtuá-lo ou projetá-lo em horizontes imaginários que não são os seus, seja por meio de um marxismo convencional ou heterodoxo. De certa forma, a trajetória de Balibar também almeja uma certa reformulação do marxismo, diríamos que até mesmo uma atenuação frente aos seus escritos de 60 e 70, na sua mediação posterior com o espinosismo. Balibar (1990, p. 25) parece querer ver em Espinosa a marca de uma singularidade ao mesmo tempo em que enxerga no seu pensamento, uma irreducibilidade: “(...) desentranhar o que faz singular o poder de seu pensamento, tentando subtraí-lo de confusões retrospectivas que querem, por toda força, ver nele o ‘precursor’ de Rousseau, de Marx ou de Nietzsche”. Podemos dizer que, na França e na Itália, o uso de Espinosa e, em especial, do conceito de multidão, delineia-se em um contexto de superação e renovação do marxismo.

De maneira preliminar, o que está em jogo com o manuseio do conceito de multidão? O lugar das massas na política. O problema não é simples, porquanto fora e ainda hoje é dominado por uma prescrição de ordem moral que turva a análise. Quem está apto ao exercício da política? Quem está apto a comandar e a tomar decisões que repercutem sobre a integralidade do corpo social? O modo como colocamos essas perguntas já indica, de maneira concomitante, que alguém não está apto, que alguém deve obedecer e ser comandado no processo político. Balibar (1990, p. 09) salienta que a temática do temor deve ser lida em uma dupla chave, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva: o temor às massas e, também, o temor das massas, o que muda o sentido e a direção do agente e do paciente desse afeto constituinte da vida política. É, com efeito, um afeto que percorre o corpo social, em suas diferentes modalidades, por um lado, “É o temor que as massas experimentam” (Balibar, 1990, p. 09), pois ela mesmo está submetida, pela sua ambivalência constitutiva e imanente (sua dialética transindividual), à *flutuacio animi* que lança a potência dos corpos em sentidos contrários por paixões e interesses distintos, mas, por outro lado, “é também o temor que as massas provocam em quem quer que se encontre em posição de governar ou de agir politicamente, portanto no Estado enquanto tal”. (Balibar, 1990, p. 09). Poderia parecer, então, que o problema diria respeito à relação entre Estado e povo, enquanto esses são considerados como duas realidades aparentemente independentes e distribuídas em uma hierarquia rígida: o Estado na posição de comando e as massas na posição de serem comandadas.

Não só Balibar como Negri remontam às teorias políticas modernas que lançaram um olhar sobre as massas do ponto de vista redutor do Estado, tal como se desenvolveu em algumas correntes contratualistas, notadamente, em Hobbes. Na análise que os dois autores realizam da modernidade política do século XVII, as massas ou a multidão permanecem relegadas à topologia convencional que as distribuía no polo subordinado do poder, ou seja, como a matéria passiva e inerte que deve receber a forma de governo aristocrática ou monárquica como seus princípios ordenadores. O recurso a Espinosa, por parte dos dois autores, vai contra esse reducionismo político da multidão. Em Balibar (1990, p. 07), numa dupla recusa da assimilação das ordens de integração do indivíduo: em um nível infraindividual, “Espinosa recusa tanto a redução da individualidade pelas massas”, ou seja, as massas são compostas de indivíduos, esses mesmos constituídos por infinitos indivíduos, o que impede de tomar essas massas como um agrupamento numérico passível de ser reduzido a uma unidade; assim como recusa a assimilação em um nível supra individual, “a redução das massas pelo poder” (Balibar, 1990, p. 09). Já Negri vê, na redução da multidão aos conceitos de povo e massa, a operação de conversão que a transcendência do Estado e a axiomática do capital realizam: “(...) o conceito de massa é um conceito de medida, e mais ainda, foi construído pela política econômica do trabalho com esta finalidade. Nesse sentido, a massa é o correlato do capital assim como o povo é o correlato da soberania” (Negri, 2012, p. 16).

O problema da multidão não é outro que o do corpo político ou do indivíduo coletivo: da sua lógica de composição, institucionalização e conservação, mas, também, o de suas crises e transformações. O que implica o problema da sua relação constituinte e paradoxal com o Estado (*Imperium*) enquanto este, muitas das vezes, revela-se como um corpo estranho, exterior à multiplicidade que o investe sob a forma de um poder teológico-político.

O procedimento recorrente por parte dos comentadores que acessamos, Chauí (1995), Negri (2002) e o próprio Balibar (1982), é o registro das ocorrências, no *corpus* espinosano, da noção de multidão (*multitudo*) e de seus termos correlatos, povo (*populus*), a plebe (*plebs*), o vulgo (*vulgus*), *ignari*, etc., com o intuito de estabelecer, ao que parece, uma triagem entre duas tendências: uma, que poderíamos chamar de reducionista, pois determinada pelo poder que se lança sobre a vida passional-imaginativa com o intuito amplificá-las e torná-las uma constante do corpo social; e uma outra tendência, ligada à potência de constituir relações de utilidade recíproca entre os indivíduos constituintes do corpo da cidade. Marilena Chauí (2003) mostra como o manuseio das noções de plebe e

vulgo por Espinosa no *Tratado Político* obedece a um movimento decisivo. Ao incorporar as antigas definições do léxico medieval, Espinosa não as rejeita, mas recusa-lhes uma atribuição restrita a alguns tipos de seres humanos:

(...) finalmente, no terceiro, as determinações que definem o vulgar são exatamente aquelas que definem os dominantes, de tal maneira que, numa reviravolta espetacular, o topos liviano se aplica, agora, aos dirigentes e Espinosa indaga se, afinal, a plebe não mereceria governar, em vez de ser governada. Esse percurso, em cujo centro se encontra tematizada a divisão social e política, é realizado graças à manutenção do mote "a Natureza é a mesma em todos", que permite justa e paradoxalmente diferenciar *plebs* e *vulgus* (Chauí, 2003, p. 275).

Todos os vícios e preconceitos atribuíveis à plebe, ao vulgo e ao povo não são exceções da natureza humana, pelo contrário, são determinadas na e pela natureza humana. De modo que a tipologia e as distinções fixadas no seio do corpo social são arrastadas para um só e mesmo plano em uma distinção que poderíamos chamar de grau entre os indivíduos. Marilena (2003, p. 284) aponta bem que todo esse rol de distinções segue orientações inequívocas de caráter metodológico e político. A massa, o povo ou a plebe quando referidas ao gênero de vida imaginativo-passional o são por uma questão de convenção:

não há diferença entre a situação da plebe e a dos dirigentes, e se a primeira não consegue atuar como sujeito político é simplesmente porque a relação de forças instituída a exclui do exercício do poder e não porque seria portadora de uma essência que a incapacitaria a exercê-lo (Marilena, 2003, p. 284).

E a “divisão social e política” deve ser lida como instituída e mantida pelo arranjo de forças que a envolve, pelo poder constituído que organiza e dispõe o corpo social e não como a seleção dos melhores ou mais aptos por uma suposta natureza ou essência.

É sob a injunção da noção de Natureza que a realidade dos afetos é assentada. Todos os vícios, preconceitos, ódios, ganância, ignorância e soberba não são exclusividade de uma classe ou grupo específico de homens, mas comuns ao conjunto da natureza humana, do ponto de vista da constituição primeira de sua vida afetiva, isso porque somos organizados primária e originariamente no regime imaginativo:

A ignorância é, positivamente, um primeiro gênero de conhecimento (inadequado), cujas fontes são ao mesmo tempo a experiência imediata e o ouvir dizer, isto é, o processo de circulação dos signos da linguagem e dos rumores coletivos. A imaginação é ao mesmo tempo um "gênero de

conhecimento" e um gênero de vida para o qual concorrem as forças passionais de todos (Balibar, 1990, p. 14).

Não há uma natureza humana boa, apta a governar, mais do que qualquer outra. Em todo caso, o remanejamento desses termos e a ambiguidade que eles provocam ao tratar-se do problema da multidão – ambiguidade essa que Balibar (1990, p. 10) identifica na própria obra de Espinosa em diferentes momentos – é decisivo para desmistificar a relação entre natureza humana e afeto, tal como enunciado de forma programática no prefácio da parte III da *Ética* e no prefácio do *Tratado Político*:

Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira (...) e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem..., os quais, embora sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza (Balibar, 1990, p. 10).

Já que a multidão ganha o primeiro plano da problemática política, colocando o problema da fonte e legitimidade do poder, a questão central é a de estabelecer o estatuto da sua relação com o Estado (*Imperium*). Dada a radicalidade de uma tal orientação, de uma política da multidão, faz sentido pensar a relação do Estado com a multidão nos termos de uma unidade soberana em relação a uma multiplicidade desordenada e caótica? Deveríamos proceder como Hobbes, pensando a condição primária dos indivíduos em estado de natureza como uma condição anômica e caótica? “(...) durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (Hobbes, 2003, p. 109). Nesse sentido, Balibar pode traçar uma caracterização do hobesianoismo como um sistema preventivo em relação ao caos que a multidão representa. Das tendências que apontamos anteriormente, é sob o signo de uma redução da potência da multidão que deve ser lida a operação do contrato em Hobbes, pois foi preciso ter reduzido a multidão a uma aceção bastante restrita e negativa para pensar a sua relação com o poder: “É neste contexto que a *multitude* torna-se nele o conceito inicial da definição do contrato (...) afim de constituir juridicamente o sistema, e de fundá-lo ideologicamente. Mas trata-se apenas de um ponto de partida, imediatamente ultrapassado” (Balibar, 1990, p. 18).

Em suma, podemos consagrar a ideia de unidade à multiplicidade dos corpos e almas coletivos, mesmo depois de assistir à noção de indivíduo e de poder sofrerem um efeito de multiplicação no espinosismo? A vida política depende – para sua constituição,

conservação e equilíbrio – de uma forma, nos moldes de uma unidade, que garanta direção e ordem ao coletivo? O caminho que Balibar descobre é o da potência numérica da multidão, das suas formas de composição e integração, e, com isso, a tentativa de Espinosa equacionar a relação entre multidão e Estado. Balibar localiza essa inflexão dentro do *corpus* espinosano na passagem para o *Tratado Político*:

(...) o direito natural é agora, pela primeira vez, pensado como a potência do número (...), não enquanto soma aritmética, mas enquanto combinação, ou ainda, interação de forças. As diferentes formas de estado são outras tantas modalidades dessa interação (...) (Balibar, 1990, p. 18).

A pergunta é se a multidão é, em alguma medida, redutível a alguma unidade ou ao poder do estado enquanto entendido como uma unidade de subsunção das partes, entendidas como extensivas e como uma somatória. Mas, como revelou bem Deleuze, tais modos, não existentes, são intensidades, graus de potência definidos por uma certa proporção de movimento e repouso, velocidade e lentidão, assim como por um poder de afetar e ser afetado. Antes da composição das partes em uma existência particular, ganha uma consistência, em um nível infra-individual e sob relações de conveniência, graus de potência que correspondem à modos existentes, compostos por partes extensas:

A fortiori, a Ética não designa por multidão a soma dos indivíduos que constituem o gênero humano ou uma comunidade definida...Esta ausência significa que o problema da “massa” humana está presente na Ética em uma outra modalidade, ao mesmo tempo mais indireta, ou mais complexa, e mais essencial que a determinação numérica (Balibar, 1990, p. 14).

Poderia parecer, então, que o problema da relação entre multidão e Estado encontraria sua resposta nas ordens de integração que o processo de individuação realiza. Mas essa resposta é simples e redutora. O problema da democracia e da relação da multidão com o Estado não encontra respostas em uma solução desse tipo, em função da multidão ser concebida de maneira fundamentalmente ambígua, isto é, transindividual. Ao contrário, queremos pensar como, já nesse texto inicial, a problemática da multidão se encontra determinada pelo problema da transindividualidade, mais especificamente, em função de duas questões já levantadas antes: pelo problema das ordens de integração do indivíduo e pelo problema de uma dialética transindividual entre paixão e razão:

Este objeto não é o indivíduo, mas a individualidade: como ela se constitui como ela tende a conservar sua forma própria, como ela se compõe com outras segundo as relações de relações de conveniência e não-conveniência, ou de

atividade e passividade... Toda individualidade humana é assim tomada no entremeio das formas de individualidades inferiores, que nela se compõem mas nem por isso se dissolvem, e das formas de individualidades superiores, nas quais ela pode entrar - gradação que se poderia exprimir metaforicamente, na linguagem dos matemáticos, lembrando que a "potência" de um conjunto e aquela do conjunto de suas "partes" são sempre incomensuráveis (Balibar, 1990, p. 25-26).

As relações entre os indivíduos são, portanto, reconduzidas não a uma forma estável, a uma essência, substância ou pessoa, tal como uma perspectiva da intersubjetividade suporia. Elas radicam sua realidade, antes, na realidade comunicacional dos afetos. São estas que permitem uma decomposição do indivíduo a um nível aquém da realidade individual, infra-individual, assim como, permite uma composição para além da realidade do indivíduo, nas formações sociais e no Estado. É preciso tomar cuidado, no entanto, para não assimilarmos a concepção de conveniência das relações modais em Espinosa como equivalente a relações de interesses que os indivíduos contrairiam entre si, tal como postula o individualismo metodológico ou a praxeologia. É por essa razão mesmo que o tema da comunicação não pode estar submetido a noção de reconhecimento que a intersubjetividade implica: esta supõe o recalcamento da ordem infra-individual e supõe que a ordem supraindividual surja como produto do acordo consensual de agentes racionais e conscientes:

(...) amor e ódio não são uma relação de “reconhecimento” entre sujeitos: são encadeamentos de afetos sempre parciais, que são reforçados pela repetição de encontros, pela confusão das palavras e das imagens, e que separam ou reúnem os indivíduos na imaginação. Estes encadeamentos por similitude entre as partes (...) não são uma modalidade da relação entre “eu” e “outrem”. São relações transversas (para não dizer “transferenciais”) que passam de um objeto a outro, aquém e além da individualidade corporal. (Balibar, 1990, p. 26).

É pela investigação e análise da multidão sob esse novo ponto de vista: seu fundamento, sua dinâmica de flutuação e sua relação com o poder e com o Estado que Balibar se vê como que forçado a abordar o sistema espinosano como um todo. Daí despontam a análise da problemática comunicacional, a qual dá ênfase no seu livro de 1985, em particular na questão que ganhará uma projeção decisiva para o tema da transindividualidade: o tema da dupla gênese da cidade.

3.10

Quase-Individualidade

Em um texto mais recente de Balibar, “*Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*” (2001), a temática da multidão ressurge redimensionada pelo problema da relação entre o tríptico poder, unidade e mente ou, mais precisamente, sobre a questão de que tipo de unidade constituiria o poder da multidão, levando em conta uma expressão presente em vários momentos no *Tratado político*: “conduzidos como que por uma só mente” (*quae una veluti mente ducitur*). A expressão poderia sugerir finalmente um princípio de unificação que seria provido por uma mente coletiva, dirigindo e conduzindo o movimento passional dos corpos com vistas à cidade racional, a sua conservação e estabilidade. O artigo é bastante extenso e Balibar passa a primeira parte do artigo analisando diferentes traduções da expressão e diferentes interpretações a ela conferidas (Matheron, Rice, Negri, Moreau). Não é nosso objetivo aqui remontar a essa discussão que é demasiado extensa, mas reforçar que uma solução que afirmasse a redutibilidade da multiplicidade da multidão a um princípio ordenador como uma mente coletiva é novamente frustrada por Balibar (2018, p. 275):

A “mente” coletiva é, portanto, por definição, um *quasi mens* (conforme indicado em *Ética* Parte VI, P18S, escólio), cuja unidade de conduta só é pensável no modo de ‘como se’. Não que não seja “mental” (ou seja, ideal ou pensante), mas sua direção é unificada (e, portanto, “definida”) apenas tendencialmente (poderíamos dizer “assintoticamente” à razão e utilidade comum) e, portanto, é unificado apenas tendencialmente – de forma precária, pode-se dizer – porque em Spinoza a mens não pode ser outra coisa senão a organização conjunto de “suas” ideias (...) (Balibar, 2018, p. 275, tradução nossa).⁶¹

Essa denominação de *quasi* envolvendo a unidade e a individualidade dos corpos e mentes é explorada em um último texto de Balibar sobre o problema do transindividual. Em uma última volta à obra de Espinosa, Balibar retoma os temas que marcaram sua leitura da transindividualidade e problematiza o conceito de “quasi-individualidade” (Balibar, 2018, p. 308) em *Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud*. Esta

⁶¹ Do original: “la « mens » collective est donc par définition une quasi mens (comme l'indiquait *Éthique* IV, P18S), dont l'unité-de-conduite n'est pensable que sur le mode du « comme si » : non qu'elle ne soit pas <<< mentale »> (c'est-à-dire idéelle, pensante), mais sa direction n'est unifiée (et donc <<< définie »>) que tendanciellement (on pourrait dire << asymptotiquement » à la raison et à l'utilité commune); et donc elle-même n'est unifiée que tendancieusement on pourrait dire: de façon précaire -, car chez Spinoza une mens ne peut être autre chose que l'ensemble organisé de « ses » idées (...)” (Balibar, 2018, p. 275).

é afirmada, de maneira preponderante em relação ao corpo coletivo ou político. Balibar parte de uma distinção entre identidade do corpo singular e identidade do corpo coletivo, na qual a estabilidade da primeira depende mais da composição dos corpos, sendo, portanto, física, e a estabilidade do corpo político depende mais da composição da mente, sendo ideativa. A noção de indivíduo, central para Espinosa é, muitas das vezes, compreendida em uma progressão que envolve a constituição de conjuntos cada vez maiores, no sentido de construir um corpo social cada vez mais amplo e perfeito. É a simplicidade dessa homologia entre individual e social que encontra um limite intrínseco com a figura da quase-individualidade.

O elemento que torna problemática a estabilidade do corpo político é o temperamento dos indivíduos (*ingenium*), sua singularidade. Vimos que, sob a condução da razão, essa singularidade (diferença) constituía, junto com outras singularidades, um regime de utilidade recíproco para todos os indivíduos. Mas analisamos, logo em seguida, que essa situação era perturbada no regime imaginativo, pela instabilidade do reconhecimento das identidades de si e dos outros, dos sujeitos e objetos. Sendo que, na composição do corpo político, o peso das ideias é mais decisivo para a condução da cidade, o misto de ideias (confusas, parciais, adequadas e inadequadas) torna-se um desafio muito maior do que em um corpo singular, com menos ideias e com uma composição mais favorável para determinar o seu desejo. Não é que não haja ideias contrárias em um mesmo indivíduo, tampouco Balibar está afirmando que há uma estabilidade absoluta dos indivíduos singulares. Sequer há indivíduos isolados no espinosismo. O que o autor parece querer dizer é que na dinâmica das instituições coletivas, quando as decisões competem a um contingente maior de indivíduos, há um arrefecimento da composição corporal na determinação dessa identidade – identidade aqui implicando a direção e a condução desse corpo coletivo – assim como, há um aumento da composição mental na determinação dessa identidade. Logo, a estabilidade ou a instabilidade do corpo coletivo dependem, de maneira mais decisiva, de uma relação de forças na composição mental, ou seja, na ordem ideativa das ideias inadequadas e adequadas.

Já vimos como a ideia de transindividualidade, abordada na relação entre afeto e sociabilidade, perturbava a estabilidade da cidade. Ela o faz, intrinsecamente, na ambivalência inerente do regime passional que, por depender necessariamente de causas exteriores, faz oscilar o ânimo entre afetos contrários (alegria e tristeza). Mas, também o faz por meio da relação entre razão e imaginação no homem. A ideia de quase-

individualidade parece-nos perfeitamente radicada das condições de gênese da cidade, sendo sua condição característica o caráter de composição que envolve, em graus cada vez maiores e mais complexos, os indivíduos. Poderíamos dizer que a condição da quase-individualidade afirma-se com mais força da gênese passional da cidade. Nessa condição, de uma maior complexidade das composições ideativas, são maiores os riscos de conflitos, de oscilação dos pensamentos e ações e, por consequência, maiores os riscos de crise e decomposição da cidade.

Segundo essa abordagem, Espinosa resistiria à ideia de uma individuação totalizante dos corpos coletivos, ainda que almejassem uma cidade racional como modelo da sociabilidade humana. Toda individuação seria irredutivelmente transindividual e aberta dentro de determinados limites. Todo indivíduo estaria, em alguma medida, animado por uma ambivalência constitutiva que o impediria de fechar-se sobre si. Os homens, os indivíduos, as instituições, os regimes políticos não estão livres de uma decomposição de suas relações, de uma destruição de seus corpos, ideias e laços sociais nos quais estão inseridos.

Balibar conclui que tal condição do corpo coletivo não deve ser compreendida em termos de negação, defeito ou imperfeição, mas em termos de complexidade e potência maiores, nos termos de um problema político permanente, no sentido de que a ação política, do ponto de vista de suas estratégias de invenção, de resolução dos problemas, deve envolver um engajamento contínuo. Tentaremos repercutir um dos efeitos da transindividualidade sobre a política, exatamente, no sentido de que a coexistência entre razão e imaginação na ordem da cidade, oferece muito poucas garantias a uma estabilidade permanente da sociedade. Podemos dizer, que é uma marca característica da abordagem de Balibar ter redimensionado a dimensão política da obra de Espinosa nos termos de uma sondagem das complexidades e nuances dos problemas políticos relativos às massas, às condições da liberdade, à democracia em detrimento de uma apologia do caráter irrestrito da racionalidade e da liberdade.

3.11

Multidão e Contemporaneidade

É nesse sentido que podemos enquadrar o problema moderno da multidão à política contemporânea. No sentido de que o quadro contemporâneo da política atualizou,

sob variadas formas e com diferentes tonalidades, a problemática do temor às massas por meio dos fantasmas contemporâneos de uma absolutização total do poder: com a ideia de desdemocratização (Wendy Brown), de subsunção real (Marx) de desindividuação (Stiegler), de sociedades de controle (Deleuze), de governamentalidade algorítmica (Berns e Rouvroy) etc.

O problema da desindividuação ou da dessubjetivação não é outro que o da problemática das massas, no sentido de que essas estariam, de maneira absoluta, reduzidas ao poder, determinadas unicamente por uma instância de organização normativa do Estado ou do capital, que homogeneizaria os desejos, pensamentos e ações, bloqueando assim, de forma permanente, a via para a liberação e transformação dos indivíduos e dos grupos. É claro que um poder assim constituído não agiria simplesmente de forma repressiva, punindo os que discordassem do seu regime, agindo, por assim dizer, no nível dos sujeitos constituídos. A sua ação seria tanto mais eficaz, como se percebe hoje, quando a matéria sobre a qual o poder intervém corresponde ao nível pré-individual dos afetos. Espinosa já havia identificado o nível de atuação do poder teológico político na esfera de circulação dos afetos, mais precisamente, no primeiro gênero de conhecimento, na vida passional imaginativa. Um poder é eficaz, portanto, quando, no processo de produção de sujeitos ou indivíduos (de seus modos de ser, pensar e sentir), intervém na sua capacidade de articular signos (ou seja, de articular suas experiências), impedindo a via de constituição de indivíduos e sujeitos potencialmente singulares, capazes de resistir a tal conformação.

Jason Read (2016, p. 248), em um capítulo de capítulo de grande fôlego intitulado *Short-Circuits: The Politics And Economics Of Transindividuality*, irá opor ao tema da desindividuação, tal como formulado por Stiegler, a tese espinosana do mínimo de incompressibilidade, já trabalhada por Balibar (1990, p. 31). Em linhas gerais, a tese mede o limite do poder que, ao tentar suprimir a liberdade total dos indivíduos, acaba deflagrando o perigo potencial e destrutivo que ameaça sua própria conservação pela revolta das massas. É nesse sentido que se pode dizer que a equação “medo das massas” muda de direção tendo como alvo a tirania:

Espinosa, não o esqueçamos, resume sua análise mostrando que é impossível e perigoso para o Estado querer abolir inteiramente a liberdade de pensamento dos cidadãos ou súditos, e pretender que ela se identifique integralmente ao pensamento, às opiniões do soberano - não somente em sua expressão verbal, mas nas imagens que forja -, tornando-se assim indiscernível do seu pensamento. Como se o Estado não fosse na verdade mais que um indivíduo

único, no sentido antropomórfico (um Leviatã), e não um indivíduo de potência, complexidade, multiplicidade superiores (Balibar, 1990, p. 30-31).

Essa passagem envolve algumas camadas. A mais perceptível diz respeito ao ponto de vista da resistência dos indivíduos, afirmada em um nível do desejo constitutivo de seus corpos e pensamentos. Com efeito, ela afirma a irreducibilidade da liberdade de pensamento, inclusive no nível pré-pessoal da constituição das imagens, conforme vimos antes. É impossível controlar como um *ingenium* singular organiza a sequência de signos que envolve sua história. Ou seja, é possível afirmar a irreducibilidade, a possibilidade de resistir e confrontar o poder em um nível que é o da comunicação (transindividual). Mas, o que espanta, ou talvez cause surpresa, é que o argumento de Balibar, via Espinosa, parece ser de que o Estado, como poder absoluto, não é algo distinto da multidão e que a unidade que ele supostamente carrega não passa de uma ficção. No argumento, ambos, Estado e multidão, estão subordinados a operação de individuação que os envolve em níveis variados. O Estado não poderia ser tomado como uma unidade indivisa ou autossuficiente, pois, conforme vimos, ele próprio é, sob diferentes modalidades, investido pelos movimentos flutuantes da multidão.

É no entremeio de uma pluralidade de determinações que Read (2016, p. 249) enxerga o problema da individuação: ontológico, “combinando a relação de causas e efeitos (...)”, o que levanta a questão de que ordem produz a individuação, ao mesmo tempo que coloca qual a relação entre causa e efeito de um ponto de vista transindividual; antropológico, porque relacionado à “(...) questão de alguma humanidade irreducível e imutável (...)”; e político, porque coloca “a questão da resistência (...)”, ou seja, as condições que permitem que os modos de individuação não sejam pura e simplesmente sujeitos resignados ou conformados à ordem vigente. E, como bem lembra o autor, a problemática antropológica costuma ser salva por um humanismo que reenvia a uma essência irreducível da natureza humana. Essa solução parece ser incompatível com a crítica severa que Espinosa realiza do antropomorfismo na *Ética*. Vimos, com Balibar, que o homem em Espinosa era fundamentalmente determinado como *conatus*, desejo, ou seja, como uma atividade ou esforço para perseverar na existência. E parece ser essa mesma a chave do problema que aproxima e distancia Espinosa de Stiegler. Aproxima porque, como bem colocou Read (2016, p. 249-250), os dois pensam o processo de individuação como um processo de constituição de uma história individual, ou seja, como a capacidade de articulação de experiências primárias, constitutivas de um primeiro nível de individualidade (de integração e retenção dessas experiências) e a possibilidade de

articulação dessa configuração com as experiências futuras. Podemos aludir a uma forma de individualidade que se desdobra como uma atividade de polarização que seleciona e repele aquilo que a conserva e a faz perseverar na existência, assim como Simondon pensa a atividade de individuação do vivo. No caso de Espinosa, a relação dá-se entre a ordem espontânea da natureza (encontros etc.) e o *conatus*, algo que ganha consistência e conserva-se em meio a essa ordem e que repercute e desdobra-se em ações futuras.

Por outro lado, o que os distancia é que, para Stiegler, as condições da individuação, ou seja, a base pré-individual conativa, (retentora ou conservadora), a partir da qual, é possível articular a temporalidade das individuações e das subjetivações políticas estaria minada pelas condições do hiperconsumo nas sociedades capitalistas pós-industriais, podendo sofrer uma espécie de destruição permanente. Não temos condições de oferecer uma interpretação consistente de Stiegler e a imagem de um antagonista talvez seja injusta, mas constatamos um tom catastrófico em sua abordagem que parece, por vezes, mais engessar as possibilidades de resistência do que as liberar.

O diagnóstico do que Stiegler em *O Desejo Asfixiado* (2010) caracteriza como capitalismo hiperindustrial é bastante complexo e não teríamos condições aqui de reconstituí-lo integralmente, mas o que dá a entender é que ele desenvolve-se na esteira da revolução tecnológica da informação e num novo campo de reestruturação do trabalho pós-fordista. Essa sociedade notabiliza-se por uma indústria cultural (termo que ele toma emprestado da escola de Frankfurt) apta a sincronizar as consciências em uma conduta de hiperconsumo: “hoje é o consumidor que tem seus comportamentos padronizados pela formatação e fabricação artificial de seus desejos” (Stiegler, 2010, p?). Trata-se, portanto, de um certo estágio de desenvolvimento da tecnologia em escala global que permitiu que se moldassem por dentro (na sua base pré-individual) as consciências sincronizando suas temporalidades, o que ele chama de “hipersincronização”:

Com o nascimento do rádio e da televisão, as indústrias de programas começaram a produzir objetos temporais que coincidem o tempo de seus fluxos e o fluxo de tempo das consciências das quais são objetos (Stiegler, 2010, p?).

O que está em jogo nesse processo, para o autor, é a perda da singularidade ou da possibilidade mesma de individuação.

A individuação psicossocial, ou seja, o transindividual funcionaria para Stiegler como uma relação entre o individual e o coletivo por meio de um regime de trocas na

qual se articulam o caráter sincrônico, repositório das experiências comuns do grupo, e o caráter diacrônico, relativo às singularidades que se alimentam desse fundo comum:

O grupo social se constitui como composição de uma sincronia, à medida que ele reconhece suas heranças comuns, e como uma diacronia, possibilitando e legitimando a apropriação singular de fundo pré-individual para cada membro do grupo (Stiegler, 1990, p. ?).

É exatamente essa capacidade de articular as experiências comuns do grupo (o que Stiegler chama de fundo pré-individual) com a experiência singular e única de apropriação desse fundo que estaria impossibilitada por uma sincronização do capitalismo contemporâneo. O que está em jogo, para Read, quando opõe Espinosa a Stiegler, é de certa forma a disputa por esse fundo pré-individual. Ao concebê-lo como uma herança cultural comum, Stiegler acredita que ele possa ser objeto de uma captura em termos absolutos, uma vez que esse repositório seja recalcado pelos dispositivos tecnológicos que articulam uma temporalidade distinta e mesmo a-histórica. Read (2016, p. 255) vê, nessa interpretação, o ponto de dissenso em relação a Espinosa, dando uma posição favorável a este último: “em cada caso, é uma diferença entre uma política que vê a herança da tradição como uma condição necessária da pertença política e uma política de produção comum de inteligência - uma orientada para o passado, outra para o futuro”.

Devemos perguntar-nos, após termos explorado as bases antropológicas da filosofia de espinosa, o que constitui uma singularidade para o autor da *Ética*. A resposta que obtivemos interdita que pensemos uma determinação dessa singularidade apartada do social. É impossível que um indivíduo constitua-se além da malha ou da rede de relações comunicacional dos modos finitos. Ao mesmo tempo, inviabiliza que pensemos uma essência humana dotada de consciência como uma espécie de centro diretor do pensamento e das ações. A consciência na *Ética* é determinada pelo gênero de conhecimento que a envolve, não podendo excedê-los. No caso do primeiro gênero, imaginativo, a consciência é determinada pelo modo como um corpo afeta outro corpo, sendo ignorante das verdadeiras causas que explicam a ordem adequada da realidade: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos tem o apetite de buscar o que lhes é útil, estando cômicos disto” (EIAp.). Vimos que essa singularidade era determinada como *ingenium*, produto da circulação de afetos e da dinâmica de composição e decomposição que constitui o horizonte modal de relações. Para cada modo existente, há uma determinada proporção de movimento e repouso, velocidade e lentidão

de indivíduos e partes simples, assim como um determinado grau de potência correspondente ao seu poder de afetar e ser afetado.

O problema da desindividuação pode ser retomado agora, do ponto de vista de uma antropologia política. A pergunta é: se o nível institucional é capaz de produzir sobre a instância pré-individual, de forma linear e unívoca, uma direção que subsuma totalmente a produção das singularidades, que canalize a potência da atividade comunicacional dos modos para os fins e interesses que a forma institucional impõe-lhe? Aqui, o recurso à transindividualidade, mais uma vez, informa que essa relação é menos de um condicionamento unívoco, do que de uma afetação recíproca. A relação é, ao mesmo tempo, afetante e afetada, condicionante, condicionada:

No lugar do binário de individuação e destruição de Stiegler, Spinoza apresenta uma relação histórica em que condições e efeitos, estrutura e conatus, estão sempre em uma relação de identidade e não identidade. Nunca há ordem ou desordem completa, apenas a estruturação e desestruturação de diferentes lutas, diferentes orientações e suas instituições que são sempre simultaneamente efeitos e causas (...). A compreensão de Stiegler de desindividuação completa, desordem completa, em última análise, empurra-o mais longe do que Spinoza em termos de um “medo das massas” (Read, 2016, p. 54).

A estratégia espinosana assenta-se no direito natural singular de cada indivíduo e esse é um grau de potência irreduzível na constituição de seus encontros e agenciamentos. A tese do direito natural, posta em uso intensivo no *Tratado Político*, é radicada, como vimos, de uma física, ou melhor, da pequena física que Deleuze expunha, em um primeiro momento, como uma teoria da expressão calcada na determinação cinética e dinâmica dos corpos e, tal como demonstrava Vinciguerra, em uma teoria corporal dos signos, na capacidade de reter e articular vestígios, marcas, imagens, naquilo que o autor denominou de um pansemioticismo.

Essa ontologia fornece uma formidável estratégia de produção das singularidades que só se explica pela força constituinte dos agenciamentos de maneira temporal e provisória. Ao nosso ver, Read procede de maneira correta quando opõe essa potência física (cosmológica e ontológica) a uma herança cultural repositória das potencialidades pré-individuais. Não há indivíduos absolutamente estáveis no sistema espinosano, pois a ordem dos encontros faz com que essas estruturas provisórias que chamamos indivíduos ora entrem em composições maiores, integrando indivíduos mais complexos, ora sejam integralmente ou parcialmente decompostas para entrar em outras composições mais

amplas. É essa dimensão ontológica e física dos modos que é irreduzível a qualquer poder que queira subsumi-la integralmente.

É a mesma razão pela qual a constituição social baseada na imaginação (amplificada e tornada superstição social pela captura do poder teológico-político), encontra seu limite na ambivalência transindividual da comunidade fundada na alternância entre razão e imaginação. Como nos lembra Read (2016, p. 250), “A força centrípeta de um imaginário dominante confronta a força centrífuga irreduzível de encontros singulares”. É essa dimensão que não só recompõe permanentemente as ordens de integração do indivíduo, como inscreve a *fluctuatio animi* na ordem das relações sociais, a instabilidade transindividual que faz revezar alegria e tristeza, amor e ódio na ordem da cidade.

Parece-nos que a ideia de uma irreduzibilidade dos modos – modos de ser e de pensar – aproxima Espinosa da ideia de desindividuação relativa, que Simondon (2020, p. 606) pensa em uma chave contrária à ideia de adaptação:

(...) a desadaptação no *interior* de um domínio, a incompatibilidade das configurações no interior do domínio, a desdiferenciação interior não devem ser assimiladas a uma degradação; elas são a condição necessária de uma tomada de forma; elas marcam, efetivamente, a gênese de uma energia potencial que permitirá a transdução, ou seja, o fato de que a forma avançará no interior deste domínio. Se esta desadaptação jamais se produz, se não há essa supersaturação, isto é, uma reverberação interior que torna os subconjuntos homogêneos, uns relativamente aos outros, – como a agitação térmica que faz com que todas as moléculas se encontrem cada vez mais frequentemente em um espaço – a transdução não é possível (Simondon, 2020, p. 606).

A aparente anomia social, a desagregação do corpo coletivo, as novas configurações de poder, por mais sufocantes que possam parecer, devem ser lidas como condições de metaestabilidade, sem que isto necessariamente conduza a uma “boa forma”, a um estado de perfeição final. Tais condições devem ser lidas mais como uma via de possibilidades abertas pela ordem do acontecimento, na qual são indissociáveis a liberação das potencialidades de novos grupos e atores, de novas formas de lutas e resistência. Sobre a ideia de desindividuação, Combes (2020, p. 112) parece ratificar exatamente o que Simondon quer dizer, em uma nota:

Para Simondon, toda individuação psicossocial, na medida em que necessariamente já tem como elementos os entes individuados, supõe uma relativa desindividuação dos indivíduos. Nessa desindividuação, o potencial não individuado contido em cada um deles é liberado, descobrindo-se disponível para uma posterior individuação (Combes, 2020, p. 112).

Stiegler é um desses casos em que a desindividuação beira a termos absolutos (mesmo que sua crítica tenha um tom de alerta), mas é importante ressaltar que importantes pensadores do campo da esquerda reproduzem o mesmo tom catastrofista, analisando diferentes aspectos da ordem atual. Tocaremos nesse tema algumas vezes ao longo desse trabalho, mas não sem apresentarmos as armas e instrumentos que confrontem o problema com a lucidez necessária. Por ora, contabilizamos duas ontologias (Simondon e Balibar) e suas linhas auxiliares (Espinosa) que confrontam o quadro de uma ontologia neoliberal, que afirmam, concomitantemente, que não há essências imutáveis, indivíduos substanciais, assim como o processo histórico não é uma marcha progressiva da razão com vistas a uma ordem final ou a um equilíbrio estável. Retomaremos esse aspecto quando falarmos da concepção de cidadania insurrecional em Balibar (ancorados na ontologia de Espinosa) assim como quando falarmos da abordagem de Lazzarato (ancorados em Deleuze) das sociedades de controle.

3.12

Raça, Nação e Classe

A travessia pela obra de Espinosa garantirá a Balibar um repertório conceitual para pensar o quadro atual da política contemporânea. *Raça Nação e Classe* pode bem ser entendida nesse contexto. Produto de uma série de conferências realizadas em conjunto com Immanuel Wallerstein, a obra propõe-se a analisar os três termos sob o ângulo da sua “relação”, o que mais à frente Balibar chega a nomear de uma abordagem interseccional:

A sobreposição das categorias e a necessidade de ir além de uma concepção rígida e mecanicista de ‘raça’, ‘classe’ e ‘nação’ e de estudar sua interação representam mais ou menos o que as pessoas hoje chamariam de teoria da interseccionalidade, no sentido amplo do termo (Balibar, 2021, p 23).

A contribuição de Espinosa pode ser vista, em parte, como atendendo a essa demanda já que boa parte do modo como Balibar articula raça e nação passa pela abordagem transindividual dos afetos, da relação entre indivíduos e instituições, assim como da constituição e crise das identidades pessoais e coletivas. Privilegiaremos, nessa abordagem, portanto, as ideias de raça e nação.

Raça, nação e classe devem ser interpretadas como instituições coletivas, como formas de pertencimento político nas quais indivíduos ingressam no coletivo. Porém, a ideia de instituição, assim como a ideia de natureza, tal como foi trabalhada nos tópicos anteriores, passa por um redimensionamento radical ao ser informada pela noção de antropologia política e pelo caráter transindividual que lhe é inerente.

Isso implica, em primeiro lugar, uma recusa do binômio natureza/instituição que regula a relação entre a instância individual e social (assim como, de seus dualismos correlatos, essência, natureza, cultura etc.) como se tratasse de uma passagem da animalidade do regime afetivo à sociabilidade, instituída pela ordem da racionalidade. A própria forma como Balibar analisa as diferentes formas de racismo, mostra como o racismo dito cultural opera, em larga medida, “naturalizando”, “essencializando” os componentes da cultura.

A forma de pertencimento a tais instituições, o apelo aos símbolos universais (tanto da biologia, como da cultura) e a caracterização das formas de nacionalismo e racismo – sejam estas tendenciais, moderadas ou exacerbadas – serão analisadas por Balibar dentro da chave transindividual que afirma uma relação constitutiva entre esses termos da qual não se pode prescindir.

Ao afirmar o caráter relacional como operador da mediação entre o individual e o social, o psicológico e o coletivo, Balibar discorda que tais comportamentos e manifestações associados a essas instituições (o racismo e o nacionalismo, por exemplo) possam ser remetidos a um âmbito psicológico, como atitudes meramente individuais e isoladas de algumas pessoas, fora do âmbito das instituições e relações sociais e de seu caráter imaginário, que constitui a forma primária e imediata de reconhecimento de si e dos outros.

É pensando antes a relação de pressuposição recíproca entre um nível infra ou pré-individual do homem – seus “elementos constituintes”, como afetos, crenças, ideias, memória, linguagem etc. – e o nível macro das instituições e formas de organização social e política que formatam esses elementos, que poderemos entender a complexidade dessas agências de pertencimento coletivo.

3.13

Contexto histórico e principais características do racismo

No momento em que Balibar endereça a pergunta-título da primeira conferência, “Existe um novo racismo?”, a paisagem geopolítica global que se desenrola é a dos grandes fluxos demográficos causados pela imigração, dos deslocamentos das fronteiras e de uma ampliação do espaço nacional ou mesmo de condições “transnacionais” ou “pós-nacionais”. Assim, a classificação tipológica, o levantamento das variadas formas de racismo e o modo pelo qual se combinam vão ser submetidos a tais vetores, com uma atenção especial à figura do imigrante, alvo do novo racismo, caso em que parece contrair-se essa combinação de nacionalismo e racismo.

É na mobilização operada pelo nível institucional dos afetos primários (o estado-nação, pelo controle de uma série de outras instituições), investindo em imagens, símbolos e estereótipos de si (nacionalista, patriota) e do outro (estrangeiro), que chegamos a um nível exacerbado dos comportamentos dos indivíduos. Balibar define o racismo, ou melhor, o complexo racista, pela combinação de uma “função de desconhecimento”, um conhecimento inadequado e parcial das “causas reais”, mas que opera a legitimação do lado de quem exerce o domínio e a violência e, uma “vontade de saber”, um desejo de explicar o fenômeno, de fechá-lo e de circunscrevê-lo em limites bem determinados, de acordo com as operações do conhecimento. As duas formas atuam para recalcar ou escamotear isso que Balibar (2021, p. 65) parece nomear como o impensável da violência: “Funções que não param de se fomentar, uma vez que a própria violência coletiva constitui, para os indivíduos e os grupos sociais, um enigma angustiante para o qual é preciso uma explicação urgente”.

Balibar recusa qualquer essencialismo ou rigidez de tais noções. Não se trata de um arcaísmo, ou de um ressurgimento do racismo nas suas formas tradicionais, mas de um agenciamento que é, sobretudo, histórico, e que molda sua forma sempre com as variantes da conjuntura e em circunstâncias específicas e singulares. Balibar (2021, p. 95) chega a enxergar tais manifestações como potencialidades que podem ser agenciadas e atualizadas a qualquer momento,

(...) o próprio racismo é uma história singular, obviamente, não linear (com suas mudanças de direção, suas fases subterrâneas e suas explosões), que liga as conjunturas da humanidade moderna, para ser de volta afetada por elas. Por isso, as imagens do antissemitismo nazista e do racismo colonial – e até mesmo da escravidão – simplesmente não podem ser evocadas como modelos para

medir o grau de pureza e de gravidade de algum “atentado racista” nem mesmo como épocas ou eventos que delimitam o lugar do racismo na história, mas devem ser consideradas formações sempre ativas, em parte, conscientes e, em parte, inconscientes, que contribuem para estruturar os comportamentos e os movimentos que surgem das condições atuais. Salientemos, aqui, o fato paradigmático do apartheid sul-africano, que rigorosamente mistura as características das três formações que evocamos (nazismo, colonização, escravidão) (Balibar, 2021, p.95).

O racismo não é uma substância, seja nas suas modalidades históricas ou espaciais. Não se lhe pode atribuir uma função única e definitiva, porque suas operações, objetos e sujeitos variam conforme as circunstâncias. O desafio é rastrear suas tendências no cenário contemporâneo, como, por exemplo, na ascensão global da extrema direita ou, na fase atual das sociedades de controle.

Assim, a recusa de uma “essência” do racismo diz-se, certamente, do racismo biológico, mas também, em relação ao racismo cultural e a base étnica que ele reivindica:

Desta maneira, o que se revela é que o naturalismo biológico ou genético não é o único modo de naturalização dos comportamentos humanos e dos pertencimentos sociais. À custa de um abandono do modelo hierárquico (mais aparente que real, como veremos), a cultura pode funcionar como uma natureza, em particular como um modo de circunscrever a priori os indivíduos e os grupos em uma genealogia, uma determinação da origem imutável e intangível (Balibar, 2021, p. 69).

Assim, Balibar procede a uma reconstituição das transformações históricas dos tipos de racismo, de sua coexistência e formas de combinação atuais. Essas transformações remontam de um racismo biológico, baseado em caracteres genéticos, à sua configuração atual, a de um racismo cultural ou diferencialista;

(...) um racismo que não postula a superioridade de alguns grupos ou povos em relação a outros, mas ‘somente’ o caráter nocivo da destruição das fronteiras, a incompatibilidade dos gêneros de vida e das tradições (Balibar, 2021, p. 68).

Esse tema é central para a noção de “etnicidade fictícia” (que veremos mais adiante), à qual as nações recorrem na incorporação de territórios em litígio e nas suas estratégias de constituição e unificação do povo.

3.13.1

A relação entre Raça e Nação

O nacionalismo seria, entre um conjunto de causas, a causa determinante do racismo (Balibar, 2021, p. 90). Sabemos que Balibar manuseia muito bem o repertório marxista (razões econômicas) e espinosano (razões psicológicas). Não é que não existam condições psicológicas (que são, nesses casos, sobretudo, afetivas, o amor, o ódio e a imitação) e nem econômicas (desigualdade social), mas essas encontram-se redimensionadas em um contexto mais amplo e, também, móvel (internacionalismo, supranacionalismo, pós-nacionalismo etc.):

(...) as explicações “econômicas” (devido as crises) ou “psicológicas” (devido à ambivalência do sentimento de identidade pessoal e de pertencimento coletivo) não teriam pertinência exceto à medida que esclarecessem os pressupostos ou as repercussões do nacionalismo (Balibar, 2021, p. 90).

A complexidade do nacionalismo pode ser resumida dentro da seguinte cadeia: (i) O nacionalismo é tanto mais forte quando instrumentaliza o racismo; (ii) ele se fortalece sob a condição de universalidade que o significante racial empresta-lhe; (iii) opera uma “unificação” de caráter muito particular na constituição de um povo; e (iv) subdetermina as divisões sociais a uma mais fundamental, a da identificação nacional.

O nacionalismo é um fenômeno intrinsecamente ambíguo. Sua distribuição recobre fenômenos sociais, políticos, históricos e ideológicos diametralmente opostos como o imperialismo e os processos de descolonização nacional e pode, de forma diacrônica, abarcar a reversão, em um mesmo caso, de um nacionalismo de libertação para um nacionalismo de dominação (é o caso de algumas revoluções socialistas). O que nos interessa fundamentalmente no estudo que Balibar promove do nacionalismo é o aspecto relacional que esse contrai com a ideia de raça. É a conjunção entre um e outro que nos dá a dimensão real e histórica do fenômeno nacional em diferentes matizes, de uma intensidade moderada à extrema. A raça é para a nação “uma tendência necessária à sua constituição” (Balibar, 2021, p. 105).

A ideia, então, é que o racismo potencializa o nacionalismo que, largado à própria sorte, apenas forneceria um nacionalismo de baixa intensidade, “fraco”, segundo as palavras do próprio Balibar (2021, p. 121): “O nacionalismo simplesmente político é percebido como fraco (...)”. O estado-nação não tem a força de “unificação” que ele toma emprestado da dimensão de universalidade dos significantes da etnicidade. A partir deste,

ele pode promover uma política de integração territorial, unificando a dispersão e a multiplicidade de crenças, os interesses difusos de classe e sublimar, em parte, os conflitos e tensões, sob o signo de um mesmo povo. Por outro lado, pode, sob essa mesma face, promover genocídios, exploração e perseguição dos grupos dissonantes, que resistem capitular sob esse processo de unificação.

Estamos no núcleo de relações transindividuais entre as duas formas de instituição. A primeira que podemos identificar é a da “pressuposição recíproca” entre o nacionalismo e o racismo. Podemos, analiticamente, descrever as duas formas, seus tipos e características, mas Balibar (2021, p. 111) ressalta que, na sua determinação histórica, essas duas realidades aparecem sempre em um regime de implicações mútuas: “(...) eu diria então, em primeiro lugar, que, no “campo” histórico do nacionalismo, há sempre reciprocidade de determinação deste e do racismo”. Balibar diz que essa combinação requer uma “dialética da unidade de contrários”, o que denota, de fato, seu aspecto transindividual. Por isso, Balibar irá rejeitar os esquemas de causalidade, de dedução analítica e de expressão que procuram dar conta dos processos de desenvolvimento daquilo que, de alguma forma, já estava pressuposto ou envolvido como princípio. Poderíamos, também, chamar de agenciamento a forma como esses elementos díspares funcionam de forma sinérgica e em estreita solidariedade. Mas como se dá esse uso, ou seja, essa relação entre os dois termos?

[O] racismo não é uma “expressão” do nacionalismo, mas um suplemento de nacionalismo; ou melhor, um suplemento interno ao nacionalismo, sempre em excesso em relação a ele, mas sempre indispensável a sua constituição e, no entanto, também sempre insuficiente para concluir seu projeto; do mesmo modo que o nacionalismo é indispensável e, ao mesmo tempo, também sempre insuficiente para concluir a formação da nação ou o projeto de “nacionalização” da sociedade (Balibar, 2021, p. 114).

O racismo não é o nacionalismo. Esses possuem significações totalmente distintas quando referidos ao seu campo semântico próprio. O racismo, porém, funciona como um “suplemento interno” ao nacionalismo, o que pode parecer paradoxal, pois, a ideia de suplemento evoca exatamente a ideia de exterioridade e, por vezes, de justaposição ou sobreposição entre os termos, de modo que poderíamos dizer daquilo que satisfaz a condição de suplemento que ele não é necessário, ou mesmo, que ele é dispensável para a explicação da natureza da coisa em questão. Ao mesmo tempo, Balibar situa o racismo em uma posição ambivalente: quando instrumentalizado pelo nacionalismo, ele é “necessário” para a sua “constituição”, ou seja, para a operação de unificação do território

– o que significa dizer que, sem o componente racial, não há nacionalismo ou há um nacionalismo de baixa intensidade, onde o expediente racial já operou no passado a unificação do território. Por outro lado, ele afirma sua insuficiência para realizar uma “totalização” ou “fechamento” nos termos estritos da nacionalidade, o que parece querer dizer que é impossível que o complexo nacionalismo-racismo seja capaz de dissolver todos os conflitos e tensões internas e oferecer uma nacionalização “absoluta” do conjunto da sociedade.

Como devemos interpretar o excesso que constitui o componente racial em relação à nação? Parece que devemos interpretar em termos de uma tensão que afeta os próprios limites habituais que temos da ideia de nação, ou seja, nos termos do estado-nação. Em uma passagem (2021, p. 124), Balibar diz:

(...) de fato, existe um “internacionalismo”, um “supranacionalismo” racista, que tende a idealizar comunidades atemporais, ou trans-históricas, tais como os “índoeuropeus”, o “Ocidente”, a “civilização judaico-cristã” – portanto, comunidades ao mesmo tempo abertas e fechadas, sem fronteiras ou cujas únicas fronteiras um significante racial deve transcender as diferenças nacionais, organizar solidariedades “transnacionais” para, em troca, garantir a efetividade do nacionalismo (Balibar, 2021, p. 124).

Um significante racial pode, então, ultrapassar a ideia habitual que temos de nação (estado-nação), redistribuindo as fronteiras ao mesmo tempo que incorpora, sob uma nova forma nacional, mais ampla, novos territórios e novas populações. Ele deve isso ao processo de unificação que desencadeia e que age em um nível molecular, abaixo da assimilação consciente dos processos coletivos e das individualidades.

