UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS PAOLO SANCHES VILALTA

A criação do devir
ética e ontogênese na filosofia de Gilbert Simondon

Versão original

São Paulo

2017

LUCAS PAOLO SANCHES VILALTA

A criação do devir
ética e ontogênese na filosofia de Gilbert Simondon

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Silvana de Souza Ramos

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

V695c Vilalta, Lucas Paolo
A criação do devir - ética e ontogênese na
filosofia de Gilbert Simondon / Lucas Paolo Vilalta
; orientadora Silvana Ramos. - São Paulo, 2017.
262 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Simondon. 2. ontogênese. 3. ética. 4. sujeito.
5. devir. I. Ramos, Silvana, orient. II. Título.

VILALTA, L. P. **A criação do devir - ética e ontogênese na filosofia de Gilbert Simondon.** 2017. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2017.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Com Exu, pré-individual que habita todos os seres e é o devir de cada devir. E com Oxóssi,
meu Orixá, que é o sentido deste trabalho.

Para Adrián Cangi, que me ensinou o caminhar dos paradoxos como um viver de
coexistências e excessos. Viver é apostar todos os possíveis em uma experiência de
transformação, conservando-se na transformação – que terceiro de nós disse esta frase?

Em memória de Jorge Lescano, que me ensinou a ler.

AGRADECIMENTOS

A: Foram tantos os que faltaram que se faltar mais um não vai caber.

B: E quem faltou por último?

(*Para uma teoria da Humorística*. Macedonio Fernández.)

A seção de agradecimentos de um trabalho acadêmico já pode ser considerada um gênero literário. Como tal, ela não apenas realiza um gesto ético-estético, mas também dá pistas biográficas e vitais do autor ou da autora para as possíveis leitoras. Que algum leitor ou leitora não encontre seu nome aqui – em um sobrevoos interessado, em uma leitura saltitada (com a multiplicação das teses acadêmicas, certamente, padecemos de um *boom* estatístico de leitores de agradecimentos) -, não significa que tal pessoa não seja importante em minha vida, mas apenas que sua persona, sabe-se lá por quais razões, não foi convidada a participar do movimento literário desta página. Certamente, não faltarão ocasiões para você (protótipo da persona casualmente esquecida) participar de outros momentos de nossas vidas e receber os devidos gestos e palavras de gratidão, de minha parte. A amizade é uma fonte inesgotável de realidade pré-individual.

Ao Babaala, Antonio Cassiano por, delicadamente, me abrir para o caminho do Orixá.

Aos meus pais, por serem fonte primeira e continuada de minhas transformações; sou infinitamente grato por poder participar e acompanhar as suas.

A minha vó Luiza, pelas cartas de Luizinha.

A Antonia Arruda, meu querido amigo e meu babalorixá, por me abrir para a magia e o encantamento das palavras, por haver me iniciado no amor ao Orixá e no caminho da espiritualidade, por uma vida de travessias partilhadas – transformação de minhas transformações.

A Fábio Ifagunwá, meu babalaô, por tua sabedoria e generosidade – emoção viva deste trabalho.

A Sandra Carminholi, minha ialorixá, e com ela todos da família TEUFILÁ e do Ilê Axé Egbé Igburuion, por me permitirem viver com vocês todos os dias a filosofia que aqui se escreve.

A Regina Negrini, Andréa Abramo, Lígia Borges, Oridio Nunes e todos da Aurora dos Navegantes de Todos os Santos, pela folha, o cipó e a espiritualidade ancestral da Floresta.

A Fábio Franco, irmão que a vida me presenteou, pelo devir do devir – a ética que aqui se esboça nasce de nossa vida comum.

A Beatriz Chnaiderman, irmã que a vida me presenteou, pela intimidade de nossas conversas e pelas inquietações que têm transformado meu viver.

Aos amigos e amigas do Coletivo Político Quem, do Margens Clínicas, do Generx, e também a Pedro Arantes e Angelo Ravazi, pelos sentidos políticos.

A Rogério Giorgion, por muitas partilhas, conversas e aprendizados.

A Clara Figueiredo e Rafael Schincariol, pela amizade autêntica e transformadora.

A Bruna Coelho, pela força de teu pensamento luminoso e fulgurante como nossa amizade.

A Eduardo Socha, pelas inquietações filosóficas sempre renovadas.

A Beto Profeta, pelos caminhar e encruzilhadas que apenas começam a se enredar; pela paixão da palavra.

A Jorge Balbyns, Anna Turriani e Ana Marincek, pela dança - espiritualidade do corpo.

A Isadora Krieger, por tua escrita e por tua leitura, pela magia que edificas no mundo.

Aos amigos e amigas dos almoços no Ronaldo, pelo cabelo a pirulito e sapato americano - alegrias do filosofar.

A Lula Mari, por teus sensíveis e pintáveis, os encontros contigo sempre reinventam meus mundos.

A Ariel Pennisi, pelo pensamento intempestivo e pelas paixões políticas.

A Gonzalo Aguirre, por tua inteligência macedoniana.

A Natalia Ortiz, pela força indômita de tua espiritualidade.

A Juan Manuel Heredia, por compartilhar tua brilhante tese comigo – um encontro de pensamentos se tramava sem sabermos.

A Pablo “Manolo” Rodríguez, por todas as problemáticas que abriste para este trabalho, minha paixão pela informação nasceu de tuas conferências e textos – é uma imensa alegria poder tê-lo em minha banca.

Aos colegas do Grupo de Estudos Espinosanos e do grupo de estudos de minha orientadora, pelos comentários e questões.

A Herivelto Souza, pelas ótimas sugestões e comentários na banca de qualificação.

A Débora Morato, por haver aceitado participar de minha banca de defesa.

A Marilena Chauí, por todo vigor e generosidade de seu pensamento.

A Ana Cecília Olmos, Jorge de Almeida e Vladimir Safatle, por amplificarem meu pensamento.

A Silvana de Souza Ramos, pelos precisos e preciosos problemas que fizeram este trabalho ir se transduzindo; pela orientação que me permitiu permanecer na transformação.

A CAPES, pela bolsa de mestrado.

seixos de filosofia
rolam
no leito do rio

(Oxum não é pensamento
é água
- ou é pensamento-água?)

a dúvida do ser-espiritual
é o que o forma um ser
espiritual

: a incerteza
densa
desse mar de águas doces.