O povo é constituído a partir de diversas populações submetidas a uma lei comum. Mas, em todos os casos, um modelo de sua unidade deve “antecipar” essa constituição: o processo de unificação (cuja eficácia podemos avaliar, por exemplo, na mobilização coletiva para a guerra, ou seja, na capacidade de enfrentar coletivamente a morte) pressupõe a constituição de uma forma ideológica específica. Ela deve ser um fenômeno de massa e, ao mesmo tempo, um fenômeno de individualização, deve realizar uma “interpelação dos indivíduos enquanto sujeitos” (Althusser) muito mais eficaz que a simples inculcação de valores políticos, ou melhor, integrando essa inculcação em um processo mais elementar (que podemos denominar “primário”) de fixação dos afetos do amor e do ódio e de representação de “si”. Ela deve se tornar a priori uma condição da comunicação entre os indivíduos (os “cidadãos”) e entre os grupos sociais – não suprimindo todas as diferenças, mas as relativizando e subordinando-as a eles, de modo que a diferença simbólica entre “nós” e os “estrangeiros” prevaleça e seja vivenciada como irredutível (Balibar, 2021, p. 166).

A raça dá consistência a esse processo de unificação levado a cabo pelos estados. É ela que carrega a ideia de uma “substância biológica” ou “herança cultural” partilhada entre uma grande família. Esse “modelo de unidade” deve ser lido como uma projeção “ideal”, um paradigma que prepara ou serve, como uma condição mais fundamental, para a adequação exterior que constitui a obediência à lei, por exemplo. A lei permaneceria um elemento exterior e meramente coercitivo, exigindo um controle permanente das instituições sobre os indivíduos e estando sujeita a seus desvios. A unidade ideal deve mobilizar a realidade afetiva dos indivíduos, a polarização entre amor e ódio dirigidas às imagens de si mesmo, de outros objetos e sujeitos, situando-e entre um nível infra-individual e um nível de pertencimento coletivo, de reconhecimento de si e do outro, a partir das coordenadas nacionais.

A forma ideológica específica que garante tal processo de unificação primário, atuando por baixo ou entre as individualidades e coletividades é a etnicidade fictícia. É ela quem opera uma espécie de idealização da nação, recorrendo ao expediente racial, e dando uma série de coordenadas, antes da sua atualização, ou seja, antecipando a complementação do processo de unificação garantido pela instituição estado. É essa margem do imaginário, pré-individual, que garante uma aparente estabilidade e conservação dos corpos políticos que seria insuficiente se recorresse apenas ao apelo nacional promovido pelas instituições.

3.14

Transindividualidade e Igual liberdade

As reflexões de Balibar sobre a igual liberdade e as condições da cidadania contemporânea estão situadas no fim da década de 1980, sendo, portanto, contemporâneas da abordagem de caráter mais ontológico da obra de Espinosa e da sua relação com a filosofia de Simondon, por meio da noção de transindividualidade.

Qual a relação entre a noção de transindividualidade e os temas da igual liberdade e da crise da cidadania? É preciso dizer que essas duas questões fundamentais estão investidas por uma abordagem conceitual própria por parte de Balibar (“cidadania antinômica”, “dialética insurrecional”, “ambiguidade das identidades”, etc.), na qual poucas vezes é mencionado explicitamente o termo transindividual; mas, essa é, também, a condição em que o conceito, travestido pela ideia de uma dialética, é articulado para

pensar os contornos da política contemporânea e seus impasses, oferecendo um diagnóstico das condições atuais da crise política e das possibilidades de sua transformação.

O desafio de Balibar é, então, pensar um conceito surgido no horizonte político da modernidade, para projetá-lo no conjunto das transformações da cena política contemporânea, quer dizer, na instabilidade interna que o próprio conceito experimenta e na instabilidade do plano histórico concreto.

O mesmo tipo de enquadramento pode ser dirigido em relação ao conceito de cidadania (que anda em par com a igualdade), ou seja, podemos perguntar-nos como a noção de cidadania, ao mesmo tempo que é afetada por novas condições históricas e políticas (as crises, a emergência de novos atores sujeitos), é igualmente perturbada por uma dinâmica insurrecional de constituição-destruição imanente ao seu devir.

3.14.1

Gênese Histórica da Igualdade

O conceito de igualdade é inspirado no período de efervescência política da revolução francesa e o material do qual Balibar extrai o seu significado são os enunciados contidos na “declaração dos direitos universais do homem e do cidadão” – onde pela primeira vez na história são identificadas, com uma mesma extensão conceitual, as ideias de homem e de cidadão.

Segundo Balibar, o contexto jurídico, político e intelectual da igualdade não se reduz aos movimentos intelectuais da modernidade pré-revolucionária dos séculos XVI e XVII, como as correntes do contratualismo ou do iluminismo, por exemplo. É, antes, o seu caráter de “acontecimento”, como ato de abertura de todo um horizonte político novo, que instaura o “campo ideológico” posterior: o liberalismo, o socialismo e o conservadorismo. E é somente nas condições específicas da revolução francesa – do seu contexto de lutas, da sua singularidade histórica e das suas aporias – que é possível pensar a emergência do conceito de igualdade.

Ainda que Balibar proponha uma determinação específica da noção da igualdade em cada período histórico – uma igualdade antiga, moderna e contemporânea – é na modernidade que Balibar dedica-lhe um exame mais detalhado, abordando sua gênese, suas contradições e desenvolvimentos ulteriores. Balibar pensa as

diferentes épocas da igualdade por meio de uma tipologia da cidadania e pelo modo como a diferença antropológica incide no seu exercício, ou seja, pela forma como uma determinada concepção de homem cumpre a função de seleção dos que estão aptos ou não para o exercício da política.

São dois os momentos na modernidade para os quais o movimento da igualdade orienta-se: um caráter revolucionário-insurrecional e outro, de moderação e estabilização em uma ordem jurídica constituída, no plano de sua atualização histórica. Esses dois momentos já correspondem a uma distribuição e a uma mediação entre um forte senso de comunidade, pelo lado da igualdade e, um acento na propriedade, pelo lado da liberdade. O gesto sutil, mas decisivo, em Balibar é pensar esse desdobramento (dissociado de qualquer condição analítico-dedutiva) à luz de dois momentos ancorados nas lutas e nas contradições da revolução: o primeiro, a declaração montanhesa, de 1789 à 1793 – polo revolucionário, plebeu – onde o princípio que regia a declaração era o ideal de comunidade / fraternidade, pelo lado da igualdade; e o outro, a declaração termidoriana, reacionária e burguesa, tendo como princípio regulador a ideia de liberdade / propriedade (Balibar, 2017, p. 40).

3.14.2

A Significação conceitual da Proposição da Igualdade

Em primeiro lugar, segundo Balibar, a proposição requisita uma antropologia completamente radical, subtraída da influência de teorias anteriores, seja de posições contratualistas como de posições liberais:

Não somente a declaração não instala nenhuma natureza antes da sociedade, da ordem política, como fundamento ou uma garantia exterior... recusando tanto as teorias da natureza humana, quanto aquelas de uma sobrenatureza teológica (...) (Balibar, 2017, p. 45).

Sendo assim, é recusada, em primeira mão, a noção de homem como uma espécie de substrato ontológico ou essência individual, existindo de forma isolada de outros seres e antes da instituição do corpo político. Recusa, também, qualquer resquício teológico que pudesse conceder qualquer privilégio do homem frente à natureza e a outros seres. Mas a recusa de tais pressupostos ainda permaneceria insuficiente se essa concepção do

homem determinada pela proposição sustentasse a ficção de um ser individual, apartado do mundo e do regime de comunicação do qual faz parte, na vida em sociedade.

A problemática antropológica é, portanto, deslocada, como que conduzida, irreduzível e irreversivelmente, de um foro privado para uma instância coletiva, pois a declaração “identifica integralmente os direitos do homem com os direitos políticos (...) o homem individual como membro da sociedade política” (Balibar, 2017, p. 45), sendo a ideia de homem contraída pela ideia de cidadão e pelo universalismo aí implicado, ou seja, de que “todos” os homens – sem qualquer restrição – nascem livres e iguais.

3.14.3

A Extensão da Igualdade

Os princípios fundamentais que constituem a igualdade são idênticos. Isso quer dizer, fundamentalmente, que igualdade e liberdade são coextensivos e que não podem se manifestar como princípios autônomos - ou como direitos restritos, destinados de forma exclusiva para algum grupo ou segmento dentro da sociedade. É por meio de um duplo pareamento que Balibar costura a significação conceitual da igualdade: pareamento entre o homem e o cidadão, por meio da universalidade; e pareamento entre a liberdade e a igualdade. O caráter transindividual de sua relação impede que um desses conceitos seja autonomizado do outro, na forma de um princípio ou fundamento, sem que isso cause prejuízo ao princípio da igualdade:

Diz que a igualdade é idêntica a liberdade e vice-versa (...) Porque dá simultaneamente as condições sob as quais o homem é cidadão (...) assim como a razão de sua assimilação (...) Sob a condição do homem e do cidadão, ou melhor, nela, como razão mesma da sua universalidade, reside a proposição da igualdade (Balibar, 2017, p. 46).

Em que sentido podemos dizer que eles provêm a condição da identificação, afirmada anteriormente, entre o homem e o cidadão? E como ela garante a sua universalidade? Em primeiro lugar, igualdade só pode referir-se a “outros” indivíduos, nunca a um indivíduo isolado. É uma condição instituída, necessariamente, “entre” indivíduos. Em segundo lugar, ela agora é dita não de um grupo, classe ou casta, mas de todos os homens definidos pelo nascimento, como condição de um direito natural universal.

Portanto, quando um grupo de homens guarda prerrogativas de exercício exclusivo da cidadania, em função de alguma suposta natureza ou aptidão natural, tais “privilégios” (o voto, a liberdade de opinião), antes reservados a uma casta, são denunciados pelos princípios reguladores da igual liberdade. A sua formulação concreta remaneja a cidadania, no espaço da revolução, onde antigos privilégios são reordenados (do ponto de vista formal) na forma de direitos universais, repercutindo sobre a totalidade dos indivíduos, no nível da espécie. A liberdade é redimensionada por esse mesmo movimento, que a nega, enquanto não for possível ser dita da totalidade dos homens. Enquanto a liberdade for dita, de maneira exclusiva, de grupos, classes, castas, ela não é liberdade no sentido radical proposto pela igual liberdade.

Ou seja, é a humanidade enquanto espécie, sem qualquer distinção ou diferença antropológica, natural ou cultural, que é automaticamente inscrita na condição da cidadania moderna. Não há natureza, ou condição cultural, que institua diferenças que justifiquem desigualdades no seio da humanidade, porque a diferença antropológica está “formalmente” anulada no texto da declaração. Ela é uma nova perspectiva da antropologia política no sentido de que articula as virtualidades de qualquer ser humano e os inscreve, diretamente, no terreno da prática política:

O raciocínio subjacente à proposição da igual liberdade não é essencialista. O que lhe serve de base (...) [é] o descobrimento histórico que pode qualificar-se totalmente de experimental, é que suas extensões são necessariamente idênticas (Balibar, 2017, p. 47).

Há, portanto, presença ou exclusão mútuas de ambos os termos, ou seja, não pode haver liberdade sem que haja, de forma concomitante, igualdade e, de forma inversa, não pode haver igualdade sem que a liberdade necessariamente se apresente. Balibar (1994, p. 48) ilustra esse princípio por meio da experiência histórica da guerra fria no século XX, apontando excessos de ambos os lados, tanto das democracias liberais, como do socialismo:

Não tenho medo de ser contrariado aqui seja pela história da exploração capitalista, que ao negar na prática a igualdade proclamada pelo contrato de trabalho acaba na negação prática da liberdade de expressão, seja pela história dos regimes socialistas que, ao suprimir as liberdades públicas, acabam por constituir uma sociedade de privilégios e desigualdades reforçadas (Balibar, 1994, p. 48).

Se o neoliberalismo afirma, nas condições atuais, que a desigualdade é necessária para o exercício da liberdade e que o mérito justifica a posição desigual de membros na sociedade, ele fere o princípio da igualdade, por instituir um princípio de seleção para o exercício da liberdade.

O processo de formação das elites está relacionado a essa dissimetria na distribuição da igualdade, estabelecendo a primazia da igualdade em alguns casos ou o predomínio da liberdade em outros. Toda vez que um desses conceitos é negado com a justificativa de ter que "salvar" o outro, ou quando um desses princípios é elevado à condição de valor supremo, trata-se de uma perversão da igualdade, de um domínio exercido por alguns grupos que tiram vantagens desse desequilíbrio. A defesa irrestrita da liberdade, uma liberdade não mediada pela igualdade, desemboca sempre em algum tipo de autoritarismo, assim como, a igualdade, sem a mediação da liberdade, acarreta a privação da liberdade de alguns em detrimento de outros.

Perde-se, em todo caso, o caráter coextensivo que universalizava o acesso ou a garantia desses direitos a todos. A liberdade passa a ser restrita a um grupo de indivíduos que, somente nessa condição, podem ser considerados como iguais e livres, enquanto boa parte da humanidade pode ser submetida a todo tipo de coerção: “A igualdade deve ser pensada como a forma geral da negação de todo submetimento e de todo o domínio, quer dizer, como liberação da liberdade em relação a uma potência interior ou exterior (...)” (Balibar, 2017, p.49).

Onde quer que se apresente a situação em que “todos” os homens não sejam iguais, em que alguns grupos possam exercer e reproduzir seu poder sobre outros grupos, não haverá liberdade, no sentido radical e, tampouco, igualdade. Balibar enxerga a universalidade formal da proposição da igualdade como um desafio lançado no coração da modernidade. Ele não abrirá mão desse “acontecimento” diante das críticas que serão dirigidas, na contemporaneidade, pelo marxismo e pelos movimentos socialistas a esse universalismo excessivamente formal. O autor parece mais preocupado em redimensionar criticamente esse universalismo à luz das transformações posteriores, como veremos na concepção de universalismo material (intensivo), que situa a luta pela realização concreta de direitos, em uma linha de continuidade, com a proposição original da igualdade. Efeito semelhante pode ser confirmado no esforço de tentar conciliar esse universalismo com as singularidades (as diferenças antropológicas), não mais ao molde de um mero reconhecimento jurídico dessas diferenças. Balibar enxerga com verdadeiro otimismo a proposição da igualdade, afirmando que essa constitui e tem

servido como uma verdadeira “arma” para diferentes movimentos de liberação, dentre os quais, o feminismo, os movimentos de libertação colonial etc. Para Balibar, a modernidade e a contemporaneidade são a história concreta e efetiva desses desequilíbrios, lutas e transformações, perfazendo as condições de efetuação (atualização) da “verdade-acontecimento” da igualdade.

3.14.4

O Desenvolvimento da Igualdade na Modernidade

Balibar descreve a igualdade como um processo que atravessa o longo período da modernidade política, permeado de tensões, conflitos e invenções no campo da cidadania e da instituição de direitos. Retratar sua história conceitual é indissociável do plano prático, social e institucional que a materializa e que lhe impõe limites e restrições. Trata-se, em linhas gerais, de uma dialética que se desenvolve por uma série de divisões e mediações, a partir de uma divisão primeira entre as ideias de comunidade (fraternidade), orientada, pelo princípio da igualdade, e a ideia de propriedade, determinada pelo lado da liberdade:

(...) significa que liberdade e igualdade tenderão de maneira permanente a dissociar-se, aparecer como princípios ou valores distintos que podem reivindicar campos, forças opostas entre si, a menos que sua identidade – jurídica – seja garantida, fundada na introdução ou primazia de um terceiro termo (Balibar 2017, p. 51).

O que nos interessa nessa passagem é a maneira como a divisão interna produzida pela igualdade, dentro do contexto da revolução, efetua campos e teorias, supostamente autônomos e concorrentes, regidos por princípios distintos, cada um reivindicando, à sua maneira, a melhor alternativa a partir da sua posição na polarização: “Temos aqui a matriz das ideologias políticas características da modernidade, do socialismo ao liberalismo (acento na propriedade) até o nacionalismo e o comunismo (acento na comunidade)” (Balibar, 2017, p. 51). O que não significa que esses campos não dividam os mesmos conceitos, apresentando sua própria versão segundo seu princípio regulador. O conceito de propriedade, por exemplo, é requisitado por ambos os lados, sendo cindido, entre uma posição coletiva (socialismo / comunismo) e outra

privada/individual (liberalismo). O mesmo acontece com o conceito de comunidade, que se divide entre a ideia de pertencimento nacional e a ideia de povo histórico.

Essa distribuição em duas extremidades disputando a ordem jurídico-legal no plano institucional, não é uma disputa que se dá em uma relação de forças entre lados simétricos, em pé de igualdade. São, pelo contrário, condições desiguais e assimétricas, nas quais despontam as posições de privilégio e força de que a burguesia dispõe frente ao poder constituído e, de forma correlata, as condições de desigualdade e precariedade que impulsionam os desfavorecidos para as transformações dessas destas, por meio de lutas e reivindicações (camponeses, trabalhadores etc.).

A discussão sobre a igualdade é retomada em um texto de 2003, quatorze anos depois de sua primeira formulação. Em *Novas Reflexões sobre a Igualdade*, Balibar aprofunda sua análise da modernidade, cindindo-a em dois momentos, uma primeira e segunda modernidades, antes de pensar a crise e a indeterminação propriamente contemporâneas da igualdade.

Uma das maneiras de lidar com as transformações entre esses dois momentos é compreender esse processo a partir da tensão entre a dimensão formal, que corresponde à instituição jurídica dos direitos universais da primeira modernidade, e a dimensão material, que se instala, a partir da crítica que a segunda modernidade irá realizar acerca da realização concreta desses direitos, por meio das lutas e dos conflitos dos movimentos sociais. É, portanto, nas ruínas de uma primeira modernidade que a dinâmica da cidadania insurrecional – que engendra os direitos universais do homem-cidadão e, mais fundamentalmente, o seu “direito à política” – reinventa, em um contexto novo, transformado pela nova configuração do mundo do trabalho, da luta de classes etc., a cidadania como cidadania social.

Tal como na primeira modernidade, além do aspecto histórico, cabe ressaltar o componente teórico, assim como o fundamento antropológico que ele implica, que novamente se divide em dois. Assim, uma primeira modernidade (sécs. XVII e XVIII) comporta uma primeira divisão entre Rousseau, representando a subjetividade comunitária pelo lado da igualdade, e Locke e Adam Smith, representando o indivíduo como proprietário de si, pelo lado da liberdade. Essa primeira modernidade cede passagem, em um novo contexto histórico e de correlação teórica das forças, a divisão entre outras duas filosofias: Karl Marx pelo lado dos ideais de igualdade e Amartya Sen pelo lado da liberdade seriam os marcos referenciais das novas transformações pelas quais a igualdade passa no âmbito teórico, na segunda modernidade (Sécs. XIX e XX).

O âmbito da cidadania vê-se completamente transformado. Pode-se dizer ampliado a partir da materialização da dinâmica insurrecional, constituída pelo novo ciclo das lutas sociais, e sua extensão passa a recobrir um amplo espectro de direitos garantido pela ordem jurídica do estado – da previdência social à promoção gratuita da educação, saúde e moradia etc. É a “virada social” que determina uma nova forma de cidadania e uma experiência nova da igualdade:

Passo agora ao exame do segundo momento, correspondente ao que hipoteticamente chamei de «segunda modernidade», em que o problema da cidadania se mostra indissociável das exigências de justiça social e, conseqüentemente, de uma dialética «infinita» da universalidade e da prática, ou de transformação social, em que a igualdade tende a aparecer como uma construção histórica e não como algo “dado”, e a liberdade como uma conquista material e não como um “princípio” (Balibar, 2017, p. 97).

Assim, o solo da cidadania social exige uma nova relação com os direitos, distinta da que instituiu os direitos universais do homem e do cidadão. Ela avança pelo extremo da dinâmica insurrecional que lhe é imanente, ou seja, de um direito à política que agora revela seu aspecto constituinte não mais a partir de um fundamento que fixa direitos naturais, mas a partir de uma produção e invenção de direitos. Não mais direitos naturais, determinados pelo nascimento, mas direitos sociais adquiridos, a partir das lutas e transformações históricas. Os direitos sociais exigem uma construção ou um “experimento” que só pode se dar no campo de tensionamento social das forças políticas e que recusa qualquer princípio diretor de caráter transcendente no seu processo. Ele revela, assim, o caráter imanente da transindividualidade no sentido de que o seu processo é um desdobramento sem um sujeito substancial. Trata-se de um processo aberto, imprevisível *a priori*, e somente reconhecível no desenrolar da história. Se, como Balibar afirma, o caráter revolucionário e de novidade da igualdade da primeira modernidade foi ter possibilitado pensar o homem-cidadão na sua extensão universal, a segunda modernidade, afirma o autor (2017, p. 102), torna possível pensar esse homem a partir do horizonte social que ele mesmo constitui, a partir de sua práxis.

A igualdade e a liberdade aparecem assim não como “direitos inatos” (*birthrights*) do homem, mas como construções políticas: mais do que “fundamentos antropológicos” da política moderna deve se falar então de construções (práticas) da política, cujas implicações antropológicas são fundamentais (posto que de certa forma transformam a representação mesma da “natureza humana (Balibar, 2017, p. 102).

Estamos em condições de compreender, a partir da descrição dada por Balibar desses dois momentos da modernidade e de suas respectivas transformações e crises, os caracteres dessa dialética que se desenvolve e desemboca no contemporâneo. Essa dialética que é informada pelo transindividual, apresenta, em linhas muito gerais:

(i) A recusa de um fundamento sujeito-substância como princípio de seu desenvolvimento.

(ii) Um maior acento nas tensões, mediações e polarizações do que na negação e contradição, assim como, um maior relevo à ideia de processo.

(iii) A recusa da ideia de progresso, de evolução, assim como, de um *telos* consumado como síntese absoluta ou estágio final da história.

(iv) O caráter problemático, “acontecimental”, aberto, imprevisível, destruidor e criador.

Warren Montag (2018, p. 46) soube resumir essa dialética em uma linha oposta à versão hegeliana que parece contemplar essas características:

Sua dialética não oferece nenhuma das garantias associadas à versão hegeliana: sem linearidade, sem finalidade, sem sublimação da contradição e, portanto, sem ordem ou sistematicidade. Uma dialética sem garantias, nem mesmo a garantia da derrota, não nos deixando outra opção senão assumir a luta, mesmo sabendo não pode haver verdadeiros limites de irreversibilidade, nem vitórias absolutamente definitivas, e que nossas próprias conquistas podem se vincular na sequência histórica pela qual nossas derrotas se concretizaram. Balibar recusa-se a contar histórias, como Althusser costumava dizer; isto é, oferecer lições providenciais da história (Montag, 2018, p. 46).

3.14.5

Igualidade e Política Contemporânea: minorias e novos sujeitos

Por quais mudanças e transformações a igualdade passa na cena política atual? Por meio de quais condições pode-se dizer que ela passa por uma “refundação”? Quais fundamentos modernos caíram por terra e que novas figuras da subjetividade e da cidadania vemos surgir, reivindicando uma nova relação com a igualdade e com a liberdade? “Na articulação da política moderna e daquela que está em vias de nascer em seu seio e contra ela temos a problemática de uma refundação” (Balibar, 2017 p. 62).

A transformação e o redimensionamento da igualdade estão atrelados ao diagnóstico de crise da modernidade e da emergência e indefinição do contemporâneo: por um lado, a crise das identidades individuais e coletivas; crise da cidadania social, dos

direitos adquiridos ao longo do século XX; crise do universalismo formal extensivo e, por outro, o surgimento das minorias e a “volta das diferenças antropológicas” que elas implicam. De modo que a problemática contemporânea da igualdade diz respeito a “Como passar da verdade universal à verdade singular, quer dizer, inscrever nas singularidades o programa e o nome mesmo da igualdade” (Balibar, 2017, p. 62).

Historicamente, esse período corresponde à investida do neoliberalismo contra a organização do Estado de bem-estar e dos direitos sociais consolidados ao longo do século XX. A crise atinge, portanto, os pilares conquistados por meio de lutas que instituíram a cidadania social, ou seja, dos movimentos de resistência que questionavam as condições de vida e de participação política no pós-guerra. Mas, de maneira mais profunda, poderíamos dizer, intrínseca, a crise contemporânea diz respeito à finitude inerente dos movimentos sociais e à dinâmica insurrecional e transindividual da cidadania.

Tal momento é problematizado em um texto de 2009, *A Antinomia da Cidadania*, como uma ameaça à dinâmica de invenção e destruição da cidadania insurrecional. O fio condutor aqui é oferecido pela ideia de “desdemocratização” apresentado no artigo da cientista política norte-americana Wendy Brown⁶² – ocasião oportuna para Balibar lançar luz sobre o amplo leque de relações entre a sua concepção de cidadania e os rumos da democracia atual.

Quais novos focos de resistência, de subjetivação e de individuação constituiriam o lado instituinte e inventivo da cidadania? O que de novo apresenta-se para “pôr no lugar” dos movimentos sociais, das subjetividades e dos modos de resistir e agir frente à ofensiva neoliberal, que parece cada vez mais sobrepujar a igualdade e tornar obsoletas as condições habituais do exercício da cidadania? Em um primeiro momento, vamos abordar a relação das minorias com a igualdade contemporânea e, em seguida, discutir o âmbito das relações entre cidadania, subjetividade e minorias.

3.14.6

Crise das Identidades: singularidades e igualdades

(...) a razão mais profunda desta oscilação dos fundamentos da política moderna provavelmente deva se buscar na emergência a luz do dia da política, como um dos maiores desafios da igualdade e da liberdade, de “diferenças”

⁶² Brown (2003): *Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy*.

que dissolvem a identidade tanto do sujeito proprietário como do sujeito comunitário (Balibar, 2017, p. 52).

A “razão profunda” que Balibar atribui a crise da modernidade são, portanto, as diferenças que se apresentam em “estado puro”, não mais na condição negativa que definia sua relação de dependência com as identidades na igual liberdade moderna:

“(...) a razão mais profunda desta oscilação dos fundamentos da política moderna provavelmente deva se buscar na emergência a luz do dia da política (...) de “diferenças” que dissolvem a identidade tanto do sujeito proprietário como do sujeito comunitário (Balibar, 2017, p. 52).

As diferenças especificamente contemporâneas reivindicam não apenas um lugar ou estatuto jurídico que as equalize ao nível universal da espécie humana – todos nascem livres e iguais, por exemplo – mas antes, e de maneira mais decisiva, a afirmação das singularidades frente às outras singularidades e ao poder constituído. A questão que se coloca, então, é a do sentido desse movimento expresso pelos grupos minoritários e que não pode mais ser submetido à subjetividade e à cidadania moderna, como sujeitos portadores de direitos universais ou, unicamente e exclusivamente, de direitos sociais. Ou seja, trata-se de um exercício da política não mais relativo ao homem-cidadão universal, nem à cidadania social, que recobriram boa parte da modernidade. É nesse sentido que os termos e oposições que resultavam das mediações da igual liberdade, constituindo campos autônomos e concorrentes na modernidade, passam por uma instabilidade constitutiva, característica de uma nova “refundação” – que já exhibe os caracteres pós-fundacionais e que recusam qualquer retorno, no sentido estreito, aos universalismos e aos ideais da primeira e segunda modernidade descritas por Balibar:

Essas contradições ou divisões são de um tipo muito distinto... Questionam a noção mesma de indivíduo, o modelo de individualidade, ou se se quer, a natureza humana (...) e sem dúvida, por trás dessa desigualdade há um tipo de diferença que não é possível suprimir pela instituição da igualdade (...) O que não significa que a igualdade não é, também, a condição formal da liberação (...) (Balibar, 2017, p. 54-55).

Aqui, desvela-se a nova relação das minorias ou das novas subjetividades com a igualdade: a insuficiência de satisfazer ou resolver tais diferenças pelo simples pareamento a um padrão ou pelo simples reconhecimento das diferenças pela ordem jurídica. A relação com a igualdade não se dá mais como um fim, expresso pela

participação em um direito fundamental da espécie, mas como um meio para afirmação das singularidades.

A distinção entre maior e menor é, então, retrabalhada por Balibar a partir de fontes distintas (Kant e Foucault, para a primeira, Deleuze e Guattari, para a segunda). A cidadania ou subjetividade “majoritária ou maior” aparece, assim, alinhada à igualdade moderna e conformada ao quadro da organização disciplinar em Foucault. Uma configuração social que implica uma disposição espaço-temporal e uma subjetivação específicas, no qual o protótipo é a organização fabril e a subjetividade operária, destinados à extração de mais-valor na relação de trabalho. A dimensão subjetiva ou, propriamente, cidadã da sociedade disciplinar é a identidade do homem-cidadão, conformado à norma-molde social e, devidamente, inscrito na ordem jurídica como portador de direitos, sejam eles naturais – correspondentes à primeira modernidade - ou sociais – correspondentes à segunda modernidade.

As diferenças antropológicas (...) não cumprem, pelo menos oficial e explicitamente, uma função positiva de reprodução do cidadão, de atualização da potência cívica, inerente à natureza e à sociedade humana (Balibar, 2017, p. 112).

É decisivo lembrar, contudo, que esse novo “lugar” a ser ocupado não corresponde ao que foi o lugar ocupado pelo movimento operário. Talvez nem se trate de um “lugar” no sentido habitual que atribuímos aos sujeitos e aos movimentos sociais. Não se trata de um grupo unificado em torno de uma atividade comum, como se costuma pensar o movimento operário; as minorias excedem a relação capital-trabalho. Tampouco, a estrita luta por direitos universais e sua extensão definem os anseios desses novos grupos que ensaiam outras modalidades de resistência e de ação política; as minorias também excedem o quadro da cidadania clássica. Balibar é extremamente cuidadoso ao tratar desse tópico, e o risco que ele parece querer evitar é o de uma identificação ou mesmo de um protagonismo que algum grupo pudesse exercer na atual conjuntura, tal como, em um determinado período histórico, foi atribuído ao movimento operário o sentido de portador das condições da revolução e da liberação da humanidade das condições de dominação. As condições das minorias devem ser compreendidas nos termos de uma multiplicidade (virtual) que prescinde, de maneira radical, de um princípio de unificação que as organize.

Este não encarna nenhum tipo empírico-transcendental (o Trabalhador, o Proletário, o Colonizado ou o Pós-colonizado, a Mulher, o Nômade...), mas

compõe diferenças, forma-se atravessando as fronteiras visíveis e invisíveis. Sua tarefa subjetiva e problema contínuo é superar suas próprias divisões e divergências de interesses, bem como repelir seus adversários. Mas essas duas aporias, na verdade, são diferentes? Não acredito (Balibar, 2017, p. 34).

Balibar alude ao conceito deleuziano de minoria (2017, p. 110) e este, em particular, ajuda-nos a compreender a marca da igualdade na contemporaneidade – a de uma articulação entre o reconhecimento de direitos e de uma “ultrapassagem” (devir); o de uma recusa do universalismo, enquanto gênero, e de uma recepção das singularidades que não se reduzem às identidades:

(...) as “diferenças antropológicas” de que falamos aqui são essencialmente ambíguas, desterritorializadas. O que as caracteriza é um *double bind* permanente: é ao mesmo tempo impossível negar sua existência e localizá-las com precisão ou, se se prefere, é ao mesmo tempo necessário e impossível utilizá-las como diferenças fixas e meramente dicotômicas (Balibar, 2017, p. 113).

Essas minorias constituem “linhas de fuga” – uma posição de recusa e constituição, negação e produção – em relação à sociedade disciplinar, mas que já envolvem uma determinação ambígua na forma de organização social pós-disciplinar descrita por Deleuze (1990) como “sociedades de controle”. Ambígua no sentido de que elas apresentam-se sob a disjunção da captura e da invenção, da novidade e da sua inscrição nas formas rígidas de controle e vigilância, nas quais se encontram enredadas.

3.14.7

Minorias e Estado

Vimos que a cidadania social ou majoritária era definida, na segunda modernidade, por um giro social em que o mundo do trabalho, os movimentos sociais e as instituições passam por uma profunda transformação. Nesse contexto, o estado vem cumprir um papel fundamental de mediação ao inscrever, na ordem jurídico-legal, uma série de direitos que são produtos das lutas e convulsões sociais do período, convertendo-se em estado providência ou estado de bem-estar social.

Essa função é desestabilizada na segunda metade do século com o desmonte do estado social a partir do avanço do neoliberalismo. Por outro lado, a institucionalização das diferenças antropológicas se torna um procedimento particularmente problemático no

seio da contemporaneidade, porque, por mais que o estado, na sua função de reconhecimento, conceda direitos a indivíduos que se encontravam fora da ordem legal – as minorias –, tal procedimento não é mais suficiente ou atende tais sujeitos apenas de forma parcial. Tais diferenças, tomadas em si mesmas, recusam tal estatuto jurídico – igualdade e liberdade – enquanto estes perfazem um modelo ideal e único de natureza humana:

E essa diferença é equivocada (...) São diferenças que denotam a realidade do imaginário na experiência humana (...) Uma transformação da política que englobaria não somente o homem-cidadão, mas também o sujeito de fantasmas ou do desejo (Balibar, 2017, p. 56).

É tal condição “desejante” requisitando uma partilha da realidade – partilha essa que é irreduzível ao real-atual, à dimensão identitária e cristalizada do homem-cidadão – que está em jogo com as novas minorias. O desejo é o repositório de potencialidades pré-individuais que recusam uma imagem da política, um fundamento e uma finalidade para os seus sujeitos.

3.13.8

Minorias: entre Singularidade e Igualdade

Qual a relação dessas diferenças-minorias com a igualdade? Que nova relação elas instituem com esse direito fundamental da modernidade?

(...) o ter que buscar sua liberação como um direito à diferença na igualdade (...) não como restauração de uma identidade original (...), mas como produção de uma igualdade sem precedentes nem modelos, que seja a diferença mesma, a complementaridade e reciprocidade das singularidades (Balibar, 2017, p. 56).

Essa parece-nos uma questão central porquanto o problema da igualdade continua tendo a sua urgência: como em uma sociedade desigual, periférica, de desmonte e perda de garantias e direitos sociais, essas diferenças antropológicas podem lançar mão da igualdade? Como pobres, negros, gays, mulheres e imigrantes poderiam abdicar de uma cobertura mínima de direitos e, sobretudo, da “arma” que constitui a luta pelo direito à igualdade? O fato é que não abdicam, mas antes, fundam uma nova relação - agora mediada pelo desejo - com a igualdade.

A igualdade contemporânea só pode situar a igualdade em uma condição de instrumento/meio para a liberação. Mas liberação exatamente para o quê? Vimos que a revolução francesa, por meio da declaração dos direitos, instituía os dois princípios como os fundamentos da cidadania moderna e, igualmente, projetava-os como finalidade da cidadania. Mas os fundamentos dessa cidadania moderna, descrita por Balibar, são minados pela crise da transindividualidade no solo contemporâneo, logo, não há mais um ideal de cidadão, ou pelo menos, ele é insuficiente para dar conta da multiplicidade de atores da cena política contemporânea.

Mas as condições que se impõem no horizonte da cidadania contemporânea não podem sobrepor-se ao da cidadania moderna como se estivéssemos diante de uma espécie de passagem ou transição definitiva. A distinção entre maioria e minoria levanta o problema da relação entre uma cidadania maior e menor e de sua (im)possível conciliação. É por essa perspectiva, a de uma coexistência, que se torna possível pensar a relação entre essas duas cidadanias na política contemporânea:

Voltar a abrir a questão da identidade entre homem e cidadão: não para regredir à ideia de uma cidadania subordinada às diferenças antropológicas (...) mas para progredir em direção a uma cidadania sobredeterminada pela diferença antropológica (...) (Balibar, 2017, p. 56).

Balibar assinala que a igualdade contemporânea é marcada pela “volta da diferença antropológica”, ou seja, pela marcação de diferenças, “naturais e culturais”, no seio da humanidade. Mas não se trata de um retorno nos moldes tradicionais, tal como postulado na igualdade antiga. Trata-se, segundo as palavras do próprio Balibar, de um “retorno do recalcado” da modernidade na cena política contemporânea que encontra um quadro completamente modificado. A forma como Balibar alude a esse dispositivo psicanalítico no seio da política revela a operação de deslocamento de uma condição de “não-humanidade” para a de uma “sobre-humanidade”.

A igualdade antiga (Balibar, 2017, p. 112) subordina a cidadania à diferença antropológica no sentido de que determina que apenas um grupo seleto de homens estão aptos ao exercício da cidadania - seja por condições naturais de nascimento etc:

(...) os gregos tiveram uma noção muito forte da igualdade, que chamaram *isonomia* (...) Porém, a *isonomia* ou ‘igualdade perante a lei’ não existia nem tinha sentido senão para uma pequena parte da humanidade, os cidadãos livres, adultos (...) (Balibar, 2017, p. 112).

A igualdade moderna reprime-recalca, ao menos “formalmente”, as diferenças antropológicas pela novidade radical da identidade entre homem e cidadão. Isso significa, então, que as diferenças não sumiram na modernidade e que seu estatuto permanecia como uma espécie de resíduo ou resto com o qual a igualdade moderna, nas suas distintas mediações, tanto pelo lado da igualdade como da liberdade, não conseguia administrar.

3.15

Cidadania, Subjetividade e Transindividualidade

Podemos medir o grau de radicalidade da noção de cidadania pela forma como Balibar confere a mesma o estatuto de problemático. Conforme as coordenadas de Deleuze (2018, p. 230), o problemático nada tem a ver com condições subjetivas, mas diz respeito a condições objetivas em que se desenvolve todo um domínio de questões. A cidadania contemporânea, portanto, envolve uma tensão na forma de uma crise que não encontra respostas em nenhuma forma universal pré-fixada e em nenhuma de suas modalidades passadas. É, com efeito, o horizonte a partir do qual é possível instaurar o novo:

Quando qualifico como antinômica essa relação constitutiva da cidadania que, do mesmo modo, a põe em crise, me refiro a uma tradição filosófica que insistiu particularmente em duas ideias: a de tensão permanente entre o positivo e o negativo, entre os processos de construção e destruição, e a da coexistência da impossibilidade de resolver um problema (ou de resolvê-lo definitivamente) e a impossibilidade de fazê-lo desaparecer (Balibar, 2017, p. 09).

Vimos que uma das formas pela qual Balibar explorava o terreno da cidadania moderna era pelo redimensionamento da questão antropológica, via antropologia política. Uma outra maneira de abordar o problema da cidadania e que se desenvolve em paralelo à problemática antropológica envolve a noção de sujeito, ou melhor, o problema sujeito⁶³. Problema plurívoco, multidimensional, porque envolve um estrato lógico-ontológico (sujeito-predicado / substância-mundo), epistemológico (sujeito-objeto), jurídico-político (sujeito-cidadão) e um estrato antropológico, ao qual demos um tratamento por meio da leitura que Balibar faz da filosofia de Espinosa. Assim como a noção de homem,

⁶³ O marco decisivo desse problema é o texto-resposta à pergunta encaminhada por Jean Luc Nancy, *Who Comes After Subject*, que data, inicialmente, de 1988, ou seja, do mesmo período que os materiais relativos ao enquadramento que demos ao problema da transindividualidade em Balibar.

destituído de qualquer caráter essencialista, vai desaguar na noção de cidadania forjada na igualdade moderna, a noção de sujeito, arrancada de seu foro privado para ser pensado como agente social, vai ser redimensionada no quadro da diferença antropológica e da dinâmica insurrecional da cidadania, nos termos de um “devir-sujeito do cidadão e de um devir-cidadão do sujeito”. Assim, à provocação feita por Nancy, Balibar (2017b, p. 24) responde: “depois do sujeito vem o cidadão. O cidadão (definido por seus direitos e deveres) é aquele ‘não-sujeito’ que vem depois do sujeito, e cuja constituição e reconhecimento põem fim (em princípio) à sujeição do sujeito”.

A relação entre subjetividade e cidadania em Balibar pode ser lida a partir de um itinerário conceitual que é informado por uma série de transformações históricas, apropriações conceituais, mudanças e rupturas políticas. Balibar reconstitui a história do sujeito na confluência e nos cruzamentos entre duas perspectivas, duas linhagens da ideia de sujeito – uma desdobrada em uma vertente lógico-ontológica de matriz aristotélica (*subjectum*), constantemente retomada na história da filosofia, e outra, de vertente jurídico-política, que Balibar identifica no medievo e na modernidade (*Subjectum*). Mas é, sobretudo nessa segunda posição do problema que se localiza o problema da relação entre sujeito e cidadania nos termos de uma identidade, tal como o solo da modernidade política o institui.

O deslocamento decisivo parece residir na relação de verticalidade que constituía a relação entre o sujeito-súdito e a figura exterior de um Deus ou o monarca, na qual residia a soberania. A noção de soberania na modernidade, segundo Balibar, passa a ser determinada pelo corpo coletivo dos cidadãos, enquanto atores constituintes da lei e, ao mesmo tempo, indivíduos subordinados a essa mesma lei.

Essa breve alusão à problemática do sujeito-cidadão (a qual daremos um tratamento mais detalhado posteriormente) dá-se em função de um problema que julgamos ser central para o nosso trabalho, qual seja, o das condições da subjetividade contemporânea, sob uma dupla injunção: a da ameaça à figura do cidadão, concretizada nos termos de uma “desindividuação”, e a das condições das novas formas de subjetivação.

O que se dá com a cidadania contemporânea? Ou melhor, com o problema do cidadão-sujeito na configuração atual da política? Não basta dizer que a cidadania é uma prática histórica e que tende a mudar com a inscrição de novas dinâmicas econômicas, com o despontar de novas tecnologias e com surgimento de novos atores políticos. Tudo isso é insuficiente se permanecemos apegados a uma forma sujeito ou a uma essência

universal do cidadão, esperando a ocasião histórica e política para plasmar ou adequar um sujeito universal da cidadania.

A noção de transindividualidade e de acontecimento são decisivas para a problemática do sujeito-cidadão. Todo sujeito, seja ele individual ou coletivo, é produzido por condições pré-individuais e transindividuais, ou por problemas, singularidades e acontecimentos que investem não apenas o mundo e as coisas, mas igualmente, os sujeitos e suas condições.

Não há, portanto, condições de possibilidade transcendentais do cidadão no sentido de formas *a priori* universais do sujeito no exercício da cidadania, que identificaria constantes da prática cidadã de tempos em tempos. Balibar recusa qualquer resposta ou fórmula definitiva para esse problema, de forma peremptória. Há sim, uma condição transcendental da cidadania que é a dinâmica insurrecional de criação-destruição que pergunta pelo por-vir do sujeito-cidadão (dinâmica que nunca é totalmente identificada com o estado de coisas atual, mas, determinada, em parte, pelas potencialidades e virtualidades que a cidadania carrega). A análise de Balibar está mais preocupada em seguir o movimento das práticas e experiências concretas, sempre dadas na conjuntura, pelas quais se pode reinventar o problema da cidadania.

Essa nova condição, determinada pela crise da cidadania contemporânea, redimensiona o universalismo jurídico clássico (extensivo), converte-o em intensivo; converte a luta por direitos determinados em uma luta por uma reivindicação ilimitada por direitos; libera a diferença antropológica de sua dependência a uma identidade do sujeito de direito universal e a sobredetermina juridicamente.

3.16

Neoliberalismo ou Invenção?

O neoliberalismo deve ser tratado com certo cuidado e atenção, sobretudo, a partir da interpretação que Foucault confere-lhe. Não se trata, apenas ou exclusivamente, de uma realidade instituída nos protocolos de ação do estado e de suas instituições, mas, trata-se também de uma realidade que incide nos processos de subjetivação, ou seja, nos seus modos de ser, pensar e agir dos sujeitos.

Um dos casos que Balibar explora é a da cientista política Wendy Brown. A análise concentra-se, sobretudo, no relato de Brown sobre o processo de desdemocratização

precipitado pelo neoliberalismo. Balibar quer problematizar essa condição contemporânea a partir de um recurso a uma escatologia do “fim da política”, volta e meia reativada no discurso político contemporâneo, representada pelas formas mais atuais do capitalismo: o controle, a vigilância, o algoritmo, a crise ambiental etc. O que nos interessa, nesse ponto, é a saída balibariana, o seu modo de confrontar a questão das alternativas que se apresentam à crise.

Sendo mais específico, o problema incide fundamentalmente sobre o horizonte das condições atuais de invenção e de resistência dos movimentos sociais frente à reorganização do estado, das novas formas de organização da sociedade, da apropriação das novas formas de tecnologia pelo mercado etc. Quando falamos que esse problema afeta as condições mesmas da cidadania, nosso problema, nesse ponto, é que o fim da política se daria por meio do apagamento da figura da resistência e do conflito que corresponde ao sujeito-cidadão moderno e contemporâneo. O termo que parece dar conta desse estado de coisas é o de “desindividuação”, na terminologia simondoniana, assim como o da “dessubjetivação”, pelo lado do acontecimento

Não se trata, portanto, das condições efetivas das transformações históricas que reinventam as cidadanias e os sujeitos de tempos em tempos, mantendo sua constância, mas da interdição dessas condições, do interrompimento da dialética enquanto processo constitutivo da individuação política. Poderíamos dizer que essa ameaça diz respeito à dinâmica insurrecional e ao aspecto transindividual da cidadania.

Não é que o neoliberalismo não desencadeie processos de individuação ou subjetivação, mas atentemos bem para os marcos referenciais que estabelecem Deleuze e Simondon sobre as condições dos dois processos. Só há efetivamente subjetivação quando há a produção do novo; só há individuação quando há resolução da crise (problema) por meio da invenção: “tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos, como aos poderes dominantes (...)” (Deleuze, 2010, p. 221). Não nos iludamos com a figura do empreendedor de si e com a cartilha de sucesso individual que é ofertada aos quatro cantos: nas redes sociais, na mídia hegemônica, no *soft power* embutido em parte significativa do áudio visual contemporâneo, nas igrejas neopentecostais e nos novos protocolos que regem os conteúdos curriculares da rede pública de ensino, apenas para citar alguns exemplos. Sabemos que a sua promoção vem acompanhada do desmonte do estado de bem-estar social, da demonização do ideal de solidariedade social e do procedimento subjetivo de inculcação interna da culpa que os indivíduos assumem pelo fracasso pessoal na vida

econômica. Parece-nos clara a ideia aqui: enquanto individuações econômicas e processos de subjetivação forem determinados para a reprodução ou para a ampliação da reprodução do capitalismo, não estaremos tratando de forma consistente de individuação e nem de subjetivação. Podemos ainda dizer, seguindo uma série de autores, que tais subjetivações e individuações constituem uma forma de captura no qual a promessa de liberação dos sujeitos encontra-se determinada por um horizonte neoliberal de sucesso individual ou de determinados grupos.

Qual é o real alcance da ameaça do neoliberalismo ao caráter transindividual da cidadania? Podemos, de fato, afirmar que no seu regime está em jogo um processo em que as subjetivações e as novas individuações estão comprometidas, de forma absoluta? Pode-se falar em uma condição apolítica generalizada e por consequência, em um fim da democracia?

Para nossa análise da crise que hoje conhece a própria forma de “cidadania social” e das formas que assume o dismantelamento do Estado social, é decisivo saber ao que se deve principalmente essa crise que afeta tanto a segurança do emprego quanto a cobertura universal à assistência médica, à democratização do acesso ao ensino superior e à libertação doméstica ou profissional das mulheres e, finalmente, ao princípio representativo. Será, simplesmente, o resultado de um assalto lançado “do exterior” pelo capitalismo, baseado nas exigências de uma economia cada vez mais transnacionalizada, em que a lógica financeira prevalece sobre a lógica industrial, ou, também, se deve ao agravamento das contradições “internas” da cidadania social e ao fato de ela atingir seus próprios limites históricos? (Balibar, 2017b, p. 24).

Balibar estabelece uma triagem entre fatores externos e fatores internos à crise. A crise da cidadania social é, em parte, debitada do avanço do neoliberalismo sobre os direitos sociais que, até então, perfaziam os ideais de solidariedade social. Contudo, ele não pode explicar de maneira integral as razões da crise contemporânea da cidadania. Parcela significativa da crise, talvez o seu aspecto mais decisivo, compete aos fatores internos à cidadania, às estratégias de resistência e oposição que ela cria e aos modos de individuação que ela produz.

Uma das lições que Balibar extrai das condições de conservação da cidade em Espinosa é a de que os fatores internos são mais decisivos que os fatores externos na explicação da crise e da decomposição do corpo coletivo. E que, quanto mais frágil a coesão interna da cidade, quanto mais conflitos, dissidências e desacordos entre seus indivíduos, com mais força os fatores externos impõem-se para a deflagração da crise.

Porém, o perigo representado por um fechamento total das condições de resistência, por uma subsunção real (Marx) lançada sobre a conjunto da vida, por uma hipersincronização das subjetividades (Stiegler), é contornado por Balibar fora do enquadramento das narrativas escatológicas. Balibar não procura dar uma resposta à crise, mas explorar, a partir das condições internas da cidadania insurrecional, da dialética de criação e destruição, a forma de posicionar o sujeito-cidadão frente à crise.

A questão do sujeito-cidadão contemporâneo não pode evocar qualquer tipo ideal-formal e nem recorrer a qualquer subjetividade ou exercício da cidadania passados como modelos ou paradigmas para a crise atual. E, quando se coloca o problema dos direitos humanos e sociais (reconhecimento estatutário do Estado), o novo sujeito só pode ter em relação a esses uma ligação que satisfaça uma condição primária (igualdade). Essa condição é necessária, mas não pode constituir-se como uma finalidade para esses novos sujeitos, pois mostra-se insuficiente para dar conta do processo desejante (devir) que envolve a sua potência singular.

Não há cartilhas, roteiros ou fórmulas definitivas em Balibar, mas há um profundo trabalho de sondagem do solo movediço da política contemporânea que passa por uma crise profunda na atualidade, segundo o seu diagnóstico. Longe de constituir uma postura pessimista, o autor está mais preocupado com as formas de ensaio e experimentação das novas singularidades e minorias que vão se delineando nesse horizonte, que Balibar prefere enxergar sempre em termos de conjuntura. O gesto fundamental parece ter sido realizado: o de reconhecer o caráter singular das diferenças antropológicas no período contemporâneo; o de ter lançado mão de uma pretensão à universalidade do cidadão moderno como meta e; o de ter se instalado no caráter de indeterminação que constitui a conjuntura contemporânea, a partir do desafio de criação e invenção que constitui a dinâmica da cidadania.

3.17

Considerações finais sobre uma Política da Transindividualidade em Etienne Balibar

A contribuição de Étienne Balibar a uma política da transindividualidade tal como tentamos explorar nesse capítulo foi, em parte, extraída das suas leituras da obra de Espinosa, onde ele descobre e desenvolve o tema da comunicação. Alinhado a essa

descoberta, Balibar investe em um redimensionamento da problemática antropológica que ele passa a ler em uma chave política, no sentido de que toda política se diz não do homem como um sujeito livre e racional, mas do homem como um ser determinado pelo desejo. Com o tema da antropologia política temos, por um lado, uma micropolítica dos afetos, do seu agenciamento em um nível infra-individual, por outro lado, a dimensão institucional, jurídica e econômica do Estado e outras instituições.

Esse dinamismo relacional é, posteriormente, pensado para analisar as formas de pertencimento coletivas e individuais como as instituições de raça, nação e classe. Essas formas de pertencimento são transindividuais na medida em que exigem não apenas o aparato institucional para formar tais identidades (por meio da educação, da língua etc.), mas é necessário que uma espécie de interpelação, no nível dos afetos, de amor e ódio, atração e repulsa em relação ao outro, fortemente baseado na ideia de uma comunidade biológica ou cultural, para que o sentimento nacional, por exemplo, seja realmente efetivo. Essa abordagem que intersecciona (transindividualiza) raça e nação e enfatiza que o nacionalismo só consegue estabelecer-se com um forte senso de adesão e pertencimento dos indivíduos quando recorre ou instrumentaliza a noção de raça, que Balibar nomeia na expressão muito acertada de “etnicidade fictícia”.