Antonio Arruda

onde plantares Sementes com Amor
e com Amor cultivá-las
e com Amor à espera da Natureza te colocares
e quando observares o Tempo da colheita
e então, sem pressa, quando saboreares
os frutos delicados da Existência
serás o Semeador de Si no Todo
do Todo em Si
vivendo Cosmos e Semente
num mesmo instante de Silêncio e Prece.

Antonio Arruda

RESUMO

VILALTA, L. P. A criação do devir - ética e ontogênese na filosofia de Gilbert Simondon. 2017. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2017.

O presente trabalho é uma leitura da relação entre a ontogênese e a ética na filosofia de Gilbert Simondon. Pretende-se mostrar como há uma relação de analogia e imbricação entre ética e ontogênese no pensamento do autor, estas correlações nos permitem apresentar a filosofia simondoniana como uma teoria metaestável que se constitui como permanentemente aberta às novas problemáticas do ser e ao devir do devir. Esta teoria, simultaneamente, ética e ontogenética é excedida em seus modos de captação dos processos de individuação por suas relações com a informação e com a dimensão pré-individual do ser. Apresentamos, em um segundo momento, como a ontogênese simondoniana nos permite pensar uma ética existente nas processualidades de todos os seres, do cristal aos seres humanos, das moléculas aos animais, e também dos objetos técnicos. Por fim, mostramos como Simondon constrói uma concepção singular de sujeito como ação autoproblematizante do ser que faz com que o indivíduo seja, ao mesmo tempo, mais-que-unidade e mais-que-identidade em relação a si mesmo. O sujeito simondoniano é capaz de captar a ética como sentido da ontogênese e agir politicamente apostando todos os possíveis em experiências de transformação de si. O sujeito, ao conjugar em si as dimensões pré-individual, individual e transindividual do ser, possui um devir que é, simultaneamente, individual e coletivo. Com estes desenvolvimentos, pretendemos apresentar como a filosofia de Simondon nos oferece contribuições muito relevantes para pensarmos possíveis transformações espirituais e políticas para os modos de vida em nossa contemporaneidade.

Palavras-chave: Simondon; ontogênese; ética; sujeito; devir.

ABSTRACT

VILALTA, L. P. **The creation of becoming – ethics and ontogenesis in the philosophy of Gilbert Simondon.** 2017. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2017.

This work aims to be an analysis of the relationship between ethics and ontogenesis in the Gilbert Simondon's philosophy. It intends to show that there is an analogical and inseparable relation between ethics and ontogenesis in his thought. These correlations allow us to show the Simondon's philosophy as a metastable theory which creates itself as permanently open to new problematics of the being and to the becoming of becoming. This theory, at the same time, ethical and ontogenetical is always overpassed, in its means of apprehension of the individuation processes, by its relations with information and with the pré-individual dimension of the being. Secondly, we sustain that Simondon's ontogenesis allow us to think about an ethics which exists in the being processuality, from crystal to human beings, from molecules to animals, and also in the technical objects processuality. Finally, we show that Simondon constructs a single notion of subject as selfproblematic action of the being that implicates an individual more-than-unity and, simultaneously, more-than-identity regarding itself. The simondonean subject is able to apprehend ethics as the meaning of the ontogenesis and to act politically risking all the possibles to transform itself. The pre-individual, individual and transindividual dimensions of the being produce an becoming to the subject, which is both individual and collective. According to these arguments, we intend to conclude that the Simondon's philosophy gives us very important contributions to think some spiritual and political changes in our contemporary way of life.

Key-words: Simondon; ontogenesis; ethics; subject; becoming.

LISTA DE TABELAS E ESQUEMAS

- **Tabela 1** – Comparações entre conceitos éticos e ontogenéticos 162
- **Esquema 1** – Modos de pensamento e de ser-no-mundo 217

LISTA DE ABREVIACÕES¹

ALG – Allagmatique

API – L’amplification dans les processus d’information

CT – Culture et technique

CI – Communication et information: cours et conférences

CP – Cours sur la perception

DLAH – Deux leçons sur l’animal et l’homme

FIP – Forme, Information et Potentiels

HNI – Histoire de la notion d’individu

ILFI – L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information

IMIN – Imagination et Invention

MEOT – Du mode d’existence des objets techniques

NC – Note complémentaire sur les conséquences de la notion d’individuation

SP – Sur la psychologie

ST – Sur la technique

¹ Todas as traduções dos textos de Simondon e das comentadoras do filósofo são de responsabilidade do autor desta pesquisa. Há uma tradução de Ivana Medeiros para o português da introdução do livro *A individuação à luz das noções de forma e informação*, que corresponderá às páginas 23 a 36 referenciadas no corpo do texto. Nestes casos, adotar-se-á a tradução já existente quando nos parecer adequada, e serão realizadas modificações quando necessário. Indicaremos no texto quando os grifos nas citações forem de nossa autoria, em todos os outros casos, os grifos serão das próprias autoras.

SUMÁRIO

<u>Pré-individuando – Como ler Simondon: entre a explicação e a implicação (escrevendo transdutivamente)</u>	<u>1</u>
<u>Introdução - Abertura de uma problemática</u>	<u>3</u>
<u>Parte I - A ontogênese como teoria e operação – ontogênese como devir e o devir da ontogênese</u>	<u>17</u>
<u>Capítulo 1 - O ser polifasado e a defasagem em relação a si</u>	<u>19</u>
1.1. A <i>allagmática</i> – a individuação entre a estrutura e a operação	20
1.2. A metafísica da informação de Simondon	33
1.3. A operação teórica metaestável - as ferramentas conceituais e o excesso da teoria em relação a si	42
<u>Capítulo 2 - A ontogênese e o esquematismo do pensamento de Simondon</u>	<u>46</u>
2.1. A teoria simondoniana da informação	46
2.1.1. O que é a informação?	47
2.1.2. Metaestabilidade, comunicação e ressonância interna (condições da informação)	58
2.1.3. Informação e individuação	65
2.2. A amplificação como esquema geral da ontogênese	67
2.2.1. A hipótese de uma teoria geral	68
2.2.2. A amplificação e as processualizações do devir	76
2.2.2.1. As problemáticas ontogenéticas: correlações entre ontogênese e amplificação	76
2.2.2.2. A operação de informação e os três modos da operação de amplificação	82
2.2.2.3. O esquema teórico geral: a relação analógica entre ontogênese e amplificação	97
2.2.3. Figuras da amplificação	100
2.3 A informação como excesso da ontogênese	107
<u>Capítulo 3 - O pré-individual – um conceito em devir em cada tipo de individuação</u>	<u>112</u>
1.3.1. A hipótese do pré-individual	113

1.3.2. O conceito de pré-individual e a singularidade dos pré-individuais (a pré-individualidade do pré-individual)	122
1.3.3. Figuras do pré-individual	128
Parte II – Ética: os sentidos do devir	138
Capítulo 1 - Crítica à ética teórica e à ética prática	140
Capítulo 2 - As condições de existência da ética: comunicação e informação [metafísica da informação]	144
2.1. Informação e significação	145
2.2. Comunicação e sentido	153
2.2.1. A relação analógica entre ética e ontogênese	155
2.2.2. A correlação entre os conceitos éticos e ontogenéticos	161
2.2.3. Reciprocidade, mutuação e sentido	165
Capítulo 3 - A operação ética: normas e valores [allagmática]	169
3.1. A relação transdutiva entre normas e valores	170
3.2. Norma, normatividade e normalização	174
3.3. Os três modos de existência dos valores	179
Capítulo 4 - O conhecimento da ética: rede de atos e devir [defasagem da ética]	191
4.1. Rede de atos e a defasagem da ética	193
4.2. O puro devir e a moral normalizada: crítica ao esteticismo e ao conformismo	200
4.3. O ato moral e o devir do sujeito ético	202
Capítulo 5 - Dois tipos de problemática: a ética reticular e a espiritualidade do sujeito ético	207
5.1. Uma ética para todos os tipos de individuação?	207
5.2. Ética da individuação e ética reticular	211
5.3. O sujeito ético e a espiritualidade	222
Conclusão – A relação analógica entre ética e ontogênese: a gênese do sujeito	226
Transindividuando: a autenticidade paradoxal do sujeito ético e a espiritualidade como alternativas ao sujeito cínico e ao sujeito neoliberal	235
Referências bibliográficas	240

Pré-individuando – Como ler Simondon: entre a explicação e a implicação (escrevendo transdutivamente)

Não se pode conhecer a individuação - relaxemos - a individuação, o livro “A Individuação”, é um símbolo analógico da individuação, é um processo de escritura que, se deu certo, simplesmente em algum momento da leitura nos coloca na situação de sentir a individuação. E nada mais, e nada menos.

Gonzalo Aguirre

Como diz Gonzalo Aguirre, o ensaio filosófico-literário *A individuação à luz das noções de forma e informação* é um diário de bordo dos mergulhos de Simondon na individuação. Da primeira a última palavra deste livro, a ontogênese vive – sim! vive! – analogicamente (ou seja, autenticamente) as aventuras da individuação. A vida da ontogênese neste livro já é uma ética – um devir de outra vida possível. O filósofo então, eticamente, diz: ontogênese: outra vida...

Há dois modos, duas veredas, para nos aproximarmos da individuação (seja o livro ou o processo de individuação). Podemos tentar *explicar* a individuação, produzir conhecimento sobre ela, fazendo-a um objeto de estudo; criar conceitos e noções que a tornem inteligível e compreensível nas relações que estabelece (com a História da Filosofia ou das Ciências, por exemplo). Ou podemos nos *implicar* na individuação, dobrando-nos e desdobrando-nos, limitando-nos e deslimitando-nos nos conceitos, entrando em ressonância com os excessos dos processos, abrindo-nos à comunicação com o pré-individual que excede a individuação e nos excede na individuação. Simondon toma as duas veredas, faz coincidir explicação e implicação na ontogênese.

Simondon nos diz que não é possível conhecer a individuação; apenas podemos individuar, nos individuar e individuar em nós; e, ainda, diz que o conhecimento da individuação exige uma individuação do conhecimento. Essa dupla individuação, esse duplo que surge na comunicação analógica de duas operações, é a duplicidade da própria

individação. Existe uma individuação da individuação. Ler Simondon é produzir um excesso na coincidência entre explicação e implicação, é operar uma individuação da individuação, é se abrir, na ontogênese e na ética, ao devir do devir. É a autenticidade paradoxal de um pensamento que é, simultaneamente, explicação e implicação.

Convidamos a leitora a se individuar excedendo a individuação e se excedendo na *Individação*. Ler é fazer horizonte navegável em barquinho de papel, é mergulhar no mar pré-individual da outridão. E, assim, o *eu* pode viver um lampejo da disjunção conjuntiva de ser um *e/ou*. Se algo nestas páginas puder tocar esta experiência, do transduzir-se, então, o indivíduo terá sido feito sacrifício e a hospitalidade do espiritual estará aberta.

Este trabalho foi escrito transdutivamente, etapa por etapa, camada por camada, página por página (este apêndice é uma exceção). Foi preciso escrever cada capítulo para descobrir a problemática que me levaria ao próximo; foi preciso viver cada uma das problemáticas, encontrando soluções parciais, para que novas problemáticas pudessem surgir; e assim adiante, conceito por conceito, para que ao final pudéssemos vislumbrar uma rede de conceitos e problemáticas. Não segui o conselho que orienta a escrever a introdução quando o trabalho já estiver concluído; ela foi a primeira parte a ser escrita e, portanto, também a primeira a ser abandonada. O tempo e a vida – “meus” processos de individuação – me transformaram e transformaram os processos de escrita. Ao final, caberia escrever tudo novamente, de maneira diferente, como quem viaja à semente para reencontrar os devires do devir. Mas, então, já acompanháramos o filósofo, eticamente, dizendo: ontogênese: outra vida...

Introdução - Abertura de uma problemática

1. As duas teses críticas de Simondon

Gilbert Simondon inicia seu livro *A individuação à luz das noções de forma e informação* (ILFI) mapeando as duas vias principais que a tradição filosófica desenvolveu para pensar a realidade do ser como indivíduo: a substancialista e a hilemórfica. Ambas, segundo Simondon, concedem um privilégio ontológico ao indivíduo constituído e, assim, supõem um princípio de individuação anterior à individuação mesma. O que Simondon irá propor, então, a partir de uma crítica a essas duas tradições, é uma filosofia que busque “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo” (ILFI, p.24). Esta é a primeira tese crítica de Simondon e ela vem rechaçar simultaneamente dois modos de captação do ser que não conseguem pensá-lo em relação ao seu devir. O primeiro modo, o que estabelece um conhecimento que procede dos indivíduos constituídos para assim *deduzir* seus processos de constituição – ou individuação –, é insuficiente, pois subsume o devir do ser às realidades já individuadas. O segundo modo, o que supõe que é preciso conhecer a operação de individuação a partir de um princípio de individuação, ou seja, que a individuação deve ser conhecida *indutivamente* a partir de um princípio; também é insuficiente, pois tende teleologicamente ao indivíduo constituído (princípio de individuação › operação de individuação › indivíduo), considerando a operação de individuação como “coisa a explicar e não como aquilo em que a explicação deve ser encontrada” (IFLI, p. 24). Ambos os modos, segundo Simondon, passam rapidamente pela operação de individuação, pois concebem o indivíduo como o único produto da individuação. Ambos concebem a ontogênese parcialmente, pois restringem o seu sentido inexoravelmente à constituição do indivíduo.