Dentro da produção autoral de Balibar, o conceito que nos pareceu ter mais ressonâncias com a noção de transindividualidade é o de igualidade. O conceito é construído em uma tentativa de redimensionar a noção de dialética em chave histórica, cara a Balibar e a todo o campo marxista, de forma geral. O que a noção de igualidade informada pela de transindividualidade possibilitou foi ler o processo histórico de desenvolvimento da modernidade (revolução francesa) como o desdobramento de uma zona central que se distribui, em dois polos extremos, os ideais de igualdade e de liberdade como elementos indissociáveis dessa dialética. É uma tentativa lúcida de olhar para o processo histórico de forma menos idealizada, menos sacralizada e de reordenar o horizonte das lutas e direitos como um processo concreto e imanente. Isso reflete-se muito diretamente na ideia de ambivalência transindividual que mina a noção de subjetividade política e de cidadania (maior) para pensar as minorias dentro de uma margem de indeterminação que não permite mais que elas experimentem a sua realização pela forma do reconhecimento estatutário provido pelo estado.

É, portanto, uma outra cidadania que está em jogo, “antinômica” nas palavras de Balibar. Seu estatuto é o do problemático, insuficiente para prover uma resposta anterior ao seu campo de desenvolvimento, ao mesmo tempo que persiste como uma tensão

permanente por esse campo problemático que a sustenta. As lições mais contemporâneas de Balibar a esse respeito nos conduziram a uma requisição inadiável, intrínseca à construção da cidadania, que deve descobrir a cada momento histórico, as formas de resistir, confrontar e se reinventar frente às formas mais atuais do poder. Devem ser confrontados os movimentos de ascensão da extrema direita, os populismos, a escalada do capital em escala planetária, o aparelhamento das tecnologias pelas *big techs*, a crise climática etc., mas, ao mesmo tempo, deve-se perguntar pela capacidade da cidadania reinventar-se, de propor novas alternativas e não se paralisar e capitular frente aos novos desafios.

4

A Ontologia do Acontecimento em Gilles Deleuze

Nesse capítulo, tentaremos articular três pontos centrais para uma ontologia do acontecimento com o intuito de pensar uma política do acontecimento: (i) a crítica que Deleuze realiza das filosofias da representação, o que ele denomina de imagem moral e dogmática do pensamento, e como essa libera terreno para; (ii) a constituição de uma ontologia das multiplicidades, ou seja, para pensar suas condições reais e; (iii) a disputa entre uma concepção imanente do acontecimento (Deleuze) e uma concepção transcendente (Badiou), com vistas a pensar as potencialidades de uma política imanente do acontecimento.

4.1

Imagem do pensamento

Com a temática da imagem do pensamento, Deleuze expõe as debilidades e inconsistências das filosofias que operam sob o primado do ser e da representação. Imagem, nesse contexto, é justamente aquilo que corresponde ao que é fundado, posto como princípio de ordenação da realidade e do pensamento. É contra esse mecanismo, próprio das filosofias da identidade e da representação, que a crítica é mobilizada. Uma *pars destruens*⁶⁴ que funciona em dupla face: uma operação crítica com a posterior e consequente função de liberação do pensamento: “(...) parecia-me que só se podia alcançar as potências da diferença e da repetição colocando em questão a imagem que se fazia do pensamento” (Deleuze, 2016, p. 322).

O que queremos com a crítica à imagem do pensamento? Situar uma ontologia do acontecimento, ou melhor, pensar a emergência de uma filosofia do acontecimento, sobretudo, no perímetro de *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969) – e isso implica uma luta contra uma imagem moral e dogmática do pensamento – ainda que o tema atravessasse toda a obra de Deleuze, conforme iremos pontuar mais adiante. É

⁶⁴ Temos razões para relativizar uma ideia de destruição, no sentido absoluto, na abordagem da história da filosofia em Deleuze. Trata-se de enxergar na componente crítica um instrumento não no sentido de eliminar ou destruir, mas de redimensionar, recompor, construir: “mudar não significa suprimir. Significa ver com mais detalhes, micrologicamente, e eliminar o negativo onde quer que ele esteja” (Villani, 2003, p. 205).

importante salientar que o objetivo dessa crítica, desde muito cedo, não se restringe ao espaço estreito de um idealismo que se resumiria aos limites do pensamento, as suas correntes, influxos e disputas intelectuais, mas de pensar: por um lado, o âmbito das relações entre o pensamento e os poderes constituídos (a moral e o estado) e, por outro lado, a dimensão constitutiva do afeto e do signo, ou seja, as condições, propriamente, materiais do pensamento.

Nosso percurso consiste em dois movimentos fundamentais: um que converge de *Nietzsche e a Filosofia* (1962) e *Proust e os Signos* (1964), nos quais os elementos fundamentais da crítica da imagem do pensamento ganham uma primeira formulação, para *Diferença e Repetição*, em que a crítica ganha um corpo integral e conjuga-se com a constituição da teoria do acontecimento em Deleuze; e outro, que almeja pensar essa problemática na forma que ela articula-se com a perspectiva de um construtivismo por meio da noção de rizoma e de uma crítica à noologia no horizonte de *Mil Platôs* (1981).

4.1.1

Uma imagem impotente do pensamento

É por meio de uma incursão no pensamento do escritor Marcel Proust e do filósofo Friedrich Nietzsche que Deleuze desnuda o que ele chama de imagem ortodoxa do pensamento. Essa, em linhas gerais, requisita uma forma pura (essência) da atividade do pensamento e do pensador. Seu procedimento remonta a três pressupostos fundamentais que serão retomados no primeiro postulado de *Diferença e Repetição*, *O Princípio Da Cogitatio Natura Universalis*: (i) o voluntarismo do pensador “(...) o pensador como pensador quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro. Ele antecipadamente se confere uma boa vontade de pensar” (Deleuze, 2003, p. 88); (ii) a relação intrínseca ou analítica entre pensamento e verdade, “que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, a priori dos conceitos)” (Deleuze, 2018, p. 133) e; (iii) o pensamento como uma atividade natural e espontânea, “que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar "verdadeiramente" para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom-senso universalmente partilhado).” (Deleuze, 2018, p. 133) A partir, dessas coordenadas uma imagem constitui-se e todo um circuito do pensamento é posto em marcha com uma perspectiva do seu começo, atividade e finalidade. Dentro desse

quadro, o pensamento pode continuamente recomeçar com a velha recursividade a um fundamento, ele mesmo, imune às críticas. Podemos dizer que a constituição da imagem corresponde a um ato de fundação. O ato de fundar opera sob um duplo aspecto, como bem salientou Lapoujade (2015, p. 30):

Qual é, com efeito, o papel essencial do fundamento, enquanto operação da razão suficiente? Não é errado dizer que o fundamento confere uma base ou um solo, celeste ou terrestre, mas ele não pode conferir esse solo sem levantar imediatamente o problema de sua atribuição, de sua decupagem ou de sua distribuição - o que é o próprio sentido da *quaestio juris*. O fundamento não confere uma terra ao pensamento sem determinar, simultaneamente, o princípio segundo o qual essa terra deve ser distribuída. É o papel desempenhado pelo que Deleuze chama de "imagem do pensamento"... De um modo geral, a função da imagem do pensamento é dupla: é ao mesmo tempo o que confere uma terra ao pensamento e o que permite ao pensamento distribuir essa terra ou se distribuir nela (Lapoujade, 2015, p. 30).

Por outro lado, a imagem do pensamento também pré-determina as razões do fracasso daquele que pensa, de modo a poder justificá-lo a todo custo. Ela deve antecipar-se, prever e mesmo controlar as eventuais contingências do percurso: as causas do erro, dado o liame necessário do pensamento com a verdade, não podem ser reportadas ao pensamento no seu exercício espontâneo e natural na figura bem-intencionada daquele que pensa. Muito pelo contrário, as causas do erro são oriundas de forças exteriores que desviam o pensamento do reto caminho, que o desvirtuam da sua essência e finalidade. Por fim, a imagem ortodoxa do pensamento mantém suas prerrogativas ao prevenir-se recorrendo a um método como dispositivo para expurgar os erros e as falhas e poder, uma vez mais, reconduzir o pensamento para sua verdadeira vocação.

Estas três teses ou pressupostos são decompostas em um tríptico da forma da representação: “supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser” (Deleuze, 2018, p. 179). Tais postulados incidem, portanto, sobre a atividade do pensamento, sobre o ser ou a essência e sobre o sujeito cognoscente (aquele que pensa). Eles incidem sobre essa matéria pura ou pressupostos implícitos sustentados pela forma do senso comum, “todo mundo sabe”, “todo mundo reconhece”, que é, como Deleuze salienta, a matéria pré-filosófica com a qual todos concordam e consentem e que ninguém pode duvidar, garantindo o requisito de universalidade para o pensamento: “Todo mundo sabe, ninguém pode negar é a forma da representação e o discurso do representante” (Deleuze, 2018, p. 180). É por meio desses termos que uma série de compromissos são assumidos e decisões são tomadas, que uma série de coordenadas passam a delimitar a atividade do pensamento e, sobretudo, que o pensamento passa a prestar contas para sua

forma representativa, ou seja, para a reprodução da atividade do pensamento nos termos da identidade e do ser.

É dessa seleção e distribuição que o modelo da representação ou da reconhecimento necessita para operar: do ser, algo idêntico a si, dotado de uma essência como fundamento da realidade; do pensamento e do sujeito para realizar a correspondência dessa realidade-fundamento com a instância mental, por meio de uma (re)apresentação, o que garante ao pensamento o poder de julgar (conforme a verdade e a falsidade) o conjunto da realidade e da vida.

Nessa engenharia toda está implicado o problema do começo da atividade do pensamento, ou seja, como, por onde e a partir de quais fontes pode-se pensar de modo a não incorrer em erro. Deleuze redistribui as peças e coordenadas dessa questão tão antiga quanto a própria filosofia. Ele quer pensar o começo em filosofia de um modo novo e totalmente original, ativando potências que, até então, encontravam-se esconjuradas sob a forma dogmática do pensamento. Podemos dizer que o enquadramento que ele propõe muda a percepção habitual com a qual se encara o começo na atividade do pensamento: "o verdadeiro começo filosófico, isto é, a diferença já é, em si mesmo, repetição" (Deleuze, 2018, p. 179). Não há, portanto, imagem, identidade, fundamento, revelação, contingenciando as potências do pensamento a uma atividade banal de reflexão e representação. A diferença encontra-se desafixada de sua figura negativa da contradição e não perfaz mais a condição subalterna e dependente da identidade, nem o momento negativo (antítese) e secundário de uma combinação dialética. A diferença em si, difere de si mesmo, de forma perpétua e produz sempre o novo. Começar em filosofia é começar nessas condições, de uma variação da base ou do terreno por onde se começa e não mais de um solo fixo, estável. A identidade, como princípio da razão, o fundamento como base da realidade, são ficções produzidas por um movimento mais profundo da Diferença.

Mas o que seria, precisamente, começar em condições em que não se pode mais se escorar em pressupostos, imagens e fundamentos? O que significa pensar, quando se desvincula o pensamento de sua relação supostamente necessária com a verdade e com a essência? O que acontece quando a representação é denunciada como inatividade, impotência e obstáculo para o verdadeiro pensamento? Deleuze define a face afirmativa da atividade do pensamento pela sua vinculação, mesmo que ausente, à imagem: a imagem moral e dogmática do pensamento deve ceder espaço a um "pensamento sem imagem". São essas condições preambulares da face crítica de um pensamento sem imagem, condições que visam a liberação da atividade livre do pensar:

em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos “postulados” que esta implica. Ela encontraria sua diferença, ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como não filosofia. Ela encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e de uma obstinação da filosofia a que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados. É em vão que se pretende remanejar a doutrina da verdade, se antes de tudo não forem arrolados os postulados que projetam essa imagem deformadora do pensamento (Deleuze, 2018, p. 182-183).

Essa insistência numa luta que deve sempre recomeçar, que deve permanentemente procurar libertar-se parece atestar o reconhecimento, por parte de Deleuze, da força de uma imagem moral e dogmática do pensamento. Deleuze não seria ingênuo a tal ponto de achar que uma crítica que denunciasses os pressupostos de tal imagem pudesse por fim em uma engenharia que se fundamenta nas forças reativas das instituições sociais, como a igreja e o estado: “Contudo, a filosofia não é uma Potência. As religiões, os Estados, o capitalismo, a ciência, o direito, a opinião, a televisão são potências, mas não a filosofia” (Deleuze, 1998, p. 09)⁶⁵. Além disso, sabemos que Deleuze retém uma característica importante da crítica kantiana no plano do pensamento: de que há uma ilusão que não provém de fora do pensamento, mas de uma tendência interna ao próprio pensamento de cometer excessos. Sobre a ilusão interna, Sauvagnargues (2009, p. 41) esclarece o seu mecanismo e, por assim dizer, o alcance da crítica que lhe deve ser dirigida:

(...) há uma ilusão interna no exercício do pensamento, que a crítica não deve erradicar - isto é impossível - mas sim identificar, reconhecer e combater, ou seja, frustrar... Esta imagem prejudicial não implica apenas a indicação de uma força reativa no interior do pensamento que diminui o seu poder vital (Nietzsche), ou de processos inconscientes que obliteram o seu funcionamento (Freud). Não se limita aos poderes heterogêneos que se opõem ou influenciam o pensamento racional consciente, mas consiste numa ilusão imanente ao pensamento (Sauvagnargues, 2009, p. 41)

⁶⁵ A esse respeito, também é emblemático o balanço crítico que Deleuze e Guattari fazem do *Anti-Édipo* no prefácio à edição italiana de *Mil Platôs* de 1987: “O *Anti-Édipo* obtivera muito sucesso, mas esse sucesso se duplicava em um fracasso mais profundo. Pretendia denunciar as falhas de Édipo, do ‘papai-mamãe’, na psicanálise, na psiquiatria (...) e na imagem geral que se faz do pensamento. Sonhávamos em acabar com Édipo. Mas era uma tarefa grande demais para nós. A reação contra 68 iria mostrar a que ponto o Édipo familiar passava bem e continuava a impor seu regime de choramingo pueril na psicanálise, na literatura e por toda parte no pensamento” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 09).

Mais tarde, Deleuze e Guattari, ao reencontrarem-se com essa problemática em *Mil Platôs*, utilizarão o modelo da árvore como uma atualização, no quadro do pensamento contemporâneo, da imagem dogmática do pensamento.

4.1.2

Força, Exterioridade e Signo: de onde vem o pensamento

O pensamento não recolhe em si mesmo a sua atividade como se dependesse de uma decisão premeditada, intenção ou de uma vontade espontâneas. Podemos dizer que ele só pode realizar-se enquanto for precipitado por algo que lhe excede, por um acontecimento. Um acontecimento é o que revela o efetivo exercício do pensamento, sua atividade. É o que faz ruir a adequação de um saber constituído à ordem vigente pela irrupção do novo. Por isso, Deleuze pode atribuir a inatividade e a impotência do pensamento à representação, ao seu equilíbrio estável de forças e seu baixo nível energético em função do consórcio e dos compromissos que estabelece com a moral e a religião, enquanto poderes constituídos. Já o acontecimento exige que o pensamento se volte contra os poderes do inatismo e do apriorismo como formas decalcáveis do real, pois seu começo e atividade nunca são abstratos: “o espírito só engendra o possível. Às verdades da filosofia faltam a necessidade e a marca da necessidade. De fato, a verdade não se dá, se trai; não se comunica, se interpreta; não é voluntária, é involuntária”. (Deleuze, 2003, p. 89). É preciso, portanto, que o pensamento organize-se fora da regência moral da vida ordinária, sobretudo, que o pensamento não estanque o movimento pelo qual ele é chamado a produzir, em conformidade com o acontecimento, com a ordem novo, do imprevisível e do intempestivo. É preciso que o pensamento esteja à altura do acontecimento, daquilo que lhe arrebatava.

Em Proust, esse elemento é o signo, marca de um encontro com o exterior que imprime suas marcas e faz o corpo afetado variar intensivamente. Em Nietzsche, o pensamento é submetido a forças exteriores, que imprimem um sentido e valor ao pensamento, antes de uma posição do verdadeiro e da essência. Nos dois, trata-se de um movimento de arrebatamento que é da ordem do involuntário e do excesso acontecimental que turva a imagem, subverte a moral e expõe o pensamento a uma exterioridade não objetiva, não empírica. As condições do pensamento ganham os termos de uma inversão, tomados quase que numa condição contrária à da imagem: só se pensa coagido, forçado

e contra a vontade. Bènit (2021, p. 54) chega a apontar nesses elementos, tomados na forma negativa dos postulados, as condições para a produção da filosofia:

(...) uma nova imagem do pensamento como um conjunto de condições capazes de dar origem ao pensamento sem imagem. A imagem deleuziana do pensamento exige de fato as seguintes condições: a má vontade do pensador e a impotência para pensar; o pensamento, constrangido pelo encontro violento com um signo, é forçado a pensar o impensável, isto é, o que não pode pensar, mas que deve pensar; no seu exercício discordante que o leva ao limite, o pensamento nasce em si mesmo, através da conquista de uma intensidade (Bènit, 2021, p. 54).

Nietzsche atinge o problema por meio de uma tipologia das forças e Deleuze sabe extrair uma consequência importante dessa sondagem da vontade de poder no nível constituinte das forças intensivas: que não basta denunciar os pressupostos ou postulados de uma determinada imagem do pensamento para reivindicar a virtude de um pensamento imaculado, se o posto formal do fundamento continua vigente. Todo o pensamento, qualquer que seja, está submetido a forças que lhes são exteriores. A questão é, quais forças separam o pensamento daquilo que ele pode e quais forças impulsionam o pensamento à mais alta potência de afirmação, ao seu exercício puro? Pois o puro aqui não é o inato ou o *a priori*, é o que está à altura do acontecimento, é o que desenvolve a potência do signo, do afeto e da força, é o que faz corresponder o pensamento a essa ordem do encontro, da sua relação com o fora. Forças reativas, portanto, enquadram o pensamento no ordenamento moral dos poderes constituídos, forças ativas liberam o pensamento para o novo, para a constituição de sentido.

É em relação a essa nova forma de enquadrar e medir o pensamento, ou seja, pela sua variação, produção e criação que desabam os pilares das acusações dirigidas ao deleuzianismo como imoralismo e relativismo, pois este atentaria contra os valores constituídos e contra a noção de verdade e de essência. Stéphane Llères (2006) propõe-se a rebater tais acusações por meio da articulação de alguns conceitos fundamentais, dentre eles, o de indivíduo – com fortes ressonâncias em Simondon – e o conceito de outro, recoberto pela noção de diferença. Ela procede a uma reconstituição da ontologia de *Diferença e Repetição*, nos capítulos 4 e 5, para pensar como as noções de diferença e de alteridade são os termos constituintes do indivíduo. Assim, toda a problemática relativa à moral, enquanto encontra-se assentada na figura do bom senso e do senso comum – enquanto o primeiro estabelece a concordância das faculdades no sujeito e o segundo estabelece a uniformidade da diversidade sensível no objeto – está fundada numa

anulação das diferenças e das intensidades, em um baixo potencial energético da vida. É a moral do ressentimento que imprime esse sentido às forças reativas que dela apoderam-se:

Se o indivíduo é fundamentalmente intensivo, isto é, diz respeito a uma diferença implícita, então deve-se dizer que o bom senso e o senso comum são degradações da individuação, na medida em que neles a diferença é 'cancelada', sendo colocada fora de si e na forma do mesmo. O bom senso e o senso comum não pertencem propriamente ao indivíduo, mas apenas a uma individuação degradada, diluída, derrotada (Llères, 2006, p. 205, tradução nossa).⁶⁶

O indivíduo que nos é apresentado pela imagem do pensamento é um indivíduo desnaturado, empobrecido, no qual a possibilidade de mudança é mínima ou quase nula, para usar os termos simondonianos. A moral e a política que derivam dessa imagem do indivíduo só podem ser do equilíbrio (da aversão e condenação de toda mudança), da reprodução social e da manutenção do *status quo*.

Já a ideia de “outro” que ela trabalha, com a pretensão de escapar da acusação de solipsismo dirigida a Deleuze por recusar a moral constituída, não é medido por essa partilha determinada pelo senso comum que se baseia em um consentimento sobre a similitude dos objetos em um “objeto qualquer” e que necessita de identificações permanentes, reconhecidas em sua forma. Esse outro não é o outro pessoal, subjetivado, individuado. Essa alteridade que ela ressalta é, efetivamente, a diferença, a diferença que nós somos, ou melhor dizendo, a relação diferencial que nós contraímos na relação com tantos outros impessoais e intensos. O que é comunicado na relação é a intensidade, uma realidade singular intensiva que não se encerra na medida do eu e do outro como figuras assinaláveis inscritas em uma determinada ordem social. O outro não é nada mais que a relação diferencial entre as forças que se desenvolve em uma pluralidade intensiva e unívoca dos modos de ser e pensar, “Outros, portanto, reiniciam o processo de individuação, na direção oposta à explicação que o degrada e dilui, trazendo o indivíduo para uma individuação nova e superior (...)” (Llères, 2006, p. 208). A direção oposta à explicação a qual Llères refere-se é a da diferença intensiva que se desenvolve como graus de potência (singulares) na ordem de implicação virtual da Ideia, antes de desdobrarem-se como partes extensivas na atualidade.

⁶⁶ Do original : “Si l’individu est fondamentalement intensif, c’est-à-dire relève d’une différence impliquée, alors il faut dire que bon sens et sens commun sont des dégradations de l’individuation, en ce qu’en eux, la différences’annule, étant mise hors d’elle-même et sous la forme du même. Bon sens et sens commun n’appartiennent pas à l’individu à proprement parler, mais seulement à une individuation dégradée, diluée — défaite” (Llères, 2006, p. 205).

4.1.3

Uma política do pensamento

Essa luta travada contra a imagem do pensamento e suas instituições, na longa produção de Deleuze na década de 60, vai ser fundamental na transposição que *Mil Platôs* opera, cerca de dez anos depois (1981). As coordenadas, os remanejamentos e as novas direções estão agora remetidos a uma questão fundamental: “Existe algum meio de subtrair o pensamento ao modelo de Estado?” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 45). O problema da imagem do pensamento é transposto para *Mil Platôs* obedecendo à dinâmica das multiplicidades, a qual veremos com maiores detalhes no tópico seguinte. Grosso modo, as multiplicidades implicam uma dupla distribuição: o plano de organização ou de transcendência, o qual pressupõe processos de unificação, centralização e subjetivação das multiplicidades; e o plano de composição ou imanência, que implica uma outra forma de organização e uma distribuição dos modos de ser que não são mais medidos por uma ordem eminente, analógica ou equívoca do ser. Trata-se de construir um dualismo ou tensão de base onde, em um dos polos, a imagem moral e dogmática do pensamento pode ser diretamente atribuída a um modelo arborescente e ao aparelho de estado e, em outro polo, a atividade livre do pensamento, o pensamento sem imagem, possa ser atribuída ao rizoma e à máquina de guerra.

O arco temporal que separa *Diferença e Repetição* de *Mil Platôs* é o de aproximadamente uma década, mas o conceito de rizoma desponta nesse intervalo no livro sobre Kafka em 1975 e tem sua publicação como um livro que funcionaria como uma introdução a *Mil Platôs*, mas que, posteriormente, acaba sendo incorporada ao livro como primeiro platô. É que o tema da imagem do pensamento sempre foi exposto pelo próprio Deleuze como uma espécie de prolegômeno a sua filosofia. No prefácio da edição americana de *Diferença e Repetição* (1986), Deleuze (2016, p. 323) situa o lugar da imagem do pensamento no contexto mais amplo de sua obra e, em particular sua relação com a concepção de rizoma:

Assim, é o capítulo III ... que serve para introduzir os livros seguintes, até as buscas com Guattari, quando invocávamos para o pensamento um modelo vegetal de rizoma por oposição ao modelo da árvore, um pensamento-rizoma ao invés de arborescente (Deleuze, 2016, p. 323).

A ideia de raiz implicada na árvore, de fato, remete a uma série de condutas, práticas e hábitos mentais que condicionaram o pensamento e a ação a uma verdadeira

liturgia sem o qual não se pode começar e nem se orientar pelo pensamento. Zourabichvili (2004, p. 52) descreve esse esquema verdadeiramente enraizado nas mentalidades:

É flagrante que ‘muitas pessoas têm uma árvore plantada na cabeça’: quer se trate de se buscar raízes ou ancestrais, de situar a chave de uma existência na infância mais remota, ou ainda destinar o pensamento ao culto da origem, do nascimento, do aparecer em geral (Zourabichvili, 2004, p. 52).

O recurso ao rizoma, no mesmo plano da botânica, procura opor-se ao modelo da árvore como uma outra prática e colher uma série de consequências também, no plano da política, ontologia e pensamento.

O platô “Rizoma” introduz novas armas – os princípios das multiplicidades (Deleuze; Guattari, 2011, p. 22) –, atualiza o combate que se deve fazer frente às renovações da imagem do pensamento no quadro do saber contemporâneo: a gramática gerativa de Chomsky, a linguagem computacional que opera por uma lógica binária, a linguística, a psicanálise e mesmo o estruturalismo não escapam ao modelo arborescente que submete o pensamento a uma raiz e a uma unidade. Ele desenvolve, sob uma variação incansável, o dualismo-monismo, a análise e a mistura, entre as multiplicidades (virtuais) e o “inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 42), o plano transcendente de organização, o aparelho de estado que oferece um caráter suplementar às multiplicidades. O que Deleuze e Guattari chamam de unificação e que envolve as diversas formas de combinação do uno-múltiplo é um dos processos implicados na “arborificação” ou “arborescência”, que tem seus concomitantes nos processos de totalização, centralização, significação, subjetivação que nada mais realizam do que enviar às multiplicidades a um centro, a uma unidade de medida, a um significante e a um sujeito como sedes. A tríade transcendência, estado e árvore definem a articulação entre metafísica, política e pensamento.

O modelo arborescente desdobra-se em dois: a árvore-raiz, que institui uma unidade de base da qual derivam as multiplicidades como ramificações de um fundamento raiz,⁶⁷ e a raiz fasciculada, que pensa a relação entre uno e múltiplo, a partir de uma unidade que se instala de forma suplementar, organizando e dando sentido às

⁶⁷ São inúmeras as referências ao modelo da árvore como organização do ser e do saber na história da filosofia, dentre eles Porfírio e os estoicos. Uma referência moderna é Descartes (1997, p. 22): “Assim, a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria”.

multiplicidades (Deleuze, 2011, p. 19-20). Organização do livro-pensamento, dos saberes, organização da vida, segundo as coordenadas de uma ontologia do ser. Ora temos, uma unidade originária da qual o múltiplo é seu produto (emanação, criação e mesmo degradação, imperfeição, perda de ser), ora temos, uma multiplicidade originária, mas desordenada, caótica, à qual falta a unidade que lhe organiza, uma unidade possível, futura, que lhe sobrevém. Um caso privilegiado pode ser ilustrado a partir da leitura muito original que Deleuze e Guattari fazem da obra do antropólogo francês Pierre Clastres no seu estudo da realidade política de comunidades ameríndias (Guarani, Guayaki etc.) do Sul, sobretudo, em *A Sociedade contra o Estado* (1974)⁶⁸. As formações sociais, ditas primitivas, põe em prática um complexo dispositivo de recusa da forma de organização e administração imposta pelo estado e isso de duas formas, seja potencialmente, na contenção de um desenvolvimento interno imanente a esses grupos que resultaria em uma especialização das funções, na divisão social do trabalho e na hierarquia ou na autonomização de um chefe frente ao corpo social; seja na recusa e na resistência ao estado que vem de fora, o inimigo externo representado pelas formações despóticas bárbaras. A intervenção de Clastres abriu um flanco no campo da antropologia política que confrontou os pressupostos ultrapassados do modelo evolucionista (Morgan) e os limites do marxismo na análise das formações primitivas⁶⁹, entre outras questões. A sua contribuição pode ser lida como um novo olhar sobre o modo de organização política das sociedades ameríndias, um modo de deliberar, de decidir, que parece ser irredutível aos processos de cristalização e institucionalização do poder no aparelho de Estado ocidental. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 19-20).

As novas armas de um pensamento sem imagem estão organizadas sob a forma de princípios das multiplicidades (Deleuze; Guattari, 2011, p. 22), dos quais destacamos o que julgamos fundamental: sua potência conectiva ilimitada, transversal, ou seja, de conectar-se com qualquer coisa no sentido de uma produção. No plano das multiplicidades virtuais ou no plano transcendental de indiscernibilidade das formas, substâncias, sujeitos e objetos, há um nível de estratificação muito baixa e flexível dos materiais, sendo passíveis de agenciamentos de todos os tipos. Nesse regime, o pensamento não reflete e não representa, ele compõe, ou seja, agencia, precisamente,

⁶⁸ O primeiro registro dessa abordagem se encontra cerca de dez anos antes no *Anti-Édipo*, no capítulo intitulado *Selvagens, bárbaros, civilizados* (Deleuze; Guattari, 2011, p. 185).

⁶⁹ A esse respeito, consultar o capítulo *Os marxistas e sua antropologia* em *Arqueologia da Violência* (Clastres, 2004, p. 199).

modos de ser, de pensar e de fazer. Por isso, os dualismos no qual as multiplicidades rizomáticas estão implicadas, em sua confrontação com o modelo da árvore, atravessa todo um campo: oriente x ocidente, natureza x cultura, imanência x transcendência, na política, na moral, na botânica, nas práticas de agro pastoreio e na relação com o outro. Esse regime propriamente transcendental, plano, não reconhece domínios, campos ou instâncias hierarquicamente constituídos. Sabemos que a distinção entre transcendência e imanência em Deleuze atravessa vários registros de sua obra, nas com teor mais historiográfico (*Diferença e Repetição*) e, talvez, de modo mais incisivo, na sua leitura da obra de Espinosa. No “Rizoma” talvez, a principal referência seja o trabalho do botânico e antropólogo André-Georges Haudricourt no seu artigo, *Domesticação De Animais, Cultivo De Plantas E Tratamento Do Outro*, de 1962. Analisando de perto os impactos da revolução neolítica, Haudricourt pensa a distinção entre oriente e ocidente por meio de dois tipos de práticas radicalmente distintas na domesticação de animais e na cultura de alimentos: a “ação indireta negativa” e a “ação direta positiva” (Haudricourt, 2013, p. 02-03). Grosso modo, a primeira implica o que o autor chama de “amizade amistosa” uma relação de cultivo na qual se criam as condições para o desenvolvimento da cultura em uma temporalidade que poderíamos imaginar como própria do alimento, sem muita intervenção humana (a não ser pra assegurar seu pleno amadurecimento), enquanto, na segunda, há um controle direto e permanente do processo de desenvolvimento do vegetal ou domesticação do animal: “A ação direta parece então levar ao artifício; a ação indireta aparenta um retorno à natureza” (Haudricourt, 2013, p. 04). Mas o gesto fundamental para Deleuze e Guattari é que, para o autor, essas práticas não estão dissociadas do âmbito das relações sociais e de uma cosmovisão nelas implicadas. A conclusão do artigo é emblemática a esse respeito:

É tão absurdo se perguntar se os deuses que comandam, as morais que ordenam e as filosofias que transcendem não teriam alguma relação com a ovelha, por intermédio de uma predileção pelos modos de produção escravagista e capitalista? Ou se as morais que explicam e as filosofias da imanência não teriam algo a ver com o inhame, o taro e o arroz, por intermédio dos modos de produção da antiguidade asiática e do feudalismo burocrático? (Haudricourt, 2013, p. 12).

E, em outro momento, ele esclarece um pouco melhor a ordem dessas relações entre práticas de agro pastoreio, o regime de trabalho no modo de produção e o pensamento, assim como a implicação recíproca entre essas práticas e o pensamento, no

modo como este estabelece constantes universais que agora se lançam sobre a moral e a vida prática:

Explica-se por vezes as características do pensamento e da ciência da Grécia antiga pela importância da criação (relação: pastor-rebanho), da navegação (relação: timoneiro-remador), da pirataria e da guerra e pelo desenvolvimento da escravidão que delas resulta (relação: mestre-escravo). Resulta disso uma visão dualista do mundo (relação: espírito-matéria, divindade-universo) e a possibilidade para o espírito humano de deduzir a priori as leis às quais o mundo deve obedecer (Haudricourt, 2013, p. 08).

Uma análise muito detalhada do Rizoma levar-nos-ia longe demais e afastar-nos-ia do nosso propósito, mas é preciso deixar claro que a distinção entre oriente e ocidente, por exemplo, não é tomada como encerrando um dualismo de oposição radical entre esses dois registros, assim como a distinção entre rizoma e árvore e imanência e transcendência obedecem a movimentos de reterritorialização e desterritorialização no qual essas distinções entram, por vezes, em um regime de coimplicação, próprio ao processo de produção do real. É sempre importante lembrar um aspecto metodológico, ressaltado por Deleuze e Guattari por todo o livro, o de que é importante determinar as distinções de direito, mas sem deixar de levar em conta as misturas de fato:

Se se trata de mostrar que os rizomas têm também seu próprio despotismo, sua própria hierarquia, mais duros ainda, muito bem, porque não existe dualismo, não existe dualismo ontológico aqui e ali, não existe dualismo axiológico do bom e do mau, nem mistura ou síntese americana. Existem nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes. Bem mais, existem formações despóticas, de imanência e de canalização, próprias aos rizomas. Há deformações anárquicas no sistema transcendente das árvores; raízes aéreas e hastes subterrâneas. O que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos: um age como modelo e como decalque transcendentais, mesmo que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscite um canal despótico. Não se trata de tal ou qual lugar sobre a terra, nem de tal momento na história, ainda menos de tal ou qual categoria no espírito. Trata-se do modelo que não para de se erigir e de se entranhar, e do processo que não para de se alongar, de romper-se e de retomar. Nem outro nem novo dualismo... Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo. É necessário cada vez corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer e pelos quais passamos. Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar (Deleuze; Guattari, 2011, p. 42)

O material, os elementos e as relações que o rizoma agencia em nível molecular são anteriores, de direito, à constituição própria da árvore, são relações nas quais os

agenciamentos maquínicos de corpos (ações e paixões) e os agenciamentos coletivos de enunciação (atos e enunciados) caem em uma zona de indiscernibilidade extensiva e de determinação intensiva. Desse processo de desterritorialização decorre, a interdição de remeter práticas, modos de ser e pensar a distribuições sedentárias e hierarquizantes que compartimentam a vida: o natural e o espiritual, o biológico e o cultural, o físico, o político etc. Não se nega um valor conectivo ao modelo arborescente, mas ele conecta sempre em condições nas quais as multiplicidades são reduzidas, segundo modelos de classificação e de ordenação extremamente e enrijecidos, unificados, totalizados e centralizados. O modelo arborescente conecta com a condição de enviar a um centro, uma unidade de comando, na qual o eixo horizontal do agenciamento (corpos e paixões, atos e enunciados) são ditos exteriores uns em relação aos outros.

Mas, retomemos o que, ao nosso ver, é o aspecto principal do problema da imagem do pensamento no redimensionamento que *Mil Platôs* imprime-lhe, que é a relação entre pensamento e estado: “O pensamento já seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um *organon*”. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 45). O que seria, então, um pensamento orientado pelo modelo do aparelho de estado? um pensamento orientado pelos procedimentos e objetivos do estado no plano do pensamento? Em suma, o que seria um pensamento-estado?

Boa parte do desenvolvimento dessa forma-estado no pensamento recolhe seus pressupostos na análise da soberania que Deleuze e Guattari fazem na abertura do platô 12, *Tratado De Nomadologia: A Máquina De Guerra*, da qual não temos condição de oferecer uma análise exaustiva. Em linhas muito gerais, a soberania destaca-se, em primeiro lugar, pela operação de captura, correspondente ao ato instituinte de uma fundação, de uma violência autoritária sobre uma comunidade, um território. Em segundo lugar, a soberania define-se por uma função legisladora, que confere legitimidade, via contrato (lei, direito), à primeira função. É a dupla cabeça da soberania (Deleuze; Guattari, 2012, p. 45). A objeção mais imediata que se poderia levantar é de que as duas funções são antitéticas e conflitivas, a função legisladora agiria sobre o primeiro com o intuito de conter o caráter desmedido e autoritário do primeiro, e que pela sua divergência poderiam entrar em conflito, ameaçando a integridade da soberania, mas o que Deleuze e Guattari enfatizam, a contrapelo dessa simplificação, é que sua relação é antes de complementaridade:

Mas sua oposição é apenas relativa; funcionam em dupla, em alternância, como se exprimissem uma divisão do Uno ou compusessem, eles mesmos, uma unidade soberana. "Ao mesmo tempo antitéticos e complementares, necessários um ao outro e, por conseguinte, sem hostilidade, sem mitologia de conflito: cada especificação num dos planos convoca automaticamente uma especificação homóloga no outro, e ambos, por si sós, esgotam o campo da função." São os elementos principais de um aparelho de Estado que procede por Um-Dois, distribui as distinções binárias e forma um meio de interioridade. É uma dupla articulação que faz do aparelho de Estado um estrato (Deleuze; Guattari, 2012, p. 12).

Sua relação, portanto, não é de contenção, moderação etc., é antes o que explica o aparelho de estado, o que o especifica e o complexifica em quadro mais amplo de sua funcionalidade, dotado de verdadeira organicidade. Como esse aparelho de estado constituiu-se, como ele age na história sob o desenvolvimento daquilo que Deleuze e Guattari chamam de “meio de interioridade”? De maneira geral, o aparelho de estado interioriza aquilo de que se apropria, ele necessita de uma matéria que seja devidamente subsumida a sua forma e funcione de acordo com sua regulação. A dimensão de captura deve ser entendida, precisamente, nesse sentido. Todo estado pressupõe uma formação anterior da qual ela apropria-se, submete, distribui em um espaço estriado, metrificado, suposto por uma unidade de medida que passa a calcular e mensurar tudo. Desde o *Anti-Édipo*, a análise dos autores sobre a formação estatal (o que eles caracterizam como máquina despótica bárbara) a caracterizam como um poder que se desenvolve sobre formações que lhes são preexistentes, que sobrecodifica códigos, fluxos sociais, no sentido amplo do termo (Deleuze, 2011, p. 255). *Mil Platôs* explora também o caso da ciência, entre todas essas distribuições e dualismos. Novamente, reenvia-se a um dualismo que corresponderia à distribuição entre máquina de guerra e aparelho de estado. Haveria uma ciência menor (nômade) que se caracterizaria, entre outras coisas, por:

um modelo de devir e de heterogeneidade que se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico, ao constante”, assim como esse modelo é ainda, “problemático, e não mais teorematizado: as figuras só são consideradas em função das afecções que lhes acontecem, secções, ablações, adjunções, projeções (Deleuze; Guattari, 2012, p. 26).

Toda ciência maior necessita de uma ciência menor a qual institucionaliza, impõe regras e confere-lhe uma extensão em um corpo mais amplo do saber. Toda ciência menor apresenta sua face irreduzível, criadora e correlata a todo um campo social que se desenvolveria se um aparelho burocrático não a reconduzisse permanentemente ao seu regimento:

(...) se o Estado é conduzido perpetuamente a reprimir as ciências menores e nômades, se ele se opõe às essências vagas, à geometria operatória do traço, não é em virtude de um conteúdo inexato ou imperfeito dessas ciências, nem de seu caráter mágico ou iniciático, mas porque elas implicam uma divisão do trabalho que se opõe à das normas de Estado. A diferença não é extrínseca: a maneira pela qual uma ciência, ou uma concepção da ciência, participa na organização do campo social, e em particular induz uma divisão do trabalho, faz parte dessa mesma ciência (Deleuze; Guattari, 2012, p. 37).

O modo como o estado institucionaliza essas ciências sob a condição de uma ciência universal e absoluta não deve, portanto, enganar-nos. Ele o faz com a condição de remeter tudo o que escapa ou foge a sua inscrição a um caráter místico, mágico e primitivo. É a forma de desqualificar os saberes que estão vinculados a uma outra forma de organização social, a uma outra divisão do trabalho etc. Mas, essa forma nomádica de realização da ciência não deixa de requisitar seus direitos frente à rigidez e o fechamento da ciência régia com seu caráter artificial de universalidade. Ela perturba a ordem constituída dos saberes, faz fugir práticas que não se reduzem, incita modos de ser e pensar em um campo social distinto. São duas faces de um processo que exprime a relação concreta entre as multiplicidades e o estado: o de uma singularidade local, uma invenção, que sem o suporte do estado, talvez teria uma existência breve, sem poder comunicar-se e que só se desenvolveria, em extensão, submetida regras e com a condição de remeter ao estado como seu fundamento. Por outro lado, é o estado que funda a relação entre interior e exterior por postular uma essência, um centro e uma interioridade que se estendem sobre todo um campo social que passa a funcionar sob a sua regulação específica.

Esse pensamento-estado, denunciado como imagem moral e dogmática, tem seus compromissos e interesses com a moral reativa da igreja e com os poderes estabelecidos do estado:

É que o pensamento toma emprestado sua imagem propriamente filosófica do Estado como bela interioridade substancial ou subjetiva. Ela inventa um Estado propriamente espiritual (...) A filosofia está penetrada pelo projeto de tornar-se a língua oficial de um puro Estado (Deleuze, 1998, p. 21).

Essa denúncia, deflagrada desde o trabalho sobre Nietzsche, como vimos, é retomada em *Mil Platôs*. Há, portanto, uma troca de favores entre o pensamento e o estado que compromete a atividade livre do pensamento e da vida na sua potência de expressão. Um poder que justifica o estado de coisas em que nos encontramos, as desigualdades, as hierarquias e as opressões como naturais ou como o melhor estado de coisas possível.

Cabe, então, perguntar: o que o estado ganha com o pensamento enquanto este perfaz uma imagem inteiramente contraída do seu modelo? E, por outro lado, o que ganha o pensamento afirmando o mais alto compromisso com o estado, justificando e legitimando o seu poder?

Vê-se nitidamente o que o pensamento ganha com isso: uma gravidade que ele jamais teria por si só, um centro que faz com que todas as coisas, inclusive o Estado, pareçam existir graças à sua eficácia ou sanção própria. Porém, o Estado não lucra menos. Com efeito, a forma-Estado ganha algo de essencial ao desenvolver-se assim no pensamento: todo um consenso. Só o pensamento pode inventar a ficção de um Estado universal por direito, de elevar o Estado ao universal de direito. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 46).

O estado-razão produz um efeito centrípeto no pensamento que pode agora, em função do gesto fundacional, comparar, medir e julgar tudo o que não se subsume aos seus critérios de regulação. É essa capacidade recursiva que remete tudo a um centro, a princípios e a um fundamento, o que é central para o funcionamento e para a representação do estado. É o problema da distribuição que todo fundamento necessariamente implica, como vimos com Lapoujade: um direito que se realiza sobre uma matéria e em extensão. A gravidade é uma força de atração, mas ao mesmo tempo uma redução das multiplicidades à unidade, aos princípios de razão, à lógica proposicional, em suma, a uma imagem do pensamento. Por seu turno, o estado ganha em extensão, por assentimento, operação que converte as mentalidades pelos princípios da racionalidade, pela ideia de progresso que a razão implica, por necessidade de uma unidade que garanta ordem às multiplicidades, pela ideia de um centro soberano de onde parta a decisão política etc. Só a razão tem a pretensão de postular e justificar algo como direitos universais, a ideia de um objetivo e finalidade universais para a espécie humana, assim como um Estado Universal (Kant).

Dadas essas considerações um pouco breves sobre a relação entre pensamento e estado, devemos, então, apresentar as razões que sustentam a proposição IV: “A exterioridade da máquina de guerra é confirmada finalmente pela noologia” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 45). A noologia é apresentada pelos autores como o estudo das imagens do pensamento. É que o pensamento como máquina de guerra é o contraponto da forma do pensamento-estado, assim como as multiplicidades rizomáticas são exteriores aos modelos arborescentes. A noologia encontra seu limite na exterioridade de um pensamento sem imagem. Sua jurisdição é, por assim, dizer a dos pensamentos que se desenvolvem no plano de constituição da imagem, no plano transcendente de organização

do aparelho de estado: “Haveria, portanto, uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma ‘noologia’, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 45)

A noologia não aborda o pensamento sem imagem, isto é, a atividade pura do pensamento, pelo contrário, ela entra em choque com o pensamento - máquina de guerra. Pelo que entendemos, ela expõe o limite do seu exercício ao defrontar-se com a atividade livre do pensamento sem imagem. As multiplicidades não podem ser objeto da noologia, pois elas excedem o plano de constituição da imagem do qual a noologia alimenta-se: “ora, a noologia entra em choque com contra-pensamentos, cujos atos são violentos, cujas aparições são descontínuas, cuja existência através da história é móvel. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 48). Esses “contra-pensamentos” são multiplicidades irreduzíveis, exteriores a qualquer forma estrangeira que lhe submeta a uma forma e confira-lhe um sentido. *Mil Platôs* pode mesmo ser visto como esse grande repertório de casos virtuais-reais, de concreções no corpo da terra que são os casos privilegiados de um pensamento sem imagem, ele é um exercício vigoroso desses casos:

O que é esmagado e denunciado como nocivo é tudo o que pertence a um pensamento sem imagem, o nomadismo, a máquina de guerra, os devires, as núpcias contra natureza, as capturas e os roubos, os entre-dois-reinos, as línguas menores ou as gagueiras na língua etc (Deleuze, 1998, p. 21-22).

As multiplicidades são mesmo exteriores a si (forma de exterioridade), no sentido de que repelem toda tendência a constituição de imagens e formas, sempre escapando da operação de hipostasia que postula um fundamento para o real. Eles são a prática renovada e contínua de um pensamento sem imagem, de um pensamento como processo de produção. Com as multiplicidades, a máquina de guerra, Deleuze e Guattari podem retomar as distinções clássicas que se desenvolvem sob a luta intensa contra a imagem do pensamento e que animam e investem um pensamento sem imagem:

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento- essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério (Deleuze; Guattari, 2012, p. 51)

Boa parte dos autores que trataram do tema imagem do pensamento, Sasso e Villani (2003, p. 181) Sauvagnargues (2009, p. 42), Bénite (2021), dividiram-no em dois

ou três momentos na obra de Deleuze (sozinho e em sua parceria com Guattari), cobrindo um arco que se estende dos trabalhos monográficos da década de 60 (Proust e Nietzsche) até o terceiro tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia, O que é a Filosofia* (1991), extensão essa que excede a nossa proposta de exposição do tema. Na nossa abordagem, queríamos colocar em relevo a dimensão política do pensamento, a partir da tensão e do embate travado entre um pensamento-acontecimento contra um pensamento vinculado ao aparelho de Estado. Em suma, a tônica dos comentários enfatiza, conforme mencionamos acima, duas movimentações: em primeiro lugar, o elemento crítico de uma destruição que sanearia os vícios da atividade do pensamento e a liberaria para as condições de exercício de um pensamento sem imagem, livre da identidade, de um fundamento e da representação e; em segundo lugar, a ideia de um construtivismo que trataria das condições de constituição de pensamento, com o campo conceitual formado pela concepção de caos, trabalhada em *O que é a Filosofia*. e pelo dualismo do plano de imanência e plano de transcendência – suas relações de captura, fuga, invenção e reapropriação.

Bénite (2021) demarca os principais momentos em que essa dupla face do problema, imagem do pensamento e pensamento sem imagem, é modulada no decurso da obra de Deleuze. Em primeiro lugar, quanto à imagem do pensamento, “A imagem do pensamento é primeiramente criticada, antes de ser transformada, pluralizada e historicizada, em planos de imanência” (Bénite, 2021, p. 61). Em segundo lugar, quanto ao pensamento sem imagem, ou seja, à sua construção e experimentação, um primeiro deslocamento residiria na passagem de *Diferença e Repetição* ao *Anti-Édipo*, passando por *Lógica do Sentido* e que corresponderia ao conceito de corpo sem órgãos. Por fim, teríamos um segundo deslocamento, presente em *O que é a filosofia*, que consistiria na substituição do corpo sem órgãos pela noção de caos tal como Deleuze a trabalha (Bénite, 2021, p. 58, 59). Mas a conclusão que ele chega é que, mesmo com as diversas variações sobre o tema, “(...) Deleuze e Guattari mantêm até a sua obra final a relação entre a imagem do pensamento e o pensamento sem imagem” (Bénite, 2021, p. 61).

Portanto, a articulação entre os dois temas permanece de alguma forma cumprindo a função que destacamos inicialmente: em primeiro lugar, uma componente crítica, porém, mudando sua abordagem por um efeito de pluralização, historização e singularização da imagem do pensamento que, portanto, agora trata de imagens do pensamento: “Suponho que existe uma imagem do pensamento que varia muito... ao

longo da história” (Deleuze, 2010, p. 189); e, em segundo lugar, uma componente construtiva por pensar as condições de produção do pensamento:

Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamismos, orientações: O que significa pensar, e ‘orientar-se no pensamento’ (Deleuze, 2010, p. 189).

Construtivismo que se dá, também, na tensão entre imanência e transcendência, entre o que é novamente reconduzido, hipostasiado e capturado à condição de princípio e o que é irreduzível, plural e que só pode ser produto de uma experimentação.

4.2

Pars Construens: Teoria da Ideia e Condições das Multiplicidades

A ontologia do acontecimento, da qual iremos reconstituir os traços mais gerais, é pensada em uma chave que poderíamos chamar de processual e produtiva. Isso implica pensar o acontecimento desvinculado de uma ordenação pré-fixada do real, de um princípio ou fundamento. Das condições ideais-virtuais às realidades sensíveis-atuais, trata-se de dar conta do processo de produção do real: físico, biológico, social.

O recorte que gostaríamos dar à problemática do acontecimento é a que se encontra consolidada em fins de 60, em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. Com efeito, *Diferença e Repetição* é o ponto de confluência de uma série de incursões anteriores na história da filosofia (Hume, Nietzsche, Bergson, Kant e Espinosa) e na seara da literatura (Proust e Sacher Masoch). A forma de abordar a questão do acontecimento, portanto, assume vários sentidos, da qual as duas obras são portadoras da teoria propriamente deleuziana do acontecimento. Com efeito, cria essa sensação de uma sobreposição das diversas camadas com as quais Deleuze trabalha: a ideia em Kant; a noção de problema em Bergson e Lautman; as multiplicidades em Riemann; a estrutura em Levi Strauss, Althusser, Jakobson e Lacan; o virtual em Bergson; a intensidade e individuação em Simondon etc. Além do livro, recorreremos a uma série de materiais que orbitam em torno de *Diferença e Repetição* nesse período: *O Método de Dramatização* (1967), *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (1966) e *Em que se pode reconhecer o Estruturalismo* (1972).