Assim, Simondon irá propor uma filosofia que investigue o devir do ser, não por seus supostos produtos ou fundamentos, mas em suas processualidades próprias, em suas

operações de individuação². Essa perspectiva, então, tem por correlato o surgimento de uma segunda tese, a saber, que o indivíduo é uma realidade relativa:

O indivíduo seria apreendido como uma realidade relativa, uma determinada fase do ser que supõe uma realidade pré-individual anterior a ela, e que não existe completamente só, mesmo depois da individuação, pois a individuação não esgota de uma única vez os potenciais da realidade pré-individual, e, por outro lado, o que a individuação faz aparecer não é apenas o indivíduo, mas o par indivíduo-meio. Dessa maneira, o indivíduo é relativo em dois sentidos: porque ele não é todo o ser e porque resulta de um estado do ser em que ele não existia nem como indivíduo, nem como princípio de individuação (IFLI, p.24-5).

Primeiramente, mapeemos resumidamente algumas das consequências das duas teses anteriores³:

1. O indivíduo não é uma realidade anterior, nem posterior a sua individuação, mas lhe é contemporâneo.
2. A operação de individuação deve ser compreendida em sua gênese e não ser inferida reflexivamente, seja por dedução ou indução, de um princípio de individuação.
3. O indivíduo não é apenas o que resulta de uma operação de individuação, mas também meio de novas individuações.
4. A individuação não é coextensiva ao ser, ela é apenas um momento do ser, é a defasagem⁴ deste consigo, sem que ela o esgote. Não apenas o indivíduo não é toda

² Salientamos aqui uma diferenciação entre “processo” e “operação” que empregaremos ao longo de nosso trabalho. Entendemos que Simondon pode referir-se ao “processo de individuação” em alguns casos e, em outros, a “operação de individuação” por se tratarem de fenômenos distintos. Um processo de individuação deve ser compreendido como um conjunto de operações e estruturas em relação com um meio configurando um devir concreto. Já a operação de individuação deve ser compreendida como um conjunto de processos físicos, químicos, biológicos, etc., em funcionamento em uma individuação. Assim, um processo de individuação pode ser – e normalmente é – um complexo de operações de individuação constituindo e/ou transformando um sistema de relações.

³ Seguimos aqui, de modo geral, a leitura de Deleuze dessas duas teses. Ver: DELEUZE, G. *Gilbert Simondon, O indivíduo e sua gênese físico-biológica*. São Paulo: Iluminuras, 2006. Pág. 117.

⁴ O conceito de defasagem será analisado detidamente no capítulo “O ser polifasado e a defasagem em relação a si”, no qual é apresentada a teoria das fases do ser. Uma breve caracterização do conceito poderia ser a seguinte: com o conceito de defasagem, Simondon descreve uma operação do ser que o coloca em relação de excesso consigo mesmo. Assim, ao mesmo tempo em que os processos de individuação constituem as fases do ser e produzem estruturas provisórias, as energias potenciais e a dimensão pré-individual do ser operam

realidade do ser, mas os processos de individuação também não esgotam a realidade do ser; pois, partindo da realidade pré-individual, a individuação produz o indivíduo e seu meio, também se mantendo associadas ao indivíduo cargas pré-individuais que podem disparar novas individuações.

Assim, a segunda tese vem complementar a primeira e estabelecer seu sentido, pois a primazia do indivíduo, como fonte de dedução da individuação ou como princípio de indução da operação de individuação, está calcada em um postulado ontológico que consiste em atribuir mais realidade aos termos do que às relações. A segunda tese - que estabelece que o indivíduo deve ser apreendido como uma realidade relativa - está vinculada a dois postulados ontológicos: primeiro, o ser possui uma realidade individual e uma realidade pré-individual; segundo, as relações possuem estatuto de ser. Feito esse breve mapeamento, detenhamo-nos por um momento em cada um desses aspectos para que possamos compreender o que está implicado na segunda tese de Simondon.

O ser como realidade pré-individual⁵ constitui umas das principais hipóteses apresentadas no livro *ILFI*. Isto porque, antes de operar como um postulado ontológico, a hipótese do ser como realidade pré-individual surge dos estudos e apropriações que o autor realiza a partir de teorias científicas. Simondon afirma que “A individuação não pôde ser adequadamente pensada e descrita, pois apenas conhecíamos uma forma de equilíbrio, o equilíbrio estável, não conhecíamos o equilíbrio metaestável” (IFLI, p.26). A noção de equilíbrio metaestável e de energia potencial, propostas pela termodinâmica, possibilitaram a compreensão do ser enquanto sistema tenso e repleto de potenciais que está sempre em excesso consigo, que sempre está em defasagem e transformação com relação ao seu estado atual. O que está em questão aqui é a constituição de ferramentas teóricas que as ciências dos séculos XIX e XX ofereceram para que os indivíduos físicos e vivos – ou, de modo geral, o

como um excesso que impulsiona novos processos que fazem com que o ser nunca se feche em uma unidade e identidade consigo mesmo.

⁵ O conceito de pré-individual será abordado em relação aos tipos de individuação no capítulo “O pré-individual – um conceito em devir em cada tipo de individuação”. A aposta interpretativa deste estudo consiste exatamente em não produzir uma definição do conceito de pré-individual justamente por ele ser o conceito que está em devir em cada um dos tipos de individuação – física, vivente e psicossocial -, e, mais do que isso, por ser um conceito que precisa ser reatualizado, recriado, a cada novo processo com o qual o conhecimento se relaciona. Dito de outro modo, o conceito de pré-individual é aquele que descreve as realidades singulares de cada processo e é também uma criação conceitual singular para cada operação de conhecimento, para cada ato de pensamento.

ser - pudessem ser pensados como realidades que não se fecham em uma identidade e uma unidade.

A unidade e a identidade apenas se aplicam a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação; essas noções não podem ajudar na descoberta do princípio de individuação; não são aplicáveis à ontogênese entendida no sentido pleno do termo, ou seja, como devir do ser enquanto ser que se desdobra e se defasa ao se individuar (ILFI, p. 25-6).

O ser enquanto sistema metaestável que possui uma realidade individuada e uma realidade pré-individual nunca é uno e idêntico a si mesmo, está em excesso em relação a si, é mais que um, “*mais que unidade e mais que identidade*” (IFLI, p. 26). Como explica Muriel Combes:

Em expressões enigmáticas como “mais que unidade” e “mais que identidade”, podemos ver aparecer a ideia de que o ser é constituído, imediatamente, como um poder de transformação. Na verdade, a não autoidentidade do ser não é meramente a passagem de uma identidade a outra, por meio de uma negação da identidade prévia. Pelo contrário, como o ser contém potenciais, e porque eles existem como uma reserva de devir, a não autoidentidade do ser pode ser chamada de mais que identidade. Nesse sentido, o ser está em excesso em relação a si (2013, p.3).

O que o conceito de metaestabilidade permite a Simondon é uma revisão da operatividade das categorias lógicas e ontológicas que a tradição filosófica utilizou para pensar o ser. Isto por dois motivos: por um lado, os sistemas físicos e biológicos já não podem ser adequadamente pensados se apenas compreendemos os elementos desse sistema como indivíduos ou termos já constituídos ou que estão em processo de constituição, já que parte dos elementos desses sistemas não se apresenta sob a forma de indivíduos ou em processo de individuação, sem que, por isso, sejam menos efetivos e reais; por outro lado, categorias ou conceitos distribuídos em dualismos ou binarismos já não servem para descrever os fenômenos, dado que esses, compreendidos a partir da metaestabilidade, possuem apenas momentos, graus maiores ou menores de estabilidade. Assim, categorias como movimento e repouso, instabilidade e estabilidade, unidade e multiplicidade, identidade e não-identidade, verdadeiro e falso, etc., servem apenas para descrever momentos dos processos, para descrever relações e não termos fixos ou indivíduos em suas essências.

Entretanto, Simondon, em vários momentos de seu livro, condiciona a existência da realidade pré-individual do ser como uma hipótese a ser verificada no estudo dos diferentes tipos de individuação. A que se deve isto? Por que Simondon caracteriza uma das principais criações de sua filosofia como uma hipótese a ser verificada ao longo do estudo da individuação? E isto não ocorre apenas no caso do ser pré-individual, mas também, por exemplo, no caso da possibilidade de substituir a noção de forma pela de informação, na possibilidade de se elaborar uma teoria geral das relações entre estruturas e operações – que ele denominará *allagmática* –, na possibilidade de elaboração de uma axiomática das ciências humanas – que ele apresentará na conferência “Forma, informação, potenciais” (FIP) –, na possibilidade de que “a classificação das ontogêneses permitiria *pluralizar a lógica* com um fundamento válido de pluralidade” (IFLI, p. 36). Interpretamos que esse gesto de Simondon está na base de um dos aspectos centrais da relação entre ontogênese e ética que constituem sua filosofia, a saber, qualquer postulado ontológico, qualquer categoria lógica, qualquer conceito só possuirá sentido em relação ao campo de relações que está em operação em um processo específico. Dito de outro modo, a ontogênese como verdadeiro pensamento que capta o ser em seu devir, não pode constituir um pensamento sem devir. Se o ser é mais que unidade, mais que identidade, se ele é um excesso em relação a si mesmo, o pensamento que capta o ser não pode se fechar em uma unidade, em uma identidade, mas deve ser um pensamento capaz de comportar em relação a si um excesso, uma abertura com relação a suas próprias hipóteses e formulações⁶. O pensamento que acompanha a criação do devir deve ser capaz de um devir pensante, sempre aberto a novas problemáticas⁷.

⁶ Veremos em detalhe no primeiro capítulo como Simondon caracteriza o pensamento capaz de captar o devir do ser como uma teoria metaestável (Cap. 1.1), um processo transdutivo (1.2) e uma operação singular para cada individuação (1.3). Por enquanto, vale apontar para a relação que a transdução efetua com a ontogênese. “A transdução corresponde a esta existência de vínculos que nascem quando o ser pré-individual se individua; expressa a individuação e permite pensá-la; é assim, simultaneamente, uma noção metafísica e lógica; *se aplica a ontogênese e é a própria ontogênese*.” (IFLI, p.33).

⁷ Como salienta Pablo Rodríguez “Pensar é estar atento ao devir para o qual não há imagem. O pensamento deve ser fiel a esse devir e captar o movimento não de modo objetivo, para dizer a verdade do que ocorre, mas como simples participação no que o mundo é, e não no que necessitamos que seja. E isto não deveria ser entendido como um eterno ‘deixar-se fluir’, mas exatamente o contrário, como aquilo que funde pensamento e ação. Colocar-se fora do devir para descrevê-lo é perder a única característica do devir que merece ser descrita. Interpretar, por outro lado, que o devir é uma corrente na qual não intervém vontade alguma é ingênuo e estéril. Portanto, mais que falar do devir, temos que ser capazes de um pensamento do devir, ou de um devir pensante. Assim, liberado da imposição de sua autoimagem, o pensamento se torna contemporâneo de seu próprio movimento” (2009, p. 14).

Aqui podemos encontrar uma primeira dimensão ética do pensamento de Simondon que é aberta pela segunda tese, a que enuncia que os indivíduos e, mais ainda, que o ser pode ser pensado como uma realidade relativa.

Seria possível considerar toda verdadeira relação com estatuto de ser, e como se desenvolvendo no interior de uma nova individuação; a relação não surge entre dois termos que já seriam indivíduos; ela é um aspecto da ressonância interna de um sistema de individuação; ela faz parte de um estado do sistema (IFLI, p. 28-9).

Esse aspecto da filosofia de Simondon, que postula que as relações possuem estatuto ontológico de ser, é o que a tradição de comentadoras denominou “realismo das relações”⁸ – um dos postulados epistemológicos centrais de sua filosofia. Acompanhemos uma citação de Combes para que possamos compreender as consequências desta tese, simultaneamente, ontológica e epistemológica:

Se é verdade, de fato, que essa relação não é algo que liga dois termos preexistentes, mas que é algo que advém pela constituição dos próprios termos como relações, então compreendemos como o conhecimento aparece como uma relação de relações. [...] Mas por que Simondon, em uma frase em que o uso do itálico a faz parecer tão decisiva quanto redundante, insiste em especificar: ‘O postulado epistemológico deste estudo é que a relação entre duas relações é ela mesma uma relação’? Que a relação entre duas relações é ela mesma uma relação é precisamente aquilo que parece óbvio. Nós apenas podemos compreender a insistência do autor sobre esse ponto se visamos as implicações ontológicas da formulação; então, percebemos que o conhecimento [...] existe do mesmo modo em que os seres se conectam entre si, considerado a partir do ponto de vista pelo qual se constituem suas realidades. Dito de outro modo, do postulado da realidade da relação, do que ele produz para a realidade do conhecimento, e de todo o ser nesse sentido, decorre que o ser é relação (2013, p. 17-8)⁹.