Pensaremos o problema do acontecimento, sobretudo, pela ótica das multiplicidades, pois é em torno desse conceito que o embate com Badiou realiza-se e este é fundamental para pensarmos uma política imanente do acontecimento. As multiplicidades são objeto do livro sobre Bergson e o que interessa Deleuze é a transposição que Bergson realiza da distinção entre dois tipos das multiplicidades em Riemann (contínuas e discretas) para a sua ontologia. Essa consiste, de modo muito geral, em uma compreensão das multiplicidades virtuais como ontológicas, sendo apreendidas pela intuição, e das multiplicidades atuais, como extensivas ou numéricas, sendo objeto de análise da ciência (Deleuze, 2012, p. 32). Quando é retomada a questão das multiplicidades em *Diferença e Repetição*, essas já estão investidas, em um campo comum da ontologia deleuziana, pela ordem das Ideias. Há, portanto, uma idealidade das multiplicidades ou uma multiplicidade das ideias (assim como um caráter problemático, estrutural e diferencial das multiplicidades), da qual abordaremos os caracteres mais gerais, submetendo-as ao que Deleuze designou de “condições de emergência das multiplicidades” (Deleuze, 2018, p. 246). Estas perfazem um total de três: uma, referente à natureza dos elementos diferenciais; outra, relativa à natureza das relações diferenciais e sua variedade; e, por fim, uma concernente ao caráter genético das multiplicidades

A primeira questão incide sobre a natureza desses elementos ditos diferenciais, tradição que Deleuze (2018, p. 232) remonta a autores marginais, como Salomon Maïmon, Hoëné Wronski e Bordas Demoulin: o que são e como estão dispostos nessas relações de caráter diferencial? Não se trata de um procedimento de redução com o objetivo de acessar o campo correlacional de um sujeito transcendental com os objetos visados pelos seus atos intencionais, mas remontar aos caracteres diferenciais, anatômicos, imperceptíveis que estão na base de toda realidade: o atomismo na física, o organismo na biologia, o marxismo no social (Deleuze, 2018, p. 247-249). Deleuze (2018, p. 246) é categórico ao afirmar que os elementos diferenciais não possuem “forma sensível, nem significação conceitual, nem função assinalável”. É por meio dessas determinações negativas que é possível atender as demandas de uma razão suficiente que pergunta pela gênese da realidade na sua configuração atual. Deleuze recusa, por um lado, quadro apriorístico das categorias e das formas da sensibilidade kantiana, assim como a opção por um racionalismo e um empirismo pré-crítico que fincavam suas bandeiras, ora no inatismo da ideia (Descartes), ora, no outro extremo, no conhecimento como produto passivo e meramente reflexivo da experiência dos dados sensíveis.

Porém, o mais decisivo vem a seguir. Com efeito, Deleuze (2019, p. 246) sublinha o aspecto mais importante: “eles são inseparáveis de um potencial ou de uma virtualidade”. Talvez seja preciso esclarecer, ainda que brevemente, o estatuto dessa noção, pois ela opera uma profunda repartição das noções tradicionais de possível, real, ato (*énérgeia*) e potência (*dynamis*). O que ela requisita, acima de tudo, é uma distinção em relação à noção de possibilidade lógica e o que ela põe em jogo: o processo de realização. A realização vai de um possível no entendimento a sua realização concreta, nos termos de uma passagem. A realização de um possível é um processo que vai de uma realidade atual à outra, não acessando a real operação de produção da realidade, seu elemento genético, de modo que o processo de produção do real em sua novidade é recalçado e subordinado a um critério de semelhança (Deleuze, 2012, p. 84). O possível é, na realidade, um decalque do atual, retroagido como uma possibilidade no entendimento, de modo que ele não apresenta qualquer distinção entre os registros do virtual e do atual: “A ideia de possível aparece quando, em vez de se apreender cada existente em sua novidade, relaciona-se o conjunto da existência a um elemento pré-formado, do qual tudo, supostamente, sairia por simples ‘realização’” (Deleuze, 2012, p. 15).

Já o virtual procede por diferença: uma diferença pura, tomada no nível da ideia, na sua autoprodução (nível de perplicação, de coexistência das multiplicidades virtuais) e uma diferença que atualiza o virtual nas condições do atual. Por isso, pode-se afirmar que os elementos diferenciais, quando são tomados neles mesmos, são afetados por uma operação de desfundamento da realidade na qual estão imersos e, por isso, carregam um caráter de indeterminabilidade, não possuindo qualquer natureza prévia, superioridade formal, eminente, analógica ou o que seja. Com efeito, um elemento diferencial define-se mais pelo sistema de diferenças puramente virtuais no qual ele está mergulhado e que o investe de forma puramente relacional, estrutural, do que por uma natureza previamente constituída, uma subjetividade fundante, o uno que explica o múltiplo (emanação), a identidade que explica a diferença.

À essa indeterminação no campo virtual, nebulosa de potenciais, contida nos elementos diferenciais, deve corresponder um princípio de determinabilidade. Este é dado nas ligações que os elementos contraem uns em relação aos outros em uma síntese produtiva ao nível da Ideia. Dos elementos às relações, temos um primeiro momento da progressividade na Ideia, “a determinabilidade deve ela própria ser pensada como

ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca” (Deleuze, 2018, p. 235).

Se, como afirmamos há pouco, tais elementos não possuem realidade empírica, nem forma conceitual, nem função, qual tipo de relação podem contrair entre si? A segunda condição de emergência das multiplicidades versa sobre o estatuto das relações diferenciais. Tais elementos, destituídos de qualquer valor que lhes conferisse uma característica, predicado ou atributo determinado, só ganham qualquer determinação na e pela relação, ou seja, de maneira recíproca (determinação recíproca). Trata-se efetivamente de um relacionalismo diferencial, em que, além dos elementos, as próprias relações não guardam qualquer significação prévia, sendo, portanto, perpetuamente feitas e desfeitas, sendo submetidas a uma variabilidade perpétua.

A forma da relação diferencial como determinação recíproca fixa que um elemento diferencial qualquer só adquire valor na relação, isso quer dizer que tal elemento só é determinado enquanto determina, interditando qualquer determinação exclusiva (condição determinante), unilateral ou linear de um termo sobre o outro, o que implicaria um privilégio de ordem eminente ou coisa do tipo. A determinação recíproca, como condição de emergência das multiplicidades institui, portanto, uma via de mão dupla onde os elementos determinam-se mutuamente. Há como que uma espécie de igualdade formal na relação entre os elementos diferenciais. Eles não se deixam subsumir a qualquer tábua de categorias ou taxionomização que os enquadre a partir de uma classificação hierárquica, em que se procederia pela substância e seus acidentes ou por gênero e diferença específica

A determinação recíproca é o segundo momento da progressão das multiplicidades virtuais. Ela implica um acontecimento no nível da ideia pela distribuição de singularidades relativas às relações diferenciais, é o que Deleuze chama “diferenciação” (2018, p. 274). *Lógica do sentido* exprime perfeitamente esse acontecimento no nível da Ideia, um acontecimento propriamente ideal:

Mas a distinção não é entre duas espécies de acontecimentos, mas entre o acontecimento, por natureza ideal e sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Entre o *acontecimento* e o *acidente*. Os acontecimentos são singularidades ideais que comunicam em um só e mesmo Acontecimento; assim possuem uma verdade eterna e seu tempo não é nunca o presente que os efetua e os faz existir (...) (Deleuze, 2011, p. 56).

. Esse processo sem princípio, sem fundamento, sem substância como suporte, desemboca na distribuição de pontos singulares e ordinários na constituição de uma série ideal ou multiplicidade. Esse segundo movimento, correspondente ao acontecimento ideal, é o segundo aspecto da razão suficiente, o da determinação completa (Deleuze, 2018, p. 238). Mas o que seriam esses pontos singulares ou notáveis que determinam essa série específica que chega a constituir uma certa forma das multiplicidades, aquilo que as distingue de outras multiplicidades em um plano puramente virtual? Uma das fontes da noção de singularidades reconhecemos diretamente em Simondon, com a noção de singularidades pré-individuais:

Descobrimo a condição prévia da individuação, ele distingue rigorosamente singularidade e individualidade, pois o metaestável, definido como ser pré-individual, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição dos potenciais (Deleuze, 2006, p. 118).

Muita coisa está em jogo na distinção entre singularidade e individualidade: as singularidades são do campo metaestável, do plano da diferença pura e da constituição do sentido, sendo subrepresentativos e extra-proposicionais. E não é por serem anteriores aos indivíduos, aos sujeitos e as identidades, que não compõem sistema, um tipo muito particular de sistema, abertos e não totalizáveis. Todo o problema da noção de individualidade e de parte é a da sua subsunção à totalidade e à generalidade, escamoteando a noção de singularidade que é sempre local. Daí a contundente recusa deleuziana (2011, p. 108, 109) de que, para além das individualidades e identidades assinaláveis, está o caos como indeterminação absoluta, como se a única alternativa fosse reconhecer o indivíduo no todo e a parte, no geral, pelo critério de semelhança:

O que é comum a metafísica e a filosofia transcendental é esta alternativa que elas nos impõem, ou um fundo indiferenciado... sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado (...) (Deleuze, 2011, p.108-109)..

Estamos em condições de compreender, a partir da descrição desses dois momentos, o caráter da relação entre determinação recíproca e determinação completa? O seu sentido deve ser assimilado nos termos de uma relação complementar, na qual a determinação recíproca é como que a condição da determinação completa no nível da Ideia. Em termos de produção do acontecimento, diríamos, de uma autoprodução (tal como a relação entre substância e atributo no absoluto, em Espinosa), portanto, que a

repartição de pontos singulares deve ser vista. Trata-se de uma combinatória que Deleuze (2018, p. 263) gosta de caracterizar como “um lançar de dados”, dadas as infinitas e variadas formas que tais valores podem assumir em suas relações diferenciais: “trata-se, sobretudo, de um lance de dados, de todo o céu como espaço aberto e do lançar como única regra. Os pontos singulares estão sobre o dado; (...) o imperativo é o lançar” (Deleuze, 2018, p. 263).

A determinação completa concerne aos valores que são atribuídos na relação, ou seja, na distribuição ou repartição dos pontos singulares. Tal distribuição bifurca-se entre pontos, uns ordinários e outros notáveis. Como se dá, então, a relação entre um ponto notável ou singular e outro ordinário? Ademais, como estes chegam a construir uma série ideal, correspondente ao nível da Ideia, formando uma multiplicidade puramente virtual? Deleuze explica que um ponto notável opera com uma espécie de protagonismo frente aos outros pontos prolongando-os em uma extensão (ideal) até um outro nível, uma multiplicidade ou Ideia virtual que, também, organiza e distribui seus pontos em conformidade com o aspecto diretivo de seus pontos notáveis. Deve-se, portanto, compreender o ponto singular como a condição dos pontos ordinários na constituição de uma multiplicidade e não como uma descontinuidade acidental: “A retomada de pontos de desigualdade, de pontos de flexão, de acontecimentos rítmicos, é mais profunda que a reprodução de elementos ordinários homogêneos (...)” (Deleuze, 2018, p. 41). Não seria absurdo atribuir a tais pontos singulares aquilo que Simondon chama de uma tendência para forma ou de germe estruturante que, distintamente da concepção de forma arquetípica (platônica), hilemórfica (aristotélica) ou mesmo gestaltista, irradia-se por um campo metaestável por uma operação de transdução (individação): “Nada que ver com uma forma: porque a estrutura de maneira alguma se define por um a autonomia do todo, por uma pregnância do todo sobre as partes, por uma *gestalt* que se exerceria no real e na percepção” (Deleuze, 2006, p. 225). Assim, multiplicidades são investidas por esses focos singulares que tem um poder de transdução sobre um campo potencial apto a se estruturar. Mas, no nível da Ideia, não podemos tomar essa distribuição como espacial, extensiva, pois os elementos e relações diferenciais não têm uma quantidade e uma extensão antes de investir e desdobrar o campo do atual. Deleuze (2006, p. 225) afirma a respeito do critério de posição no nível simbólico (ideal) em Levi Strauss:

Não se trata de um local numa extensão real, nem de lugares em extensões imaginárias, mas de locais e de lugares num espaço propriamente estrutural, isto é, topológico. Aquilo que é estrutural é o espaço, mas um espaço inextenso,

pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação na extensão (Deleuze, 2006, p. 225).

Essa ordem, disposição ordinal topológica, constituidora de sentido da multiplicidade é determinada pelas singularidades e não pelos pontos regulares que apenas coadjuvam nesse ordenamento. Esse prolongamento em série encontra um limite, portanto, em outra singularidade produzida por um outro acontecimento ideal. Essas estruturas, “totalidades” ou multiplicidades não permutam seus elementos a não ser que mudem de natureza, porém, enquanto acontecimentos singulares no plano da Ideia, não lhes falta absolutamente nada. Toda multiplicidade tem uma organização que lhe é própria, sem unidade de base ou suplementar, sem identidade, fundamento ou substancialidade que lhe garantiria uma imutabilidade. A principal condição de transformação de uma multiplicidade é que ela não permaneça idêntica nos moldes de um suporte de predicação, para além de suas variações.

A essa etapa do reciprocamente determinado na relação diferencial, corresponde um princípio de determinação completa. A ideia ou multiplicidade compreende e desenvolve, portanto, três momentos e a cada momento corresponde um princípio que a faz progredir até um acontecimento. A cada momento ou etapa da ideia corresponde um elemento puro. O elemento puro é aquilo que é exigido como prova do que passa por uma triagem que distingue o seu caráter ideal ou virtual daquele que é determinado empiricamente pela sensibilidade e pelo entendimento. Deleuze é claro a esse respeito, ainda que haja correlação entre o atual e o virtual, destaca que não há qualquer semelhança. O virtual nunca é decalcado do atual, tal como o possível e ele nunca se realiza passando do entendimento à realidade. A sensibilidade e o entendimento, organizados na extensão, só alcançam objetos atuais, definidos pela experiência empírica dos sujeitos e objetos e seu processo limita-se a ir de um atual a outro atual.

A determinação do elemento puro é, em cada um desses momentos, fundamental para fixarmos a correspondência entre o duplo aspecto da Ideia e o de um objeto atual. É decisivo que esse processo não seja viciado ou contaminado pelos princípios de identidade e semelhança, sob o risco de restituir às diferenças ao seu estado negativo e as multiplicidades ao seu estado predicativo, tal como na imagem dogmática e moral do pensamento. Duplo aspecto que se expressa nas condições de correspondência e de gênese das multiplicidades atuais pelas multiplicidades virtuais. A diferença rege a determinação de valor dos elementos diferenciais, assim como rege o processo de atualização. A

diferença comanda todo o processo, do virtual ao atual, da diferenciação e da diferenciação.

Os elementos diferenciais correspondem, portanto, ao elemento puro da quantitabilidade; as relações diferenciais correspondem ao elemento puro da qualitabilidade; e as singularidades ao elemento puro da potencialidade (Deleuze, 2018, p. 233-238). Por mais que a configuração de um objeto atual não se assemelhe ou reproduza as características das multiplicidades ideais, eles são assimilados sob essa correlação que envolve os três elementos e que são como que condições sob as quais as coisas encarnam as Ideias. Deleuze (2006, p. 131) define uma coisa por uma dupla característica: “as qualidades que ela possui, a extensão que ela ocupa”. Uma coisa atual é, portanto, dotada de uma qualificação e uma quantificação que corresponde a uma relação determinada de suas partes, ocupando um determinado ponto no espaço. E esses aspectos são complementares ou concomitantes: “toda coisa está no cruzamento de uma dupla síntese (...) Não há qualidade sem uma extensão que a subtende e na qual ela se difunde; não há espécie sem partes ou pontos orgânicos.” (Deleuze, 2006, p. 131).

A correlação é, portanto, índice da insuficiência do atual para dar conta de si mesmo, pois sua recursividade é pobre, da ordem do possível. É índice de como o atual precisa ser levado a sua desnaturação ou despedaçamento para acessar o campo transcendental de sua produção, a determinação genética das multiplicidades. A pergunta pelo que é, a que revela exatamente os objetos tais como determinados pela representação, deve ceder espaço a uma “casuística transcendental”, às perguntas: “quando”, “onde” e “como”. O problema da essência e sua relação com os acidentes é metamorfoseada pela questão dos acontecimentos que põe em jogo uma variação sem substância, tema que Deleuze (2018, p. 216) encontra as raízes na geometria grega onde os teoremas que “parecem expressar e desenvolver as propriedades da essência simples” e dão lugar aos problemas que “como objeto da Ideia, encontra-se do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais do que da essência teoremática” (Deleuze, 2018, p. 251).

A desquantificação, a desqualificação e a despontecialização são os movimentos que dão conta do salto ou da passagem das condições empíricas, determinadas na intuição e no conceito, para o nível da Ideia, em que tais elementos apresentam-se na sua condição pura, genética e condicionante. Pulsões, impulsos, fluxos de intensidade que se relacionam por diferença e que ganham pouco a pouco uma comunicação por ressonância. Essa comunicação encaminha progressivamente o processo de atualização das

singularidades e das multiplicidades que se “completam” em uma passagem do virtual ao atual.

Ao elemento da potencialidade pura, corresponde o princípio de determinação completa. Porém, este não se apresenta sob o quadro de correspondência da Ideia com os objetos qualificados e extensos, ou seja, na relação do virtual com o atual. O seu caso excede o mero quadro da relação, ou melhor, da correlação entre os dois tipos de multiplicidades, concernentes aos elementos puros da quantitabilidade e da qualitabilidade. Se, em *Diferença e Repetição*, monta-se a correlação partindo dos elementos e relações diferenciais, no nível da ideia, para dar conta do processo de atualização, passando pelo intensivo, em o *Método de Dramatização* (1967), texto publicado um ano antes da tese de doutoramento, Deleuze adota um expediente distinto: parte dos dinamismos espaço- temporais, mais precisamente da relação genética desses com os objetos atuais, para daí remontar ao nível de correlação com a ideia. Podemos afirmar que ele começa pelo regime do intensivo, pelo elemento da potencialidade, para dar conta, não mais, primariamente, da correlação entre ideal-virtual e atual, mas para pensar a produção de um pelo outro. *Método de Dramatização* é um texto profundamente simondoniano ao explorar a dimensão crono-topológica da individuação, que Deleuze nomeia dinamismos espaço-temporais, não confundíveis com o tempo cronológico e o espaço extensivo:

Pode-se dizer, por consequência, que o grau de individuação de um conjunto depende da correlação entre cronologia e topologia do sistema; esse grau de individuação pode, também, ser nomeado nível de comunicação interativa, pois ele define o grau de ressonância interna do conjunto (Simondon, 2020, p. 219).

O elemento da potência é, propriamente, um elemento de ligação, de disparação entre duas ordens, sem comunicação prévia, completamente distinto de uma causalidade analítica ou dialética, aquém da unidade, identidade e da contradição:

Mas o que define essencialmente um sistema metaestável, é a existência de uma ‘disparação’, ao menos de duas ordens de grandeza, de duas escalas de realidade díspares, entre as quais não existe ainda comunicação interativa (Deleuze, 2006, p. 118).

É como se o elemento da potência interpusse-se entre os dois tipos de multiplicidades, entre um fenômeno de ordem molecular e molar, para efetuar sua correspondência por meio do processo de atualização, condição não dada de forma

imediate pela ordem da Ideia. Daí o caráter assimétrico, metaestável, desse tipo de síntese, ligação ou relação que, por vezes, é comparada com a noção de ressonância, ou seja, por um ajuste de frequência entre as duas ordens de grandeza díspares, a princípio, incomunicáveis:

Sendo a intensidade diferença, é preciso ainda que as diferenças de intensidade entrem em comunicação. É preciso como que um "diferenciador" da diferença, que reporta o diferente ao diferente. Cabe esse papel ao que denominamos precursor sombrio. O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um precursor sombrio, invisível, insensível, que de antemão lhe determina o caminho invertido e escavado, porque o precursor é, primeiramente, o agente da comunicação das séries de diferenças. Se é verdade que todo sistema é um campo intensivo de individuação construído sobre séries heterogêneas ou disparatadas, a comunicação das séries, levada a cabo sob a ação do sombrio precursor, induz fenômenos de acoplamento entre as séries, de ressonância interna no sistema, de movimento forçado sob a forma de uma amplitude que transborda as próprias séries de base. É sob todas essas condições que um sistema preenche-se qualidades e se desenvolve em extensão, pois uma qualidade é sempre um signo ou um acontecimento que sai das profundezas, que fulgura entre intensidades diferentes e que dura todo o tempo necessário para a anulação da sua diferença constitutiva. Primeiramente, e antes de tudo, é o conjunto dessas condições que determina os dinamismos espaço-temporais, eles mesmos geradores dessas qualidades e desses extensos (Deleuze, 2006, p. 133).

Esse elemento corresponde ao campo de individuação que Deleuze (2006, p. 118) compreende como intensivo: “Parece-nos que a concepção de Simondon pode ser, aqui, aproximada de uma teoria das quantidades intensivas; pois é em si mesma que cada quantidade intensiva é diferença”. A intensidade é relativa a um desdobramento da ideia, ligada às variações e graus implicados na ideia – casos da temperatura, da cor etc. – antes de seu desenvolvimento nos quadros da extensão, da exterioridade que as partes ganham entre si (partes extra partes) e de sua determinação temporal (cronológica). O regime do intensivo corresponde aos dinamismos espaço-temporais. São eles que revelam as intensidades por trás dos desenvolvimentos da extensão. São graus de potência que exibem um poder de afetar e ser afetado que corresponde a uma mudança de estado, determinações dinâmicas que se encarnam nos indivíduos e seu meio. O indivíduo individuado, produto da operação de individuação intensiva, e os sujeitos, precipitados pelo acontecimento, devem sua realidade inteiramente a esse regime, no qual estão literalmente implicados: “o indivíduo supõe a convergência de certo número de singularidades, determinando uma condição de fechamento sob a qual se define uma identidade” (Zourabichvili, 2004, p. 54).

Nesse sentido, poderíamos dizer que a dupla correspondência é mediada por uma operação de individuação, sendo essa última imediata em relação à ideia, às multiplicidades virtuais. A determinação espaço-temporal dos objetos atuais, portanto, conforma-se a esse duplo aspecto da ideia, porém, são produzidos pelo campo de intensidade, pelos dinamismos espaço-temporais: qualidades ou espécies que correspondem às relações diferenciais e os pontos ou partes extensas que correspondem aos pontos singulares. Apenas no nível da extensão, um predicado pode ser atribuído a um indivíduo ao mesmo tempo em que outros são excluídos e toda uma taxionomia dos seres pode ser reerguida em função de sua comparação e distribuição. É precisamente nessas condições e nesse território que se finca a bandeira do fundamento e passa-se a medir os seres em função de uma ordem eminente. A diferença pura, ao desenvolver-se na extensão sob as coordenadas da unificação, significação, identificação e totalização, desnatura-se.

Marilena Chauí soube destacar bem a distinção entre intensivo e extensivo que rege a lógica da expressão dos modos finitos na leitura deleuziana de Espinosa. Uma face do modo, sua essência, está contida no atributo como um grau intensivo de potência, e a outra face, sua existência, está explicada na relação de partes extensivas com outras partes:

A solução original proposta por Deleuze consiste em introduzir para os modos finitos a distinção entre intensivo e extensivo, a partir da descrição dos atributos substanciais como qualidades e quantidades infinitas. Como qualidade infinita, um atributo é indivisível; como quantidade infinita, o atributo é divisível em partes modais, isto é, partes que não se distinguem realmente dele como substâncias individuais, mas como diferenciações internas de intensidade produzidas por ele próprio como potência infinita. Deleuze distingue, então, entre dois tipos de divisibilidade: a intensiva ou intrínseca, isto é, a divisibilidade em graus, e a extensiva ou extrínseca, isto é, em partes extensivas. Essa dupla divisibilidade lhe permitirá pensar a relação entre a essência do modo e sua existência determinada (Chauí, 2014, p. 33).

4.2.1

Badiou X Deleuze: qual política do acontecimento?

Uma das questões que Read (2018, p. 289) repercute da sua concepção de política da transindividualidade é aquela que incide sobre a noção de acontecimento ou melhor, sobre uma política do acontecimento. Ao colocar a questão: “Quais seriam as condições de transformação da política contemporânea?”, sua resposta, sustentada por uma política da transindividualidade, é de que são menos as condições de um acontecimento, quer

dizer, de uma ruptura e quebra com a configuração política atual, do que a das condições em curso na ordem real, ou seja, das tensões, das crises e possibilidades imanentes à conjuntura política: “Política não diz respeito à espera por algum acontecimento epocal ou ruptura, mas está sempre em curso (mesmo que de forma decepcionante) nas tensões que definem toda articulação metaestável das individuações” (Read, 2018, p. 289).

Para ilustrar essa perspectiva do acontecimento como uma interrupção da ordem regular, ele evoca a concepção badiouiana de sujeito, sem desenvolvê-la a fundo. O que para nós deixa uma série de questões no ar: é Badiou quem tem a última palavra sobre a noção de acontecimento? Uma política da transindividualidade e do acontecimento podem ser colocados em franca oposição nesse sentido? Se o não desenvolvimento dessa questão em Badiou deixa várias questões em suspenso, o problema que ganha corpo, então, é o modo como Badiou pensa a articulação das noções de acontecimento e sujeito.

Nosso ponto, então, será o de contrastar, em linhas gerais, a noção de acontecimento em Badiou e em Deleuze, porquanto, essas perfazem posições distintas acerca do problema. A distinção mais geral que guiará o desenvolvimento do tópico será entre uma noção do acontecimento (e do sujeito que dele deriva) como suplementar e transcendente às condições em curso em Badiou e uma concepção de acontecimento imanente à vida e à política em Deleuze.

Assim, a crítica que Read dirige a Badiou deve levar em consideração o tripé acontecimento-verdade-sujeito, pois é este conjunto que funda uma determinada política do acontecimento contrária às políticas da transindividualidade. É essa política do acontecimento que envolve dois elementos fundamentais: (i) a política como ruptura da ordem regular dos eventos e; (ii) a política (ou o sujeito da política) como uma ordem suplementar à realidade. Uma outra política do acontecimento poderia ser reivindicada para pensar as condições de transformação do cenário político atual? Ou o acontecimento está fadado a uma irrupção miraculosa, quase mística? Começemos pela aproximação de Badiou sobre a obra de Deleuze com o intuito de demarcar algumas questões e definir o direcionamento da nossa abordagem.

Badiou intervém sobre a obra de Deleuze inúmeras vezes e em diversos contextos, cobrindo um arco que se estende dos fins da década de 70 até o período atual, dado o inacabamento de sua obra. Nesse período, o teor da crítica que se delineia é bastante oscilante: de uma posição inicial, dita prático-militante – permeada de ataques retóricos

e com fins dirigidos ao modo de organização partidária⁷⁰ – a uma posição mais conceitual, com uma progressiva estabilização e assentamento em torno da questão das multiplicidades: Como bem observou Bosteels (2001, pref. XVII):

Os escritos abertamente dialéticos da década de 1970 e início da década de 80, impregnados da experiência do maoísmo francês só parecem ter sido abandonados depois de 1988, com a chamada virada matemática introduzida em *Ser e Evento* (Bosteels (2001, pref. XVII).

Um desses textos é um marco importante dessa “virada” que a crítica badiouiana experimenta: *Sobre A Dobra: Leibniz e o Barroco*, de 1989. Ao analisar a filosofia deleuziana por meio desse trabalho monográfico, Badiou já encontra-e devidamente resguardado de um novo instrumental conceitual fornecido por sua obra chave de 1988, *O Ser e o Evento*⁷¹. Além disso, no texto em questão, é lançada a promessa que pode ser enunciada nos seguintes termos: (i) o compromisso ou a fidelidade, propriamente, contemporânea, “Esse livro raro, admirável, propõe-nos uma visão e um pensamento do nosso mundo” (Badiou, 2015, p. 24); (ii) uma disputa entre duas filosofias, “É preciso falar dele de filósofo para filósofo” (Badiou, 1989, p. 24), ponto que nos parece ser determinante da angulação dessa breve intervenção na obra de Badiou e que não pode ser reduzido, de forma restrita, a uma abordagem nos moldes de um comentário. Essa aproximação nos termos de uma confrontação entre as duas filosofias parece satisfazer as condições do que Badiou entende por uma *disputatio*, enredada em três tempos: no terreno de uma ontologia das multiplicidades, como vimos no tópico anterior, atravessando a posição nuclear do acontecimento, e, por fim, desembocando nos processos de subjetivação, ou seja, na teoria da constituição do sujeito.

Badiou propõe a forma da *disputatio*, mas sabemos bem como o modo de condução da disputa, por vezes, segue as balizas que o próprio autor oferece, produzindo muitas das vezes uma espécie de distorção que apresenta uma imagem de Deleuze dissonante de sua própria obra e mesmo de sua variada fortuna crítica. O objetivo de um

⁷⁰ Dois artigos são importantes desse período: *The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus*, de 1976 e *The Fascism of the Potato*, de 1977.

⁷¹ Os comentadores e tradutores mais recentes da obra de Badiou no Brasil têm enfatizado a importância de traduzir o termo “evento” por “acontecimento”. A justificativa mais geral é que o termo “evento” corresponderia mais a um espetáculo, algo arrebatador, não correspondendo ao real sentido de *événement* em francês, enquanto o termo “acontecimento” está ligado à ontologia e vinculado a uma teoria do sujeito. Entre eles, está Madarasz (2011, p. 20) e Daniel Alves e Rodrigo Gonsalves (2022, p. 21-22).

movimento dessa natureza já fora identificado e denunciado por alguns autores⁷²: ao identificar a filosofia deleuziana a um pensamento do uno, pode se ligá-la a uma tradição do ser, fixando seus limites para assim assentar o lugar do desacordo e lhe dirigir uma crítica.

Nosso recorte, que se circunscreve a alguns textos e não ao livro que Badiou escreve sobre Deleuze, é uma escolha deliberada para fugir desse tipo de projeção que chega ao seu paroxismo e consequente falsificação com a publicação de *O Clamor do Ser*. O Deleuze que Badiou faz surgir dali é um espantalho, um filósofo encapsulado e despotencializado, que capitula frente aos poderes do uno (“uma metafísica renovada do uno”), do ser e do platonismo (Deleuze seria um neoplatônico), quando as armas, as estratégias conceituais mostram, abundantemente, o contrário. A ontologia deleuziana é, no livro em questão, instrumentalizada como um meio e obstáculo para se acessar o que o autor julga ser o verdadeiro pensamento das multiplicidades. Como diz Jose Gil (1998, p. 01), em seu artigo relativo à polêmica, “É definitivamente muito difícil para o narcisismo filosófico livrar-se de Hegel”.

Alguns autores traçaram uma linha de evolução do problema em que a partir de uma primeira aproximação, na qual o objetivo era o de apontar pontos de convergência e afastar os pontos de divergência, a disputa teria redundado em uma polarização que dispôs os dois sistemas de forma diametralmente oposta⁷³. Esse tipo de diagnóstico, que constata uma espécie de impermeabilidade entre os dois sistemas, desloca drasticamente o problema e é esse ponto que gostaríamos de explorar, sobretudo, pela oposição demarcada pelo próprio Badiou sobre o dissenso das duas filosofias em torno da noção de acontecimento. Com efeito, recorrer, unicamente, aos textos diretos da disputa e da sua fortuna crítica – Badiou x Deleuze; Badiou x comentadores de Deleuze; Deleuze x comentadores de Badiou – parece insuficiente, ainda que esse tipo de empreendimento tenha aclarado, de forma direta ou indireta, uma série de questões relativas ao tema das multiplicidades, do acontecimento e do sujeito nos dois autores. O desenvolvimento do problema Badiou / Deleuze prossegue fora da *disputatio*, em uma tentativa de reconstituição de ambos os sistemas, com vistas ao posterior cotejamento das duas

⁷² Villani, A. *La Guêpe et la Orchidée* (1999), notadamente o capítulo 4, *Deleuze et le Problème de la Métaphysique* e, Gil, J. *Quatre Mechantes Notes Sur Un Livre Mechant* (1998).

⁷³ É o tipo de diagnóstico apontado por John Roffe “(...) O que chama atenção é que os textos publicados sobre Deleuze depois de *Clamor do Ser* tendem a enfatizar cada vez mais as diferenças entre os dois projetos, em vez de sua proximidade, o objetivo de obter o ponto sensível de divergência é gradualmente substituído por uma oposição externa de dois blocos de pensamento” (Roffe, 2014, p. 04).

versões. Nessa linhagem, por exemplo, encontram-se os consistentes trabalhos de John Roffe e Clayton Crocket⁷⁴.

4.2.2

Uma Disputa em torno das Multiplicidades

Ele (Deleuze) foi o primeiro que entendeu perfeitamente que uma metafísica contemporânea é necessariamente uma teoria das multiplicidades e uma apreensão das singularidades. Enodou essa exigência àquela de uma crítica das formas mais tortuosas da transcendência. Ele viu que só poderíamos pôr fim ao que é sempre religioso na interpretação do sentido postulando a univocidade do Ser. Determinou claramente que fazer uma verdade do ser unívoco exigiria que se pensasse o advento do acontecimento (Badiou, 2000, p. 196, tradução nossa).⁷⁵

Há uma pretensão comum às filosofias de Deleuze e Badiou: as duas arrogam-se da prerrogativa de ter realizado uma metafísica das multiplicidades. Para tanto, contabilizam uma série de requisitos (condições), procedimentos e um aparato conceitual para lidar com o clássico problema ontológico da determinação do ser-enquanto-ser e daquilo que lhe advém.

Notemos que as condições de uma metafísica contemporânea, segundo Badiou, consistem em uma dupla determinação plenamente articulada e complementar: ao mesmo tempo em que recusa qualquer intervenção na forma de um procedimento de unificação que organiza ou regra, o que se apresenta como múltiplo, deve haver espaço para a determinação de uma singularidade implicada em um acontecimento. O nosso interesse mobiliza-se, portanto, não apenas pelo compromisso comum dos dois autores com a temática das multiplicidades, mas, também, com a promessa de que uma teoria das multiplicidades deve-se engajar com dois problemas que lhes são indissociáveis: o da emergência do acontecimento e o do da determinação das singularidades como aquilo que resiste aos processos de identificação e individualização.

⁷⁴ Roffe (2012) e Crocket (2012).

⁷⁵ Do original: “Il a le premier parfaitement compris qu’une métaphysique contemporaine est nécessairement une théorie des multiplicités, et une saisie des singularités. Il a noué cette exigence à celle d’une critique des formes les plus retorses de la transcendence. Il a vu qu’on ne pouvait en finir avec ce qu’il y a de toujours religieux dans l’interprétation du sens qu’en posant l’univocité de l’Être. Il a clairement déterminé que faire vérité de l’être univoque exigeait qu’on en pense la venue événementielle” (Badiou, 2000, p. 196).

Há uma paridade conceitual entre as duas teorias das multiplicidades, pois é sempre de multiplicidades que se trata, de dois tipos, basicamente: qualitativas e extensivas. Daí, a disputa ganhar o alcance e a extensão do real: o que Deleuze chama multiplicidades virtuais, que requisitam para si a condição de substancialidade, liberadas (n-1) de toda interferência do um, correspondem, guardadas as devidas proporções, na distribuição badiouiana, às multiplicidades inconsistentes ou puras. O que Deleuze chama de multiplicidades atuais, produtos da atualização e redutíveis ao número, Badiou chama multiplicidades consistentes, redutíveis a operação da conta por um. Em todo caso, conta-se três e não dois: as multiplicidades puras, as multiplicidades atuais ou consistentes – condição da extensividade – e a unificação que lhes é imposta e que se afigura, muitas das vezes, como uma dimensão irreduzível de captura e de constituição da ordem regular dos fatos.

A ontologia, vertida para o terreno de uma metafísica das multiplicidades, é, em primeiro lugar, o estudo da determinação das multiplicidades nelas mesmas ou, em si: seus elementos, propriedades e o tipo de relação que eles envolvem. Ela afirma, irreduzivelmente, o primado de relação sobre o ser. Em segundo lugar, a ontologia presta contas com aquilo que do ser deriva ou lhe excede, não sendo sua realidade accidental (*symbebekos*) mas acontecimental. Estamos aqui diante do clássico problema da participação, ou seja, do tipo de relação que se configura entre o domínio do ser-enquanto-ser com “aquilo” que não se comporta como domínio do ser-enquanto-ser. Colocaremos a seguinte questão: o que resolve a ontologia ou a metafísica para os dois autores? Daquilo que não se encerra no campo da situação (Badiou) ou do atual (Deleuze), o que dois autores têm propriamente a dizer? Os dois parecem ter ido buscar em uma variada gama de domínios, sobretudo, da matemática, a resposta para a intrincada questão.

Uma genealogia das multiplicidades expõe o lugar de origem e o movimento procedente de apropriação/transposição que os dois autores realizam em seus respectivos sistemas⁷⁶. Um ponto comum é que as duas teorias do múltiplo radicam nas matemáticas o esquema que vai ser transposto, posteriormente, para o domínio da ontologia ou metafísica. Em Deleuze, devemos considerar de forma conjunta, dois aspectos: em primeiro lugar, o modo como é transposta para o sistema bergsoniano uma distinção e uma tipologia das multiplicidades (discretas e contínuas) do físico matemático Bernhard Riemann; em segundo lugar, o modo como Deleuze, por meio do bergsonismo,

⁷⁶ Quem procede a uma investigação detalhada dessas genealogias é Becky Vertabedian, no terceiro capítulo de seu livro *Structure: Multiplicity, Multiple in Deleuze and Badiou* (Vertabedian, 2018, p. 55-92).

desenvolve uma topologia a partir da qual uma multiplicidade (qualitativa ou virtual) envolve e produz a outra (quantitativa ou atual). Já Badiou, em *Ser e Evento*, percorre um traçado delineado nas diversas versões do platonismo, mais precisamente, na hipótese radical das multiplicidades (diferença pura), assinalada no *Parmênides* de Platão (Badiou, 1996, p.35). Mas, em sua expressão contemporânea, na pretensão de dar solidez a uma teoria das multiplicidades puras (inconsistentes), Badiou recorre a teoria conjuntista de inspiração cantoriana, corrigida e complementada pela axiomática de Zermelo e Fraenkel e pelo conceito de genérico de Paul Cohen, o qual investem a sua teoria da verdade e da subjetividade.

Segundo uma demarcação de *Ser e Evento*, uma disputa de fundo pela ontologia dispõe, basicamente, dois grandes modelos: o modelo organicista, do “grande animal”, que pode ainda ser identificado à via poemática, no qual a filosofia de Deleuze está inscrita; e o modelo do número, a via do matema, de matriz platônica a qual Badiou (1996, p. 106) declara-se partícipe:

Fica claro, portanto, que duas vias, duas orientações, comandam aqui todo o destino do pensamento do Ocidente. Uma, apoiada na natureza em seu sentido originalmente grego, acolhe em poesia o aparecer como presença ad-venante do ser. A outra, apoiada na Ideia em seu sentido platônico, submete ao materna a falta, a subtração de toda presença, e separa assim o ser do aparecer, a essência da existência (Badiou, 1996, p. 106).

É, portanto, ancorada em uma posição mais elementar, a da filosofia grega. e a de Heidegger, que retoma a questão do ser na contemporaneidade, que a crítica badiouiana sobrevoa e inscreve o pensamento de Deleuze, mas é, também, no embate particular – em torno das multiplicidades – que o ponto de ancoragem do alemão é desafixado para atender a outro tipo de demanda, próprio, ao traçado badiouiano⁷⁷:

Este conceito não somente afasta a análise de Badiou de qualquer repetição do trabalho de Heidegger, mas – com o conceito de multiplicidade – Badiou arrisca-se em um território jamais trilhado pelo filósofo alemão (Madarasz, 2011, p. 38)

É na seara da ontologia que acreditamos poder levantar a questão relativa à polêmica em torno do acontecimento e o destino da política nos dois autores. E é aqui que a teoria das multiplicidades oferece uma bússola.

⁷⁷ “Este conceito não somente afasta a análise de Badiou de qualquer repetição do trabalho de Heidegger, mas – com o conceito de multiplicidade – Badiou arrisca-se em um território jamais trilhado pelo filósofo alemão” (Madarasz, 2011 p. 38).

4.2.3

As condições das multiplicidades

As condições estabelecem o que se dispõe e o que se comporta como multiplicidade, interditando o que não satisfaz tais exigências, circunscritas ao terreno da ontologia: inconsistentes, na letra badiouiana; virtuais, no caso deleuziano. A determinação desse domínio deve ainda manter as multiplicidades blindadas de qualquer recurso que as relacione com um princípio ou procedimento de unificação – fim ao qual se destina toda ontologia de tipo transcendente: participação, criação, emanação etc.

No caso de Badiou,⁷⁸ a primeira condição incide sobre o caráter de inconsistência dessas multiplicidades. É tal caracterização e a permanência nela que permite circunscrever à região do ser-enquanto-ser a disposição e o regramento de seus termos. É essa disposição “inconsistente” que autoriza a predicar das multiplicidades apenas multiplicidades, sem qualquer recurso a um termo exterior que se comporte de outra maneira, tal como em uma distribuição objetiva, totalizante e unificante dos termos: sujeito e predicado, parte e todo, múltiplo e um (Badiou, 1996, p. 45). Peter Hallward destacou bem os pontos de proximidade e de distância na transposição do termo inconsistência do sistema cantoriano para o badiouiano:

A concepção subtrativa de inconsistência de Badiou a distingue da concepção transcendente defendida pelo fundador da moderna teoria dos conjuntos, Georg Cantor (1845–1918). Cantor atribuiu inconsistência a quantidades que não podem ser reunidas num conjunto coerente: uma vez que todo conjunto coerente pode ser facilmente manipulado (por exemplo, por multiplicação ou adição) para gerar um conjunto maior, ele concluiu sensatamente que o maior conjunto possível, o conjunto que poderia incluir todos os outros conjuntos, tinha que ser inconsistente neste sentido – em outras palavras, nenhum conjunto. Cantor ficou feliz em ver na existência de tais quantidades inconsistentes uma indicação de infinito absoluto (ou “não aumentável”), em si propriedade de um Deus transcendente. Em contraste, Badiou preserva a dimensão infinita da inconsistência de Cantor, mas, uma vez que insiste na morte irrevogável de Deus, ele vê na impossibilidade de qualquer conjunto de todos os conjuntos nada mais do que o não-ser puro e simples (EE 53-4). Se a inconsistência existe, conclui ele, só pode ser como banal sendo presumido por qualquer situação ou procedimento de contagem (Hallward, 2004, p. 06).

A inconsistência é, portanto, arrancada da força de atração do uno numerável, assim como da força de atração de um Deus transcendente. No *Breve Tratado de Ontologia Transitória*, Badiou recusa a doutrina do sentido (existencial) e a tese dos

⁷⁸ A descrição das condições das multiplicidades em Badiou que seguimos é a que é oferecida no *Breve Tratado de Ontologia Transitória* (1999), cap. 1, *A Questão do Ser hoje em dia*.

integrismos contemporâneos para afirmar que Deus está morto nos sentidos religioso, metafísico e poético (atribuído a Heidegger e Hölderlin):

Chamo ateísmo contemporâneo à ruptura com esta disposição. Trata-se de já não confiar ao Deus nostálgico do regresso a paga conjunta da morte do Deus vivo e da desconstrução do Deus metafísico. Trata-se, em suma, de acabar com toda e qualquer promessa (Badiou, 1998, p. 21).

A segunda condição, suportada pela primeira, afirma que é do caráter interior, composição ou relação inconsistente, contra qualquer refutação exterior e abstrata, que se dissolvem as tendências do uno ou de um princípio unificante. Isso aponta, por um lado, para o caráter ilimitado de disseminação da multiplicidade pura, sem suporte em um fundamento ou princípio e, por outro, interdita qualquer via de acesso pela interposição do nada/vazio, quando o múltiplo não se predica mais do Múltiplo ou, a diferença não se diz mais da Diferença. Isso quer dizer, concretamente, que quando não há mais pura disseminação de multiplicidades, a multiplicidade inconsistente predica o vazio e não mais outra realidade adjunta ao domínio do ser-enquanto-ser.

Em *Diferença e Repetição*, como vimos, Deleuze marca a impertinência, no domínio das multiplicidades virtuais, dos seguintes caracteres: forma sensível, significação conceitual e função. Esse é o caráter, propriamente, diferencial das multiplicidades, porquanto, inviabiliza qualquer determinação identitária (*per se*) de um dos seus termos. Se não são determinados por si – o que reservaria para um dos termos uma prerrogativa sobre os outros (eminência) – estes só podem ser por meio da relação, que investe qualitativamente os termos nela implicados. Tais relações são ditas diferenciais, justamente, por seus termos só ganharem alguma determinação na forma recíproca que eles envolvem. Por fim, tais multiplicidades guardam o potencial de investir um campo atual, marcado por determinações espaço-temporais, propriamente, extensivo. Isso quer dizer que o domínio das multiplicidades após constituir-se em uma determinação recíproca e uma determinação completa – precipitando um acontecimento ideal com a determinação de singularidades pré-individuais – ganha o campo do atual por meio de uma determinação progressiva.

Quanto à primeira condição, vemos as duas metafísicas moverem-se dentro das mesmas pretensões, qual seja, a de determinar a tipologia dessas multiplicidades. Essa tipologia rechaça qualquer determinação que possa ser identificada com a de uma coisa ou objeto e que possa ser medida como comum ou genérica, marca da interferência dos

procedimentos de unificação. Já, na segunda condição, o lugar do dissenso, ponto que dispõe as duas filosofias como que em trincheiras opostas. No caso de Badiou, a desautorização imposta pela inconsistência, por recurso ao nada ou vazio, de que as multiplicidades encadeiem-se com o domínio do que não é o ser-enquanto-ser. É, em suma, sua suspensão, uma interrupção que nega a passagem e a circulação entre as multiplicidades virtuais e as multiplicidades atuais, no caso deleuziano. Nesse ponto, o repertório deleuziano multiplica os processos e as vias pelas quais as multiplicidades investem a realidade: individuação, atualização, diferenciação, dramatização e vice-dicção. A imanência desses dois domínios, sua topologia e regras de passagem, a univocidade que a autoriza sem os velhos interpostos morais (diferenças de natureza), a transcendência imanente do problema, o caráter genético da estrutura, é o instrumental suportado por uma lógica da expressão que Deleuze oferece-nos.

É esse problema que, também, posiciona as duas filosofias em outra distinção basilar, correlata àquela que expúnhamos acima, entre poema e matema: a distinção entre expressão e suplementação. Esta exhibe duas vias fundamentais para entender o problema clássico da participação: uma via do *vinculum*, que poderíamos denominar como sendo da afirmação, na qual o acontecimento radica sua realidade como dobra, predicado de um tipo fundamental, inscrito e inseparável do próprio mundo e; uma via subtrativa, que reconhece no acontecimento uma realidade suplementar, exterior às condições que o mundo oferece.

4.2.4

O acontecimento: “suplemento” contra “expressão”

O acontecimento é definido, genericamente, na tradição do pensamento contemporâneo⁷⁹ por seu caráter disruptivo em relação à ordem regular dos fatos e por seu aspecto autorreferente no que diz respeito ao que ele institui de novo, “Ele é a

⁷⁹ Dosse (2013, p. 06) assinala algumas transformações do termo acontecimento do século XV ao XIX, nas quais a ideia de ruptura é estabelecida: “hoje em dia o acontecimento que está ‘retornando’ é examinado sob uma ótica científica, mas que lhe atribui toda sua eficiência. Transformado em indício ou vestígio significante, o acontecimento é compreendido duplamente, como sugere sua etimologia, como resultado e como começo, como desfecho e como abertura de possível. Podemos até dizer que a ideia deleuziana segundo a qual ‘o possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento’ vem se impondo, embora tivéssemos o hábito, até hoje, de privilegiar o antes do acontecimento, a sedimentação causal que parecia suscitar sua irrupção”.

manifestação de uma estrutura circular em que o efeito acontecimental determina retroativamente suas causas ou razões” (Zizek, 2014, p. 8).

Cabe perguntar, parafraseando Badiou: de onde a vida tira sua vida? De onde (fonte) recolhemos a sua “diferença” ou o seu “excesso”? (Badiou, 2015, p. 40). A pergunta pela origem, proveniência ou lugar da diferença (Deleuze), ou do excesso acontecimental (Badiou), é a que comporta o mais alto grau de nuance, dado que o acontecimento é uma realidade da qual os dois sistemas, por mais díspares que sejam, não estão dispostos a abrir mão. Acontecimento, multiplicidade, singularidades e o modo como se enredam é um dos problemas centrais a ser relevado na disputa entre as duas filosofias.

Do que se trata, propriamente, esse excesso? O excesso diz respeito ao lugar ou espaço característico do acontecimento na sua distância essencial em relação ao mundo. O excesso acontecimental é, precisamente, aquilo que não se encerra nos termos de uma configuração atual ou estado de coisas (Deleuze) ou de um estado da situação (Badiou), justamente, na medida em que estes encontram-se plenamente identificados com uma ordem regular dos fatos.

As duas filosofias justificam o excesso em relação ao mundo, a partir de duas posições diametralmente opostas, a da plenitude e da falta: daquilo que é fecundo e fértil e que recusa qualquer realidade advinda que já não esteja contida ou complicada em si (ainda que em termos virtuais ou potenciais); e de uma realidade que não se enraíza no mundo, mas antes, fora de suas condições, como uma realidade que se sobrepõe e suplementa, de maneira acessória ou adjunta à realidade do mundo.

É necessário um esclarecimento preliminar dentro de toda essa distribuição entre ser, mundo e acontecimento. O que Badiou chama de ser, em conformidade com a pergunta ontológica sobre o ser-enquanto-ser, não é uma tese metafísica, no sentido de que esta reportaria ao mundo, à natureza ou à história como sua realidade constituinte, nem mesmo diz respeito aos objetos ou entidades matemáticas, mas sim, a uma tese sobre o discurso: o discurso dedutivo próprio às matemáticas. Nessa ideia, Badiou (1996, p. 16) recolhe os requisitos para responder à pergunta originária da ontologia, pertence à ordem do discurso: “A tese que sustento não declara em absoluto que o ser é matemático (...) Não é uma tese sobre o mundo, mas sobre o discurso. Ela afirma que as matemáticas, em todo o seu devir histórico, pronunciam o que é dizível do ser-enquanto-ser”. E são as multiplicidades inconsistentes ou puras, de inspiração cantoriana (Georg Cantor) que satisfazem tal condição. A natureza/mundo é a ordem regular e causal dos eventos

naturais, organizados e reconhecíveis na malha do saber factual e enciclopédico, sendo, portanto, desprovida de qualquer potencial para desencadear um processo da ordem de um acontecimento e dos processos de subjetivação a ele adjacentes. Seu processo é repetitivo e tende a reproduzir infinitamente a si próprio, sob a forma de uma lei.

Para Badiou, não há liame, vínculo que ligue o ser ao acontecimento – e ao que dele deriva – por meio de um processo (criação, emanção, dialética, diferenciação etc.). Toda tentativa empreendida nesse sentido cai nas malhas do que ele chama de “Grande Tentação” (Badiou, 1988, p. 107), próprias às ontologias da presença, e que reproduz, sem medida, os equívocos do isomorfismo (identidade entre ser, natureza e história). A requisição do puro e do inconsistente é a negação do um, mas é, antes, a desconexão, o desligamento que blinda o ser-enquanto-ser. Não é do mundo, mas de uma realidade que lhe sobrevém – o que atesta a falta procedente do mundo – que o excesso tira sua realidade. É essa negação-subtração que autoriza o sentido suplementar do acontecimento, sua pós existência, sua independência e autonomia do ser, em suma, seu caráter infundado:

Para mim, não é do mundo, ainda que idealmente, que o acontecimento retira sua reserva inesgotável, seu excesso silencioso (ou indiscernível), mas de não estar preso nele, de ser separado, lacunar, ou – diria Mallarmé – puro... o excesso acontecimental nunca se relaciona à situação como a um “fundo escuro” orgânico (...) Resulta disso que sua parte silenciosa, ou subtraída, é uma infinidade por vir, uma pós-existência que vai devolver ao mundo puro ponto separado do suplemento acontecimental... Ali onde Deleuze vê uma “maneira” do ser eu diria que a pós-existência mundana de uma verdade assinala o acontecimento como separação (...) (Badiou, 2015, p. 40).

Trata-se de duas vias subtrativas, mas é preciso, desde já, marcar, no domínio propriamente metafísico ou ontológico, o lugar do desacordo que separa uma teoria da outra e define o destino de uma série de implicações que delas derivam. A subtração radical que é imputada a Deleuze é a dos processos de identidade e semelhança, de captura realizados pela unificação e seus concomitantes, a subjetivação, significação e totalização. A fórmula que a exprime, encontramos no “Rizoma”, é n-1: “preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior... sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1” (Deleuze; Guattari, 2011, v.1, p. 21). É inequívoco, portanto, do que as multiplicidades virtuais subtraem-se: da subordinação a uma lei que a fundamenta (árvore-raiz) ou a sobredetermina na forma de um suplemento (raiz-fasciculada). Do virtual ao atual, das multiplicidades qualitativas às multiplicidades

quantitativas, não há qualquer debande, captura ou subordinação. A relação / passagem entre uma multiplicidade e outra parece, portanto, plenamente autorizada. Em Badiou, a subtração do domínio ontológico, também, diz-se do um, porém, em um sentido diverso. Ali, encontramos uma blindagem do ser-enquanto-ser, interditando toda e qualquer relação com o que não se impõe ao mesmo regramento, ou seja, interditando qualquer determinação para além do múltiplo puro. A participação é vedada por parte das multiplicidades inconsistentes, sendo toda relação aí determinada reportada de maneira unívoca ao domínio do ser-enquanto-ser. O excesso deve aqui ser dito total, radical, separado, lacunar. Badiou assinala o caráter subtrativo da sua ontologia nesse ponto. Pela ideia de subtração, devemos entender os sinais contrários à ideia de imanência e de univocidade. Ao que parece, é mais o caráter equívoco da relação entre ser e acontecimento que deve ser afirmado da posição badiouiana. Transcendência de tipo platônico contra a imanência, equivocidade contra univocidade, negação contra afirmação.

Peter Hallward extrai as consequências desse caráter subtrativo radical da filosofia de Badiou. E, se ele pode chamar esse sistema de “soberano” ou “absoluto”, isso liga-se ao que ele chama de “desvinculação absoluta”, realizada sobre o tríptico ontologia, acontecimento e sujeito, em que esses termos são, segundo o autor “auto-constitutivos”: na ontologia, “esta soberania repousa, por assim dizer, repousa, ‘substancialmente’ no único axioma existencial, o axioma do vazio”; na teoria do acontecimento, “O acontecimento é igualmente um elemento que pertence a si mesmo” (Hallward, 2002, p. 303-304), e na teoria do sujeito, “O sujeito, da mesma forma, é confiança em si mesmo” (Hallward, 2002, p. 303-304).

Para Badiou, não basta repelir os habituais vícios de identidade e semelhança no seio da ontologia e estabelecer o processo da realidade por diferença, apartado do tipo de ligação predicativa ou mesmo dialética – o que sustenta o acontecimento em uma ligação de caráter mais profundo (ligações não-localizáveis ou sínteses disjuntivas). Toda e qualquer posição afirmativa da relação entre ser e acontecimento cai em degeneração. O ser é corrompido e arrastado para a margem de equivalência de sua realidade ao domínio das multiplicidades extensivas (contabilizadas numericamente), para o regime da contar-um.

Esse direcionamento decisivo da ontologia badiouiana, por meio de um impasse e uma suspensão, abre caminho para o domínio daquilo que não é o ser-enquanto-ser ou trans-ser, o que chamamos até agora pelo nome de acontecimento. É abertura,

precisamente nesse sentido, como diz Badiou: “Porque pensar que o evento é ponto de ruptura em relação ao ser (...) não dispensa de pensar o próprio ser do evento” (Badiou, 1999, p. 59). A questão que podia ser levantada com todo vigor pela filosofia de Deleuze sobre a relação entre o ser e o acontecimento sofre uma reversão profunda, dado o caráter infundado do acontecimento. O domínio do ser-enquanto-ser é definido como discurso, de caráter matemático-dedutivo. Seu estatuto não é o de uma coisa ou realidade. Por outro lado, o mundo encontra-se desprovido de plenitude, de virtualidade, cerrado e circunscrito à condição da extensividade.

É essa direção demasiado formal e abstrata da ontologia, a reboque da noção suplementar de acontecimento, que Deleuze (1997, p. 196-197) suspeita carregar traços de transcendência, sob uma base das multiplicidades, na sua breve intervenção sobre *Ser e Evento*: “(...) o acontecimento, ele mesmo, aparece (ou desaparece), menos como uma singularidade que como um ponto aleatório separado, que se acrescenta ou se subtrai ao sítio, na transcendência do vazio ou A verdade como vazio (...)” (Deleuze, 1997, p. 196-197). A resposta deleuziana, conforme o encadeamento que demos no presente capítulo, não se preocupa diretamente com o rol de acusações destiladas em *Clamor do Ser* de uma “metafísica renovada do Uno” ou mesmo com a de uma ontologia do ser (Badiou, 1997, p. 19). Ela deve mostrar como Deleuze de forma permanente recrutou forças contra a analogia e a equivocidade, contra a falta ou negação, e contra a ideia de suplemento a favor de uma imanência expressiva.

Em Deleuze, o repertório instrumental para a defesa da plenitude do mundo recorre, de modo geral, a uma lógica da complicação (*complicatio*), que se vale da complementaridade de dois dispositivos anticartesianos: de uma lógica da expressão em Espinosa e de uma lógica do claro e do obscuro ou da dobra em Leibniz. As duas alimentam-se de fontes distantes em uma perspectiva da emanção no neoplatonismo que concebe o desenvolvimento ou desdobramento da realidade por meio gradações que partiriam de um princípio primeiro, o Uno. O espinosismo, em particular, também alimenta-se da concepção medieval da *intensio* e da *remissio* (2017, p. 210), sobretudo, a de *modus intrinsecus* em Duns Scot (no contexto da relação entre Deus e as coisas produzidas para compreender a especificidade da relação entre o atributo-qualidade e o modo-quantidade) (Deleuze, 2017, p. 210). Esse recurso à *complicatio* é o que vai permitir um profundo redimensionamento da relação entre uno e múltiplo, conservando algumas de suas características. Em todo caso, a figura de mundo, de real, aqui evocada é a que é instituída como condição, fonte, irradiação e afirmação. Nela, está contido,

envolvido sob a forma de virtualidade, o que investe o real na configuração atual (atualização). É nesse exprimir-se, precisamente, nesse ponto de inflexão entre as multiplicidades (virtuais e atuais), que o acontecimento viceja.

Valemo-nos de Zourabichvili (2004) que, no verbete que dedica ao tema, mostra que a ideia de complicação passa em Deleuze por uma profunda conversão relativa à teoria das multiplicidades (Bergson) e a tese da univocidade do ser (Duns Scot, Espinosa e Nietzsche). Na primeira, em vez do múltiplo ser subordinado ao Uno por emanção, temos multiplicidades virtuais que desaguam em multiplicidades atuais por um processo de atualização (as multiplicidades só são redutíveis a unidade na sua condição atual-extensiva). E, na tese da univocidade do ser, a univocidade diz-se da produção da diferença, que não reconhece qualquer condição de eminência, de analogia, equivocidade ou distinções de natureza entre os seres. Temos, portanto, uma inversão que eleva, por assim dizer, o múltiplo e a diferença à condição de substantivos: um múltiplo puro desgarrado do uno e uma diferença pura desgarrada da identidade. Assinalada essa conversão da *complicatio* (que vai do virtual ao atual, do intensivo ao extensivo), nesses dois momentos na obra de Deleuze, Zourabichvili (2004, p. 14) ressalta que há um movimento mais “profundo”:

(...) ‘complicação’ exprime a operação de síntese dos dois movimentos inversos do virtual ao atual (explicação, desenvolvimento...) e do atual ao virtual (implicação, envolvimento...) ... esses dois movimentos não se opõem, sendo sempre solidários (Zourabichvili, 2004, p. 14).

Não basta considerar, portanto, apenas o processo de atualização que parte do virtual e se encarna no atual, é preciso, igualmente, considerar o processo no qual o atual se dissolve, se transforma em virtual. Deleuze não chega a usar o termo virtualização como processo no qual o atual se reinscreveria na *complicatio* virtual, mas Levy (2011, p. 17-18) oferece-nos uma definição justa da ideia:

A virtualização pode ser definida como o movimento inverso da atualização. Consiste em uma passagem do atual ao virtual, em uma “elevação” à potência da entidade considerada. A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma “solução”), a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático (Levy, 2011, p. 17-18).

Essa solidariedade entre o virtual e o atual, o movimento perpétuo de invenção que vai de um ao outro e vice-versa, é o próprio processo de produção do real, sem meta, *télos*, perfeição final ou equilíbrio, o que Zourabichvili (2004, p. 14) chamou de “fórmula completa do mundo”.

Tentemos tomar um exemplo de como tudo isso funciona, conjuntamente. Se tudo é *complicatio*, se tudo é expressão (do virtual ao atual, da substância aos modos, do caos à ordem), é necessário recolher a distinção entre aquilo que ocorre sob a forma de generalidade e regularidade e aquilo que irrompe, divergindo radicalmente do estado de coisas anterior. Essas duas figuras estão distribuídas em Deleuze, respectivamente, sob a forma do atual e do virtual. O claro e o obscuro são as duas formas irreduzíveis que vem dar conta do revezamento entre esses dois lados de uma coisa, um objeto. Com efeito, em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2018, p. 277) chega a conceber o real como sendo constituído por duas metades ou lados: o virtual, o campo problemático da Ideia, e o atual, dos seres qualificados ocupando um lugar no espaço. Mas ainda persiste a pergunta: como alguma coisa que faz parte do real, não possui qualquer característica empírica e nem conceitual? De que modo característico o virtual faz parte do real e não se encerra nos termos da atualidade?

Ocorre a Deleuze oferecer duas imagens, perfeitamente, compatíveis da relação dessas duas porções da realidade: a de um processo, o de atualização, que parte do virtual e desemboca no atual e; a de um objeto real, expresso em uma determinada forma atual, mas envolto por uma névoa de virtualidade que o lança em atualizações futuras, ou seja, o processo que atualiza os seres atuais em determinadas condições não é definitivo, não se encerra em uma finalidade ou em um estado de coisas. Em *Diferença e Repetição*, essa distribuição é tornada explícita pela fórmula: “O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual (...) O virtual deve inclusive ser definido como uma parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual.” (Deleuze, 2018, p. 276). Foi o que tentamos demonstrar no tópico anterior: o virtual atualiza o real por meio de um processo de individuação. Na condição de virtual, ele permanece envolto feito uma névoa sobre toda e qualquer coisa atual, como uma carga de potenciais que possui a condição genética de individuar algo (Deleuze, 1998, p. 173).

Retomemos um ponto central (talvez a ideia mais valiosa, a “fórmula completa do mundo”, segundo os dizeres de Zourabichvili) que Deleuze enfatiza na conclusão de *Diferença e Repetição*: a de que os potenciais, a virtualidade do mundo, não esgotam sua

fonte no processo de atualização e que a atualidade do mundo é sempre um estado provisório:

Em suma, a razão suficiente, o fundamento é estranhamente curvado. Por um lado, ele pende em direção ao que funda, em direção às formas da representação. Mas, por outro lado, ele se orienta obliquamente e mergulha num sem-fundo, para além do fundamento, que resiste a todas as formas e não se deixa representar (Deleuze, 2018, p. 364).

A ordem de perplicação da Ideia, a coexistência das multiplicidades virtuais, são agitadas permanentemente por um campo de vibrações diferenciais, de pulsões, fluxos e ritmos que, na sua relação com o real, podem precipitar um novo acontecimento, um novo horizonte de possibilidades das relações, percepções e modos de ser. O atual, enquanto entidade fixa, é absorvido-adsorvido, posto em suspenso por um acontecimento que é irreduzível ao tempo presente, contra-efetuação do estado de coisas atual: sem identidades, sem sucessão temporal, sem espaços extensos, sem qualificação exclusiva. Trata-se de um movimento imersivo, correlato ao acontecimento puramente ideal, às relações diferenciais e à distribuição aleatória de pontos singulares, tal como um “lance de dados” da ordem do acaso.

4.3

Considerações finais sobre a Ontologia do Acontecimento em Gilles Deleuze

Procedemos a uma reconstituição da ontologia do acontecimento em Gilles Deleuze pela ótica de sua teoria das multiplicidades. Nosso objetivo era o mesmo quando expúnhamos uma ontologia da individuação em Simondon: pensar como as noções de acontecimento, de multiplicidades (virtuais e atuais), singularidades etc., informam o campo da política. Em alguma medida, queríamos apresentar o repertório conceitual com o qual é possível operar, em alguma medida, uma política do acontecimento ou uma política das multiplicidades.

Para isso, reconstituímos a crítica de Deleuze ao que ele caracteriza, já em seus escritos da década de 60, como imagem moral e ortodoxa do pensamento: um pensamento que recolhia seus elementos nas forças reativas da vida e nos mecanismos reprodutivos do poder. Para tal, expúnhamos o laço dessa imagem do pensamento com as instituições

(a Igreja e o Estado) por meio de um movimento de retroalimentação, no qual cada uma beneficiava-se daquilo que a outra podia suprir-lhe, em um sistema de reprodução social e de subtração das forças da vida e do pensamento.

Em um segundo momento, exploramos a ontologia do acontecimento em Gilles Deleuze, em uma chave polêmica: contra a ontologia das multiplicidades e a teoria do acontecimento no filósofo, também francês, Alain Badiou. Nosso objetivo era remontar às condições das multiplicidades nessas duas filosofias, com o intuito de demonstrar que a noção de acontecimento em Deleuze não se traduzia em uma ruptura total das condições políticas, tal como pensa, de forma radical, Badiou (o acontecimento como uma realidade suplementar às condições atuais). Para Deleuze, uma ontologia e uma política do acontecimento, por outro lado, deveriam ser pensadas em termos de suas condições imanentes, de suas crises, tensões e potenciais. Era nessa chave, que nos parecia possível aproximar essa ontologia do que havíamos exposto em uma ontologia política da transindividualidade.

5

Uma política do acontecimento em Maurizio Lazzarato

5.1

Introdução

Queremos apresentar Lazzarato como uma resposta ao questionamento colocado por Jason Read, redimensionando a questão que ele levanta em seu livro, *Politics of Transindividuality* (2019, p. 288): “a transindividualidade como tem sido desenvolvida aqui, deixa claro que as condições da política são menos as de um acontecimento do que dos múltiplos processos de transformação”. Como tentamos demonstrar no capítulo anterior, não há apenas uma ontologia do acontecimento, mas uma tensão que tentamos tornar visível por meio da confrontação entre as ontologias de Deleuze e Badiou. Não se trata, portanto, de opor transindividualidade a acontecimento, como se existisse versão exclusiva do acontecimento. Trata-se, antes, de opor a uma perspectiva “transcendente” do acontecimento (Badiou), como uma ruptura total e um suplemento da realidade, uma política do acontecimento que leve em conta as tensões, as virtualidades e as forças imanentes às transformações da política. Esse parece o caminho para aproximarmos métodos e interesses comuns às duas ontologias políticas.

O nosso interesse pela obra do pensador italiano Maurizio Lazzarato está localizado no que ele designou, em muitos dos seus escritos, como uma “política do acontecimento⁸⁰” (2006, p. 212) “política das multiplicidades” (2002, p. 175). Assim como recorreremos a Balibar para pensar uma política da transindividualidade que atualizasse a ontologia da individuação em Simondon frente aos problemas da política contemporânea, pretendemos, nesse capítulo, pensar alguns nós da política atual por meio dos conceitos que Lazzarato emprega, tendo como referência mais ampla a obra de Deleuze.

O que Lazzarato chama de “políticas do acontecimento” surge muito cedo na sua produção intelectual e cobre o arco de três a quatro obras, fundamentalmente:

⁸⁰ Na verdade, esse é o título original do livro *Revoluções do Capitalismo* (2006), do original *La Política dell'evento* (2004). Lazzarato (2016, p. 261) demonstra um certo desconforto com o título da versão brasileira: “(...) é um título que eu não queria, mas o editor queria. Eu gostaria que se chamasse “A política do acontecimento (...)””.

Videofilosofia: A Percepção do Tempo no Pós-Fordismo (1997), *Potências da Invenção: A Psicologia Econômica de Gabriel Tarde contra a Economia Política* (2002), *As Revoluções do Capitalismo* (2006)⁸¹. A produção desse período envolve articulação de algumas ontologias para pensar a política contemporânea, uma “outra metafísica” para fazer alusão à feliz expressão de Pierre Montebello (Montebello, 2003) que dá título ao seu livro, *L'autre Métaphysique*. Uma caracterização genérica dessas ontologias encadearia: o virtual e as multiplicidades em Bergson; o par invenção e imitação e a cooperação intercerebral em Tarde; o acontecimento e as sociedades de controle em Deleuze.

O investimento em Foucault, Deleuze e Guattari é contextualizado na atmosfera política do maio de 68 francês (Lazzarato, 2001, p. 33-34), movimento que irá repercutir em solo italiano e reconfigurará certas linhas teóricas oriundas do operáismo⁸², por exemplo, a “autonomia operária”,⁸³ movimento fundado por um grupo de intelectuais, entre eles, Antonio Negri – que colaborará com Lazzarato no início de sua produção⁸⁴. Já Bergson e Tarde corresponderiam a uma expressão primeira desse pensamento ao antecipar um conjunto de problemas relativos ao tempo, à memória e à atenção, ao público e à comunicação, situados na virada do século XIX para o XX. Alberto Toscano (2007, p. 73), ao situar Lazzarato entre esses dois legados, vê, no empreendimento de uma “política do acontecimento”, uma debandada do autor italiano para as raízes francesas da diferença:

⁸¹ O próprio Lazzarato (2016, p. 257) costuma apresentar a política do acontecimento como precedendo a temática da dívida na progressão dos problemas no conjunto da sua obra “Eu estava procurando encontrar algumas soluções em termos do trabalho, e pensei ter encontrado em Gabriel Tarde a chave, mas não é assim. Penso que a solução definitiva encontrei anos depois, com a relação credor-devedor”.

⁸² Movimento político marxista heterodoxo de origem italiana da década de 60, organizado em torno da revista *Quaderni Rossi*, fundada por Raniero Panzieri, Mario Tronti e Toni Negri. Altamira (2008, p. 121) assinala duas fases no desenvolvimento histórico do movimento: “Se falamos do operáismo enquanto matriz, é possível distinguir duas etapas diferenciadas em sua evolução: uma primeira, que se estende desde o seu nascimento - atravessando as revistas *Quaderni Rossi* e *Potere Operaio* - até as insurreições e ocupações de fábricas do verão de 1973, com a dissolução do grupo *Potere Operaio*; e uma segunda fase ligada diretamente à evolução e ao desenvolvimento da chamada autonomia operária. Uma primeira etapa ligada à composição de classe estruturada ao redor do operário-massa; e uma segunda, que teve como pivô o surgimento do operário-social. Uma primeira fase com uma concepção de centralidade da fábrica como espaço primordial das lutas; e uma segunda, onde a concepção prevalecente no operáismo moderno estenderia a luta ao conjunto da sociedade”.

⁸³ Altamira (2008, p. 117), de maneira genérica, define as principais características do movimento: “A Itália daquela época tornar-se-ia o terreno de lutas sociais que propunham uma nova via, diferente na política, por fora dos partidos, mais próximo dos desejos individuais, dos problemas sociais, das aspirações específicas e concretas, sem delegação de poder, nem representação. Esta realidade constitui o substrato do chamado operáismo italiano e a autonomia operária” (Altamira, 2008, p. 117).

⁸⁴ Trata-se do primeiro artigo de Trabalho Imaterial, *Trabalho Imaterial e Subjetividade*, publicado na revista *Futur Antérieur*, n. 6, 1991.

(...) um tipo de espiritualismo diferencial (...), o qual se distancia das coordenadas marxistas dos legados operaísta e autonomista em busca de uma análise das “revoluções do capitalismo” em torno das noções de publicidade, comunicação e minoria (Toscano, 2007, p. 73).

Gostaríamos de indicar alguns eixos, a partir dos quais se pode atingir o sentido, o horizonte e os problemas concretos e práticos de uma política formulada nos termos da noção de “acontecimento”. Em primeiro lugar, trata-se de compreender que os fenômenos políticos passam a ser considerados a partir de uma ótica em que as condições de transformação – crise, ruptura e constituição – ganham crescente importância sobre uma compreensão orientada para a política que privilegia as condições de estabilidade e preservação dos regimes ou de sua mudança gradual e moderada (reformismo). Em *Trabalho Imaterial*, em *Videofilosofia* e *Potências da Invenção*, analisaremos as transformações no mundo trabalho e da sociedade, de um modo geral, na “passagem” do modelo de produção fordista para o pós-fordismo: mudanças no ciclo de produção e suas transformações correlatas no âmbito das tecnologias, do consumo, na formação das subjetividades e dos públicos.

Em segundo lugar, considerar que os processos de constituição da subjetividade, relativos a essas transformações, não são mais determinados pela figura tradicional da subjetividade, tal como ela deu-se, de maneira majoritária, em boa parte da modernidade, conferindo o mais alto posto às noções de indivíduo racional como fonte da certeza, no conhecimento, e da ação, na moralidade. É nesse sentido que se faz fundamental introduzir os domínios de uma microfísica do poder e de uma micropolítica, como uma nova dimensão da política que procura dar conta das condições de ação, tanto de seus agentes e atores, como de sua resistência na contemporaneidade. Trata-se de imprimir nesses processos o campo da afetividade, dos desejos e das crenças, ou seja, de uma infra-subjetividade ou pré-individualidade, que opera, muitas das vezes, como os reais vetores das transformações. Essa perspectiva recusa a condição de princípio e fundamento da ação política que deriva de um indivíduo liberal atomizado ou mesmo do sujeito revolucionário da tradição marxista.

Um terceiro sentido é compreender como uma ontologia (do virtual, do acontecimento, da individuação, conforme vimos, anteriormente) pode fornecer um diagnóstico do capitalismo contemporâneo sob a ótica de suas transformações fora do perímetro demarcado pela ortodoxia marxista: disciplina, biopoder, controle, noopolítica

vigilância, algoritmo, plataforma etc. A crítica que se encontra enredada nesse processo não pode ser concebida como um empreendimento conceitual dissociado da conjuntura política e histórica de seu tempo: uma crítica ao capitalismo, ou melhor, uma crítica que envolva as dinâmicas de transformação ou as “revoluções do capital”. Nesse ponto, por mais que haja uma continuidade entre “movimentos socialistas” e “movimentos pós-socialistas” com respeito a um inimigo comum e aos objetivos a serem alcançados de uma sociedade mais justa e igualitária, mudam-se consideravelmente as estratégias e os meios de conflito e de resistência. Um diagnóstico do capitalismo implica, portanto, compreender o elemento de captura da máquina capitalista sobre o tempo, os afetos, ou seja, sobre o elemento dinâmico e instável que constitui as subjetividades: não apenas uma captura do sujeito-indivíduo, sob a forma da sujeição social, mas uma captura no nível virtual, pré-individual, das subjetividades, sob a forma daquilo que Deleuze e Guattari (2012, p. 124) denominam “servidão maquínica”.

Conforme a conjuntura avança, a escrita de Lazzarato modula em torno desses temas. No tópico destinado a *Trabalho Imaterial*, analisaremos as transformações relativas à noção de produção e a emergência das novas subjetividades; em *Videofilosofia*, as transformações de ordem econômica e política têm como elemento central uma análise das novas tecnologias e suas relações com as subjetividades e com o capital; já, em *Potências da Invenção*, analisaremos o processo social e econômico por meio da dinâmica da invenção e imitação, assim como destinaremos um tópico às sociedades de controle. Por fim, concluiremos o capítulo com uma abordagem das minorias.

5.2

Trabalho Imaterial

Lazzarato emerge no cenário intelectual a partir de seu trabalho conjunto com o também filósofo italiano Antonio Negri na esteira das discussões neomarxistas na Itália em torno do movimento conhecido como “autonomia operária”. O(s) objeto(s) ou o domínio sobre o qual investem corresponde a um conjunto de transformações no mundo do trabalho e no âmbito das relações sociais no período histórico que se convencionou chamar de pós-fordismo. Esse programa pode ser resumido em torno de uma nova visada em torno do campo conceitual do marxismo relativo às noções de trabalho imaterial, de

general intellet e de indivíduo social, extraídas, sobretudo, dos *Grundrisse*⁸⁵. O que essa nova abordagem traz à tona, como uma espécie de imperativo, é a análise da multiplicidade dos processos de subjetivação e com isso a reorganização do campo político – a nova composição de classe e as novas relações de poder – que são, por assim dizer, distendidas, ampliadas. O que esse programa propõe é uma nova forma de organização que prescindia dos institutos de representação sindical, partidária e estatal.

O livro é uma compilação de artigos escritos ao longo de toda a década de 90, na sua grande maioria publicados pela revista *Futur Antérieur*⁸⁶. Consideramos dois desses artigos fundamentais e desenvolveremos boa parte das ideias contidas neles: o primeiro, *Trabalho Imaterial e Subjetividade* de 1991, por apontar, em linhas gerais, os principais elementos dessa nova instância de comunicação que a multiplicidade dos sujeitos institui, assim como a base programática que irá desdobrar-se posteriormente na obra de Lazzarato; segundo, *O ciclo da produção Imaterial* (1993), por indicar as principais características dessa nova dinâmica imaterial que institui uma nova relação entre os momentos da produção (consumo como produção), expandindo consideravelmente os limites da produção do trabalho para o conjunto vida.

A concepção de comunicação volta ao primeiro plano aqui depois de termos-lhe dado bastante atenção no capítulo dedicado a abordagem de Balibar da transindividualidade, sobretudo, em sua análise sobre a obra de Espinosa. Lazzarato quer pensar a dinâmica da comunicação atrelada à ideia de produção, mais propriamente ao ciclo produtivo. Mais do que isso, ele quer pensar como a comunicação ultrapassa o ciclo da produção, enquanto este encontra-se delimitado pela categoria de trabalho, e passa a referir-se à produção da própria vida, ao modo de ser dos indivíduos e suas relações, às suas ideias e afetos, em suma, ao “mundo” das subjetividades. A comunicação, nesse sentido, implica um primado da relação sobre as coisas e, especificamente, um primado da produção da vida sobre a produção organizada em torno do trabalho. Trata-se de um processo que pode ser compreendido inscrevendo as demandas do consumo na produção. Ou seja, não se trata da produção de mercadorias, somente, trata-se, na realidade, da produção das subjetividades, dos gostos, gestos, hábitos etc. A produção deixa de ser uma categoria econômica para se tornar uma categoria ontológica.

⁸⁵ Manuscrito de Karl Marx datado de 1858 que serviu de rascunho para a elaboração do *Capital*.

⁸⁶ Revista fundada em 1990 por Jean-Marie Vincent, Denis Berger e Toni Negri.

5.2.1

A disjunção entre Trabalho Imaterial e Capitalismo

A problemática mais ampla que irá atravessar o conjunto dos artigos é a da disjunção entre trabalho imaterial e o modo de produção capitalista, ou seja, entre a potência subjetiva e imaterial de produção e a forma de organização social imposta pelo novo regime de acumulação capitalista e de organização do trabalho na passagem do fordismo⁸⁷ para o pós-fordismo.

O solo do transindividual ou do pré-individual em que Lazzarato pisa corresponde a condições bem determinadas. Não se trata de um desejo em si, natural e a-histórico, relativo a uma ontologia pura, tampouco, trata-se de disposições ou faculdades inatas alocadas desde sempre por uma natureza humana. Não há o homem dissociado de um regime, instituição, máquina social que não lhe disponha, minimamente, em um papel ou função dentro, por assim dizer, de uma estrutura. Não há, sobretudo, potencialidades pré-individuais, desejos e crenças em estado livre. Elas estão sempre, em um grau maior ou menor, vinculadas a uma estrutura, um nível supraindividual ou institucional:

A virtualidade desta capacidade não é vazia nem a-histórica. Trata-se, ao contrário, de uma abertura de uma potencialidade que têm como pressupostos e como origens históricas a “luta contra o trabalho” do operário pós fordista, e mais recentemente, os processos de socialização, a formação e a autovalorização cultural (Lazzarato; Negri, 2001, p. 26).

Em Simondon, pensamos o homem situado no nível das correlações, em um regime de troca entre o psíquico e o social, o transindividual; em Balibar, pensamos esse homem em termos de uma antropologia política que agencia afeto e política; em Lazzarato, queremos pensar esse sujeito situado em uma determinada forma de organização do trabalho que libera uma potência subjetiva da produção.

Essa nova “virtualidade”, designada aqui de trabalho imaterial, deriva da passagem da organização do trabalho fordista para o pós-fordista e é, no contexto das lutas, das formas de organizar-se e resistir, que elas encontram as condições de sua gênese, expressão e desenvolvimento. No novo regime de acumulação capitalista (pós-fordista e pós-industrial), na reorganização do trabalho e em outros vetores históricos, sociais e

⁸⁷ Sistema de produção em massa surgido nos Estados Unidos no começo do século XX, com o objetivo de aumento da produção (produção em massa) com maximização dos custos e de desenvolvimento de um mercado consumidor (consumo de massa). Também designa, de modo genérico, outros modelos de produção como o taylorismo e o toyotismo.

políticos, é possível falar em linhas e processos de subjetivação autônomos e heterogêneos.

Poderíamos determinar uma causa do trabalho imaterial? Sua procedência? De onde irradia? Lazzarato recusa que a fonte dessa “nova forma” de valor, dessa nova forma de organizar-se perante o trabalho, de inscrever no processo de produção uma dinâmica de criação e invenção sejam produtos das transformações imanentes do capital, “o ciclo do trabalho imaterial é pré-constituído por uma força de trabalho social e autônoma (...)” (Lazzarato; Negri, 2001, p. 27). Essa força de produção é constituinte, “anterior”, no sentido de que ela é fonte da invenção e da cooperação social, perfeitamente destacável, de direito, das direções e finalidades que o capital destina-lhe, “O processo de produção de subjetividade, isto é, o processo de produção *tout court*, se constitui “fora” da relação de capital (...)” (Lazzarato; Negri, 2001, p. 35). Que força constituinte seria essa?

Nessa transformação não é nem o trabalho imediato, executado pelo próprio homem, nem é o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua produtividade geral, a sua compreensão da natureza e o domínio sobre esta através da sua existência enquanto corpo social – em uma palavra, é o desenvolvimento do indivíduo social que se apresenta como grande pilar de sustentação da produção e da riqueza (Lazzarato; Negri, 2001, p. 28).

Essa força constituinte está dissociada do trabalho imediato, repetitivo-reprodutivo, mecânico. Não se trata, portanto, de um tempo quantitativo, métrico, no qual o valor da força de trabalho poderia ser medido pelas horas de trabalho na realização de uma função específica, homogeneizando a multiplicidade da força de trabalho. É já em Marx (2011, p. 27) que podemos recolher essa distinção, na caracterização de indivíduo social:

O trabalho não aparece mais tão envolvido no processo de produção quando o ser humano se relaciona ao processo de produção muito mais como supervisor e regulador. (...) Não é mais o trabalhador que interpõe um objeto natural modificado como elo mediador entre o objeto e si mesmo (...). Ele se coloca ao lado do processo de produção, em lugar de ser o seu agente principal. Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social (Max, 2011, p. 27).

O indivíduo social é essa operação de recusa, liberação e expansão da atividade humana, que não pode mais ser medido e que só pode ser transformado em mercadoria

sob a condição de captura e de regulação do capital, que também, encontra-se modificado nesse processo: “(...) na sociedade produtiva pós-industrial, os sujeitos produtivos se constituem, tendencialmente, primeiro e de modo independente da atividade empreendedora capitalista (...)” (Lazzarato; Negri, 2001, p. 31). Trata-se de um domínio propriamente coletivo do trabalho, uma memória coletiva da produção, um acúmulo e uma sinergia de práticas, conhecimentos (imaginativos e racionais) e experiências reorganizadas e ampliadas na relação com a natureza. É na instância propriamente comunicativa, aberta e recursiva que essa produtividade geral exprime-se e liberta-se, por assim dizer, do tempo de trabalho e da dimensão individual como valor.

O marxismo clássico desenvolveu a disjunção mais geral entre trabalho, meios de produção e o capital. Deleuze e Guattari remontam a esse quebra-cabeças da origem do capitalismo a partir de uma dinâmica de fluxos desterritorializados que convergem em uma determinada circunstância e promovem um agenciamento-maquínico social de novo tipo:

Fluxos descodificados — quem dirá o nome deste novo desejo? Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, a contingência deste encontro, desta conjunção, desta reação que se produzem uma vez, para que o capitalismo nasça e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome (Deleuze; Guattari, 2010, p. 297).

O que importa fundamentalmente aqui, na compreensão de um capitalismo que se moderniza (pós-industrial), é pensar em termos de fluxos, de desterritorializações e descodificações relativas, e também de uma reterritorialização ao nível do capital, ou seja, de uma reorganização e estabilização desses novos fluxos em um nível que não é mais a da máquina despótica bárbara (Estado), mas de uma máquina axiomática capitalista. Isso significa, em linhas gerais, que o que reconhecemos como estado moderno (as monarquias nacionais) passa a funcionar, em níveis distintos e em cada caso, subordinado ao capitalismo como uma espécie de peça, instrumento, de uma engrenagem mais ampla.

A problemática da disjunção entre o modo de produção capitalista e o trabalho imaterial dará provas de sua consistência ao se transmutar nas obras posteriores de Lazzarato exigindo a mesma posição de uma distinção radical e de disputa pela fonte ou raiz da criatividade, da invenção e da produção: nas tecnologias digitais e de vídeo contra a sua apropriação pelas mídias corporativas, na cooperação intercerebral em Tarde contra

a divisão do trabalho sob a regência do capital empreendedor etc., como veremos nos dois tópicos seguintes, respectivamente. O trabalho imaterial, o *general intellect* e o indivíduo social, que assumiram, inicialmente, o lugar dessa potência subjetiva cedem lugar para as ontologias de Bergson, Tarde e Deleuze. E não é mais sob a rubrica exclusiva do trabalho e da suposta homogeneidade e unidade da classe trabalhadora que a luta é possível ou que ela é mais forte, organizada e centralizada, com potencial de fazer frente ao inimigo. O princípio de unidade / unificação dos movimentos sociais desmorona sob a nova condição das multiplicidades que tem, como um dos seus princípios fundamentais, a recusa do modelo de organização hierárquico, unificado e sob a batuta de um líder. Se o poder de captura desdobra-se sobre o tempo da vida, sobre os não-trabalhadores (os “trabalhadores virtuais”, o “operário social”) e para além do chão da fábrica, faz pouco sentido dizer que a classe dos trabalhadores pode arregimentar quantitativa e qualitativamente mais forças contra o capital, selecionando um grupo exclusivo e cada vez mais limitado em um quadro de exploração global e de novas possibilidades de extração de mais-valia. A luta do proletariado torna-se “uma” entre uma multiplicidade de outras formas de luta – mulheres, negros, estudantes, precarizados etc. – todas sob a injunção do capital:

A categoria clássica de trabalho se demonstra absolutamente insuficiente para dar conta da atividade do trabalho imaterial. Dentro desta atividade, é sempre mais difícil distinguir o tempo de trabalho do tempo da produção ou do tempo livre. Encontramo-nos em tempo de vida global, na qual é quase impossível distinguir entre o tempo produtivo e o tempo de lazer (Lazzarato; Negri, 2001, p. 30).

Quais são as consequências de afirmações como a de que o trabalho, no seu *locus* tradicional, está morto? Ou mesmo dizer que já não há mais distinção entre trabalho e lazer nesse novo regime de produção das subjetividades: “Encontramo-nos em tempo de vida global, na qual é quase impossível distinguir entre o tempo produtivo e o tempo de lazer” (Lazzarato; Negri, 2001, p. 30). Faz sentido manter a categoria trabalho (a centralidade do trabalho) para dar conta de uma atividade e de uma produção que ganha o “tempo da vida global”, o “tempo livre”? As transformações de programa e a aliança com novos autores poderão, em alguma medida, cercar essa questão. *Videofilosofia* e *Potências da Invenção* são duas pretendentes para tentar responder essa pergunta no decurso do nosso trajeto. Dois pontos, em particular, são importantes nesse primeiro trabalho e convergem para a problemática de uma política do acontecimento: a) o ciclo da produção que se vê, no pós-fordismo, determinado pela atividade de um intelecto geral

que se inscreve na instância produtiva e que não se encontra finalizada em um produto destinado ao consumo; b) a hipertrofia do sujeito político que extrapola o espaço da fábrica e que passa a recobrir o sujeito nas novas expressões do movimento estudantil, feminista etc.

5.2.2

O ciclo da produção e o *feedback* do consumo sobre a produção – o Acontecimento

A produção passa a ser determinada pela produção de subjetividades. Nesse sentido, o que significa produzir a produção? Significa que a ponta final do processo de produção, o consumidor das sociedades pós-fordistas intervém no processo de produção, ativa novas demandas, cria novos valores, segmenta uma pluralidade de nichos de consumo, em suma, força a produção a se diferenciar, sair do seu ciclo repetitivo para produzir mais valor social. Segundo Lazzarato (2001, p. 47): “O processo de comunicação social (e o seu conteúdo principal: a produção de subjetividade) torna-se aqui diretamente produtivo porque de um certo modo ele produz a produção”. Não se trata mais de reprodução social, mas de produção social. Isso significa que ele é conhecimento, ideia, alma, afeto, crença, em suma, desejo, em vez das disposições físico-corporais que o fordismo solicita.

O trabalho imaterial é, propriamente, relacional porque ele circula entre as instâncias do ciclo produtivo: “O trabalho imaterial se encontra no cruzamento (é a interface) desta nova relação produção / consumo. É o trabalho imaterial que ativa e organiza a relação produção / consumo” (Lazzarato, 2001, p. 45). Ele exprime um poder de afetar e ser afetado que continuamente imaterializa-se quando expande e dilata as reivindicações e demandas das novas subjetividades. É importante salientar, ainda, o caráter de recursividade imanente que esse novo regime de comunicação institui. A “condição”, “causa” ou “razão” desses novos modos de ser e de existir não encontram qualquer fundamento ou princípio em um elemento exterior ou transcendente ao ciclo da produção da vida. Trata-se de uma subjetividade sem substância. Esse é o sentido que exprime a noção de acontecimento em *Trabalho Imaterial*:

Aquilo que a transformação do produto em mercadoria não pode tolher, então é o caráter de evento (acontecimento), o processo aberto de criação que se instaura entre o trabalho imaterial e o público que é organizado pela comunicação... Estes valores pressupõem modos de ser, modos de existir, formas de vida que funcionam como princípio e o fundamento dos próprios valores (Lazzarato, 2001, p. 51).

É a “alma” da qual nos fala Negri e Lazzarato, campo do desejo que explode o mundo fechado e idealizado da representação e da reprodução sociais. É essa alma, sob a forma coletiva e cooperativa, que requisita o seu lugar na produção:

‘é a alma do operário que deve descer na oficina’. É a sua personalidade, a sua subjetividade, que deve ser organizada e comandada. Qualidade e quantidade do trabalho são reorganizadas em torno de sua imaterialidade (Lazzarato; Negri, 2001, p. 25).

5.2.3

As novas subjetividades

O pensamento de 68 expôs uma inadequação do marxismo frente aos novos tempos: o anacronismo em pensar o operário da fábrica frente ao rearranjo de novas formas de exploração, de extração de mais-valia do tempo global da vida, dos processos de automação que substituem radicalmente o trabalhador por máquinas e das condições de precarização e fragmentação de classe que daí resultam. O caso dos estudantes é emblemático:

(...) a “verdade” da nova composição de classe aparece mais claramente nos estudantes – verdade imediata, isto é, em seu “estado nascente”, dada de tal modo que seu desenvolvimento subjetivo não é ainda preso às articulações do poder. A autonomia relativa em relação ao capital determina nos estudantes – entendidos como grupo social que representa o trabalho vivo em estado virtual – a capacidade de designar o novo terreno do antagonismo (Lazzarato; Negri, 2001, p. 32).

A virtualidade que envolve a condição dos estudantes não é a que os ligará ao mundo do trabalho assalariado no futuro. Esse horizonte é despojado pela potência subjetiva de novidade, força de recusa e de fuga da ordem do trabalho. Não se trata mais do horizonte de um “mundo do trabalho” já dado, nem de uma realização técnica específica em uma linha de montagem, nem da briga sindical por melhores condições e mais direitos, nem da sua inscrição no mercado consumidor etc., mas dos processos de

subjetivação que envolvem um ciclo inventivo, imprevisível e da ordem da constituição do sentido. É, de certa forma, o produto do acúmulo e do desgaste de um modelo que, aos olhos de uma nova geração, não oferece mais possibilidade de realização e de liberdade.

Boa parte da produção teórica de Lazzarato pode ser dita militante nesse sentido: de mapear e seguir o fluxo das transformações desses movimentos sociais, passados trinta anos dessas primeiras incursões. Quanto às formas de organização dos movimentos das multiplicidades subjetivas, eles prescindem da forma institucional imposta pela ordem partidária e sindical no embate com o capitalismo. Sobre este ponto, os trabalhos posteriores de Lazzarato, até *Revoluções do Capitalismo*, são o índice de como os movimentos socialistas são insuficientes e anacrônicos pelo tipo de interpretação e estratégia das formas de luta e resistência. Temos uma antecipação do que será uma das tônicas do trabalho de Lazzarato (2001, p. 36) a crítica que ele dirige à dialética, aqui no horizonte dos *Grundrisse* e do trabalho imaterial:

a contradição que opõe esta nova subjetividade ao domínio capitalista (...) não será dialética, e sim alternativa (...) Quando dizemos que essa nova força de trabalho não pode ser definida no interior de uma relação dialética, queremos dizer que a relação que esta tem com o capital não é somente antagonica, é alternativa, constitutiva de uma relação social diferente. O antagonismo se apresenta sob a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes (...) O antagonismo não pode ser resolvido ficando no terreno a contradição, mas quando ele conseguir desembocar numa constituição independente, autônoma. O velho antagonismo das sociedades industriais estabelecia uma relação contínua, mesmo se de oposição, entre os sujeitos antagonistas e, como consequência, imaginava a passagem de uma situação de poder dada àquela vitória das forças antagonistas como uma “transição”. Nas sociedades pós-industriais, onde o *General Intellect* é hegemônico, não há mais lugar para o conceito de “transição”, mas somente para o conceito de “poder constituinte” como expressão radical do novo. A constituição antagonica, portanto, não se determina mais a partir dos dados da relação capitalista, mas de ruptura com ela; não a partir do trabalho assalariado, mas da sua dissolução; não sob as bases da figura do trabalho, mas daquelas do não-trabalho (Lazzarato, 2001, p. 36).

Essa passagem sintetiza o que vínhamos pensando sobre as novas figuras, formas e estratégias de resistência correspondentes à multiplicidade subjetiva do trabalho imaterial. A pergunta central é como sair da relação com o capital. Ela exige uma nova constituição de mundo fora dessa relação, porque o novo mundo que ela exprime e deseja não cabe nele, não responde aos seus problemas e desafios.

A oposição que Lazzarato marca, portanto, entre transição – que estabelece uma relação de continuidade com a ordem constituída – e poder constituinte, termo de extração negriana, parece ser inequívoca: o que chamamos de relação com o capital sob a forma

da contradição é ela própria uma relação que não pode ser pensada sem uma lógica do todo e da parte ou do conjunto e seus elementos. Ela necessariamente comporta as partes e os elementos como constituintes da relação. A esse respeito, a sentença de Deleuze (1992, p. 12) é incisiva: “uma sociedade nos parece definir-se menos por suas contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados (...) a surpresa pode vir por parte das explosões entre os jovens, as mulheres (...)”. A ideia de produção imaterial quer pensar novas estratégias de luta e resistência fora dessa relação, recrutando não mais, ou apenas, o trabalhador, mas as novas subjetividades.

5.3 Tempo e Tecnologia

Trabalho Imaterial é um compilado de artigos publicados durante toda a década de 90, já *Videofilosofia: A Percepção do tempo no Pós-Fordismo* é a tese de doutorado de Lazzarato e exprime um novo repertório filosófico no seu empreendimento de compreender o capitalismo contemporâneo. Bergson, Nietzsche, Benjamin e Guattari figuram entre as principais referências – junto com a já mencionada influência de Deleuze – mas é Bergson quem fornece as bases para pensar uma ontologia do acontecimento no capitalismo contemporâneo. As razões da preferência por Bergson e não Marx ou mesmo Espinosa é justificada por Lazzarato (2019, p. 32), “(...) embora Espinosa possa ser útil para construir uma ontologia, para mim seria problemático usar Espinosa para analisar as condições contemporâneas do capitalismo”. Mas o uso de Bergson traz à tona alguns problemas. Não é novidade que a figura de Bergson sempre atraiu críticas vigorosas por parte das tradições materialistas e, em particular, do marxismo – como, por exemplo, em Horkeimer (2001, p. 61-83) e Politzer (1946) – e era de se esperar que quem recorresse a uma ontologia, supostamente idealista ou espiritualista, fosse relegado aos anais das filosofias acríticas, pouco engajadas com as transformações políticas e práticas de seu tempo. Alberto Toscano (2007, p. 72), de maneira bastante resumida, sintetiza as posturas anti-bergsonistas que tiveram como alvo o próprio Bergson e na sua esteira, Deleuze e Lazzarato:

Na verdade, uma representação não tão caridosa do “Novo Bergsonismo” pode vê-lo como uma fuga da inscrição sociopolítica da filosofia, como uma busca por purificação na qual o acesso privilegiado do filósofo a um devir irrepresentável e não utilitário serve para imunizá-lo do contágio de

empreendimentos críticos que interrogariam a pureza da filosofia de seu sujeito de enunciação (...) (Toscano, 2007, p. 72).

Mas não é por uma análise do capitalismo, nos moldes da tradição do socialismo, que Bergson fornece um fio condutor para Lazzarato, mas por sua abordagem do fenômeno do tempo. Ao prover uma análise do tempo puro, ontológico, dissociado do elemento extenso ou espacial do tempo cronológico, o autor de *Evolução Criadora* é quem melhor oferece, indiretamente, as ferramentas para a compreensão do funcionamento do capitalismo pós-industrial. É, na dimensão afetiva, na constituição da percepção pelo tempo, por exemplo, que tais tecnologias pós-fordistas instalam-se para decodificar, inventar e modular novas formas de perceber, pensar e agir. É o elemento pré-individual, o nível do acontecimento, que Bergson alcança.

Os pontos que gostaríamos de desenvolver a esse respeito são os de uma ontologia do virtual que procede de uma nova concepção da imagem, em que as dimensões do tempo e do afeto instauram uma lógica do acontecimento regidas por máquinas de cristalização. Tais máquinas correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das tecnologias no capitalismo contemporâneo, a saber, o vídeo e os meios digitais. O segundo ponto diz respeito ao modo como essa nova ontologia do virtual, que se expressa nos novos meios e máquinas de comunicação, é capturada pelo capitalismo e, em terceiro, tocamos no problema da relação entre tecnologia e as subjetividades. Passaremos, incontornavelmente, pelo conceito de trabalho intelectual. Ponto central e de continuidade com o de trabalho imaterial, mas que, agora, assenta-se nos termos da ontologia do tempo bergsoniana e não mais na terminologia de Marx dos *Grundrisse*. O procedimento de dessubjetivação do aparelho psicofisiológico que passa a operar por meio de uma percepção e uma imagem puras é aqui referido ao conceito de trabalho, “atenção” ou “esforço” intelectual, que ultrapassam o humano em direção às tecnologias contemporâneas que performam, de forma mais aproximada, a dinâmica do tempo.

Tanto a concepção de imagem como de trabalho intelectual estão subordinados ao circuito virtual-atual, ou seja, ao processo de atualização. Com efeito, só podemos pensar o processo de constituição da imagem e o de “invenção”, contido no trabalho intelectual, se saltarmos fora do círculo reprodutivo e tautológico do circuito possível-real, o que Deleuze chama de processo de realização (Deleuze, 2012, p. 84). Este último lida com formas, imagens já constituídas assim como pensa a (re)produção em termos de “fabricação”. Devemos perguntar-nos pela razão suficiente desses termos e isso implica pensar o seu movimento, o fluxo no qual estão contidos e do qual emergem.

Podemos dizer que toda a questão relativa à política do acontecimento, nesse trabalho, é mediada pela preocupação central com as tecnologias contemporâneas. É uma questão eminentemente política porque é com o novo regime de acumulação capitalista que se liberam tais potencialidades expressas por essas tecnologias e é com o capitalismo que se reterritorializa tais potencialidades com o fim de neutralizá-las e submetê-las à forma-mercadoria: “Através da televisão, o poder tenta controlar e neutralizar a virtualidade social (se podemos chamá-la assim) de nossa atualidade. Assegurada esta operação, todas as outras podem se seguir: propaganda, ideologia, mistificação” (Lazzarato, 2019, p. 130).

Podemos em alguma medida situar o trabalho de Lazzarato como uma extensão das pesquisas de Deleuze sobre o cinema em *Imagem-movimento e Imagem-tempo*. Ao apontar os elementos de continuidade entre essas tecnologias – cinema e vídeo –, mas também, as suas diferenças profundas, Lazzarato (2019, p. 125) pode aferir qual desses dispositivos tecnológicos expressa, de maneira mais “aproximada”, as condições do tempo contemporâneo: “O tempo do vídeo difere significativamente do tempo cinematográfico porque aqui estamos no tempo, participamos na construção do acontecimento. Não ‘vemos’ o tempo do vídeo; nós vivemos isso” (Lazzarato, 2019, p. 125).

A ideia de uma ontologia do tempo contemporâneo, na qual se encontra em uma relação de liberação e captura com a máquina capitalista, é o modo como Lazzarato irá, de certa forma, verter a ontologia bergsoniana para o campo da política. Não se trata de um tempo “puro” ou um tempo “em si”, tal como vimos na virtualidade da produção imaterial que era necessariamente encarnada em um tempo pós-fordista. Não se trata de um tempo numênico supra-histórico por detrás de um tempo fenomênico, muito menos de uma forma *a priori* (transcendental) da sensibilidade, mas sempre um tempo determinado historicamente, de um certo grau de desenvolvimento do *socius*, com instituições e indivíduos em papéis sociais determinados.

A condição de liberação dessa potência do tempo promovida pelas transformações do capital não implica que ele seja o “criador” ou “inventor” de tais potencialidades, a fonte das virtualidades. É preciso pensar uma distância entre dois momentos, o da criação-invenção e o da captura, o momento de uma dinâmica autopoietica das multiplicidades e o da conversão de tais potencialidade no corpo pleno da mercadoria. O primeiro dá-se em um campo aberto ou de desterritorialização, ou seja, de rejeição do código no qual tais virtualidades estavam inscritas anteriormente, em que os fluxos de matéria, ou seja, sua

condição molecular, não possuem forma ou configuração específica, mas apenas seu aspecto virtual, de potencialidade. O segundo decodifica qualquer dimensão valorativa, por submeter o valor à forma da mercadoria, isto é, ao lucro. O procedimento de Lazzarato assim o fez com a produtividade do trabalho imaterial contra o mundo do trabalho, reprodutivo e mecânico e será assim com a “cooperação intercerebral” contra a divisão social do trabalho na *Psicologia Econômica* de Tarde.

5.3.1

A Concepção de Imagem em Bergson

A concepção de imagem é um dos elementos chave na compreensão da ontologia de Bergson, mas ela não cumpre esse papel sem antes passar por uma desterritorialização significativa do papel que lhe era reservado em uma filosofia do sujeito ou em teoria do conhecimento, que dispunha e articulava uma relação originária entre um sujeito (cognoscente) e um objeto (coisa): “Ao contrário do que afirmam as teorias da representação, não há mais a imagem e a coisa, a imagem na consciência e a coisa no mundo” (Lazzarato, 2019, 131). Essa operação repercute, por extensão, no dispositivo perceptivo e sensorial do nosso aparelho psicofisiológico desinvestindo de cima abaixo uma antropologia, seja de viés espiritualista ou materialista (idealista ou realista). De acordo com a descrição tradicional, uma imagem forma-se em nossa consciência a partir da impressão de algum objeto externo em nosso corpo por meio de uma afecção. A imagem corresponderia a um conteúdo mental correspondente ao objeto externo que afetou o corpo. Uma imagem seria, portanto, a representação de uma coisa.