O que está em questão nesse ponto – e que é um dos aspectos que paulatinamente o filósofo desenvolve na parte do livro sobre a individuação física – é a possibilidade da

⁸ A tese, simultaneamente, epistemológica e ontológica do realismo das relações ganha força no comentário da filosofia de Simondon a partir do livro *Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel* de Muriel Combes. Esse pequeno livro que é um dos mais completos, assertivos e instigantes comentários sobre Simondon, possui, no núcleo da apresentação da relação entre epistemologia e ontologia, a tese do realismo das relações. Não à toa, Combes denomina o precioso primeiro capítulo do livro de “Sobre o Ser e o estatuto do Um: da relatividade do Real a realidade da relação”. Em nosso estudo realizaremos, no cap. 2 da Parte II, uma releitura do realismo das relações a partir da articulação entre ética e ontogênese.

⁹ Para a análise sistemática do postulado epistemológico enunciado por Simondon em relação à tradição filosófica, ver o capítulo “Individuação e formas alotrópicas cristalinas; ser e relação” (IFLI, p. 77-84).

criação, simultaneamente, de uma teoria do conhecimento, de uma teoria do ser e, de uma ética¹⁰ que compreendam os termos ou os indivíduos como apenas um momento, provisório, de estabilização de um conjunto de relações que configuram a realidade dos processos e dos sistemas. Por isso, os termos serão entendidos como relações entre relações; o conhecimento é um processo análogo de relações de relações; a realidade do ser é uma comunicação entre relações de relações. A radicalidade dessa tese e do que ela significa para o pensamento filosófico pode ser interpretada do seguinte modo: é a eliminação de qualquer possibilidade de compreensão do ser como realidade substancial, é a tese antissubstancialista central do pensamento simondoniano. Daí uma afirmação como: “*O indivíduo é realidade de uma relação constituinte, não interioridade de um termo constituído*”¹¹ (IFLI, p. 62 – grifo nosso). Esse movimento que a filosofia de Simondon opera lhe permite criar uma nova concepção de relação entre ser e devir, um verdadeiro pensamento da ontogênese.

2. A ontogênese simondoniana

A palavra ontogênese ganha todo o seu sentido se, ao invés de tomá-la em um sentido, restrito e derivado, de gênese do indivíduo (por oposição a uma gênese mais vasta, por exemplo, a da espécie), a fazemos designar o caráter de devir do ser, aquilo por meio de que o ser devém, enquanto é, como ser. A oposição entre o ser e o devir somente pode ser válida no interior de certa doutrina que suponha que o modelo próprio do ser é a substância (IFLI, p. 25).

As duas teses de Simondon apresentadas anteriormente estão na base da configuração de um pensamento renovado das relações entre ser e devir. Esse pensamento o filósofo denominará ontogênese. A ontogênese simondoniana postula que não há separação ou oposição entre ser e devir, pois essa separação é apenas resultante de uma perspectiva que introduz um termo substancial ou o indivíduo como ponto de aparição, mediação e

¹⁰ Essa imbricação, concomitância e correlação entre teoria do conhecimento, ontogênese e ética é o objeto de análise da Parte II de nossa pesquisa. Em vários momentos da Parte II abordaremos a questão de como elementos fundamentais para uma ética como normas, valores, ação e sujeito serão considerados como atividades relacionais.

¹¹ Antecede essa afirmação o seguinte trecho: “A relação, para o indivíduo, possui valor de ser; não é possível distinguir o intrínseco do extrínseco; o que o indivíduo é verdadeira e essencialmente é a relação ativa, a troca entre o intrínseco e o extrínseco; existe extrínseco e intrínseco em relação ao que é primeiro. O que é primeiro é esse sistema de ressonância interna, singular, da relação allagmática entre duas ordens de magnitude. Para esta relação existe intrínseco e extrínseco, mas o que o indivíduo é verdadeiramente é esta relação, não o intrínseco que é apenas um dos termos concomitantes: o intrínseco, a interioridade do indivíduo não existiria sem a permanente operação relacional que é individuação permanente” (IFLI, p.62).

inteligibilidade do ser. Apenas em relação ao indivíduo é que o ser pode aparecer substancializado e o devir como oposto a esse caráter substancial, separado da realidade constituída. Dito de outro modo, somente concebendo o devir como devir dos indivíduos e não do ser, sendo reservada a esse a imobilidade substancial, é que o devir pode ser considerado separado do ser. É a própria realidade individual que separa ser e devir.

No entanto, se o ser é uma realidade relacional¹², sendo os indivíduos apenas um momento provisório de sedimentação das relações; se o ser carrega em si uma realidade pré-individual, um excesso, cheio de potenciais, em relação a si; se o ser é mais que unidade e mais que identidade; então, o ser já é devir. Ser e devir não são opostos e separados, pois o devir do ser já é a realidade relacional, já é potência de novas individuações, já é a atividade de transformação permanente que constitui o ser no que ele é. O devir apenas será – como veremos no primeiro capítulo – o processo de defasagem do ser em relação a si; processo - cujo nome é individuação - que produz duas realidades comunicantes e complementares: a individuada e a pré-individual. Em síntese, como diz Simondon:

O devir não é devir do ser individuado, mas devir da individuação do ser: *o que advém chega sob a forma de uma interrogação do ser, ou seja, sob a forma de elemento de uma problemática aberta que é aquela que a individuação do ser resolve: o indivíduo é contemporâneo de seu devir, pois esse devir é de sua individuação.* (IFLI, p. 312)

Veremos mais adiante o que significa o devir da individuação como uma interrogação do ser, como elemento de uma problemática aberta. O que realizamos até agora foi uma aproximação dos aspectos que nos permitem começar a compreender como na base da teoria filosófica de Simondon está uma reelaboração das relações entre ser e devir que o autor denomina ontogênese. Pudemos assim, abordar primeiramente o sentido geral do pensamento da ontogênese. No primeiro capítulo, abordaremos como a ontogênese opera, como essa concepção da ontogênese será também relacional, ou seja, como a própria ontogênese é uma operação que é o devir e que está em devir em relação a cada tipo de individuação que visamos. No entanto, antes, gostaríamos de introduzir em linhas gerais as relações entre ética e ontogênese no pensamento de Simondon.