Essa ontologia, em linhas gerais, tomaria de empréstimo seus pressupostos derivados de uma egologia que se articula em torno do binômio sujeito-homem e o objeto-mundo. Nas versões modernas de Descartes e Kant, o cogito cartesiano – uma coisa que pensa, que sente, que imagina, que lembra e a subjetividade transcendental kantiana, dotada de uma estrutura formal tanto de sensibilidade (espaço e tempo) como de entendimento (categorias). O problema da legitimidade ou validade do conhecimento, ou seja, de que as representações correspondam à realidade e, portanto, sejam verdadeiras é, em Descartes, devida em última instância à prova ontológica da existência de um Deus bom que garante que o conhecimento do mundo não oscile conforme os desígnios de um Deus enganador:

E assim reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do só conhecimento do verdadeiro Deus; de sorte que, antes de o conhecer, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio ele adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não só daquelas que estão nele, mas também daquelas que pertencem à natureza corporal, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não fazem caso de sua existência (Descartes, 2005, p. 107).

Em Kant, a pretensão ao verdadeiro e ao universal, nos limites da razão pura, é tornada possível por juízos sintéticos *a priori*, produzidos pela conformação da experiência com a estrutura transcendental da subjetividade:

Os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, desse modo, se relacionamos a um possível conhecimento empírico em geral as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a unidade necessária desta última em uma apercepção transcendental, e dizemos: ‘as condições de possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos objetos da experiência e, por isso, têm validade objetiva em um juízo sintético *a priori*’ (Kant, 2018, p. 186).

O primeiro procedimento que constatamos na abordagem de Lazzarato (2019, p. 44) é a desvinculação da noção de imagem como uma representação da realidade, tornada possível por uma faculdade do sujeito: “sujeito e objeto, bem como suas formas de percepção e representação, são composições (contrações) de fluxos de imagens” (Lazzarato, 2019, p. 44). Em seguida, submeter o conceito de imagem ao modo de ser no nível mais elementar da realidade. Tudo, então, é reduzido à imagem e essa imagem é concebida como fluxo: “o mundo nada mais é que um turbilhão de imagens. Há apenas o fluxo de imagens que se encontram, se chocam, se refletem se compõem e se decompõem” (Lazzarato, 2019, p. 43).

Essa “redução”, levada a cabo pelo método da intuição, deve perguntar afinal: como as imagens são produzidas para além da percepção humana? Qual é o processo que rege a produção de imagens, suas combinações e agenciamentos? Tais imagens são produzidas por uma ontologia do tempo e da matéria que não deixa de apresentar um campo correlato de decodificação: trata-se de um tempo não cronológico, mas afetivo, e de uma matéria não-extensa, mas intensa (Lazzarato, 2019, p. 43). Trata-se do movimento de uma memória subjetiva para uma memória ontológica da qual Deleuze nos oferece uma descrição meticulosa na passagem de *Ensaio sobre Dados Imediatos da Consciência* para *Matéria e Memória*, que pode ser resumida na seguinte questão “as coisas exteriores

duram?” (Deleuze, 2012, p. 19). Devemos continuar com as mudanças que Bergson imprime nessa nova ontologia e a mais radical é sua compreensão do tempo como força afetiva, como potência. A memória ontológica da qual falamos é dividida em dois momentos e, aqui, Lazzarato recorre a uma fórmula, no fundo, espinosana: “consciência-memória é a capacidade de agir e a capacidade de sentir, dois aspectos inseparáveis, mas distintos, da mesma força” (Lazzarato, 2019, p. 41). O tempo é, por um lado, capacidade de retenção e contração da matéria, de ser afetado e acumular experiência em um corpo qualquer e, por outro lado, produtor e afetante no sentido de agir conforme esse acúmulo e por essa força instituir um intervalo entre a contração e a ação.

É essa força temporal e afetiva que Bergson exprime pelo circuito virtual-atual. O virtual correspondendo à força de conservação e contração que não pode ser confundida nunca com um possível no entendimento, extraído dos dados da experiência (Bergson, 2006, p. 103). O possível é um decalque e ele só pode oferecer uma reiteração da ação, uma reprodução de algo em um horizonte de possibilidades que se apresentam como alternativas já disponíveis, à espera de sua realização. O movimento do virtual ao atual é outra coisa, ele é a instauração do novo, do imprevisível, que se exprime, como vimos por meio de uma atualização. A contração e relaxamento da matéria implica níveis de integração mais amplos e de maior complexidade no movimento da vida.

É essa distinção que se encontra no cerne da distinção entre movimentos socialistas e movimentos pós-socialistas em *Revoluções do Capitalismo*. Os primeiros intentam a tomada do poder por meio da revolução e a instauração do comunismo com a extinção da propriedade privada e da divisão de classes. Lazzarato argumentará que essa possibilidade já está dada no quadro atual e o que ela propõe é uma mera inversão da realidade. No caso contrário, o da atualização, instaura-se uma bifurcação do mundo, uma fresta que abre um novo horizonte de possibilidades fora do mundo atual, em um verdadeiro processo de constituição da realidade e das subjetividades.

Mas, para que remontar a essa sequência da imagem subjetiva à imagem como fluxo temporal e potência afetiva? Por duas razões que consideramos centrais: primeiro, para mostrar como essa concepção da imagem exprime-se nas tecnologias de vídeo e nas tecnologias digitais; em segundo lugar, porque esse tema é relativo à captura do acontecimento, porque é justamente a dinâmica infraindividual que vai ser explorada para além do homem, como veremos, no tópico destinado às sociedades de controle.

5.3.2

Tecnologia e Tempo (captura)

Lazzarato não descarta a ideia de que o poder disciplinar possa ser exercido por meios e máquinas de comunicação, mas a vê como insuficiente, pois o processo de subjetivação pós-fordista extravasa esse quadro. No nível da sujeição social, da formação e disciplina dos corpos, pressupõe-se ainda um controle externo em relação a indivíduos, supõe-se uma interioridade que precisa ser moldada pelas instituições para ser direcionada para uma determinada finalidade, um bom marido, um bom filho, um bom aluno e, sobretudo, uma força orientada para o mercado de trabalho, um bom trabalhador. Nas sociedades industriais, são esses sujeitos, definidos por marcadores sociais de sexo, gênero, raça etc., que são a matéria-prima da captura.

Mas, os processos de subjetivação na era pós-fordista são de uma natureza diferente. Assim como a imagem, o tempo e a matéria, as subjetividades são controladas em um nível que poderíamos designar, junto com Simondon, de pré-individual e, com Espinosa, de afetivo. Essa questão parece redimensionar a problemática da servidão voluntária nas sociedades de controle, com o incremento das novas tecnologias e de seu manuseio pelas formas de poder: o que leva os homens a lutarem pela sua servidão como se tratasse da sua salvação? Era o problema levantado por Espinosa no prefácio do *Tratado Teológico Político*. No bergsonismo de Lazzarato, que é desenvolvido em conjunto com a teoria da imitação em Tarde e com a descrição dos regimes a-significantes em Guattari, poderíamos dizer que a servidão voluntária só é voluntária em aparência, ou seja, no nível das subjetividades constituídas e assinaláveis. Com efeito, vontade ou livre-arbítrio são termos próprios dessa região do sujeito, de um sujeito como operador de transformação da realidade. Mas vimos que os sujeitos, a consciência, os corpos, a memória, o esforço e a atenção estão fundamentados em uma ontologia do tempo, da força (afetiva) e do circuito virtual-atual. De acordo com Lazzarato (2019, p. 44), “Segundo Bergson, o sujeito e o objeto, bem como suas formas de percepção e representação, são composições (contrações) de fluxos de imagens”. É uma captura que se dá em um nível elementar e que molda as subjetividades: “Quando entendermos que as máquinas de comunicação funcionam principalmente neste nível e não apenas no nível do significativo, teremos dado um passo no sentido de definir uma política do virtual” (Lazzarato, 2019, p. 68). A capacidade que uma tecnologia digital ou de vídeo tem para contrair e relaxar vibrações (informações) em um nível molecular e introduzir

indeterminação e capacidade de escolha em uma cadeia de fluxos de matéria, ideias e corpos é infinitamente mais potente do que as tecnologias do homem como o intelecto, o conhecimento e a linguagem.

Vemos como o simples despertar das consciências dos sujeitos é um argumento insuficiente para produzir novos mundos, mas vemos, sobretudo, que a conformação dos sujeitos a uma determinada ordem é preparada pela capacidade de intervir nessa matéria-tempo. O exemplo da televisão é um desses casos a que Lazzarato recorre a capacidade de formação de uma memória coletiva sobre algum evento histórico passado, ao poder de impedir ou impelir a mudança de conduta e comportamento no público são efeitos da manipulação do tempo: “(...) o poder do processamento de imagens – poder criativo – foi retirado da prática social. É estritamente controlado e codificado tanto pelo estado como pela mídia” (Lazzarato, 2019, p. 97). Deve-se, portanto, separar os afetos, a memória e seus meios de expressão tecnológicos (rádio, televisão e internet etc.) da direção que o aparelho de estado, a mídia como corporação e o mercado impõem-lhe por meio do poder financeiro. Lazzarato (2019, p. 101) chega a conceber a noção de acontecimento nos termos da captura, um acontecimento despontecializador, que separa as novas tecnologias daquilo que elas podem:

O poder, depois de separar agenciamentos e fluxos de sua virtualidade, de sua relação com o fora, depois de aprisionar fluxos em um círculo vicioso – o poder que demonstra poder – fez seu acontecimento, a reprodução sempre igual e infinita de seu devir, um devir do mesmo, um devir que não é metamorfose, mas reprodução (Lazzarato, 2019, p. 101).

Esse diagnóstico de fins da década de 90 cabe perfeitamente ao nosso tempo presente. Prova disso é que Lazzarato (2019, p. 112) retoma suas análises sobre a tecnologia debruçando-se sobre uma nova fase da captura digital, aquilo que ele denomina de “máquina de guerra supremacista”:

Trump e sua máquina de guerra resolveram mudar as regras do jogo, fazendo emergir aquilo que a tecnologia normalmente recobre com pele de carneiro, os ‘espectros’ da guerra civil, a ‘violência que funda’ o neoliberalismo (Lazzarato, 2019, p. 112).

Teremos a oportunidade de observar isso mais de perto no tópico destinado às sociedades de controle. Cabe, com respeito a passagem acima, naquilo que ela possa guardar de confusão, que se trata de dois tipos de acontecimentos, que guardam diferenças significativas e que são tornadas manifestas ao longo de todo esse trabalho. Por ora, cabe

assinalar que o acontecimento da máquina de comunicação capitalista é desindividuante ou dessubjetivador, porque o acontecimento, no conjunto de autores que estamos trabalhando, não se trata de uma invenção singular e local apenas. Na verdade, ele implica que o acontecimento amplie-se, produza novas subjetivações e novas instituições que estejam à altura de seu desafio, da novidade que ele instaura.

5.3.3

Subjetividade e Tecnologia

As pesquisas em torno do trabalho imaterial diagnosticavam uma nova forma de extração do valor, de uma mais-valia que excedia o trabalhador do espaço da fábrica. A consequência disso era de que a força de trabalho do operário da fábrica não era mais a única e exclusiva fonte de valor da qual o capital apropriava-se. A exploração expandia-se em um espaço aberto e sobre a instância do consumo como produção de valor, que criava produtos, hábitos, gostos etc. Tratava-se, em suma, de novas formas de vida, novos mundos e modos de ser correlatos, abertos por uma instância comunicacional da produção. Uma nova matéria, as mentalidades, e uma extensão maior, a vida global e virtual dos indivíduos, mas também, uma nova forma de exploração, mais-valia de consumo e lazer, na forma de serviços.

Uma das consequências dessas transformações no plano da crítica é a de que o trabalhador não satisfaz mais as condições do sujeito revolucionário, de que os termos da oposição que ele coloca entre capital e trabalho como forma de conflito e resistência são insuficientes para dar conta desse novo regime de exploração e de acumulação do capital. É esse deslocamento de uma ontologia do trabalho para uma ontologia do virtual que estará na base da transposição política que é realizada no *Revoluções do Capitalismo*. Se, no compilado de conferências de 2002, Lazzarato investe contra as tradições ortodoxas do socialismo – problemática que daremos um breve panorama no tópico seguinte destinado a Tarde – é porque os novos movimentos sociais (pós-socialistas) já encontram-se devidamente investidos dessa nova ontologia:

As tecnologias ao vivo impõem um conceito de subjetividade que constitui uma crítica virtual ao conceito de espectador (...) Isso implica uma prática social e estética completamente diferente que está ligada a fluxos, tempo e multiplicidade (Lazzarato, 2019 p. 127).

As novas subjetividades, mulheres, estudantes, imigrantes, negros etc., serão os corpos e as mentes que expressarão, no campo político, a produção do novo, o poder de agenciar de forma múltipla seus desejos, práticas e interesses, e parece-nos que são estes mesmos os mais aptos a investir e apropriar-se das tecnologias contemporâneas, do seu potencial “revolucionário”, na medida em que o capitalismo os produz como novos fluxos.

Então uma pergunta que *Videofilosofia* impõe, talvez mais do que qualquer outro trabalho de Lazzarato, é como os movimentos sociais devem relacionar-se com as tecnologias nesse estágio de desenvolvimento social no qual o homem perdeu o privilégio de manusear instrumentos e controlar máquinas (mecânica) para uma relação com tecnologias que perfazem uma nova temporalidade, uma percepção e uma ação análogos a sua subjetividade? Em segundo lugar, como usá-las para restituí-las a um uso criativo e social fora do perímetro que as corporações midiáticas impõem-lhe. Um medo persistente da esquerda é ver no uso da tecnologia uma privação do humano e alimentar com isso velhos fantasmas de controle e subjugação pelas máquinas. Lazzarato (2019, p. 130) descarta: “O trabalho da memória televisual nada tem a ver com a desrealização, mistificação ou propaganda(...) Esse é um erro fundamental dos pensadores da esquerda”. Trata-se, então, de não demonizar as novas tecnologias, mas sim entender seu processo e definir uma ação que convenha às novas estratégias de luta e resistência da esquerda.

5.4

Invenção contra Controle

O livro *Potências da Invenção* desenvolve-se nos termos de uma polêmica que avança sobre o terreno da constituição das novas subjetividades, da comunicação e do público: as tradições do liberalismo, da economia política, do socialismo e do marxismo não conseguiram superar o sujeito moderno, não operaram a desfiguração absoluta da figura do sujeito deixando escapar o elemento dinâmico e constituinte dos afetos. É, sobretudo, a obra *Psicologia Econômica* do francês Gabriel Tarde que serve como instrumental para Lazzarato realizar de vez a desvinculação do empreendimento que ainda o ligava ao marxismo heterodoxo do *Grundrisse*.

A noção de acontecimento, aqui, vai ser articulada em torno das ideias de crença e desejo, da relação entre invenção e imitação e de como essa ontologia se relaciona com as sociedades de controle. Nosso interesse principal não focaliza a polêmica contra o marxismo, mas tenta dar continuidade à abordagem de forma análoga a que Lazzarato realizou sobre o bergsonismo, em sua obra anterior: uma reconstituição dos principais pontos da ontologia tardeana do social e do modo como essa montagem se volta contra os poderes de captura do capital. Em um âmbito mais geral, gostaríamos de abordar essa filosofia pelo modo como ela informa uma micropolítica e como ela vem compor com outras perspectivas o que estamos designando de política do acontecimento.

Bergson e Tarde são duas expressões, das mais vigorosas, desse pensamento da virada do século XIX para o século XX que Lazzarato denominará de filosofia da diferença ou do acontecimento (Lazzarato, 2002, p. 3). É um trabalho de sondagem que recua do marco referencial identificado em *Trabalho Imaterial* (Deleuze, Guattari e Foucault) e procura explorar os primeiros passos de uma ontologia e uma política às voltas com a superação das filosofias do sujeito: “A filosofia da diferença constitui certamente a melhor caixa de ferramentas para interrogar as transformações do capitalismo contemporâneo” (Lazzarato, 2002, p. 03). Podemos dizer que a micropolítica que Lazzarato desenvolve até *Revoluções do Capitalismo* será alimentada por essas duas ontologias: uma “ontologia do virtual” em Bergson e uma “ontologia da cooperação intercerebral” em Tarde. É importante lembrar ainda que essas duas ontologias guardam relações de afinidade ao tratar de todo um campo correlato, com os temas da memória, da atenção e do virtual: “As teorias da diferença e do virtual de Bergson e Tarde convergem para a constituição de uma teoria da memória” (Lazzarato, 2002, p. 120).

O ponto central parece-nos ser a confrontação com o capitalismo em uma nova chave interpretativa. A análise do modo de produção capitalista proporcionou um diagnóstico da modernidade que dispunha trabalho (proletariado) e capital (burguesia) em uma correlação de forças, um confronto aberto com o capitalismo. Mas o que os movimentos pós-socialistas trazem na relação com o capital não é simplesmente a demarcação de uma oposição, muito menos uma nova estratégia de luta que visa derrubar o estado e abolir a propriedade privada “contra”, mas, antes, um dispositivo interpretativo pelo qual é possível apreender, ao mesmo tempo, a dinâmica de funcionamento do capital, sob o desenvolvimento de uma potência que excede a luta de classes, o trabalho e a revolução. Essa potência que não é redutível ao seu modo de funcionamento no

capitalismo pode abrir novas possibilidades de constituição para além das alternativas que os movimentos socialistas postulam:

A esse respeito, pode-se dizer que, da perspectiva de uma convergência entre o legado político do autonomismo e a contribuição teórica de uma filosofia da diferença principalmente francesa (a linha Bergson-Tarde-Deleuze), o poder autônomo e construtivo de uma vida cooperativa, de um público plural de cérebros, elimina para Lazzarato a necessidade de gerar subjetividade via conflito sistêmico. Embora a recusa permaneça, ela não se apresenta mais nos termos de uma sequência dialética (Toscano, 2007, p. 75).

Pretendemos apresentar, acerca da intervenção de Lazzarato sobre a obra de Tarde, a seguinte sequência:

(i) A crítica à dialética que possibilitará uma abertura à ontologia tardiana. Esse ponto, que é muito pouco explorado no espectro dos comentadores da obra de Tarde, ajuda a situar o trabalho de Tarde dentro de um âmbito de discussões mais filosófico. Os pontos que nos parecem fundamentais são dirigidos à noção de totalidade e de oposição enquanto negação ou, simplesmente, contradição. A concepção de diferença como “realidade” extra social, como virtualidade, é situada fora das tríades hegelianas, do subjetivo, objetivo e do absoluto, assim como a concepção de cérebro é localizada em âmbito molecular, escapando assim do holismo hegeliano.

(ii) A relação entre invenção e imitação em uma nova chave interpretativa que irá possibilitar pensar a relação entre indivíduo e sociedade como cooperação intercerebral e destravar uma série de dualismos relativos ao mundo do trabalho e da produção social.

(iii) A abordagem ao tema contribuirá para explorar o debate contemporâneo sobre as sociedades de controle que, segundo Lazzarato, têm as suas fontes seminais na ontologia de Tarde.

5.4.1

A crítica à Dialética

A tradição de comentários da obra de Tarde o situam, antes de tudo, como um sociólogo. Opõem-lhe ainda um adversário comum, Durkheim. E o enredo de sua obra desenvolve-se, na maior parte do tempo, nos termos de uma disputa em torno da fundamentação da sociologia como ciência. Esse, sem dúvida, é um ponto importante e Lazzarato desenvolve uma ampla crítica para mostrar o jogo de forças políticas,

institucionais e econômicas (divisão do trabalho) que subjaz a essa temática. Mas o mérito maior de Lazzarato (2002, p. 07) é situar o pensamento de Tarde como um filósofo e marcar seu confronto em relação a Hegel: “A dialética do Espírito é, segundo Tarde, a verdadeira ontologia de transcendência do social sobre os indivíduos e do capital sobre o trabalho” (Lazzarato, 2002, p. 07). Sabemos que boa parte Lazzarato inicia seus estudos sobre a diferença em Deleuze e que as filosofias de Tarde e Bergson são lidas pelo autor de *Diferença e Repetição* em uma chave de forte embate com a dialética hegeliana. Uma objeção que poderia ser dirigida ao presente trabalho, então, seria de que a interpretação de Lazzarato lançaria um olhar retrospectivo de reconstituição sobre Tarde e Bergson com as lentes que Deleuze empresta-lhe. Isso não deixa de ser verdadeiro, mas o contrário é, com mais força, o que nos parece decisivo, ou seja, é lendo as filosofias de Tarde e Bergson, assim como a de Nietzsche, que Deleuze pode criticar Hegel, em uma direção contrária ao influxo do hegelianismo da geração anterior a sua, consumada nas leituras de Whal, Kojève e Hyppolite.

A diferença não é somente negativa, implica, da mesma maneira que em Hegel, um todo, o capital, como seu pressuposto implícito. As relações são então interiores ao todo, de maneira que as diferenças só podem ser pensadas como as contradições. Na dialética do senhor e do escravo, como na do capital e da classe operária, as forças já estão submetidas. Não se pode, então, ter verdadeira criação, um verdadeiro começo absoluto. O movimento e a criação prometido pela dialética demonstram ser um círculo vicioso que não poderá produzir mais do que já estava dado na origem: o movimento transcendental do capital e de sua própria valoração (Lazzarato, 2002, p. 118).

Retomar a distinção é fundamental. Expressar a diferença no interior de uma totalidade é pressupor um jogo da identidade e contradição na qual a diferença possa ser subsumida a condição de negação. Ora, a contradição não exprime uma ruptura, uma recusa da relação de trabalho (que vimos ter sido explodida na passagem do capitalismo industrial para o capitalismo comunicacional). A relação entre capital e trabalho pode ser observada durante todo o século XX como uma luta de tensões e crises, mas sempre ajustáveis, sempre reguláveis a partir de certas concessões na forma de direitos, mas, também pode ser lida como uma debandada do capital na defesa de suas prerrogativas, consumada na destruição dos direitos trabalhistas e do estado de bem-estar social. O que Lazzarato chama de valoração do capital diz respeito, justamente, à insuficiência dos movimentos sociais de romperem com essa lógica. Todo o campo de invenção, da tecnologia, da ciência passa a ser convertido em forças produtivas do capital, como vimos na passagem do fordismo para os pós-fordismo; daí, as designações de capitalismo

informacional, cognitivo, comunicativo. Se tais movimentos não conseguem impor uma ruptura, em que tais diferenças e multiplicidades possam ser organizadas *per se*, institucionalizadas por outras formas correspondentes ao acontecimento que as instituem, então, a produção de valor é incorporada à lógica de acumulação do capital.

5.4.2

O acontecimento: entre invenção e imitação

Uma das exigências com a qual nos deparamos em nosso trabalho era de pensar a noção de acontecimento em uma dupla chave: a que pensa um foco, um ponto local de incidência onde irrompe o novo e, de forma concomitante, a que pensa as condições de sua duração e extensão. Segue-se, portanto, uma formulação de Lazzarato (2002, p. 23), que pode ser facilmente extraída de Tarde: “uma invenção que não se difunde, que não é imitada, não tem valor”.

O dualismo invenção e imitação em Tarde pode sugerir uma série de contrassensos sobre a abordagem do processo de constituição do social. O mais simplório e redutor é que essas duas dinâmicas da sociedade estariam em uma relação de oposição, em que um polo criativo, progressista, corresponderia à novidade e outro, conservador, estaria ligado à tradição e à conservação dos costumes. Mas o que, na verdade, esses termos propõem é a superação do dualismo de oposição, de toda posição que confere uma primazia de um dos termos sobre o outro. Ela exprime, essencialmente, uma continuidade da dimensão virtual, da cooperação intercerebral, em relação à dimensão atual da sociedade constituída. Imitar não é reproduzir, repetir ou conservar algo da ordem de um fundamento, princípio ou estado originário das coisas. Imitar é repetir a invenção, ou seja, é expandir, irradiar a invenção. Nesse sentido, a própria imitação é inventiva, porque irradia o novo, ou seja, informa (forma) o que ainda não está transformado.

No que poderíamos chamar de perspectiva tardeana do acontecimento, o que seria a invenção? A invenção radica sua realidade da imitação. O acontecimento é, propriamente, o circuito, a troca entre uma e outra. Ele não pode exceder, de modo radical e abrupto, a rede imitativa que o nutre, sob o risco de se hipostasiar a condição de princípio ou fundamento fora da realidade. Com efeito, há, na multiplicidade dos fluxos imitativos, uma série intensa de interações, as quais, eventualmente, constituem um agenciamento que não pode simplesmente ser desprendido das relações e agenciamentos

anteriores. Trata-se, em todo caso, de uma redistribuição que ganha uma nova ordem e hierarquia pelas relações de possessão:

Uma invenção (científica ou não) que não é imitada, não existe socialmente. Para que uma invenção seja imitada, é necessário que capture a atenção, que exerça sua força de atração mental sobre os outros cérebros; é necessário que mobilize seus desejos e crenças por um processo de comunicação social. Deve então opor-se, adaptar-se, confrontar-se com os hábitos, os costumes e a tradição estabelecida. A atualização de uma diferença psicológica (invenção) em quantidade social (“uma gramática, um código, uma teologia”) não deriva apenas da potência acontecimental que representa, mas também de sua capacidade de responder às expectativas ou de suscitar-las na sociedade (Lazzarato, 2002 p.12).

Então, há esse momento da invenção, de lampejo dos novos modos de ser, das relações, instituídas localmente e distribuídas em forma de rede, uma espécie de germe estruturante que encontra condições mais ou menos favoráveis à sua expansão (imitação): “(...) a invenção (e a cooperação), segundo Tarde, ao menos em sua origem, ao menos por um instante, se produz (...)” (Lazzarato, 2002, p.118). Todo o problema, a partir daí, é como prolongar, irradiar e transduzir o campo social. Quando falamos em movimentos sociais, da novidade que eles instituem, não basta dizer não ao trabalho, ao capital etc. Talvez o que falte ao gênio de Tarde, e isso é o que Lazzarato critica nele, foi não ter pensado as formas de captura ao nível macroeconômico do capital. Essas não prolongam as invenções, não irradiam as novas possibilidades de vida, mas operam sua desnaturação, sua incorporação em uma lógica das instituições e do estado submetidas ao mercado.

E como se dá a imitação? A matéria principal da abordagem de Tarde é a simpatia, concebida como esse poder de afetar e ser afetado relativo a um controle ou influência que é exercido à distância e que atua, não no nível sensório-motor dos corpos, mas no poder da sugestão, do convencimento e persuasão, ou seja, no nível das almas. Trata-se, portanto, de um poder de captura que Tarde deixa claro que é imanente ao domínio da possessão dos cérebros no nível mais elementar da realidade. Pela simpatia, um indivíduo afeta e é afetado por outro no sentido de partilhar experiências, interesses e desejos. É um poder de irradiação e disseminação que alguns comentadores classificaram como viral ou contagioso (Sampson, 2012). A invenção, portanto, implica uma organização que lhe é imanente, uma imitação que deve prolongar sua incidência local inicial e completar o acontecimento. A imitação, portanto, é parte do acontecimento, uma espécie de “metade” que se atualiza, correspondente a um determinado nível da relação e possessão das mônadas entre si. Ela não tem nada a ver com a ordem estabelecida e com a tradição.

Repetimos, o que ela imita é o novo, a invenção. A imitação “Deve então opor-se, adaptar-se, confrontar-se com os hábitos, os costumes e a tradição estabelecida” (Lazzarato, 2002, p. 12). Somos advertidos, então, do equívoco de traçar uma distinção rígida entre invenção e imitação, de pensar o aspecto da invenção de forma independente e como uma realidade primeira da qual a imitação teria um caráter secundário:

Tarde usa os conceitos de hibridização, interferência, aliança, combinação, para significar que o ato de inventar não é uma criação ex nihilo, mas sempre uma coprodução, uma coadaptação de fluxos imitativos. A invenção é uma força de união e disjunção, um poder de aglutinação, como temos sublinhado com frequência (Lazzarato, 2002, p. 148).

A teoria da imitação em Tarde implica ainda que a invenção não se dá em um campo vazio, porém de imbricamentos, choques e apropriações com uma ordem social que lhe é prévia e que vai agir de forma a obstruir, enterrar ou favorecer a novidade do acontecimento. Uma tendência inventiva (virtual) deve operar em alguma medida um grau de desterritorialização das invenções anteriores, ou seja, das crenças e desejos, porque essas efetivamente encontram-se arranjadas em determinados ordenamentos, hábitos, costumes, regras e instituições (Lazzarato, 2002, p. 148). Uma imitação pode ter sido vinculada em algum momento a uma outra correlação de forças ou a um outro domínio de posse, instrumentalizada em um mecanismo meio-fim que lhe foi imposto. A invenção pode ser lida como um redimensionamento desses fluxos, uma nova territorialização.

A ontologia tardeana é vertebrada de um conceito chave da filosofia de Leibniz, o de *mônada*. Invenção e imitação, no domínio psicossocial, dizem respeito às operações da *mônada* em nível infinitesimal e micrológico. É, em 1983, que a filosofia tardeana experimenta essa visão sobre um princípio que está investido em toda realidade, dos domínios mais elementares aos mais complexos e que deveria ser o princípio diretivo das ciências sociais, “As *mônadas*, filhas de Leibniz (...) se insinuam no coração da ciência contemporânea (...)” (Tarde, 2007, p. p.53).

O que aproxima e o que separa Tarde da concepção de *mônada*? Quanto à primeira questão, é a sua intuição (monista) da realidade e a respeito da segunda, é a pretensão de ampliar e de estender esse conceito no que ele tem de produtivo. Tarde (2007, p.53) assim justifica seu recurso às *mônadas*: “Ela implica, em primeiro lugar, a redução a uma só dessas duas entidades, a matéria e o espírito, confundidas na segunda, e ao mesmo tempo a multiplicação prodigiosa dos agentes integralmente espirituais do mundo”. A objeção

que se ergue com facilidade sobre a redução tardeana do dualismo psicofísico é se não é concedido um privilégio do espírito em detrimento da matéria? Objeção seguida pela conclusão de que Tarde teria incorrido em um idealismo pré-crítico. Concordeíamos em parte com essa objeção, exceto naquilo para onde ela gostaria de reconduzir-nos, ou seja, com a condição de que com essa redução ao espírito não se chegue, uma vez mais, a uma substância, átomo ou indivíduo análogo àquele que fundamenta o idealismo. Essa base psíquica, da qual nos fala Tarde, é movimento, pura relação, operações de desejo e crença. Ele é, de início, social, arregimentando elementos, indivíduos em relações, agência e compostos. Fora dessa dinâmica não há nada. Mas a mônada leibniziana é compreendida tanto em seu dualismo alma e corpo, como em sua relação com outras mônadas, a partir de uma harmonia pré-estabelecida que faria corresponder, pela ação de Deus todas as ações e manifestações seja na alma como no corpo, o chamado paralelismo. Esse é o ponto de dissenso entre Tarde e Leibniz, o motivo pelo qual não é possível mais tomar o regime de operação das mônadas sendo presidido por um Deus providencial. É necessário então ligar as mônadas, mas não no sentido de unidades ou termos, mas fazer da relação delas seu próprio ser. Como diz Teixeira (2015, p. 25), sobre o redimensionamento e a ampliação do conceito de mônada:

Tarde opera uma abertura das mônadas, caracterizando sua atividade como produtiva e não meramente como um desdobramento de caráter expressivo, como faz Leibniz. Como consequência, Tarde terá de tratar das composições harmônicas da natureza sem o recurso ao acomodamento ideal entre as substâncias, sem o sistema da harmonia preestabelecida, que será como que substituída pelo modelo da causalidade exemplar (Teixeira, 2015, p. 25).

A produção, colocada em chave opositiva à expressão, rompe com o processo da realidade como uma dedução de uma realidade primeira que faz corresponder, as suas distinções de natureza. O desenvolvimento dessa problemática em toda sua extensão nos levaria à concepção de uma harmonia progressiva em Tarde, pela difusão cada vez mais ampla das invenções em uma escala no conjunto da sociedade. Esse redimensionamento das mônadas, compreendendo-as em uma perspectiva de abertura, é a significação do que se chama de neomonadologia em Tarde.

A redução tardeana, portanto, conduz-nos não a seres, átomos ou partes, mas a agências, agregados, relações, em suma, apresenta-nos o real como relação, mais especificamente, uma relação de posse. A redução às mônadas era uma forma de desviar do dualismo psicofísico, assim como a ideia de posse tem por objetivo, arrancar

as mônadas de qualquer solipsismo subjetivo. A ideia de relação, como vimos, já é imediatamente social e esse social, poderíamos dizer, é preenchido por relações de apropriação recíprocas, formação de compostos, agregados de ser. Debaise (2008, p. 05) organiza, sob a forma de princípios, o que seria essa metafísica centrada em torno da ideia de posse “(i) o processo de dissolução, que nos permite subtrair a posse de qualquer realidade anterior da qual seria dependente, isto é, de qualquer primeira ontologia. Além da agência possessiva, não há nada”. Ou seja, a posse comporta um aspecto relacional que tem primazia sobre os elementos ou termos que ela envolve sob a forma da apropriação possessiva. “(ii) essa agência possessiva é um princípio de individuação [4] que se aplica a todos os seres; significa que essa ação é tanto o que os seres mais têm em comum (o fato universal) quanto o que define sua diferença (os modos de posse) (...)”, isso quer dizer que tal princípio envolve os elementos em relações de composição e em ordens de integração mais ampla, como também singulariza os indivíduos. “(iii) a agência possessiva não deve ser confundida com a ação de ‘tomar posse’ de um objeto pelo sujeito. Isso levaria a uma redução da dinâmica do poder a simples relações de poder”. Em outras palavras, a redução tardeana rejeita a ideia de uma posse subjetivada, o que afasta a sociologia tardeana das posições liberais que tomam como fundamento um indivíduo atomizado contraindo relações de interesse (comércio) com outros indivíduos.

Lazzarato segue a fórmula bergso-deleuziana em sua abordagem de Tarde, ou seja, trata-se de operar por distinções de direito nas misturas de fato. Distinções de direito não excluem combinações ou misturas de fato, concretas. No campo do trabalho e do que o excede – a psicologia intercerebral –, recolhe-se um bom número de distinções: a do artesão e do trabalho industrial; trabalho manual e trabalho intelectual; trabalho prescrito e trabalho real; a atividade do autômato e do gênio; o dos dois tipos de memória implicados nessas atividades etc.

Em todo esse espectro da atividade humana, da tradição da economia política, do liberalismo, do socialismo e do marxismo, pensa-se sob a forma de um dualismo que distribui sedentariamente cada uma dessas atividades como se tratasse de polos opostos. Pensa-se sob as coordenadas da divisão do trabalho que distribui e segmenta tais atividades em um quadro fixo, abstrato e hierarquizável. O que Lazzarato denuncia nessa prática é a supressão do componente relacional e de mediação entre tais atividades, a relação íntima e imanente de recursividade que funda, condiciona, renova e libera, em um processo aberto e dinâmico, a atividade humana. Segundo Lazzarato (2002, p. 138):

Na atividade do autômato, a atenção é completamente absorvida na realização de uma ação finalizada e a memória é mais um hábito inscrito no corpo... Na atividade do gênio, ao contrário, a atenção não é cativa da ação finalizada e a memória se intercala entre ação e reação como indeterminação e escolha (...) Lazzarato (2002, p. 138).

A memória e a atenção desdobram-se em duas: uma que consiste, no caso da reprodução, na realização de possíveis, no qual não há virtualidade alguma e o trabalho já realizado é o que organiza as realizações futuras. Trata-se de uma memória sensório-motora inscrita no corpo pelo aprendizado e de direção restrita da atenção para um único “objeto” ou atividade. Por outro lado, há uma memória que se articula nos termos de escolha e de liberdade. Em que sentido? No sentido de que ela experimenta a temporalidade que instaura uma diferença entre o atual realizado e a possibilidade de uma ação futura qualquer. O próprio automatismo, no seu desenvolvimento, experimenta, cria formas de realização do mesmo objeto (atual) de maneira mais célere, simples e automática. Isso sem falar na introdução das máquinas que também compõem esse processo, liberando cada vez mais a ação humana. Esse tempo é trabalhado pela memória e por uma atenção que se mobiliza para novas possibilidades, para um campo mais aberto da ação. Tal constituição é materializada historicamente por Lazzarato, nos termos da passagem do fordismo e pós-fordismo, mas não se reduz a isso, porque as condicionalidades da história não a explicam por um simples recurso à causalidade. A invenção é ativada em um estado de coisas que tornou possível a liberação de novas possibilidades antes impensadas e impossíveis (os virtuais): “A invenção, produzindo a composição e a decomposição dos fluxos de desejos e de crenças, demonstra ser uma potência de agenciamento” (Lazzarato, 2002, p. 140). Essa atividade não pode constituir-se no campo de ação possível como algo controlado e planejado, mas antes deve caracterizar-se como experimentação, isto é, como novidade.

Daí a importância de assinalarmos que o tipo de memória articulada por Lazzarato, via Tarde e Bergson, não pode ser atual ou consciente. Ela é, antes de tudo, ontológica. Enquanto satisfaz as condições de uma psicologia, ela só pode articular a temporalidade espacializante do presente cronológico. A distância que ela institui entre passado e presente tampouco pode dar-se entre um quadro de possíveis e de objetos que já esteja dado. É a caracterização de virtualidade que a faz escapar do simples possível, de conectá-la com um fora que é infinitesimal, molecular e inconsciente.

5.4.3

A ação intercerebral

O universo da ação intercerebral de Tarde, que Lazzarato aborda em termos de cooperação, desenvolve-se sob a urgência de não se deixar reduzir a categoria de trabalho, mais especificamente, sob a justificativa de que a divisão do trabalho gera mais eficiência e valor. Isso implica um caráter específico ao tratar de sua forma de ação, de seus efeitos e de sua extensão tecnológica.

Lazzarato procede a uma tipologia das ações envolvidas na dinâmica de interação cerebral e, por assim dizer, a matéria sobre o qual atuam, agem, intervêm. Tais modalidades são: “impressionar, convencer, decidir” (Lazzarato, 2002, p.144). Não se trata do poder disciplinar tal como descrito por Foucault que agia diretamente sobre os corpos por meio de coerção e confinamento. Sua diferença é que atuam “sobre as vontades, sobre as inteligências e sobre as sensibilidade” (Lazzarato, 2002, p. 144). Trata-se de um tipo de ação que se desdobra sobre a vida da memória, ou como Lazzarato vai definir um pouco mais a frente, em *Revoluções do Capitalismo*, uma “noopolítica”:

Quais são os verdadeiros objetos, os produtos da ação inter-espiritual? A rigidez da convicção (crenças) e a duração das paixões (desejos) com que querem "superar, transformar, erradicar" outras convicções e outras paixões. E qual é a matéria-prima de que são feitas essas convicções e essas paixões, que os trabalhadores intelectuais usam como os trabalhadores industriais manipulam o ferro, o carvão, etc.? Essa matéria-prima é o hábito, ou seja, instituições, opiniões, gostos, usos, conhecimentos que, nascidos do cérebro de um inventor, tornaram-se rotinas pela imitação e repetição. Hábitos e instituições que precisam ser estabelecidos ou hábitos e instituições que precisam ser desmantelados para formar outros (...) Quais são as forças que precisam ser mobilizadas no trabalho intercerebral? Atenção e memória, como forças de criação e constituição de hábitos. As modalidades de ação do trabalho cerebral podem ser trazidas de volta à lógica da diferença e da repetição, que é particularmente visível na atividade midiática que atua sobre hábitos, gostos e opiniões por modalidades temporais, antes de atuar por significado e conteúdo (Lazzarato, 2002, p. 144).

Estão em jogo, nessa passagem, os objetos, a matéria-prima e as forças da cooperação intercerebral. Tal como vimos em Espinosa por meio de Balibar, é o caráter transindividual dos afetos, razão e imaginação, que são organizados em sua forma social na cidade. Eles não têm qualquer consistência se não referidos a esse campo no qual são ativados. Balibar pode, então, conceber, por meio daquilo que designou de antropologia política, o caráter relacional (comunicacional) que remete matéria pré-individual à instância política de sua organização. O que observamos em Tarde é o que poderíamos

chamar de um agenciamento que é realizado no nível molecular da realidade. Para Tarde, tudo é social. Não existe domínio, perímetro ou instância do real, nem mesmo ser, físico, biológico ou psicológico que não seja constituído ou atravessado por uma miríade de mônadas em relações de interação:

(...) em Tarde a palavra social tem um significado muito peculiar, posto que não define um domínio específico da realidade ou uma zona ontológica particular reservada aos humanos, mas designa toda e qualquer modalidade de associação (Vargas, 2007, p. 21).

O hábito como matéria prima é uma espécie de adensador dos afetos, desejos e paixões. Ele cristaliza o fluxo de crenças, dá ritmo, consistência, frequência e regularidade aos afetos. Ele já exprime uma crença e, com isso, uma batalha subterrânea sobre outras crenças, outros arranjos de afetos pretendentes ao título de modelos a serem imitados. A captura na monadologia leibniziana diz respeito à realidade pré-individual, a formação das crenças que vigoram com muito mais força do que o conhecimento racional: “Há sempre neles (crenças e desejos) um elemento afetivo e diferencial, sentimento puro, que desempenha o papel ativo e principal” (Lazzarato, 2002 p. 119). Por trás das crenças e desejos, afetos, o elemento diferencial e relacional que codifica e descodifica crenças e desejos, “o sentir puro”, “nu” (Lazzarato. 2002, p. 119). Nesse sentido, Tarde é espinosano: “Sentir é então experimentar essas diferenças, essas variações, esses aumentos-diminuições da potência de existir. É nesse sentido que se deve compreender as afirmações de Tarde: existir é diferir, sentir é, essencialmente, diferenciar” (Lazzarato, 2002, p. 120).

Esse é o núcleo central da ontologia de Tarde: as noções de crença e desejo. Se pensamos o domínio psicossocial em termos de invenção-imitação, é porque essas noções são correlatas da crença e do desejo no domínio mais íntimo da realidade. É central passarmos, ainda que de forma breve, por alguns aspectos que fundamentam esse par conceitual e os determinam no conjunto da obra de Tarde. Montebello (2017) apoia boa parte de sua argumentação sobre Tarde em uma das características apontada por Jean Milet (1970, p. 387) que vê na filosofia de Tarde uma antecipação e uma influência sobre a filosofia de Bergson: “Tarde foi o primeiro em seu tempo, ao que parece, a levantar o problema das relações entre o estático e o movente, e a optar resolutamente pela prioridade do movente (...)”.

No que essa distinção é decisiva e no que ela aponta para o coração mesmo da filosofia tardeana da natureza? Ela é decisiva, porque em última instância remete aos dois princípios fundamentais da realidade, a crença e o desejo, princípios estruturadores da realidade em todos os seus níveis. E, na ponta, no que poderíamos chamar de realidade psicossocial, ela corresponde aos termos da invenção e da imitação.

Vemos por aí, que a articulação entre o estático e o movente é menos de uma oposição e mais de relação da qual um termo não pode prescindir do outro. Então, a ideia de uma prioridade do aspecto dinâmico deve ser olhada com extremo cuidado, para evitar um efeito de hipostasia ou de autonomização desse princípio. É por isso que essa caracterização de uma prioridade do aspecto dinâmico e temporal parece cair melhor sobre a filosofia de Bergson. É que, em Tarde, quando remontamos a crença e ao desejo, conseguimos explicar o real em sua integralidade. Montebello (2017, p. 165) assim exprime o estatuto dessa relação: “É então, o todo da realidade ou da natureza que se polariza entre criação e conservação, espaço e tempo, dinamismo gerador e retraimento estático, ato e automatismo, energia criadora e estabilização, heterogêneo e homogêneo”. Como, então, não reconhecer que, ao falar nas potências da invenção, Tarde não abdica nunca da imitação tomada como o outro lado do acontecimento, o aspecto sem o qual a invenção não sobreviveria: “plasticidade e funcionalidade, organização e dinamismo criador, efeitos de massa e atividade possessiva, a tendência das mônadas a se unirem e sua tendência a se espalhar, a se propagar, capturar, possuir” (Montebello, 2017, p. 164).

Montebello recorre a um artigo de juventude de Tarde (*La Croyance et le Désir*, de 1880) para pensar como a crença e o desejo constituem princípios psíquicos ordenadores da subjetividade. A partir daí, ele explicita a correspondência (em *L'opposition universelle*, de 1897) bastante original do desejo e da crença com as noções de espaço e tempo em Tarde para além da demarcação de um apriorismo kantiano (formas a priori da sensibilidade), assim como de uma determinação de um tempo e um espaço em si, como um lugar por onde as coisas distribuir-se-iam ou um tempo em que as coisas transformar-se-iam, mas onde o próprio tempo e o próprio espaço não: “Espaço e tempo não são quadros, são operações de desejo e crença, em todos os níveis monadológicos da realidade (...)” (Montebello, 2017, p. 165). O espaço como crença, então, aparece como esse aspecto estruturador da realidade, no sentido de organização e coordenação de uma multiplicidade:

Espaço é a objetivação da faculdade de coordenar, discernir, estabelecer coexistências e sistemas, agregar, ligar e, portanto, de crer? (...) No espaço, estático, estatístico, agregativo, sintético, medimos forças de crença, quantificamos adesões moleculares, numeramos efeitos de massa, equilíbrios sedentários. Não há, portanto, espaço em si, mas um espaçamento contínuo, uma integração micrológica, uma contaminação física, vital, psíquica e social, uma fé que une. A ondulação física, a reprodução vital, a imitação social não estão no espaço, são modos de espaçamento que se baseiam na repetição, na adesão, na repetição (Montebello, 2017, p. 163-164).

Debaise (2008) indica que as noções de desejo e crença em Tarde estão fundamentadas nas de percepção e apetite das mônadas em Leibniz. Ele oferece a definição de percepção como a que envolve e implica, em uma unidade (monádica) uma multiplicidade. Toda percepção é um processo de síntese e unificação de uma pluralidade em uma perspectiva. “a monada cobre apenas uma multiplicidade; que se limita a ligar outras mônadas dentro de uma dada perspectiva” (Debaise, 2008, p. 07). Essa dinâmica não é muito distinta daquela que apresentávamos em Simondon como a problemática da sensação que envolvia mundos plurais que deviam ser integrados pela percepção. A crença como espaço corresponde, portanto, ao:

elo que ocorre dentro da mônada entre as realidades que ela abrange - suas posses. A crença, nesse sentido (...) é apenas uma potência de ligação, imanente à mônada, à multiplicidade que a compõe em um determinado momento (Debaise, 2008, p. 07).

A outra correspondência diz respeito ao apetite. Tomemos a curta definição de apetite que Debaise recolhe de Leibniz: “a atividade do princípio interno que produz mudança ou passagem de uma percepção a outra”. Temos contemplado, aqui, o elemento temporal que indicamos a pouco na leitura de Montebello. Como aponta bem Debaise (2008, p. 07-08), o desejo envolve o elemento de transição da percepção, estando, portanto, ligado a uma intensidade implicada na potência de ligação das mônadas: “tudo se passa como se cada percepção fosse atravessada por uma dimensão superior, objetivo imanente a ela, mas que a projeta para além de si mesma e a leva a uma nova percepção” (Debaise, 2008, p.07-08).

É importante situar o artigo de juventude *La Croyance et le Désir*, porque tais poderes, desejo e crença, naquela altura, são explicados em sua dimensão subjetiva, como bem apontado em:

Tarde os colocou na escola ‘macroscópica’ porque sua investigação dizia respeito às faculdades e constituições do sujeito”, mas o decisivo é destacar

que eles não se encerram aí. No fundo, tais princípios estão a serviço de um deslocamento mais amplo, antropomorfismo para um “psicomorfismo”(Debaise, 2008, p. 06).

(...) a filosofia muda de rumo, ela não está mais hipnotizada pelo dualismo do corpo e da mente, pela questão do cogito. Torna-se uma filosofia da natureza, cosmologia (...) que, a partir das forças que passam por nós, passam a abranger todas as camadas a natureza (Montebello, 2017, p. 165).

Mas, Tarde não opera tal deslocamento sem antes situar crença e desejo em uma ordem virtual, aquém das suas manifestações nas distintas escalas da realidade, “(...) elas pressupõem relações mais constitutivas, microscópicas ou infinitesimais (...)” (Debaise, 2008, p. 06).

Estamos no cerne da política contemporânea, em um domínio que muito autores designaram de virada afetiva e que souberam conectá-la com suas dimensões políticas, econômicas, culturais e tecnológicas. Trata-se de uma nova perspectiva que soube entender o espaço das redes como um campo de confrontação decisivo para a captura, constituição e reverberação dos hábitos. As concreções tecnológicas da ação intercerebral são de outro tipo que a ferramenta de tipo industrial disposta à mão. Elas empreendem uma verdadeira liberação sensório-motora e desenvolvem em um outro nível ou plano, as potencialidades propriamente intelectuais dos cérebros. Os exemplos de Tarde recobrem a máquina de impressão, a fotografia, o rádio etc. (Lazzarato, 2002, p. 145).

5.4.4

Indivíduo e Sociedade: Molar e Molecular

O problema do transindividual é o que mais aproxima Tarde de Simondon e seus respectivos intérpretes de que estamos tratando. De um ponto de vista metodológico, Tarde poderia ser enquadrado como um teórico da transindividualidade por recusar de maneira incisiva tanto o holismo, nas suas versões hegeliana, marxista e durkheimiana, como o individualismo, nas versões de Adam Smith e dos liberais (Lazzarato, 2002, p. 150). Lazzarato reconhece que a saída para se pensar a pré-individualidade da ação intercerebral sair dessa falsa alternativa: “Não é suficiente então distinguir entre individual e coletivo, posto que há uma vida impessoal, molecular, infralinguística tanto no indivíduo como na sociedade” (Lazzarato, 2002, p. 135).

O Todo social, a estrutura, os fatos sociais apresentam-se como estruturas eternas, anteriores aos indivíduos e nas quais eles são inscritos e (in)formados, modelados por seus fatos, relações sociais, leis e normas. Por outro lado, o individualismo metodológico concebe a ação social do indivíduo psicológico como o ato fundante dos fenômenos sociais. Mas algo permanece fora dessa forma de inscrição dos indivíduos no social, assim como permanece aquém da instância de deliberação dos indivíduos dotados de razão. O que permanece fora da língua, do conhecimento, da moral normativa, da lei, dos hábitos e costumes? É o processo de constituição compreendido pela dinâmica de invenção e imitação. Essa perfaz a condição de constituição, pois investe o individual e o social molecularmente: de mediação, pois irradia uma invenção por imitação e de destituição, pois não concede privilégio às estruturas constituídas. A invenção é “(...) uma ação que suspende no indivíduo e na sociedade o que é constituído, individuado, habitual” (Lazzarato, 2002, p. 150). O que é importante aqui é essa desarticulação em uma chave dupla. A perspectiva é transindividual, portanto, relacional:

O social, a linguagem e o coletivo não esgotam tudo o que é real. A ação social, como Tarde a entende, consiste em um processo contínuo de institucionalização e desinstitucionalização. A passagem do inconsciente ao consciente, do molecular (cerebral e social) ao molar (cerebral e social) e a passagem inversa, o consciente, o molar e o social descendo de volta ao inconsciente (contraindo-se em hábitos e costumes), é feito por imitação e invenção e pela ação das forças constitutivas do desejo e da crença. A representação não só não pode explicar este trabalho, como também corta a ação recíproca do molecular e do molar, impedindo a circulação, as transmissões e as comunicações entre o que é e a produção do novo (Lazzarato, 2002, p. 135).