¹² Optamos por utilizar “realidade relativa” para tratar do indivíduo como sistema de relações e “realidade relacional” para tratar do ser como sistema de fases relacionantes.

3. As relações entre ética e ontogênese

O livro *A individuação à luz das noções de forma e informação* (IFLI) está estruturado da seguinte forma: uma introdução abre o livro inserindo as teses filosóficas e as reformulações epistemológicas que serão necessárias, ou melhor, que estarão operando no estudo dos tipos de individuação; na sequência, a partir do estudo de casos paradigmáticos, ou seja, casos que condensam e melhor exemplificam a generalidade do funcionamento da operação de individuação abordada, Simondon irá desenvolver os processos singulares envolvidos em cada tipo de individuação – física, vivente e psicossocial¹³; ao final da segunda parte – aquela referente à individuação dos seres viventes –, Simondon desenvolverá, a partir de uma teoria dos afetos, emoções, sensações e percepções, uma nova compreensão de como se constitui a interioridade do vivente, a partir de processos de individualização e personalização, e como, com isso, podemos formular uma nova compreensão de sujeito¹⁴; por fim, na conclusão, Simondon retomará, resumidamente, o sentido dos processos e operações analisadas em seu livro, delineando as consequências filosóficas da teoria da individuação, realizada por meio do estudo das ontogêneses específicas. Até que nas últimas páginas uma pergunta sobrevém: “Pode uma teoria da individuação, por meio da noção de informação, fornecer uma ética?” (IFLI, p. 320). Nessas últimas páginas, Simondon desenvolve sua concepção da relação entre ética e ontogênese como sendo a ética o sentido das individuações. “Captar a ética em sua unidade exige que acompanhemos a ontogênese: a ética é o sentido da individuação, o sentido da sinergia das individuações sucessivas. É o sentido da

¹³ Simondon esclarece que a divisão da individuação psicossocial em individuação psíquica e individuação social, como aparece no livro, é apenas uma maneira encontrada para garantir a clareza da exposição, dado que o nível psicossocial é de fato um complexo indissociável. “As duas individuações, psíquica e coletiva, são recíprocas entre si; permitem definir uma categoria do transindividual que tende a dar conta da unidade sistemática entre a individuação interior (psíquica) e a individuação exterior (coletiva)” (IFLI, p. 29). Também salientamos que Simondon analisa outro tipo de individuação: a dos objetos técnicos; processo denominado “concretização” e apresentando no primeiro capítulo de *MEOT*.

¹⁴ Abordaremos em detalhe a compreensão de sujeito de Simondon na Parte II de nosso trabalho, no entanto já deixamos apontado que “Simondon utiliza o termo ‘sujeito’ para se referir ao ser bio-psíquico que resulta da duplicação somatopsíquica que é interna ao vivente. O ser humano assim não possui o monopólio de ser um sujeito. [...] por individualizar-se através da duplicação somato-psíquica (*sic*), o animal devém um ‘sujeito’ que já não é um simples indivíduo, mas o conjunto indivíduo/carga pré-individual, com a sua afetividade psíquica sendo capaz de reunir a metaestabilidade mantida no vivente a partir do qual este sujeito surge, e que continua a ser” (BARTHÉLÉMY, 2012, p. 227-8). [Utilizamos a edição britânica deste texto de Barthélémy, pois ela está mais completa em uma série de aspectos do glossário que o autor propõe. Apenas fizemos pequenos ajustes em relação à tradução inglesa cotejando esta com o original francês].

transdutividade do devir”¹⁵ (IFLI, p.323). Como podemos compreender essa relação de profunda imbricação entre ética e ontogênese?

Simondon constrói em *ILFI* uma teoria da individuação que liga, da introdução à conclusão, um modo de relação do ser com o devir - que ele denomina ontogênese - a uma concepção do sentido ético aí implicado. No entanto, ao tecer tal movimento que imbrica ética e ontogênese em sua filosofia – lembremos que Simondon afirma que a ética é o sentido da individuação -, ele não estaria produzindo um tipo de relação que torna ambas indistintas e indissociáveis? Como afirma Jean-Yves Chateau: “A coerência desta ética com a doutrina da individuação e do ser é estreita e visível; é a mesma doutrina, apresentada como uma ética” (2008, p. 74). No entanto, considerando que a leitura de Chateau esteja correta, se a ética e a ontogênese – enquanto pensamento da individuação que capta o devir do ser – são a mesma doutrina, então, deveríamos dizer que não apenas na conclusão do livro Simondon apresenta a ontogênese como uma ética, mas que a própria ética é apresentada como uma filosofia da ontogênese já na introdução. Porém, acreditamos que tanto essa consequência quanto a interpretação global de Chateau, sobre este aspecto, são apenas parcialmente corretas. Para uma filosofia como a de Simondon, a noção de uma identidade plena entre dois processos distintos, o da ética e o da ontogênese, redundaria em uma estabilização do pensamento e do sentido da relação entre esses processos. Poderíamos dizer que se a ética e a ontogênese configurassem uma unidade, se elas fossem a *mesma* doutrina apenas apresentada de modos distintos, elas terminariam por configurar um sistema estável de pensamento do devir. Como se um pensamento do devir se encerrasse, por fim, em uma imagem de pensamento sem devir, em uma autoimagem do pensamento. Ou dito de um modo mais detalhado – que desenvolveremos detalhadamente no primeiro capítulo -, a filosofia de Simondon almeja construir um pensamento da ontogênese que seja anterior a toda lógica e toda ontologia, e, portanto, caberia perguntarmos: se houvesse uma identidade entre ética e ontogênese isso não configuraria um modelo fixo de funcionamento da ontogênese? Em outras palavras, mesmo que nenhuma das duas instâncias seja determinante no engendramento da outra, o resultado da

¹⁵ O conceito de transdução será progressivamente abordado ao longo de todo o trabalho. Por agora, podemos caracterizar, genericamente, a transdução como uma operação na qual as estruturas ocorridas em um processo estão relacionadas às fases anteriores desse processo e impulsionam as novas operações que ocorrerão. A transdutividade do devir é, então, esse duplo movimento do devir de estruturação e impulsionamento de novas operações; é a absorção dos momentos anteriores do processo e projeção das potencialidades de novas transformações; é o momento de estabilização do devir e, ao mesmo tempo, o excesso que dispara novos processos.

relação entre ética e ontogênese não pode ser, para um pensamento como o de Simondon, o da criação de uma nova filosofia transcendente aos processos que almeja pensar. Essa relação não pode pré-determinar os processos de individuação, é preciso que essa relação seja a de pluralização das lógicas e ontologias envolvidas na descrição de uma operação ontogenética e que, conseqüentemente, seja também a abertura de uma problemática, simultaneamente, ética e ontogenética – sem que ambas se confundam em suas operações próprias – para cada nova individuação.