Não podemos deixar de assinalar a impotência do sujeito consciente, assim como das coletividades abstratas, para se pensar os processos de “institucionalização” e “desinstitucionalização”. Vimos com Simondon que a ação dos indivíduos sem o fundo pré-individual que lhes informa torna a ação dos indivíduos iterativa e meramente reflexa. Vimos também, em Balibar, que as formas de pertencimento necessitam de um “além mais” que as vontades dos indivíduos e a forma coercitiva das instituições. O regime de “trocas”, de “reciprocidade” do transindividual deve ser, portanto, distendido para além da representação individual para atingir a camada que a nutre, as relações diferenciais da ação intercerebral. A questão que nos parece fundamental aqui, nesse gesto de recusa à alternativa individualismo ou holismo, é salvar a ação das “singularidades” em um ponto ou lugar que não a da subjetividade individuada ou molar. Vimos em Simondon que, para escapar a uma distinção muito rígida entre os regimes de individuação e amplificação,

passava-se a conceber a dinâmica psicossocial não mais como exclusiva aos indivíduos e aos grupos, mas distendia essa dinâmica aos níveis mais elementares de organização, já no domínio da individuação física.

Segundo Latour, a verdadeira obsessão de Tarde é a noção de estrutura e não a de imitação como muitos de seus contemporâneos iriam apontar. Segundo Latour (Candeia, 2010, p. 149), Tarde “estava procurando um caminho para contornar a noção mal concebida de estrutura (...)”. A estrutura, a essa altura, parecia corresponder a concepção de holismo que Tarde não poderia aceitar, ou seja, de um todo social, determinando verticalmente as condutas individuais, ou na linguagem de Tarde, o dinamismo psíquico. O funcionamento de uma estrutura, segundo Tarde, só é possível pela dinâmica de difusão intercerebral de uma impressão nova (invenção) que se estabelece efetivamente em um quadro de estabilidade das relações sociais, sem que esse constitua o seu destino ou sentido final. Com a noção de imitação, Tarde “poderia tornar as ciências sociais científicas, seguindo traços individuais, mas sem que se confundissem quando se agregassem para formar modelos aparentemente ‘impessoais’ e estruturas transcendentais” (Candeia, 2010, p. 149).

É o fenômeno de imitação que explica a estrutura e a sua dinâmica de reprodução, porém não se confunde totalmente com ela. A imitação é molecular, afetiva, e se estrutura no nível pré-discursivo dos desejos e das crenças:

Para a sociologia da diferença, não se trata (...) de negar o social pela exaltação da duração, da diferença pura, mas, ao contrário, de demonstrar como todas as instituições, no sentido mais amplo do termo, são o “lento trabalho de sucessivos governos”. Trata-se de mostrar como as instituições, hipostasiadas pela sociologia e pela ciência econômica, são a sedimentação de um governo político de afetos (crenças e desejos). Governar, falar, produzir do ponto de vista econômico é “dirigir as correntes da fé e da vontade”, ou seja, direcionar as formas sociais da memória que cria e que preserva. A economia, ao contrário do que pensam os economistas, não escapa a essas leis (Lazzarato, 2002, 131).

5.5

Sociedades de Controle: Deleuze e o ponto de partida

As sociedades de controle tornaram-se objeto de debates acalorados desde a publicação do texto *Post-scriptum sobre as Sociedades de Controle* em 1990 por Gilles Deleuze. No essencial, almejamos dois movimentos nesse tópico: em primeiro lugar, interessa-nos o modo como Lazzarato resgata a figura de Tarde e o posiciona como um

teórico *avant la lettre* das sociedades de controle, trazendo contribuições muito originais e, em segundo, acessar a polêmica atual sobre o tema com um objetivo. Se podemos afirmar que esse é um texto inaugural no sentido de apontar para certos traços que serão reconhecido nas formas atuais da vigilância, da governamentalidade algorítmica (Rouvroy; Berns, 2013), do capitalismo numérico e de plataforma, teremos que ter o cuidado de remontar certas linhas ou demarcações que são, no nosso entendimento, indissociáveis da vocação prática e política que o texto carrega e que, se mal interpretados, desvirtuam o texto de seu sentido. Se há uma continuidade entre as formas mais atuais do capitalismo e a sociedade de controle, como muitos comentadores costumam assinalar, o nosso intento é trazer à luz o tema da servidão e liberdade que, por mais que seja breve, é minimizado e mesmo recalcado em muitas das análises contemporâneas. Nosso objetivo não tem a pretensão de oferecer qualquer resposta definitiva, mas de restituir a complexidade da questão nos marcos referenciais da obra de Deleuze.

Em *Sociedades de Controle*, Deleuze (2010, p. 223) vale-se da famosa descrição foucaultiana da passagem da soberania clássica, que possuía o monopólio de decisão sobre a vida e morte da população, para as sociedades disciplinares (sécs. XIX e XX), que optam por um gerenciamento permanente do corpo, a fim de produzir uma subjetividade interior e conformada às instituições disciplinares: detentos-prisões, alunos-escolas, operários-fábricas, loucos-manicômios etc.

A intervenção de Deleuze, porém, já vê sinais em curso nas sociedades atuais que não podem mais ser atribuídos às sociedades disciplinares, sobretudo, o modo como a gestão do corpo e os processos de subjetivação nela implicados excedem o espaço fechado e bem delimitado das instituições (forma do confinamento). E não só, mas também como seus regimes duros de temporalidade que marcavam a mobilidade periodizada e regular dos indivíduos confinados, com suas demarcações de entrada e saída, cedem espaço a um controle permanente do tempo que rasura e lança em uma série contínua as antigas demarcações do público e do privado, do trabalho e lazer etc. A forma do controle distingue-se, sobretudo, por declinar sua atividade sobre o conjunto do vivo que envolve a virtualidade, a memória e o acontecimento.

Boa parte da fortuna crítica dedicada ao tema procede por uma distinção que envolve mais proeminentemente disciplina e controle, como pode ser observado em Hardt (1996), Savat (2009), Hui (2015), Read (2020) e outra que procede pela distinção disciplina, biopolítica e controle em Lazzarato (2006) e Sibertin Blanc (2006).

5.5.1

Tarde como pensador das Sociedades de Controle

Quais características na obra do pensador francês Gabriel Tarde autoriza que Lazzarato o posicione como um pensador das sociedades de controle? A descrição fornecida por Deleuze data de 1990, ou seja, cerca de cem anos após a obra de Tarde que começa no último quartel do século XIX e termina na primeira década do XX. Não haveria aí um anacronismo? O próprio Lazzarato, como vimos, situa a dimensão comunicacional do capitalismo na passagem do fordismo para o pós-fordismo, ou seja, a partir da segunda metade do XX, o que complica um pouco mais essa atribuição, já que a obra de Tarde, sobretudo, a que é o objeto principal de Lazzarato, *Psicologia Econômica* é de 1902.

Uma das condições preliminares a essa questão é aquela que indicávamos na justificativa que Lazzarato oferecia em torno da obra de Bergson: a filosofia de Tarde, ao problematizar as transformações sociais e tecnológicas de seu tempo, oferece um repertório conceitual com um potencial descritivo do modo de funcionamento do capitalismo contemporâneo ao analisar as potências da invenção (cooperação de cérebros) liberadas do modo de organização fabril do trabalho e da organização disciplinar da sociedade. É uma justificativa análoga a que Yuk Hui (2015, p. 83) oferece acerca de Simondon e Deleuze sobre as sociedades de controle: “não é que Deleuze e Simondon tenham descoberto um novo modo de controle, mas sim que a metafísica que eles desenvolveram torna visível uma determinada transformação social e política” (Hui, 2015, p. 83).

A análise de Lazzarato sobre a obra de Tarde com respeito às sociedades de controle explora, portanto, três pontos: (i) o novo contexto histórico com as transformações sociais e subjetivas; (ii) o desenvolvimento de novas tecnologias e máquinas comunicacionais (distintas das tecnologias mecânicas e termodinâmicas); (iii) o tipo de energia (virtual) ou mesmo a matéria-prima (a memória, os afetos) que caem sob a injunção do capitalismo na virada do século XIX para o XX (Lazzarato, 2006, p. 75-76). A correlação que Lazzarato apresenta entre esses três componentes pode ser assim esquematizada:

(a) o regime disciplinar, correspondente ao século XIX, utiliza a energia termodinâmica e se vale dos corpos físicos dos indivíduos (fluxos de trabalho), que são convertidos em forças produtivas do capital.

(b) a biopolítica, correspondente ao imediato pós-guerra, identificado com as tecnologias do estado de bem-estar social (*Welfare State*, Estado-providência), tendo como tipo de energia ou sua matéria-prima é a “vida” biológica da espécie, das populações, de seu nascimento (controle da natalidade), desenvolvimento e morte (controle da mortalidade).

(c) a sociedade de controle data, na sua forma incipiente, de fins do século XIX, e goza de pleno funcionamento no regime pós fordista. Faz uso das tecnologias da comunicação (rádio, imprensa, telégrafo e as mais recentes, televisão e internet) e o tipo de energia sobre a qual extrai mais-valia é a vida da memória ou, em termos mais gerais, da potência do acontecimento.

A distinção fundamental aqui talvez não seja entre o regime disciplinar e o controle, mas entre este último e a biopolítica. É, sobretudo, em torno do conceito de vida, que as diferenças entre os dois regimes ganham um primeiro plano, mas, também, no qual se pode traçar uma continuidade da apropriação do capital que vai de uma outra, que sabe conjugar as duas formas de gestão. O procedimento de Lazzarato é seguir a sequência foucaultiana do regime disciplinar à biopolítica (Lazzarato, 2006, p. 81.), explorando uma trilha que não se encontra totalmente desenvolvida em Deleuze, levando esse fio até o seu limite, para dele extrair a principal distinção em relação à sociedade de controle: o de uma vida do espírito (memória) distinta da vida biológica (corpo), o de uma energia afetiva da atenção distinta da energia sensório-motora da espécie e que diz respeito à efetivação dos possíveis:

O biopoder é uma modalidade de ação que, como as disciplinas, é endereçada a uma multiplicidade qualquer. As técnicas disciplinares transformam os corpos, ao passo que as tecnologias biopolíticas se dirigem a uma multiplicidade enquanto massa global, investida de processos coletivos específicos da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença. As técnicas disciplinares conhecem apenas o corpo e o indivíduo, enquanto o biopoder visa à população, ao homem enquanto espécie e, no limite, como Foucault vai dizer em um de seus cursos, o homem enquanto mente (...) O biopoder tem como objetivo a gestão da vida, mas no sentido de que visa a reproduzir as condições de existência de uma população (Lazzarato, 2006, p. 73-74).

Trata-se em todo caso de multiplicidades que encontram uma forma determinada na gestão específica de um desses modos de organização: o padrão essencialista e substantivo da disciplina, o qual estabiliza a subjetivação e a individuação na sua atualidade; o biopoder, que investe nas características da espécie e não no indivíduo e; a dinâmica do controle, moduladora e criadora, que lida com potências ou forças em vias

de atualizar-se (potências do corpo, da vida da espécie e da memória, respectivamente). O diferencial no regime de controle é o nível de desterritorialização com o qual ele lida com tais multiplicidades. A apropriação deleuziana de Bergson dispunha dois tipos de multiplicidades: as virtuais e as atuais, as intensivas e as extensivas, qualitativas e quantitativas. O controle trata desse primeiro tipo de multiplicidades, as virtuais. A esse respeito, Savat (2009, p. 51) soube colocar bem o problema, ao distinguir uma teoria dos sólidos, presente na disciplina, e uma teoria dos fluxos ou fluídos, própria do controle:

(...) a maioria continua a usar palavras para descrever as ações dessas entidades como se fossem ações de entidades com uma forma sólida, ou seja, indivíduos. Fluidos e sólidos se comportam de maneira diferente uns dos outros. Situam-se diferentemente num sentido espacial e, portanto, temporal (Savat, 2009, p. 51).

Pode-se dizer que as sociedades de controle aprofundam a liberação das tecnologias que despontaram no período de Tarde, do rádio à internet, do cinema à televisão e ao vídeo, mas elas operam, basicamente, da mesma forma, sobre fluxos que agem no nível infra-individual e que repercutem na consciência, nas ações e condutas dos indivíduos, em suma, no seu poder de indignar-se, deliberar e decidir. Tarde ainda descreve, como vimos, de forma absolutamente original, a passagem do consumidor espectador, passivo, para a constituição do que ele designou de público, ou seja, uma subjetivação nova e flexível e capaz de atuar sobre a produção (informação). Assistimos hoje perplexos a colonização da internet pela extrema direita por meio da seleção de perfis e a propagação massiva e reiterada de conteúdos que reforçam condutas, movimentos e decisões por meio da instrumentalização dos afetos de alegria e tristeza, de amor e ódio, aquilo que Lazzarato (2019, p. 111) chamou de “máquina de guerra supremacista”. É exatamente desse tipo de ação que se trata quando falamos do nível de captura no nível dos afetos.

A distância cronológica que poderia gerar um efeito de contradição e de superposição, sobretudo, em relação às sociedades disciplinares que antecedem historicamente as sociedades de controle, não deve ser mensurada por uma lógica da contradição ou da exclusão que deveria eliminar uma das formas de organização. O que nos leva a perguntar: a distinção entre as sociedades disciplinares e as sociedades de controle é temporal ou se, pelo contrário, obedecem a uma distribuição espacial? A relação entre as duas constitui um entrave ao desenvolvimento do capitalismo ou essas formas podem coexistir e se combinar em determinadas situações?

Podemos afirmar que há coexistência e complementaridade a partir de dois elementos fundamentais. O conceito de máquina e o de uma lógica das peças que ela implica, na qual os elementos de uma organização (disciplinar) são arregimentados para funcionar em uma máquina mais ampla (controle). Autores como David Savat (2009, p. 47) chegam a defender que há uma ampliação e intensificação da disciplina nessa nova relação com o controle. O segundo ponto, complementar ao primeiro, seria a relação entre sujeição social e servidão maquínica como dois processos de subjetivação distintos funcionando em uma axiomática totalizante do capital. Um dos exemplos da amálgama entre os dois regimes é a utilização de um dispositivo comum, o banco de dados, como bem assinalou um dos comentadores de Deleuze:

Ao mesmo tempo, Deleuze, juntamente com outros, identificou a emergência de um modo de poder que produz efeitos de poder que claramente não são de caráter disciplinar. Importante notar aqui é que ambos os modos funcionam por meio do mesmo aparelho de escrita digitalizado - o banco de dados - e que ambos continuam a produzir seus respectivos efeitos por meio desse mesmo aparelho de escrita. Por um lado, então, temos uma máquina que visa produzir um objeto padronizado estável, um objeto de forma específica e estável. Por outro lado, temos uma máquina que produz fluxo, ou seja, adia ou dispersa constantemente a identidade (Savat, 2009, 58).

5.5.2

O contexto teórico do *Post Scriptum*: a concepção de controle dentro da obra de Deleuze e Guattari

Dois movimentos importantes podem ser identificados na análise de Sibertin-Blanc (2006): (i) situar a análise da “sociedade de controle” no contexto mais amplo da obra de Deleuze, sobretudo em *Capitalismo e Esquizofrenia*; (ii) situar em uma linha de continuidade a ideia de controle com as ideias de disciplina e segurança no pensamento de Foucault, para daí extrair as reais diferenças. Quanto ao primeiro ponto, conclui Sibertin-Blanc (2006, p. 92):

(...) a formulação tardia desta noção não deve induzir em erro, embora o termo não apareça lá, seus elementos estão colocados desde *Mil Platôs*, precisamente na análise da servidão maquínica, da qual vimos certas expectativas estabelecidas em *Anti-Édipo*. É legítimo, portanto, inscrever essa noção na pesquisa de 1972 a 1990, em um movimento de elaboração contínua. Ele fornece em particular à construção do domínio micropolítico e do conceito teórico-prático de minoria, realizada com Guattari entre 1975 e 1980, uma

dimensão de urgência apontada pela descrição da axiomática capitalista na situação atual (Sibertin-Blanc, 2006, p. 92).

Esse primeiro movimento pareceu-nos significativo desde o começo em função de um sintoma, muito visível em alguns dos comentadores do texto de 90, que é um descolamento da descrição das sociedades de controle da micropolítica desenvolvida extensivamente nas obras de Deleuze. Alguns conceitos como máquina, espaço liso, variação contínua etc. que estão diretamente relacionados com a análise das sociedades de controle encontram-se ausentes nesses comentários. Essa dimensão de urgência, para o qual Sibertin Blanc chama atenção é, ao contrário do efeito de abstração e dissociação do conjunto da obra, o que convoca e exige a articulação dos conceitos, sobretudo de minoria.

Quanto à relação com Foucault, Sibertin-Blanc apresenta, além de um mapa dos principais registros onde Deleuze extrai sua caracterização da disciplina, uma linha que atravessa *Segurança, Território e População* (1977-1978) e desemboca no *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), desenvolvendo os conceitos de “governamentalidade”, “dispositivo de segurança” e “biopolítica” (Sibertin-Blanc, 2006, p. 693), domínio mais ou menos análogo, no qual Lazzarato constrói sua abordagem.

Essa autonomização do texto de um contexto mais amplo da obra de Deleuze e Guattari comporta alguns equívocos: um deles é um refrão antigo sobre a sedução que a dinâmica do capital teria exercido sobre Deleuze. A descrição das sociedades de controle estaria carregada de um tom fatalista no sentido de que corresponderia a um fechamento dos canais de expressão e experimentação da vida em determinados circuitos, não deixando espaço para outros modos de ser, outras possibilidades de vida, outros mundos. Essa ideia parece-nos bastante inconsistente, mas é preciso tratar dela com certa atenção e cuidado, pois vem sendo verbalizada por um bom número de comentadores e autores, de forma direta ou indireta, mas sempre tendo o texto como base.

O ponto nodal da contribuição de Lazzarato recai sobre a noção de modulação, ponto levantado por Deleuze, retomando à tripartição simondoniana dos tipos de amplificação: a transdução, a modulação e a organização. A memória é lançada como o novo continente de expropriação e extração de mais-valia por parte do capital. A memória e, sobretudo, a forma como ela articula o virtual e o atual são as principais matérias-primas dos regimes de controle e a técnica de apropriação para extração de mais-valia da memória é o controle exercido sobre a modulação.

5.5.3

A crítica de Yuk Hui: a modulação para além do Controle

É o que parece acontecer com o procedimento adotado por Yuk Hui em seu texto, *Modulation After Control* (2015). As questões que podem ser levantadas a partir de seu texto são as que incidem sobre a relação da noção de modulação e as sociedades de controle sob o signo daquilo que ele nomeia de “aporia” em Deleuze (Hui, 2015, p. 74): as técnicas e as práticas de modulação são coextensivas às identificadas no regime de controle? Há possibilidade de novas formas de modulação para além do controle? Se sim, quais formas exprimem um grau maior ou menor de liberdade?

O intento de Hui (2015, p. 91) é fazer despontar técnicas criativas de modulação fora da alçada ou do espectro das técnicas restritivas de modulação identificadas com o regime do controle: “uma compreensão e análise rigorosas da modulação poderia nos permitir desenvolver novos modelos e novas formas de pensar o social, que é em si uma forma de resistência às formas destrutivas e restritivas de poder analisadas por Deleuze (...)” (Hui, 2015, p. 91). A consequência direta de tal abordagem, ao recusar o caráter unívoco da tecnologia, é concebê-la como uma prática aberta, diversa e construtiva. Porém, o procedimento que ele adota é opor dois dos principais pensadores da modulação: Deleuze como aquele que restringiu e encerrou as possibilidades da modulação à forma de captura do capitalismo contemporâneo e Simondon, como aquele que oferece uma alternativa e mesmo uma resistência ao controle ao pensar a modulação como tensão, conflito e individuação:

Re-apropriar o conceito de modulação é, por um lado, reconhecer e aprofundar seu significado filosófico como alternativa materialista ao hilemorfismo e, por outro, imaginar novos modos de modulação que não caiam simplesmente na lógica que Deleuze e outros descreveram em termos de controle (Hui, 2015, p.87).

É curioso notar que Hui (2015, p. 75) reconhece um uso afirmativo da modulação por Deleuze na história da filosofia – uso que aproximaria o termo ao que Deleuze caracterizou de plano de imanência ou de consistência em *Mil Platôs* – de forma completamente distinta da caracterização que é oferecida no “*Post-Scriptum*”. Em um primeiro momento, o conceito é mobilizado em uma chave crítica, sobretudo, contra o secular esquema do hilemorfismo e, em segundo, reduzido ao seu funcionamento nas sociedades de controle: “Podemos nos perguntar se não é exatamente através desse

conceito-chave de “modulação” que o próprio Deleuze se torna o filósofo das sociedades de controle?” (Hui, 2015, p. 77). Hui pensa a transfiguração da modulação em Deleuze como uma ontologia do capital na sua forma contemporânea do controle:

Simondon desenvolve uma teoria da teoria da individuação (...) enquanto Deleuze entende a passagem da moldagem à modulação em relação a uma transformação social, econômica e política, que ele denomina sociedades de controle (Hui, 2015, p. 83).

Não se trata do vício interpretativo de abstrair as considerações sobre a sociedade de controle do contexto mais amplo da obra de Deleuze e Guattari, sobretudo *Capitalismo e Esquizofrenia*. A abordagem de Hui da obra de Deleuze é perfeitamente contextualizada pelo amplo material que ele levanta. A questão é outra, se por modulação ele compreende um amplo espectro de novas práticas e experiências das quais o controle é uma das modalidades, a fórmula pela qual ele subtrai a abordagem deleuziana implica que as possibilidades de novos modos de ser e de individuar se encontram inviabilizadas pelo tipo único de modulação do controle. É Lazzarato (2006, p. 62) que, mais uma vez, esclarece o sentido da formulação deleuziana das sociedades de controle:

A passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle não pode ser simplesmente deduzida das transformações do capitalismo, mas deve sim ser compreendida a partir da potência da multiplicidade (Lazzarato, 2006, p. 32).

Devemos ler o que Hui está chamando de passagem de uma sociedade à outra com a abordagem que Lazzarato empresta-nos desde *Trabalho Imaterial*: as decodificações capitalistas liberam potências que são exteriores ao funcionamento e a regulação do capital. O que Hui parece ignorar completamente na leitura que ele promove do escrito é a dimensão da captura como forma de exterioridade. É esse conceito central que permite uma distinção de direito entre uma pura exterioridade como potência de conjuração e resistência de uma máquina de guerra e uma forma exterior parasitária no aparelho de estado e na axiomática capitalista.

Outro ponto em que a abordagem de Hui carece de consistência é a oposição entre tensão em Simondon e intensidades em Deleuze, por caracterizar de modo muito vago as tensões em Simondon como “aparentemente negativas” e as intensidades em Deleuze como “mais positivas” (Hui, 2015, p. 88). Não nos parece que, em torno dessa distinção, possa-se definir o destino de uma ontologia como subordinada aos termos do controle e a outra como uma possibilidade além do controle. Se o objetivo, com a abordagem de

Simondon, é o que se pode chamar de inscrição do problemático no domínio do controle, não vemos como a análise de Deleuze possa ser situada fora dessa perspectiva.

Acreditamos que, nem no limite estrito do texto, há margem para uma tal identificação. O próprio *Sociedades de Controle* é suficientemente claro sobre o momento ou espaço de uma abertura que, concomitantemente, as formas de captura ensaiadas pelo controle, lança, também, possibilidades de novas formas de liberdade, brechas ou lacunas para invenção: “Não se deve perguntar qual o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e sujeições (...)” (Deleuze, 2010, p. 224). Esse momento de abertura é também o do acontecimento, o da luta política, das formas de captura, mas, também, das formas de vida que implicam novas formas de organização e novas instituições.

O mérito de Hui é, então, deslocado para sua interpretação de Simondon em uma chave que ele identifica como uma passagem da modulação-controle para a modulação individuação, nos termos de uma passagem do controle à liberdade (Hui, 2015, p. 79). A esse respeito ele desenvolve alguns pontos interessantes com o qual estamos de pleno acordo, sobretudo, sua concepção de desindividuação não como a ausência de possibilidade de novas individuações, mas como uma desadaptação relativa que retira os indivíduos e grupos de uma zona de conforto estável e libera novos problemas para o sujeito e para o grupo permanecerem se individuando.

5.5.4

Subjetivação negativa e controle: sujeição social e servidão maquínica

As sociedades de controle não ultrapassam, em absoluto, o modelo disciplinar. Ela redimensiona-os e submete-os a um modo de funcionamento mais amplo que envolve sua antiga circunscrição. Assim, questiona-se: como se comportam as subjetividades nas sociedades de controle? Quais formas de subjetivação encontram-se conformadas às sociedades de controle? Que tipo de subjetividade a sociedade de controle produz? Tal como Lazzarato coloca a questão, essa é uma condição preliminar para a real produção de subjetividade, àquela que Deleuze enxergava como estando à altura do acontecimento:

Examinaremos a diferença e a complementaridade entre dispositivos de “sujeição social” e “servidão maquínica”, pois é no ponto de interseção deles que a produção de subjetividade se dá. Traçaremos uma cartografia das

modalidades de sujeição e servidão que delineia aquilo com o qual temos que romper a fim de iniciar um processo de subjetivação independente e autônomo da dominação capitalista da subjetividade, suas modalidades de produção e formas de vida” (Lazzarato, 2014, p. 18).

Há um contexto histórico específico dessa crise do modelo neoliberal que Lazzarato situa na crise financeira de 2008. Parece ser essa a linha demarcatória a partir da qual o modelo empreendedor de subjetivação declina, o capital reage na forma de uma defesa da propriedade privada e emerge, na esteira do fracasso do empreendedor de si, a figura do homem endividado. O homem endividado é a subjetividade que individualiza e internaliza a culpa, que atribui ao seu próprio desempenho a razão do seu fracasso econômico. O modelo do empresário de si fracassa, torna-se inatingível, mas ele triunfa enquanto permanece como uma bússola que orienta subjetivamente os indivíduos na relação consigo e com os outros.

(...) estamos falando em subjetivação negativa, o mais óbvio sintoma do fato de que fluxos de conhecimento, ação e mobilidade, embora continuamente solicitados, apenas conduzem a uma subjetivação regressiva e repressiva. O homem endividado, de imediato culpado e responsável por seu destino, deve carregar os fracassos econômico, social e político do bloco de poder neoliberal (...) (Lazzarato, 2014, p. 15).

Devemos entender por sujeição social a forma da subjetividade conformada ao regime disciplinar. Conforme vimos, ela opera com as segmentaridades binárias que o distribuem sedentariamente conforme o gênero, o sexo e a raça, nacionalidade etc. É essa subjetividade que recobre o espaço e o tempo regular das instituições de confinamento da sociedade disciplinar. Ele pode ser estendido também às divisas espaço-temporais da fábrica, onde a produção e o valor são medidos pelo tempo de trabalho: “As sujeições não apenas geram as ‘pessoas’ do capitalista e do trabalhador, como também outras figuras que fazem a máquina funcionar (homem/mulher, professor/estudante etc.)” (Lazzarato, 2014, p. 35).

Já a servidão maquínica guarda o segredo que passa ao largo de boa parte da crítica política contemporânea⁸⁸, aquilo que Jason Read (2020, p. 23) definia como algo de natureza imperceptível: “Compreender o controle significa compreender uma forma de

⁸⁸ As referências recorrentes de Lazzarato encontram-se no próprio campo da esquerda: “Contrariamente ao que pensam Rancière e Badiou, a ‘produção’ não é uma questão de economia. Nem sequer está limitada ao cultivo do conhecimento, da cultura etc. como defendem as teorias do capitalismo cognitivo. A produção apreende e explora algo mais profundo e transversal à sociedade tomada em conjunto: o processo de singularização e produção de novos modos de subjetivação centrados no desejo” (Lazzarato, 2014, p. 49).

poder que é tão incorpórea, tão difusa, que é virtualmente impossível de detectar”. É sobretudo porque o controle age em um nível pré-discursivo, infraindividual que dissolve o sujeito em cifras, senhas etc. que Read pode falar em uma dimensão incorpórea, própria ao acontecimento. Tudo resume-se a dados, a formar banco de dados, padrões que correspondam a prévias do que um sujeito pode fazer, qual decisão tomar etc. Uma análise de tipo mostra que a servidão dispensa o sujeito da sujeição social, porque explode os espaços de confinamento e distende o tempo de trabalho para o tempo da vida e investe a vida afetiva que o nutre. É esse efeito de dissolver o sujeito ou despedaçá-lo: “inteligência, afetos, sensações, memória e força física são agora componentes cuja síntese não reside mais na pessoa, mas sim no agenciamento ou no processo, por exemplo empresa, mídia, serviços públicos, educação escolar etc. (Lazzarato, 2014, p. 30).

A análise de Read das sociedades de controle segue o fio condutor oferecido por Lazzarato em *Signos, Máquinas e Subjetividades* e assenta-se na relação entre sujeição e servidão que é extraída de *Mil Platôs*. Entre outras questões, ela põe em relevo a problemática da dívida como um modo de subjetivação acionado pela sociedade de controle. Seguindo o fio de Lazzarato, a dívida é talvez o mecanismo que exprima com mais vigor a caracterização deleuzo-guattariana de servidão maquínica, mas, nem por isso, a dívida deixa de combinar, em uma relação de complementaridade, a servidão maquínica e a sujeição social (Read, 2020, p. 18).

Mas outros casos são explorados por Read para dar conta da combinação entre sujeição e servidão, como, por exemplo, na seara da tecnologia, mais precisamente, na televisão: em um sentido, somos inscritos em uma lógica das peças e sistemas de entrada e saída, compondo um agenciamento homem-máquina num *continuum* da servidão – característica análoga à das tecnologias digitais – e, em outro sentido, na medida em que perfazemos a condição de espectadores, a qual depende inteiramente da condição de sujeito assinalável. Read (2020, p. 23) avança sobre esse ponto na diferença entre televisão e redes sociais:

A diferença entre a televisão e as redes sociais é que a primeira aparece como obviamente roteirizada e construída, enquanto os algoritmos que estruturam o que aparece on-line são muitas vezes invisíveis, passando abaixo ou além do indivíduo (...) (Read, 2020, p. 23).

Nessa última, cada vez mais o sujeito é inviabilizado e dissolvido em amostras de dados e inscritos em um processamento algorítmico que define toda a vida moral ou da conduta desses sujeitos (Read, 2020, p. 19).

O mérito da análise de Read é o de explorar a coexistência entre disciplina e controle. Poderíamos dizer, consoante com a sua abordagem, que é impossível eliminar o campo de performance dos sujeitos por mais que ele seja apenas aparente ou, como sugere Read, a superestrutura de uma base invisível e que radica sua realidade na vida dos afetos:

A servidão maquínica e a sujeição social aparecem então como dois lados do controle, duas formas de encarar o controle, agindo em cada caso de maneiras muito diferentes. A primeira opera através de técnicas de divisão e combinação que operam abaixo da experiência vivida do indivíduo, compilando pontos individuais de dados, e além da sua consciência, à medida que esses dados são combinados em novos agregados. A segunda aborda necessariamente o indivíduo como indivíduo, formando o pano de fundo e a base do sentido da experiência (...) A história da responsabilidade individual pela dívida que lhe é devida pode ter muito pouco a ver com a forma como a dívida funciona, mas tem tudo a ver com a forma como ela é vivenciada (Read, 2020, p. 22).

Há, portanto, um registro de mediação entre o infra e o supra que se concretiza nos sujeitos. Nunca o nível das subjetividades, na qual estamos imersos como se tivéssemos o controle dos nossos interesses e ações, pode ser simplesmente descartada. Da nossa perspectiva individual, não é fácil abandonar o domínio pelo qual nos identificamos e que somos identificados pelos outros, na qual construímos uma história singular que não pode ser completamente absorvida pela conformação subjetiva que o controle quer impor. Em todo o caso, a luta também passa pelo plano das subjetividades, plano molar e macro das ações nas instituições. É preciso sempre fazer corresponder ao acontecimento, transformações subjetivas e institucionais que estejam a sua altura.

5.5.5

Pensar além do controle

Em *Controle e Devir* (1990), Deleuze afirma que a noção de subjetividade deve ser pensada em termos de acontecimento, subordinada às suas coordenadas. Essa operação não pode passar despercebida. Primeiro, porque ela reserva ao conceito de subjetivação um alinhamento ao campo problemático e acontecimental que o precede.

Quando evocamos uma subjetividade digital, numérica ou algorítmica, para dar conta de indivíduos submetidos a um processo de modulação, estamos falando de sujeitos no sentido tradicional? ou de processos de subjetivação? Ou de individuação? Mas há, como vimos, subjetivações negativas e desindividuações. Assim, o problema não é tão simples. Os processos de subjetivação, em um sentido deleuziano e mesmo a individuação, em um sentido simondoniano, devem ser compreendidos como a resolução de uma tensão ou de um problema que suscita o acontecimento, ou seja, como a instauração de uma novidade que supera um impasse sem qualquer recursividade ao estado de coisas atual:

Pode-se com efeito falar de processos de subjetivação quando se considera as diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou as coletividades se constituem como sujeitos: tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes. Mesmo se na sequência eles engendram novos poderes ou tornam a integrar novos saberes. Mas naquele preciso momento eles têm efetivamente uma espontaneidade rebelde. Não há aí nenhum retorno ao “sujeito”, isto é, a uma instância dotada de deveres, de poder e de saber. Mais do que de processos de subjetivação, se poderia falar principalmente de novos tipos de acontecimentos: acontecimentos que não se explicam pelos estados de coisa que os suscitam, ou nos quais eles tornam a cair. Eles se elevam por um instante, e é este momento que é importante, é a oportunidade que é preciso agarrar (Deleuze, 2010, p. 221).

A razão desse pareamento entre subjetividade e acontecimento parece residir, em primeiro lugar, no fato de que os processos de subjetivação são precipitados pelo acontecimento e não o contrário. Os acontecimentos constituem mundos, novas dimensões temporais e espaciais, nas quais os sujeitos surgem e, a partir das quais, tais sujeitos possam agir e pensar. A subjetividade, no sentido forte do termo, não é um componente constituinte do acontecimento. O “acontecimento” articula-se de maneira preliminar às singularidades pré-individuais, em um traçado muito particular o qual emerge em um estado de coisas atual. Somente nesse sentido e consoante a isso, justifica-se a razão de ser dos sujeitos e dos indivíduos. Deleuze sempre foi extremamente cuidadoso no manuseio desse conceito, preferindo, por vezes, sublocá-lo dentro de um diagrama sempre mais amplo em que ele aparece sempre como uma experimentação, mas condicionada ao acontecimento.

Por outro lado, talvez seja esse o sentido em que se possa afirmar que as subjetividades não são modos de ser que possam ser confundidos com a “forma” ou com a dinâmica de modulação que adquire nas sociedades de controle. Se é esse o caso, boa parte dos estudos consagrados a tratar do tema das subjetividades na sociedade de controle

distribuem mal o problema ao correlacionar, de maneira exclusiva, identidades fixas (molde) às sociedades disciplinares e subjetividades “moduláveis”, em permanente variação, às sociedades de controle. Haveria entre crise disciplinar e os primeiros sinais de surgimento do controle, processos de subjetivação que não se reduzem a nenhum dos dois regimes: nem uma espécie de revivescência de uma identidade fixa, nem uma assimilação imediata à axiomática do capital? Em um caso, fala-se de subjetividades estáticas e em outro, de subjetividades dinâmicas, caracterizadas por um processo imanente de criação e destruição do capital.

A nosso ver, essa tensão recobre boa parte dos comentários feitos à sociedade de controle. Muitos comentadores (Negri, Savat e Hui) apelam a Leibniz como uma tentativa de saída dessa aporia na formulação de um novo estatuto para o sujeito, mas, para nós, essa saída talvez seja insuficiente. Não é que o estudo sobre Leibniz não ofereça um caminho para se pensar o sujeito através do conceito de “superjeto”, emprestado de Whitehead (Deleuze, 2012, p. 40), mas é a obra de Deleuze como um todo que tematizou, desde suas monografias até suas obras principais, um novo estatuto do sujeito, como no caso do “sujeito larvar” em *Diferença e Repetição* (2018, p. 159): “(...) o sistema não se define somente pelas séries heterogêneas que o delimitam; nem pelo acoplamento, ressonância e movimento forçado que constituem suas dimensões; mas também pelos sujeitos que o povoam”, ou do “indivíduo excepcional” ou o “anômalo” em *Mil Platôs* (2012, p. 26-27): “(...) o anômalo é uma posição ou um conjunto de posições em uma multiplicidade. Os feiticeiros se utilizam então do velho adjetivo ‘anômalo’ para situar as posições do indivíduo excepcional na matilha”. A Dobra é mais uma variação dessas intervenções de Deleuze na história da filosofia moderna que se organizou em boa parte recolhendo os materiais que denunciavam a operação de constituição do sujeito em Descartes e Kant, um sujeito da ação e do pensamento, racional e dotado de livre-arbítrio.

Em todo caso, é preciso distinguir dois processos imanentes em Deleuze, duas desterritorializações que funcionam de modo distinto e mesmo conflitantes. Uma desterritorialização “relativa” que investe contra um território com vistas à reterritorialização. A esse respeito, seu investimento é correlato a um agenciamento de caráter molar: “É o tipo mesmo de um aparelho de captura, inseparável de um processo de desterritorialização relativa”. (Deleuze; Guattari, 2012, p.144). E uma desterritorialização “absoluta”, que constitui um agenciamento ou bloco de devir (Deleuze; Guattari, 2012, p. 79). Nesse caso, o desinvestimento ou a linha de fuga não é reterritorializante segundo as coordenadas do aparelho de estado submetido à máquina

capitalista, nem mesmo territorializante, como poderia sugerir uma espécie de retorno a um território nos moldes primitivos. Não há restituição alguma de qualquer condição originária. Não é possível nem mesmo definir a origem de uma terra, de uma raça ou de um saber, porque o marcador de origem já é um dispositivo de captura e apropriação de um material que lhe antecede e o condiciona. Em suma, uma desterritorialização parcial da axiomática capitalista e a desterritorialização absoluta do movimento de variação contínua do plano de imanência. Somente nessa chave, da distinção e resistência de um processo imanente absoluto a um outro parcial, é que conseguimos entender, por exemplo, o modo como controle e disciplina podem coexistir no sistema capitalista.

O problema central dos processos de subjetivação ou mesmo da individuação nas sociedades de controle comporta algumas etapas que nos parecem decisivas. Elas pertencem a um campo que envolve uma nova dimensão espaço-temporal e uma nova relação entre sujeitos, assim como entre sujeito e mundo. Em que sentido devemos entender essas subjetividades? Elas correspondem, após uma atenuação da disciplina, a formas de liberação dos indivíduos, no sentido de que os indivíduos não se encontram mais determinados por uma forma e uma essência pré-determinadas? Ou as individuações perdem a capacidade de invenção, de formular novos problemas para a vida e para a política? Por trás do binômio servidão e liberdade, controle e resistência, surge a sombra da “desindividuação” ou mesmo da “dessubjetivação” ou “subjetivação negativa” que, como vimos no tópico anterior, separa a potência virtual da subjetivação do que ela pode.

Boa parte das interpretações sobre a sociedade de controle em Deleuze conferem um modo de tratamento a essas transformações da subjetividade a partir de uma perspectiva que parece ser a de sua captura quase imediata pela sociedade de controle, ou seja, a da eliminação da distância entre acontecimento e captura e do achatamento das subjetividades à forma social do controle. A determinação do digital e do virtual pelo regime do controle parecem constituir as únicas possibilidades inerentes e circunscritas ao horizonte do capitalismo numérico ou algorítmico. Para além da disciplina, única e exclusivamente, o controle.

O risco de traçar alguma possibilidade além da subjetividade digital é o de subsumir o campo de luta das subjetividades ao binômio antigo-novo – o antigo consistindo no modelo de resistência ao neoliberalismo, sendo identificado pela matriz humanista, moderna. De modo que o outro do controle perfaça as condições de um passado a ser resgatado na forma de uma pureza mítica e idealizada.

5.5.6

Pensar para além do controle: servidão e liberdade

O risco que as sociedades de controle impõem não é bem o de um processo de homogeneização ou de um enrijecimento da multiplicidade de formas de subjetivação sob o regime exclusivo de uma única subjetividade, mas antes de um controle que é exercido sobre a modulação, calibrando os fluxos e tornando-os regular em uma tendência unívoca. Esse processo também foi identificado, na leitura de Stiegler, por exemplo, como “desindividuação”. A desindividuação pensa o controle como um dispositivo que inviabiliza as condições pré-individuais de individuação, causados pelo regime midiático-digital na sociedade hiperindustrial. Na visão de Stiegler (2008, p. 05), a forma hiperindustrial do capitalismo destrói as bases da memória que constituem as condições da individuação: “As indústrias de programa tendem, pelo contrário, a opor sincronia e diacronia, visando produzir uma hipersincronização que impossibilita a apropriação singular do fundo pré-individual”. Os indivíduos estariam impossibilitados de articular suas histórias e trajetórias individuais (*ingenium*), assim como estariam menos suscetíveis à ordem dos encontros e, como consequência, não acessariam o fundo pré-individual capaz de produzir transformações e novas individuações. O que resta, então, é pensar alternativas e formas de resistência que não se reduzam a essa tendência e que sejam capazes de fazer-lhe frente. Os focos de invenção, na ordem do acontecimento, que não se reduzem ao controle, assim como as fugas precipitadas no interior da massificação produzida pelo controle.

Isso está muito longe da defesa moral que penda para um lado, o da resistência, em detrimento do controle. Não se trata de distinguir, em absoluto, um lado bom e outro mal. Trata-se de um clarão, um instante em que o espaço da luta e da disputa impõe-se. Ou seja, perceber que, no mesmo momento em que problematizar as questões relativas à passagem de uma sociedade à outra, aponta-se de maneira previsível para um encaixotamento das subjetividades e individualidades, também apresenta-se, em um sentido prático e experimental, outras possibilidades de expressão e de organização: “Não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições (...) Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”. (Deleuze, 2010, p. 224). É nesse terreno ainda irresoluto, tenso e não cristalizado, metaestável na terminologia de Simondon, que se pronunciam mais claramente os sentidos da ação – que apenas tardiamente ou em um momento posterior –

podem ser apresentados, sob a forma do terrorismo, como as únicas possibilidades. Deleuze é categórico a esse respeito:

Para que possa ocorrer, a subjetivação política deve necessariamente atravessar esses momentos nos quais as significações dominantes são suspensas e a servidão maquínica é cancelada. Greves, lutas, revoltas e manifestações constituem esses momentos de ruptura, com a suspensão do tempo cronológico e a neutralização das sujeições (...) Aqui não são as subjetividades imaculadas e virginais que aparecem, mas sim, os pontos focais, as emergências, os começos de subjetivação cuja atualização e proliferação dependem do processo constitutivo que deve articular a relação entre “produção” e “subjetivação” de uma nova maneira (Lazzarato, 2014, p. 22).

Paul Preciado aborda esse elemento da passagem de uma sociedade à outra, trazida à luz pelo fenômeno da pandemia de COVID-19 de 2020. A pandemia reforçou duas teses contrárias por boa parte de seus intérpretes: uma de que a crise do neoliberalismo agravar-se-ia e exporia as debilidades do modo de produção capitalista, abrindo passagem para uma nova forma de organização social, um novo comunismo: “Precisamos de solidariedade incondicional e de uma resposta globalmente coordenada, uma nova forma daquilo que certa vez se chamou de comunismo” (Zizek, 2020, p. ?); outra tese segundo a qual a pandemia intensificaria a forma do controle, digital, numérica e de estado de exceção. O vírus aceleraria o regime em transformação, da disciplina para o controle. É o caso, por vias distintas, de José Gil:

Terá sido necessário o surgimento de uma pandemia mortífera para adaptar as subjetividades às novas exigências do capitalismo global. A COVID-19 seria o trampolim a catapultar a coletividade para um nível superior, o da subjetividade digital (Gil, 2020, p.?).

De igual forma, Giorgio Agamben (2020, p. ?): “(...) manifesta-se mais uma vez a crescente tendência de usar o estado de exceção como paradigma normal de governo”. No primeiro, o controle apagaria os últimos resquícios de subjetividade humanista; no segundo, a pandemia seria uma invenção do aparelho de estado para implementação absoluta da exceção como norma.

Paul Preciado (2020, p. ?) procede de forma absolutamente distinta dos dois casos e parece seguir rigorosamente as coordenadas deleuzianas ao tratar da passagem da disciplina ao controle como um espaço de possibilidades que não se encerram na forma do capitalismo de controle:

A mudança que está ocorrendo também pode ser a passagem de um regime patriarcal-colonial e extrativista, de uma sociedade antropocêntrica e de uma política em que uma parte muito pequena da comunidade humana planetária se autoriza a si mesma a levar a cabo práticas de predação universal, a uma sociedade capaz de redistribuir energia e soberania. De uma sociedade de energia fóssil a uma sociedade de energia renovável. Também está em questão a transição de um modelo binário de diferença sexual para um paradigma mais aberto, no qual a morfologia dos órgãos genitais e a capacidade reprodutiva de um corpo não definem sua posição social a partir do momento do nascimento; e de um modelo heteropatriarcal a formas não hierárquicas de reprodução da vida. O que estará no centro do debate durante e após esta crise é quais serão as vidas que estaremos dispostos a salvar e quais serão sacrificadas. É no contexto desta mudança, da transformação das formas de entender a comunidade (uma comunidade que hoje é a totalidade do planeta) e da imunidade onde o vírus opera e se torna uma estratégia política” (Paul Preciado, 2020, p. ?).

5.6

As Minorias

Talvez o conceito de maior vascularização da obra de Deleuze e Guattari (pelo menos nos círculos políticos) é o de que as minorias iluminaram os movimentos sociais a partir da segunda metade do século XX pela sua forma de opor-se tanto ao estado, quanto ao capitalismo nas suas reconfigurações mais atuais. Sua proliferação justifica-se em função da escala de dominação das formas de vida em toda porção do globo: minorias nacionais, raciais, sexuais, feministas, sociais, povos “originários” etc. As minorias correspondem às novas subjetividades que, desde *Trabalho Imaterial*, eram tratadas por Lazzarato e Negri como o continente novo que transbordava o mundo do trabalho e a figura do operário (classe) como a única figura capaz de fazer frente à forma de organização capitalista. As minorias renovaram a possibilidade de uma resistência e uma luta mais amplas, travada fora dos limites da fábrica, e de novas formas de organização política para além dos sindicatos, dos partidos e da burocracia do aparelho de estado.

Vimos que a noção de “minoria” era lançada por Balibar no horizonte das discussões sobre o novo sujeito político ao mesmo tempo que a noção de sujeito (cidadão de direitos) era desinvestida de ocupa uma função pré-determinada, de satisfazer uma identidade fixa e de possuir o sentido último da história. Balibar, ao evocar o conceito de minoria da obra de Deleuze, deixava em aberto – e isso é uma virtude – uma série de questões: o que seria o exercício de uma cidadania menor? Qual a relação entre cidadania maior e menor? Que relação as minorias assumem com as instituições, com o aparelho de estado e com a axiomática capitalista?

A leitura de Lazzarato é um pouco mais equipada do repertório deleuziano e pode oferecer alguns caminhos para pensar a nova condição das minorias, implicada por uma política do acontecimento. A sua interpretação, como vimos, é sobrecarregada de uma forte oposição ao marxismo e à figura do trabalho⁸⁹. Tentaremos expor, em linhas gerais, mais as condições de complementaridade entre as minorias e o proletariado, pois o que nos interessa é o inimigo comum dos dois movimentos (socialistas e pós-socialistas), a saber, o neoliberalismo.

5.6.1

A emergência das minorias

Talvez a grande confusão gerada com a noção de minoria, nos seus mais diferentes usos, é o de uma despolitização produzida por uma espécie essencialização identitária dessas subjetivações. Tais movimentos constituir-se-iam, no solo contemporâneo, a partir da insatisfação (subjetiva) de determinados grupos com uma forma de poder que se abate sobre eles: homens, brancos, heterossexuais, patriotas etc. Essa leitura padece de um lastro histórico que fragiliza o problema, porque parece pensar essas subjetividades como identidades dadas, fixas. O conceito, então, figura como uma alternativa estéril às formas de poder e dominação mais amplas e sistêmicas que ora a incorporam (integração) ora tentam sua eliminação. Nem do ponto de vista de sua emergência e aparição, nem de sua atividade, pode-se desprender as minorias de uma perspectiva histórica e imanente. Elas surgem e desenvolvem-se nos processos de decodificação da axiomática do capital.

A noção de minoria, portanto, deve estar submetida à concepção de fluxo em um duplo sentido: no sentido de que elas emergem de grandes decodificações operadas pelas reconfigurações permanentes da axiomática capitalista; e, em segundo lugar, porque elas perfazem a condição de devir por tensionar, perturbar e operar linhas de fuga para as quais a forma-estado não consegue definir um estatuto fixo, justamente, uma identidade:

⁸⁹ Por isso, soa-nos de forma enigmática e, até mesmo, problemática as linhas finais de *Revoluções do Capitalismo*: “Mas a questão das minorias não é a da proliferação diferencial que ignora o “negativo”, de um alegre devir que cria um impasse sobre a potência de destruição do capitalismo, do estado e das próprias linhas de fuga, logo que se transforma em linha de aniquilação” (Lazzarato, 2006, p. 263). É problemática, porque é exatamente esse o sentido que Lazzarato dá à dimensão das minorias em franca oposição ao marxismo. E Lazzarato conclui com uma citação de Deleuze e Guattari (2012, p. 189): “a questão das minorias é, antes, a de abater o capitalismo, redefinir o socialismo, construir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios”.

Conforme os eixos geoeconômicos e geopolíticos da acumulação do capital nas relações de dependência desigual entre "Centro" e "Periferias", decodificações dos fluxos alimentares que geram fome, decodificações dos fluxos populacionais e urbanos por desestruturações do habitat e urbanizações selvagens, decodificações dos fluxos de matéria-energia que geram instabilidades políticas e monetárias, estão, aos seus olhos, entre os principais fatores de engendramento de conjuntos minoritários (Sibertin-Blanc, 2021, p. 128).

5.6.2

Maiorias e Minorias

A forma de enquadrar a relação entre maior e menor em *Mil Platôs* obedece a uma lógica das multiplicidades, ou seja, do ponto de vista de um dualismo entre virtual e atual. As multiplicidades que caem sob a conta do um, que se deixam medir, são maiorias. São as multiplicidades que têm a sua realidade regulamentada e fixada pelo estado, sob a forma leis, normas e papéis sociais. Eles correspondem ao polo padrão pelo qual se orientam os binarismos da segmentaridade molar: o homem em relação a mulher, brancos em relação a negros e pardos, heterossexuais em relação a homossexuais, cidadão em relação a imigrantes etc. Sob esse aspecto, a maioria deve ser vista como um modelo a partir do qual pode-se comparar, medir, adequar, variar e excluir a diferença. Balibar expõe muito detalhadamente essa limitação da igualdade no seio da primeira modernidade e Thoburn (2016, p. 369) recolhe suas raízes na questão judaica em Marx:

Porque o sujeito burguês e sua suposta comunidade universal, como Marx os via, não era apenas uma identidade parcial e isolada, ela também estava disponível somente a uma classe particular, uma raça, e um gênero. Ou seja, o sujeito burguês era estruturado em uma série de exclusões, ao mesmo tempo que a relação à propriedade (...) fazia com que escravos, indivíduos racializados, mulheres e a classe trabalhadora fossem excluídos da autoidentidade do cidadão e sua comunidade supostamente universal, suas condições sociais de serem privatizados ou naturalizados, considerados exteriores ao campo do político. E ainda assim, para Marx é exatamente a politização dessas relações sociais excluídas que constitui a política, o fundamento da revolução 'social' e não apenas uma 'mera revolução política, que deixa os pilares do edifício de pé' (Thoburn, 2016, p. 369).

Por outro lado, há multiplicidades/minorias que conflagram uma verdadeira luta dentro do estado, pois o que as define, em primeiro lugar e de forma mais imediata, é o fato da opressão, da violência e da miséria: minorias étnicas, nacionais, raciais, culturas que se encontram sob o jugo de estados e instituições que as destrói física e

simbolicamente. O que resta para esses grupos é a luta dentro de um horizonte onde suas práticas, símbolos e costumes possam ser reconhecidos e respeitados. Temos, portanto, um espaço de luta que diz respeito ao enquadramento desses grupos na forma jurídica do reconhecimento (direito a voto das mulheres, casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, adoção de nomes sociais correspondente à identificação de gênero etc.).

Mas a forma como Deleuze manuseia o conceito de minoria extravasa a mera determinação sociológica para apontar uma dinâmica que não se deixa determinar exclusivamente por nenhum dispositivo jurídico ou social. Deleuze é incisivo ao não submeter o conceito de minoria a uma quantificação, aos conjuntos numeráveis, pois se trata aí de uma distinção de natureza que deve ser tratada com o maior rigor. Lapoujade trabalha uma distinção decisiva entre “minoritários de fato” e “minoritários de direito”, que parece corresponder a um duplo aspecto, não excludente, mas complementar do movimento que exibem as minorias. Minoritários de fato marcaria a importância da luta política delineada no nível da axiomática, “Uma luta tática no nível da axiomática para (...) fazer o direito evoluir, constituir novas potências sociais. Tal luta é de extrema importância pois permite conquistar novos direitos, novos estatutos (...)” (Lapoujade, 2015, p. 276). Já os minoritários de direito corresponderiam a um segundo movimento, para submeter as minorias a um “uso transcendental” da política, o que ele designa como “movimentos aberrantes”:

Todas as desterritorializações do primeiro nível são relativas na medida em que estão às voltas com as estratificações da axiomática. Mas sempre são levadas, nem que seja por um instante, para uma desterritorialização absoluta, um grande grito silencioso que não enfrenta este ou aquele aspecto da axiomática, mas a língua inteira, o organismo inteiro, a história, o capitalismo inteiro, sua organização da miséria, todas as suas formas de despossessão, de opressão, de mutilação. Elas enfrentam os próprios fundamentos. São "desfundadas" todas as formas organizadas da linguagem, do corpo, do pensamento, a exibição das visibilidades, o fluxo das informações. A luta não concerne mais às minorias de fato, mas atinge as potências revolucionárias do que é minoritário de direito. Luta eterna (Lapoujade, 2015, p. 279).

As minorias, portanto, tem um inimigo maior, por traz das conformações e direitos criados pela axiomática. A inscrição no mundo de direitos e no mundo do consumo é insuficiente frente aos permanentes rearranjos do capital em escala planetária. As opressões não terminam com o reconhecimento por parte do estado, porque sabemos que o estado sempre foi incapaz de equalizar concretamente liberdade e igualdade. A opressão econômica persiste, o dado bruto da violência para o qual Balibar chamou a atenção como uma constante das nossas sociedades que não pode ser compreendida racionalmente.

Essa dinâmica de fluxo, de passagem e de transição que envolve os devires minoritários rende uma hipótese interessante levantada por Bouaniche (2007, p. 208), a de uma inversão kantiana no uso dados às categorias de maioridade e menoridade no célebre texto *Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?*:

Com efeito, se Deleuze opera uma inversão em relação a Kant, é porque, segundo este último, a minoria se refere a uma situação de dominação e de “heteronomia”, e a maioria ao estatuto que deve ser adquirido através do exercício da razão e da conquista da responsabilidade. Em outros termos, para Kant, a minoria é um estado de coisas e a maioria é um ideal. Tudo é redistribuído nas análises de Deleuze. É antes de tudo a maioria que é dada, como um “fato majoritário”, enquanto a minoria designa um “devir”: algo que devemos fazer, ou um estado em que devemos entrar. Por outro lado, a maioria refere-se antes a uma situação de sujeição e dominação, enquanto tornar-se minoria delinea o horizonte de uma liberação (Bouaniche, 2007, p. 208).

Em um mundo organizado pela axiomática capitalista, tudo encontra-se submetido a uma relação de captura, de controle, de dominação e submissão do menor pelo maior. Temos uma tipologia em que se encontra uma relativa liberdade (variação contínua), poder de criação, invenção das minorias, e a forma parasitária de interiorização e fundamentação de um aparelho de estado que lhe confere uma forma suplementar de organização. Temos, portanto, uma distinção entre maior e menor. Do ponto de vista da análise nos damos por satisfeitos em opor as minorias às majorias, reconhecer uma luta contra as formas de opressão e dominação. Mas isso seria simplificar demais a relação entre os modelos majoritários e as minorias. É que em um segundo movimento, essa oposição é desfeita para se conceber as misturas de fato e relações múltiplas de implicação que envolvem as minorias como tensões imanentes e carregando elas próprias um potencial de totalização, unificação. Por isso é importante uma distinção interna às próprias minorias entre as rígidas identificações assumidas por variantes de alguns grupos e os processos e práticas que implicam uma topologia móvel dessas identificações, um processo de variação que produza de forma concomitante a dinâmica das minorias, as condições, práticas e instituições que as flexibilize, que as oriente de forma crítica como processo etc.

Se as minorias requisitam um lugar novo na política contemporânea, é preciso fazer uma distinção com relação ao espaço tradicional da luta política, aquele que é desenvolvido pelo cidadão de direitos moderno (maior) e pelo detentor dos direitos do trabalho, o proletariado. Essas duas figuras, guardadas as devidas proporções, estabelecem em relação ao estado e em relação ao capital uma oposição e um conflito que

se desenvolvem em um espaço comum (um só e único mundo). Um requisita as condições de igualdade e liberdade perante ao estado enquanto o outro desenvolve uma intensa “luta” contra o capital, que pode ser revestida de caráter reformista ou revolucionário.

Vimos com Balibar que uma segunda e terceira modernidade atestavam, respectivamente, um curto-circuito das individuações, uma insuficiência das figuras de resistência tradicionais e aquilo que ele havia designado como “volta do recalcado” da modernidade, justamente, o excedente que não satisfazia as condições de cidadania e que era expulso pela lógica de seleção dos que deveriam ou não aceder à cidadania. Com Lazzarato, percorremos um caminho por dentro das transformações do trabalho que explodem para o conjunto da sociedade, do fordismo ao pós-fordismo, das sociedades disciplinares às sociedades de controle. Existem alguns momentos importantes no manuseio do conceito de *minora* na obra de Lazzarato. Poderíamos dizer que seu desenvolvimento encontra-se afetado por mudanças de ordem conjuntural e de contra-ofensiva por parte do capitalismo, com mudanças e transformações importantes nos seus mais recentes trabalhos.

O problema mais capital para as minorias se encontra, então, deslocado de forma radical a partir da direção e do ritmo que Deleuze e Guattari emprestam-lhe. Se o problema que envolve as minorias é, tal como define uma versão pluralista e multiculturalista das democracias modernas, o da incorporação e da integração – do quanto o estado pode incorporar e suportar tais grupos –, ele agora encontra-se afetado no seu íntimo por uma política das multiplicidades, do acontecimento e das singularidades. E isso em dois sentidos: em um primeiro, que caracterizaríamos de convergente, tem por objetivo conciliar a polifonia de interesses das minorias (negros, imigrantes, trabalhadores, povos tradicionais, mulheres, lgbtq...); em um segundo sentido, divergente, o aparelho de estado e a axiomática capitalista já não podem oferecer mais nada para essas minorias, ou melhor, o que elas oferecem é sempre insuficiente. Nesse sentido, a questão transmuta-se: como subjetividades e individuações tão distintas e expressões tão diversas poderiam somar forças contra a supremacia do que Lazzarato chama de governança neoliberal? Esse problema, na nossa avaliação, permanece aberto.

5.7

Considerações finais sobre uma política do acontecimento

Encontramos, na produção de Lazzarato, uma das expressões que atualizam a ontologia do acontecimento de Gilles Deleuze no domínio da política contemporânea. Tentamos pensar como se realizava essa mediação por meio dos principais conceitos deleuzianos (e em sua parceria com Guattari), ao mesmo tempo que tentávamos responder ao questionamento se era possível pensar uma política do acontecimento que não fosse concebida como uma ruptura total das condições vigentes da política (Badiou). Realizamos uma travessia pelo período inicial de sua obra que o autor italiano nomeia, em diferentes ocasiões, de uma política do acontecimento ou política das multiplicidades.

Situamos, inicialmente, a produção de Lazzarato, na sua parceria com Negri, na transformação do capitalismo contemporâneo, sobretudo, na reorganização do mundo do trabalho na passagem do fordismo para o pós-fordismo. O que era essencial, nessa passagem, era afirmar a liberação das forças criativas da produção da sua relação com a forma de produção e a organização do trabalho operada pelo capital. Ao afirmar que o trabalho imaterial e a cooperação intercerebral não são propriedades exclusivas do capital, mas, antes, a força produtiva do desejo, da crença e do afeto, abria-se um espaço de disputa, no qual as novas subjetividades deveriam apresentar suas armas e lutar pelo tempo do acontecimento. As ontologias da imagem em Bergson e a da invenção-imitação em Tarde, assim como, a micropolítica de Deleuze e Guattari foram os pretendentes selecionados para afirmar essa potência disjuntiva da criação frente à força parasitária e reprodutiva do capital.

Um acento especial foi conferido à análise das sociedades de controle e a concepção de minorias, pois estas traziam o que nos parecia ser o essencial da contribuição que uma política do acontecimento poderia oferecer para o debate contemporâneo: (i) pensar o processo de constituição das novas subjetividades; essas subjetividades nascem da ruína do mundo do trabalho e da reorganização do regime social da disciplina para o controle; (ii) analisar o seu lugar no quadro contemporâneo da política; essas minorias não se definem, no essencial, pela forma clássica da cidadania que o estado confere-lhe, pois há sempre algo mais, há sempre um remanejamento do desejo, há sempre a possibilidade do novo (Deleuze e Guattari chamam de “devir imperceptível”, enquanto Balibar, de uma cidadania insurrecional, e Lazzarato, de uma política menor; (iii) investigar quais eram as condições de resistência e da ação política;

o que nos interessava não era mais pensar essas condições a partir das coordenadas antropomórficas da cidadania clássica, nem do instrumental marxista, mas de um ponto de vista do desejo, que estão implicadas em uma política do acontecimento.

6

CONCLUSÃO

Perguntávamos, desde o início dos estudos referentes à obra de Gilles Deleuze e Gilbert Simondon, o que essas ontologias ofereciam para pensar a política contemporânea. Para nós, era fundamental investigar a riqueza conceitual de noções como metaestabilidade, virtualidade, potência, singularidade, multiplicidade, intensidade, problema, energética, individuação, acontecimento, entre outras, para compreender a crise atual em que estamos imersos e as condições de sua transformação.

Partíamos de uma nova angulação metodológica enunciada por Simondon (2017, p. 221) em *Forma informação e Potenciais*, de que os processos de tensão, crise e transformação ganhavam o primeiro plano da análise, em detrimento das abordagens que se restringiam a pensar as condições de conservação e estabilidade dos regimes políticos. Essa nova angulação era baseada na distinção entre morfologia e energética dos regimes sociais e políticos. Longe de rejeitar o aspecto estrutural das formações políticas, o teórico da individuação pretendia dar um novo estatuto para a noção de crise ou instabilidade política que não fosse mais tratado como um acidente, mas que esses processos fossem imanescentes à operação de tomada de forma política. Essa realidade, imanente à morfologia dos sistemas sociais, ele chamou de energética. À pergunta pela causa dos regimes colapsarem ou entrarem em um estado de instabilidade, Simondon responderia que essas características são as condições de uma nova individuação política. A política em Simondon é uma operação em devir. Tanto a transindividualidade como uma teoria do acontecimento dispõem a energética, a virtualidade e a potência como os operadores genéticos que explicam a estabilidade e a conservação dos sistemas sociais e políticos, mas que não se esgotam e nem se encerram nessas condições.

Para nós, era indispensável pensar essas ontologias como dispositivos em que o real era problematizado como um dinamismo relacional de criação e invenção ou mesmo como um processo de produção permanente. Alimentadas por outras ontologias, bebendo em uma tradição francesa da diferença, situada na virada do século XIX para o XX, essas filosofias operaram uma revolução na ontologia que negava, ao mesmo tempo que propunha, cada uma a seu modo: o caráter substancial do real em prol de um relacionalismo generalizado; o primado da consciência e da razão em favor de um dinamismo da vida afetiva; o caráter teleológico da realidade em proveito de sistemas

abertos e inacabados; a noção de fundamento em benefício de um construtivismo e uma experimentação do real. Esse real que nos era apresentado, como um amálgama de atualidade e virtualidade, carregava uma dimensão prática irreduzível, no sentido de que é afirmado como um processo de constituição em suas várias dimensões e fases (físico, vivo e político) e não um mero desdobramento dedutivo de um princípio último da realidade.

Assim, a noção de metaestabilidade fornecia-nos uma concepção do político como um processo tenso, indefinido *a priori*, carregado de potenciais que podiam ser disparados a qualquer momento por um acontecimento. A metaestabilidade não é uma condição passageira que desapareceria com a atualização dos potenciais e com a estabilização do sistema em equilíbrio. Não há uma forma definitiva nem um estado final para a política e para seus agentes. As condições de metaestabilidade dos regimes sociais, políticos e econômicos são permanentes. Há sempre, em um regime estável, uma margem de indeterminação que não se reduz ao estado atual das coisas, um excesso de potenciais com disponibilidade para atualizações futuras.

A noção de pré-individualidade descentrava o sujeito de qualquer essência ou identidade pré-fixada. Em uma perspectiva que privilegia os indivíduos como operações em devir e não como naturezas ou coisas, não faz sentido definir esses sujeitos, exclusivamente, por sua função social ou adaptação ao meio. Não faz sentido uma política identitária, imobilizadora do devir dos sujeitos. Não faz sentido um exercício da cidadania que tenha como finalidade última, indivíduos portadores de direitos universais. A carga de pré-individualidade é o elemento indeterminado (*ápeiron*) que faz com que os sujeitos não possam ser caracterizados apenas pelos seus papéis sociais, mas pelos potenciais que carregam nas relações com outros sujeitos. Devemos, a partir de agora definir indivíduos, sujeitos, e até mesmo o homem, pelo prisma do desejo.; um desejo não antropomórfico, não interiorizado, particularizado ou encerrado em um átomo individualizado. Esse é, ao nosso ver, o modo de disputar o lugar do homem, ou seja, a partir de um redimensionamento da problemática antropológica em chave política, no sentido de que a política diz-se, não do homem como um sujeito livre e racional, mas de um ser determinado pelo desejo.

A concepção de problema ou de campo problemático definia um regime em crise e compreendia um estado de incompatibilidade para o qual não existe solução prévia, dada anteriormente ao encaminhamento de suas soluções. Um estado polarizado e de tensões permanentes nunca dispõe de alternativas dadas na ordem do dia. Um problema

nunca é decalcado de suas soluções, mas as soluções precisam ser inventadas diante da impossibilidade de permanecer no impasse. Balibar descreve essa condição como a: “da coexistência da impossibilidade de resolver um problema (ou de resolvê-lo definitivamente) e a impossibilidade de fazê-lo desaparecer” (Balibar, 2017, p. 09). A individuação política, as novas subjetividades, a cidadania e as minorias não podem emergir a partir de um modelo com respostas prévias para os momentos de crise. Elas devem, afinadas com a ordem do acontecimento, produzir o novo como um verdadeiro ato de invenção.

As multiplicidades ajudavam-nos a sondar novos modos de organização política que prescindiam da unidade e da centralidade do aparelho de estado, assim como das velhas formas de resistência e ação política herdadas do mundo do trabalho. Elas conduziam o político da atualidade à virtualidade, de um campo previsível de efeitos ao horizonte aberto de experimentação, a modos de colocar e pensar o problema que prescindiam das soluções a que nos apegamos na ordem do dia. Toda experiência, não só política, mas estética, amorosa, científica (menor), revela uma distinção de direito que reclama a sua parte do real, que não se reduz ao atual. Essa parte é a potência virtual das multiplicidades. As multiplicidades minoritárias podem lutar por direitos e reconhecimento no seio do estado, mas o seu movimento é o indeterminado, ou seja, a abertura permanente colocada pela ordem virtual do desejo.

A ontologia do acontecimento de Deleuze valeu-se extensamente da ontologia da individuação em Simondon. Durante décadas, a obra deste último permaneceu como uma das chaves de entrada para a leitura de *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, servindo como uma espécie de linha auxiliar do pensamento deleuziano. Hoje, o cenário é outro, Simondon ganhou luz própria com as publicações de suas obras, a partir dos anos 90 e 2000, com os colóquios ao redor do mundo e um número significativo de comentários sobre o seu pensamento. Nossa pesquisa pretendia recolher um campo de ressonâncias entre essas duas ontologias no campo da política, sem fazê-las entrar em choque ou divergência. Mas surgia um entrave no próprio campo do pensamento francês, posto na mesa por Alain Badiou. Esse consistia em confrontar o sistema deleuziano no terreno da ontologia, do acontecimento e do sujeito, o que punha em risco a política do acontecimento que queríamos extrair para confrontar a crise contemporânea. A consequência mais radical da concepção badiouiana era de que o processo de subjetivação, precipitado pelo acontecimento, realiza-se como uma ruptura radical do real em curso, tanto da sua atualidade como de suas condições virtuais ou pré-individuais.

Diante desse obstáculo, nosso objetivo era remontar às condições das multiplicidades nessas duas filosofias, com o objetivo de demonstrar que a noção de acontecimento em Deleuze não se traduzia em uma ruptura total das condições políticas (o acontecimento como uma realidade suplementar às condições atuais) e deveria ser levada em conta mais em termos das condições imanentes, da potência do real que não se reduz ao atual, da virtualidade que reside no próprio mundo e não fora dele. Esse recurso à disputa entre as duas teorias do acontecimento serviu como condição preambular de uma política do acontecimento que levasse em conta os conceitos de singularidade, virtualidade, intensivo, entre outros. Foi por meio desse expediente que procuramos alinhar ainda mais uma política do acontecimento a uma política da transindividualidade.

Essa era a condição preliminar que nos abriu as portas, também, para uma política do acontecimento, tal como fora atualizada por Maurizio Lazzarato. Queríamos explorar os caminhos e as estratégias que o autor italiano utilizou para realizar essa mediação por meio dos principais conceitos deleuzianos (e em sua parceria com Guattari): multiplicidades, devir, minorias, sociedades de controle etc. Ocupamo-nos de um recorte inicial de sua obra a que o próprio autor italiano nomeia, em vários momentos, de política do acontecimento, política menor e política das multiplicidades.

Desde *Trabalho Imaterial*, interpelar as transformações do mundo do trabalho, da produção, do poder institucional e das subjetividades impôs-se como uma tarefa que era possível sob uma exigência irreduzível: a disjunção de direito entre atividade criativa (invenção, trabalho imaterial etc.) e a reorganização do capital do ponto de vista da produção (extração de mais-valia do tempo da vida) e da captura das potências da vida. Só assim era possível sondar as possibilidades de resistência (para além do binômio capital-trabalho), assim como a possibilidade de outras formas de vida. As ontologias de Bergson e de Tarde foram fundamentais, pois forneciam uma caixa conceitual de ferramentas para compreender esse conjunto de transformações da política, da economia, da sociedade e da tecnologia. As ontologias da imagem e da memória, em Bergson, e da invenção e da cooperação intercerebral, em Tarde, foram as tentativas de opor um polo da criação e da produção (imaterial) coletivas a um polo da captura, que canalizava as forças comuns da cooperação para os fins da reprodução social da máquina de acumulação capitalista. Essas ontologias também tornaram possível pensar, cada uma a seu modo, os processos de individuação e subjetivação fora do perímetro demarcado pelo campo liberal. Assim como o recurso a Espinosa, o manuseio desses autores colocou o processo de individuação e subjetivação sob a regência do desejo. Foi por meio das obras

iniciais de Lazzarato que foi possível um diagnóstico das transformações do capitalismo na passagem do fordismo para o pós-fordismo: da expansão da extração de valor do mundo do trabalho para o mundo da vida; do uso das tecnologias da era comunicacional (tecnologias de vídeo e digitais) para atender aos interesses do capital; e, mais decisivamente, do surgimento das novas subjetividades que se constituíam nesse processo, reclamando uma outra organização do tempo, outra dinâmica da produção e outras formas de resistência política distintas do proletariado, que vigorava no regime fordista.

Os processos de subjetivação e individuação foram abordados sob o terreno movediço do que Balibar chama de “identidades ambíguas”, formas de pertencimento coletivas e individuais como as instituições de raça, nação e classe. Os discursos cada vez mais inflamados do nacionalismo, a xenofobia crescente contra a figura do imigrante, posto como bode expiatório das crises econômicas, o ataque aos direitos sociais e das minorias são fenômenos que se multiplicam em escala global. Essas formas de pertencimento (nacionais e raciais) são transindividuais na medida em que exigem não apenas o aparato institucional para formar tais identidades (por meio da educação, da língua etc.), mas é necessário que uma espécie de interpelação seja incitada no nível dos afetos. Não se trata apenas de uma condição supra institucional, mas de uma condição infra institucional, mobilizando afetos primários de amor e ódio, de atração e repulsa em relação ao outro, fortemente baseados na ideia de uma comunidade biológica ou cultural, para que o sentimento nacional ganhe, por assim dizer, consistência. O que colocamos em relevo nessa abordagem (interseccional ou transindividual) é que o nacionalismo só constitui-se como forte senso de pertencimento nos indivíduos quando recorre à noção de raça (etnicidade fictícia), mobilizada nessa zona de identificação de si e do outro, na camada afetiva dos indivíduos. Quando falamos de política contemporânea e da reorganização dos estados-nação nessa nova fase do capitalismo (comunicacional), entenderemos muito pouco da ascensão da extrema direita, da vascularização e da comunicação em rede que eles conseguiram estabelecer em pouco tempo, se não entendermos que a política, a economia, a comunicação e a tecnologia, no momento atual, contraem essa relação com a dimensão do desejo, ainda que de forma reacionária e mortificante.

A noção de igual liberdade abriu as portas para uma abordagem da transindividualidade como um processo histórico. A longa história da modernidade, desde a Revolução Francesa até os dias atuais, pode ser lida como uma operação de mediação

que distribuiu, em dois polos, as noções de igualdade e liberdade, sendo que a significação conceitual essencial da proposição da igualdade foi ter eliminado a diferença antropológica e ter estabelecido os direitos do homem ao nível da espécie. Do ponto de vista formal, a proposição condiciona extensivamente a liberdade à igualdade: todo homem só é livre na medida em que todos são iguais. Enquanto houver desigualdade, não há liberdade, assim como não há igualdade com restrição da liberdade de alguns. A extensão deve ser total. O processo histórico concreto da modernidade desenvolveu-se por meio de desequilíbrios e crises entre os dois polos. A igualdade como um processo histórico, no qual revezam dois princípios reguladores a partir da mediação de um centro, foi a forma encontrada por Balibar de reposicionar o que talvez seja o conceito mais central para o campo marxista, a dialética. Uma dialética que Balibar nomeia ambivalente e que nós chamaríamos de transindividual: uma dialética como um processo de polarização e tensionamento entre as forças, sem *télos* ou estágio final absoluto. Para nós, é a forma adequada de pensar a correlação de forças contemporâneas, com a perspectiva de um rearranjo permanente da resistência e das lutas e sem promessas messiânicas de um mundo ideal.

Só que a crise contemporânea redimensionava a diferença antropológica. Se antes o exercício da cidadania excluía escravos, mulheres etc., e a luta dos excluídos mobilizava-se por direitos iguais, hoje, a diferença antropológica retorna, redimensionada pelo desejo, requisitando um outro lugar que o Estado não pode mais oferecer. O estudo das minorias foi explorado em ambas as políticas, da transindividualidade e do acontecimento, como esse elemento chave das condições da resistência e da prática política. Não mais definidas por um ideal de cidadania (maior), prescindindo de qualquer forma pré-determinada, essas multiplicidades minoritárias permanecem no solo da crise contemporânea, ocupando um lugar instável, ambivalente e imperceptível.

Com uma política do acontecimento, incursionávamos naquilo que Deleuze enunciara em *Sociedades de Controle*, como um tempo da disputa, ou seja, um tempo da disjunção entre força criativa e força de captura do capital. O que estava em jogo nesse tempo de abertura era, sem dúvida, sondar as possibilidades de expressão e resistência, de luta e da ação política, em uma configuração do capitalismo pós-industrial. Explorar uma política do acontecimento em Lazzarato obedeceu a essa demanda. Atravessamos sua produção inicial, desde *Trabalho Imaterial* até *Revoluções do Capitalismo* e, em todos esses casos, pode-se dizer que estava em jogo uma distinção de direto entre o lado da

criação, do poder imanente da vida e da força de produção da virtualidade, e o lado da operação de captura, que atribui para si a causa da força coletiva de produção do novo.

Por fim, pensamos o cenário movediço onde se desenvolvem essas disjunções no período contemporâneo, que é nas sociedades de controle. Esta última apresenta-se na passagem do fordismo para o pós-fordismo, no mundo do trabalho; na preponderância sobre o regime disciplinar de organização social; e na transformação do capitalismo industrial para o capitalismo financeiro, comunicacional, digital. O tempo do acontecimento e uma política do acontecimento são indissociáveis das novas formas de organização do poder.

Assim, o político despontava como um processo antinômico, transindividual e acontecimental: processos em transformação contínua, de constituição e destituição de regimes econômicos, políticos e sociais, onde os elementos e as categorias de que dispúnhamos não eram mais o ser, a substância, o uno, a forma ou a matéria, mas os fluxos, as relações, as operações, os acontecimentos, a metaestabilidade e a virtualidade que exercem sua força tensionando as configurações vigentes, os sistemas aparentemente estáveis. Nos estados pré-revolucionários em Simondon, da disciplina ao controle em Deleuze, do fordismo ao pós-fordismo em Lazzarato e nas crises da cidadania moderna em Balibar, há sempre algo a mais em jogo que perturba a ordem, que se apresenta como alternativa e como criação.

Uma política do acontecimento só é concebível a partir dessas coordenadas: de um horizonte de abertura que nasce de uma irrupção; e, em segundo lugar, dentro de um tempo das forças, das estratégias e da possibilidade de ser fiel ao acontecimento (Badiou), de estar à altura do acontecimento (Deleuze), de fazer com que o acontecimento irradie-se e seja imitado (Simondon, Tarde).

Gostaríamos de concluir levantando alguns problemas que poderão servir para investimentos futuros. O nosso recorte sobre a obra desses autores teve como objetivo, esboçar, em linhas gerais, uma dimensão teórica e prática das políticas da transindividualidade e do acontecimento. Os apontamentos de pesquisas futuras ajudariam a enriquecer e a dar prosseguimento à interlocução dessas expressões com outras políticas contemporâneas. Uma leitura sistemática de Marx e de parte da tradição marxista esmiuçaria, com mais detalhes, o horizonte inicial das pesquisas de boa parte dos autores aqui tratados, assim como explicitaria melhor as distâncias e as tentativas de reaproximação e de mediação com a obra de Marx: Balibar emerge do grupo althusseriano que propunha uma releitura de Marx à luz do estruturalismo; Lazzarato tem sua formação

teórica inicial no marxismo dos *Grundrisse*, que põe em relevo conceitos como indivíduo social, trabalho vivo, intelecto geral, entre outros; Deleuze e Guattari iniciam sua colaboração no *Anti-Édipo* e prosseguem em *Mil Platôs* com uma profunda análise do capitalismo. É famosa a frase: “não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento” (Deleuze, 2016, p. 2010). Para nós, era a ocasião perfeita para pensar a relação (mesmo que problemática em alguns pontos) entre o marxismo e a política do acontecimento e da transindividualidade. A esse respeito, há movimentações contemporâneas interessantes em tentar conjugar as duas perspectivas. Tal caso é ilustrado no livro de Jason Read, supracitado nesse trabalho, *Politics of transindividuality* (2015), assim como seus outros trabalhos, por exemplo, *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present* (2003), o compilado de artigos organizados no livro *The Production of Subjectivity: Marx and Philosophy* (2022) e o seu mais recente trabalho *The Double Shift: Spinoza and Marx on the Politics of Work* (2024). Em todos esses trabalhos, o autor propõe uma interlocução profunda com um campo bastante amplo de renovação do marxismo contemporâneo, cobrindo um espectro diversificado de autores, incluindo Espinosa, Simondon, Althusser, Balibar, Macherey, Negri, Virno, Deleuze e Guattari, entre outros.

A atual fase da produção autoral de Lazzarato passa por um balanço crítico da política das minorias e dos movimentos pós-socialistas de 68. Em seu *O Intolerável do presente, a urgência da revolução: Minorias e Classes* (2022) são analisados os prós e contras de uma política do acontecimento em uma retrospectiva histórica, assim como uma reavaliação do conceito de revolução do campo marxista-leninista (ponto para o qual o autor já havia chamado atenção em *Signos, Máquinas e Subjetividades*, de 2010). A ideia, grosso modo, é pensar a urgência da revolução, diante das guinadas sucessivas do capital contra a renda, contra os direitos e liberdades, conjugando a potência das minorias e das classes. Segundo Lazzarato, a política do acontecimento ganharia novo folego nessa relação.

A articulação entre técnica e transindividualidade em Simondon seria outra linha de investigação. O modo como Simondon pensa um modo de concretização (individação) dos objetos técnicos de forma completamente inovadora, pensando um novo lugar do homem e uma nova organização da sociedade ajudar-nos-ia a redimensionar a transindividualidade não apenas circunscrita ao domínio social e político, mas enriquecendo ambos os domínios com a reflexão sobre a técnica. A esse respeito, a relação (ainda que breve) que Simondon estabelece entre a técnica e o transindividual, em *Modo*

De Existência dos Objetos Técnicos, poderia servir como um verdadeiro *leitmotiv* para investigações futuras:

A atividade técnica não faz parte do domínio social puro nem do domínio psíquico puro. Ela é o modelo da relação coletivo, que não pode ser confundida com uma das duas relações precedentes; não é o único modo e o único conteúdo do coletivo, mas é o coletivo e, em alguns casos, é em torno da atividade técnica que pode nascer o coletivo (Simondon, 2020b, p. 356).

Outra demanda futura seria o avanço nas pesquisas sobre raça e nação que hoje apresentam um campo fértil de debates. A pesquisa ampliou-se consideravelmente a partir os intelectuais egressos dos movimentos de libertação nacional e da descolonização africana, assim como ganhou impulso entre intelectuais norte-americanos e brasileiros, em função de seu passado colonial. Aqui, a gama de autores é muito vasta, mas o objetivo seria privilegiar uma perspectiva sublinhada por Balibar e que consideramos importante para selecionar os materiais de investigação futuros: o de pensar a raça (ou a etnicidade fictícia) como um dispositivo ou virtualidade que pode ser usado, instrumentalizado pelo Estado-nação no sentido de um, *Retorno à produção racial dos estados*, tal como indica a expressão certa de Sibertin Blanc e Bentouham (2015), que dá título a um artigo.

Dosse (2013, p. 288), mencionando Serge Audier, afirma que as críticas ao maio de 68 são tão antigas quanto o próprio pensamento dos 60 e souberam renovar-se em uma posição anti-68 de forma permanente. Ele cita a famosa declaração de Sarkozy em plena campanha presidencial em 2007, que teve por intuito colocar em xeque e anular o legado do pensamento de 68:

Os herdeiros de maio de 68 impuseram a ideia de que tudo era válido, que não havia doravante nenhuma diferença entre o bem e o mal, nenhuma diferença entre o verdadeiro e o falso, entre o belo e o feio. Eles tentaram convencer que o aluno equivalia-se ao mestre (...) que a vítima contava menos do que o delinquente (...) Não havia mais valores, nem mais hierarquia (...) Nessa eleição, trata-se de saber se o legado de Maio 68 deve ser perpetuado, ou se deve ser liquidado uma vez por todas (Dosse, 2013, p. 288).

A leitura que promovemos do embate entra a filosofia de Deleuze e de Badiou ateu-se ao repertório conceitual de *Ser e Evento*. Mas é importante mencionar que essa última é apenas o primeiro tomo da série *Ser e Evento*, composta por mais duas outras obras: *Logiques des Mondes. L'être et l'événement 2* (2006) e *L'Immanence des vérités* (2018). O que nos interessa na sua abordagem não é mais a disputa por qual ontologia das multiplicidades resiste ou não ao poder de interferência do uno, nem mais se o

acontecimento e o sujeito irrompem de forma suplementar à realidade, mas o modo como Badiou atualizou uma teoria do acontecimento que teve que responder aos seus antípodas ao longo do tempo. Ainda que tenhamos usado a figura de Badiou para refutá-lo, ele é um representante legítimo da filosofia dos 60 e age na cena acadêmica e pública, como um de seus porta-vozes. Tomemos, por exemplo, um esboço da teoria da subjetivação que ele desenvolve em *Logique des Mondes*, e que sintetiza no *Second Manifeste pour la philosophie* (2009). Segundo ele, o acontecimento agora implica três processos de subjetivação: em primeiro lugar, a fidelidade já descrita em *Ser e Evento*, como o processo de subjetivação que deve estar à altura do acontecimento, que deve prestar conta ao seu caráter de novidade; em segundo lugar, está o que Badiou chama de “indiferença” em relação ao acontecimento, uma subjetivação reativa que, “anula a novidade na potência tranquila da conservação” (Badiou, 2022, p. 178); e, em terceiro lugar, está a “hostilidade”, aquela que considera “o corpo novo como uma irrupção estrangeira, nociva que deve ser destruída” (Badiou, 2022, p. 178). Badiou define essas três subjetivações como contemporâneas e irreduzíveis do acontecimento.

O que nos interessa nessa distribuição? Pensar como a indiferença, produto do conservadorismo, e a hostilidade, como “uma criação interna à tradição” não são necessariamente figuras ultrapassadas, arcaísmos, relegados ao passado. O que nos interessa é como tais subjetivações são atualizadas no tempo presente, respondendo aos seus desafios no tempo presente e requisitando o seu lugar, que é um lugar de poder. Badiou identifica o reacionário ao sujeito democrático burguês que pode muito bem aceitar transformações do corpo social, desde que essas sejam remanejadas e subordinadas ao capitalismo e a democracia liberal. O sujeito obscuro (hostil) pode ser identificado ao fascista que distingue no corpo social os amigos e os inimigos, propondo o extermínio desses últimos. Esses propõem contra o novo, um estado originário, uma ordem mítica e contra o acontecimento, uma substancialidade racial, nacional e teocrática.

Nessa direção, a teoria do acontecimento ganha fôlego e musculatura, em suma, maturidade. Ela desfaz as mistificações e simplificações de ver no tempo do acontecimento uma novidade arrebatadora e põe na ordem do dia o desafio de como produzir, frente à hostilidade e à indiferença, novas subjetivações e novas individuações, fiéis ao tempo do acontecimento e contrária aos antípodas da novidade e da criação.

Referências Bibliográficas

AGAMBEM, G. **O estado de exceção provocado por uma emergência imotivada**. In: Instituto Humanitas Unisinos. 27 de Fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/596584-o-estado-de-excecao-provocado-por-uma-emergencia-imotivada>. Acesso em: 06 de novembro de 2024.

ALLIEZ, E. *Da Impossibilidade da Fenomenologia*. São Paulo: Editora 34, 1995.

ALLIEZ, E. The Contemporary: A Roundtable Discussion. *Pli*, v. 8, p. 119-137, 1999. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/ALLTCA-4>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

ALTAMIRA, C. *Os Marxismos do novo Século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

AUDIER, S. *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*. Paris: La Découverte, 2008.

BACHELARD, G. *A Formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BADIOU, A. *Breve Tratado de Ontologia Transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BADIOU, A. *Ser e Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ, 1996.

BADIOU, A. Gilles Deleuze. Sobre a Dobra: Leibniz e o Barroco. . In: BADIOU, A. *A Aventura da Filosofia Francesa no Século XX*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 21-44.

BADIOU, A. *Para Uma Nova Teoria do Sujeito*. Rio de Janeiro: Relume–Dumará, 2002.

BADIOU, A. Un, Multiple, Multiplicité(S). *Multitudes*, v. 1, n. 1, p. 195-211, 2000. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BADUMM>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

BADIOU, A. *Manifesto pela Filosofia e Segundo Manifesto pela Filosofia*. São Paulo: Lavrapalavra, 2002.

BARDIN, A. Simondon (novo)materialismo? Um movimento para além do pensamento político moderno. *Dois pontos*, v. 16, n. 3, p. 13-26, 2019. Disponível em: <https://www.research.unipd.it/handle/11577/3533333>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

BALIBAR, E. *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Antropology*. New York: Fordhan University Press, 2017.

BALIBAR, E. *Raça, Nação e Classe: As Identidades Ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021.

BALIBAR, E. *La Igualibertad*. Barcelona: Herder Editorial, 2017a.

BALIBAR, E. La Antinomia de la Ciudadanía. In: BALIBAR, E. *La Igualibertad*. Barcelona: Herder Editorial, 2017a, p. 9-35.

BALIBAR, E. La Proposición de la Igualibertad. In: BALIBAR, E. *La Igualibertad*. Barcelona: Herder Editorial, 2017a, p. 37-62.

BALIBAR, E. Nuevas Reflexiones sobre la Igualibertad (Dos lecciones). In: BALIBAR, E. *La Igualibertad*. Barcelona: Herder Editorial, 2017a, p. 88-114.

BALIBAR, E. Citizen Subject. Response to Jean Luc Nancy's Question 'Who comes after the Subject?' In: BALIBAR, E. *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press, 2017. p. 19-39.

BALIBAR, E. Spinoza: da Individuação à Transindividuação. *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 2, n. 4, p. 236-263, 2018b. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3492>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

BALIBAR, E. *Spinoza Politique, Le Transindividuel*. Presses Universitaires de France : Humensis, 2018.

BALIBAR, E. Politique et communication (1989). In : BALIBAR, E. *Spinoza Politique, Le Transindividuel*. Presses Universitaires de France: Humensis, 2018. p. 165-181.

BALIBAR, E. Spinoza et la politique (1985). In : BALIBAR, E. *Spinoza Politique, Le Transindividuel*. Presses Universitaires de France: Humensis, 2018. p. 53-164.

BALIBAR, E. Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur (2001). In : BALIBAR, E. *Spinoza Politique, Le Transindividuel*. Presses Universitaires de France. Humensis, 2018. p. 245-284.

BALIBAR, E. Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud" (2018). In : BALIBAR, E. *Spinoza Politique, Le Transindividuel*. Presses Universitaires de France : Humensis, 2018. p. 385-334.

BALIBAR, E. Une Destitution du Sujet. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, p. 5-22, 2005.

BALIBAR, E. Citizen Balibar. *An interview with Etienne Balibar*, by Nicolas Duvoux & Pascal Severac, 2012. Disponível em: <https://booksandideas.net/Citizen-Balibar>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

BALIBAR, E. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*. New York: Routledge, 1994.

BARTHELEMY, J. La philosophie en France au XX e siècle. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 2, p. 257-259, 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/261937648_La_philosophie_en_France_au_XX_e_siecle_by_Frederic_Worms. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

BAYLE, P. *Historical and Critical Dictionary*. Indianapolis: The Bobbs Merrill Company, 1965.

BENIT, B. Image de la pensée et pensée sans image chez Deleuze & Guattari. *Rue Descartes*, n. 99, p. 52-62, 2021. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-rue-descartes-2021-1-page-52?lang=fr>). Acesso em: 28 de outubro de 2024.

BERGSON, H. *O Pensamento e o Movente*: Ensaios e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERNS, T; ROUVROY, A. Governamentalidade Algorítmica e perspectivas de Emancipação: o Díspar como condição de Individuação pela Relação?. *Revista Eco Pós*, v. 18, n. 2, 2015. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v18i2.2662>.

BIANCO, G. The misadventures of the “problem” in “philosophy”. In: DELEUZE, G. (Org.). *Genesis of a Creator of Concepts*. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 2017.

BREHIER, E. La notion de problème en philosophie. *Études de philosophie antique*, s/n, p. 10-16, 1955. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier_emile/notion_probleme_en_philo/notion_te_xte.html. Acesso em: 28 de outubro de 2024. BOSTEELS, B. *Badiou and Politics*. Durham: Duke University Press, 2011.

BOUANICHE, A. *Gilles Deleuze. Une Introduction*. New York : Pocket. 2007.

BROWN, W. *Nas Ruínas do Neoliberalismo*: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

CHAUÍ, M. *A Nervura do Rea II*. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUÍ, M. Espinosa: Ontogênese do Singular e Vida Ética. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, 2019. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/CHAEOD-5>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

CHAUÍ, M. Quem tem medo do povo? A Plebe e o Vulgar no ‘Tratado Político’. In: CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CITTON, Y. Sept Résonances de Simondon. *Multitudes*, n. 18, p. 25-31, 2004. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-25?lang=fr>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

CLASTRES, P. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLOUGH, P. Introduction. In: CLOUGH, P. *The affective turn*: Theorizing the social. Durham: Duke University Press, 2007. p. 1-13.

COMBES, M. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Cambridge: The MIT Press, 2013.

COMBES, M. Uma Vida por Nascer. *Revista Eco Pós*, v. 20, n. 1, p. 8-29, 2017. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v20i1.10401>.

CROCKETT, C. *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event*. New York: Columbia University Press, 2013.

DEBAISE, D. The Dynamics of Possession: an Introduction to the Sociology of Gabriel Tarde. In: SKRIBNA, D. (Org.). *Mind that Abides: Panpsychism in the new millenium*. Amsterdam: John Benjamins, 2008. p. 1-13.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, G. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. *Espinoza e o Problema da Expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, G. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus, 2012.

DELEUZE, G. Gilbert Simondon, O Indivíduo e sua gênese físico-biológica (1966). In: DELEUZE, G. *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 117-121.

DELEUZE, G. O Método de Dramatização (1967). In: DELEUZE, G. *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 129-154.

DELEUZE, G. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo? (1972) In: DELEUZE, G. *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 221-247.

DELEUZE, G. Maio de 68 não ocorreu (1984). In: DELEUZE, G. *Dois Regimes de Loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 245-248.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo é esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. 2, v. 1; 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. 2, v. 2; 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. 2, v. 3; 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. 2, v. 4; 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. 2, v. 5; 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G. *Proust e os signos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCOMBES, V. *Le Meme Et L'autre Quarante-Cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979.

DORTIER, J. *Dicionário de Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DOSSE, F. *Renascimento do Acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DURING, E. A History of Problems: Bergson and the French Epistemological Tradition. *Journal of the British Society of Phenomenology*, v. 35, n. 1, p. 4-23. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1080/00071773.2004.11007419>.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio, 1997.

FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

Gil, J. **Pandemia e Capitalismo Numérico**. In: Público, 12 de Abril de 2020. Disponível em: <https://www.publico.pt/2020/04/12/sociedade/ensaio/pandemia-capitalismo-numerico-1911986>. Acesso em: 06 de novembro de 2024.

GIL, J. Quatre Mechantes Notes Sur Un Livre Mechant. *Futur Antérieur*, v. 48, 1998. p. 1-10.

HALLWARD, P. *Think Again: Alain Badiou and the future of philosophy*. New York: Continuum, 2004.

HALLWARD, P. Alain Badiou et la Déliaison Absolue. In: Ramond, C. (Org.). RAMOND, C. *Alain Badiou: Penser le Multiple*. Sub-Saharan Africa: L'Harmattan, 2002. p. 295-311.

HARDT, M. A Sociedade Mundial de Controle. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma Vida Filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 357-372.

HAUDRICOURT, A. G. "Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro". Universidade de Brasília, 2013.

HORKHEIMER, M. Sobre a metafísica do tempo de Bergson. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 6, p. 61-83, 2000. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i6p61-83>.

HOTTOIS, G. *Simondon et la philosophie de la "culture technique"*. Bruxelles: De Boeck, 1993.

GUTTING, G. *Thinking the Impossible: French Philosophy since 1960*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

JUNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na obra de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LAPOUJADE, D. *Deleuze: Os Movimentos Aberrantes*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

LATOUR, B. Tarde's idea of Quantification. In: CANDEIA, M. (Org.). *The Social after Gabriel Tarde: Debates e Assessments*. Abingdon: Routledge, 2010. p. 145-162.

LAZZARATO, M. *Videophilosophy: the perception of time in post-fordism*. New York: Columbia University Press, 2019.

LAZZARATO, M. *As Revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas e subjetividades*. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

LAZZARATO, M. *Fascismo ou Revolução? O neoliberalismo em chave estratégica*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

LAZZARATO, M. *Potencias de la invención: La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Traducción al español: Ernesto Hernández B. *Les empêcheurs de penser en rond*. Le seuil, 2002.

LAZZARATO, M. *O Intolerável do Presente, a urgência da revolução: minorias e classes*. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

LORDON, F.A *Sociedade dos Afetos: por um estruturalismo das paixões*. São Paulo: Papyrus Editora, 2015.

MADARASZ, N. *O Múltiplo sem Um: Uma Apresentação do Sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.

MANIGLIER, P. *Problem and Structure: Bachelard, Deleuze and Transdisciplinarity*. Paris: Paris Nanterre University, 2019.

MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATHERON, A. *Études sur Spinoza et les philosophies de L'age Classique*. Paris : Ens Éditions, 2011.

MATHERON, A. *Indivíduo e Comunidade em Spinoza*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

- MILLET, J. *Gabriel Tarde et la Philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin, 1970.
- MONTAG, W. Between Subject and Citizen. *Radical Philosophy*, v. 2, n. 2, p. 38-46, 202, 2018. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/article/between-subject-and-citizen>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.
- MONTEBELLO, P. *L'autre Métaphysique : Essay su Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MONTEBELLO, P. Tarde avant Bergson. Le Statique et le Dynamique. *Doisfontos*, v. 14, n. 2, p. 161-169, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i2.57241>
- MORA, F. *Dicionário de Filosofia: Tomo II (E-J)*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MOREAU, P. Spinoza: Uma Teoria do Homem. Uma Antropologista Materialista. *O que nos faz pensar*, v. 26, n. 41, p. 255-263, 2017. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/584>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.
- NEGRI, A. Para uma definição Ontológica da Multidão. *Lugar Comum*, n. 19-20, p. 16-26, 2012. Disponível em: <https://extensaoufabcpoxmarxismo.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/02/para-uma-definiccca7acc83o-ontolocc81gica-da-multidacc83o-negri.pdf>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PRECIADO, P. *Aprendendo com o Vírus*. In: Medium, 29 de março de 2020. Disponível em: <https://medium.com/textura/aprendendo-com-o-v%C3%ADrus-1f8542d3ed78>. Acesso em: 06 de novembro de 2024.
- READ, J. *Politics of Transindividuality*. Boston: Brill, 2016.
- READ, J. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- READ, J. *The Production of Subjectivity: Marx and Philosophy*. Boston: Brill, 2022.
- READ, J. *The Double Shift: Spinoza and Marx on the Politics of Work*. New York. Verso, 2024.
- RICOEUR, P. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- ROFFE, J. *Badiou's Deleuze*. Montréal: McGill-Queen's university Press, 2012.
- ROQUE, T. Sobre a noção de problema. *Lugar comum*, n. 23-24, p. 135-146, 2008. Disponível em: <https://xdocz.com.br/doc/11-sobre-a-noao-de-problemapdf-987j62rkr98z>. Acesso em : 28 de outubro de 2024.
- ROUSSET, B. 'Homo homini Deus'. *Anthropologie et Humanisme dans une Conception Spinoziste de L'être*. *Cahiers de Fontenay*, nº 39-40, p. 133-139, 1985. Disponível em :

https://www.persee.fr/doc/cafon_0395-8418_1985_num_39_1_1369. Acesso em : 28 de outubro de 2024.

SAMPSON, T. *Virality* : Contagion theory in the age of Networks. Minnesota: University of Minnesota Press, 2012.

SANTIAGO, H. *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze: del animal al Arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

SAUVAGNARGUES, A. Cristaux et Membranes: Individuation et Temporalité. In: DE BOEVER, A.; MURRAY, A.; ROFFÉ, J.; WOODWARD, A. (Org.). *Gilbert Simondon, l'être et la technologie*. Édimbourg : Edinburgh University Press, 2012. p. 57-72.

SAVAT, D. *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

SIBERTIN-BLANC, G.; BENTOUHAMI, H. *Racial States*: Retour sur la production raciale des États. Anyang :Kimé, n. 44, p. 85-101, 2015.

SIBERTIN-BLANC, G. Deleuze e as Minorias: qual 'Política'. Tradução de Viviana Ribeiro e Mariana de Toledo Barbosa. *Revista Trágica*, v. 14, n. 2, p. 123-140, 2021. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-tumultes-2015-1-page-85?lang=fr>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et Clinique*: Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze. Porto Alegre : Paradoxo, 2006.

SIMONDON, G. *A Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.

SIMONDON, G. *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

SIMONDON, G. Forma, Informação e Potenciais. *Ayvu: Revista de Psicologia*, v. 4, n. 1, p. 194-237, 2017.

SIMONDON, G. A Amplificação nos Processos de Informação. *Trans/Form/Ação*, v. 43, n. 1, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.16.p283>.

SPECTOR, C. Le Spinozisme Politique aujourd'hui: Toni Negri, Étienne Balibar. *Espirt*, s/n, p. 27-45, 2007. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-esprit-2007-5-page-27?lang=fr>. Acesso em : 24 de outubro de 2024.

STIEGLER, B. *La technique et le temps, 1: La Faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée, 1994.

STIEGLER, B. O Desejo asfixiado. *Le Monde Diplomatique Brasil*, v. 30, s/p, 2010. Disponível em : <https://diplomatique.org.br/o-desejo-asfixiado/>. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

STOLER, A.; GOURGOURIS, S.; LEZRA, J. *Thinking With Balibar: A Lexicon of Conceptual Practice*. Fordham: University Press New York, 2020.

TARDE, G. *Monadologia e Sociologia*. In: TARDE, G. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TEIXEIRA, R. *Obras Humanas e Exigências Naturais: A significação do homem no seio da Natureza em Gabriel Tarde e Henri Bergson*. São Carlos: Editora UFSCAR, 2015.

TOSCANO, A. Vital Strategies: Maurizio Lazzarato and the Metaphysics of Contemporary Capitalism. *Theory, Culture & Society*, n. 24, n. 6, s/p, 2007. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/27225465_Vital_Strategies_Maurizio_Lazzarato_and_the_Metaphysics_of_Contemporary_Capitalism. Acesso em: de outubro de 2024.

TOURNEUX, O. Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron: Simondon, Castoriadis. *Philonsorbonne*, n. 10, s/p, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/291390195_Lectures_contemporaines_du_principe_presocratique_d%27apeiron_Simondon_Castoriadis. Acesso em: 28 de outubro de 2024.

VARGAS, E. Gabriel Tarde e a Diferença Infinitesimal”. In: TARDE, G. (Org.). *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 7-50.

VERTABEDIAN, B. *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou*. Denver: Palgrave Macmillan, 2018.

VILLANI, A. *La Guêpe et la Orchidée: Essay sur Gilles Deleuze*. Belin: Essay Rued'Ulm, 1999.

VINCIGUERRA, L. “*Les Trois Liens Antropologiques. Prolegomènes Spinozistes à La Question de L'homme*”. Études & Essais. L'Homme v. 191, p. 7-26, 2009.

WILLIAM, J. *Pós-estruturalismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

WORMS, F. *La Philosophie en France au XXe Siècle: Moments*. Paris : Gallimard, 2009.

WORMS, F. *Bergson ou os dois Sentidos da Vida*. São Paulo: UNIFESP, 2010.

ZIZEK, S. *Acontecimento: Uma Viagem filosófica através de um Conceito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ZOURABICHVILI, F. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Editouro, 2004.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