4. Hipóteses

Então como podemos compreender a relação entre ética e ontogênese na filosofia de Simondon? Um dos aspectos centrais da reformulação da teoria do conhecimento que Simondon efetua em seu livro consiste em “fundar um novo pensamento da analogia.” (BARTHÉLÉMY, 2013, p. 136). A analogia não será um modo de comunicação entre essência e existência, pois, para uma teoria do ser como a de Simondon em que devir e essência coincidem, a separação entre essência e existência já não possui qualquer sentido nos indivíduos e em seus processos de individuação; tampouco a relação de analogia poderá ser confundida com a de semelhança, isto porque a semelhança estabelece uma relação de identidade entre termos ou indivíduos, já *a analogia estabelece relações de identidade entre processos, estabelece identidade entre relações*¹⁶. Assim, por exemplo, a possibilidade de conhecimento dos processos de individuação não será estabelecida por adequação ou conformidade entre um processo de individuação e a individuação do conhecimento que visa esse processo, mas por um ato analógico do sujeito que coloca em relação ambos os processos – o conhecimento da individuação exige uma individuação do conhecimento¹⁷. Nisto consiste

¹⁶ Veremos também no primeiro capítulo como o pensamento transdutivo que está em operação na ontogênese simondoniana postula a existência de uma concepção de identidade e unidade como noções transdutivas.

¹⁷ Como diz Simondon: “Nós não podemos, no sentido habitual do termo, *conhecer a individuação*; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; esta captação é, portanto, a margem do conhecimento propriamente dito, uma analogia entre duas operações, que é um determinado modo de comunicação. A individuação do real exterior ao sujeito é captada pelo sujeito graças à individuação analógica do conhecimento no sujeito; mas é *pela individuação do conhecimento* e não pelo mero conhecimento que é captada a individuação dos seres não sujeitos. Os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a

o método analógico que é uma das bases da teoria do conhecimento de Simondon – e que tem como uma de suas funções manter a autonomia dos processos. As operações de conhecimento, em sua processualidade própria, não subsumem as possibilidades de uma individuação. Há, como sugere Combes (2013, p. 10-1), uma “coindividuação” entre pensamento e individuação, processos *correlativos* de individuação entre conhecimento e ser. Assim, a *primeira hipótese* que gostaríamos de desenvolver ao longo de nosso trabalho é a seguinte: *ética e ontogênese são duas operações distintas que estão em relação analógica em cada processo singular de individuação*. Isto significa dizer que não há uma doutrina ontogenética ou uma doutrina ética na filosofia de Simondon e que, conseqüentemente, elas não são “a mesma doutrina” – como afirma Chateau.

Um dos objetivos de nosso trabalho consistirá em analisar como ética e ontogênese operam na filosofia de Simondon, propondo que essas instâncias não podem ser consideradas “doutrinas” ou um conjunto-sistema com uma estrutura fixa de normas por meio das quais opera, pois - como pretendemos demonstrar na Parte I - isso significaria sedimentar uma lógica e uma ontologia por meio das quais as individuações devem operar. Defenderemos que a filosofia ética e ontogenética de Simondon realiza o movimento de estabelecer as bases gerais de um modo de compreensão que nos permite visar cada processo de individuação de acordo com sua singularidade.

Então, como consequência de nossa hipótese, interpretamos que: *a relação de analogia entre as operações ética e ontogenética abre uma problemática para a qual cada nova individuação funciona como uma resolução. Isto significa que a comunicação da operação ética e da ontogenética não é a resolução de uma problemática de individuação, mas a abertura de uma problemática*. Se o devir não é uma realidade exterior e acidental ao ser, mas a operação de sua própria processualidade, e se Simondon substitui a ontologia – como descrição da realidade do ser – pela ontogênese, como operação de desfasagem do ser consigo – e como teoria que capta essa defasagem -, não é com o intuito de tornar o devir uma imagem ética ou ontogenética que resolve a problemática do ser. Dito de outro modo, a relação entre ética e ontogênese não é o resultado da teoria e da operação de individuação, mas sua *condição*. Por isso, se em nosso trabalho analisaremos como a ontogênese produz um novo pensamento ético – a partir de uma ontogênese da ética -, e se a ética está na base da

individuação dos seres só pode ser captada pela individuação do conhecimento do sujeito” (ILFI, p. 36). Tal concepção do conhecimento será tematizada na Parte II deste trabalho.

elaboração de uma filosofia ontogenética – havendo uma ética da ontogênese – isto não significará que nosso objetivo final é fornecer um construto teórico que resolve a “interrogação do ser” – que sempre se renova nos devires de cada processo.

Nosso objetivo teórico será mostrar como a relação entre ética e ontogênese na filosofia de Simondon é correlata ao surgimento de dois tipos de problemáticas. Por um lado, uma problemática que surge da ressonância interna de um sistema metaestável que opera como constituição de significações e normatividades físico-vitais das individuações. Por outro, o surgimento de uma autoproblemática do ser que o filósofo denominará “sujeito”. Analisaremos como Simondon cria uma concepção de sujeito como processo analógico de imbricação entre ética e ontogênese no qual pensamento e ação estão correlacionados em sua transdutividade. Isso significa dizer que ética e ontogênese são correlatos complementares e indissociáveis em seus sentidos e que estes são a correlacionalidade de pensamento e ação no próprio movimento do devir – na abertura de uma problemática no ser¹⁸.

A confluência entre a primeira hipótese, suas consequências e os objetivos teóricos que norteiam nosso trabalho, abre uma questão para esta pesquisa que Simondon não abordou diretamente em seus escritos – mas que nos parece ser consequência inevitável de suas formulações¹⁹. Trata-se de nos perguntarmos: é possível falar de ética em relação a todos os tipos de individuação ou ela estaria restrita aos indivíduos viventes – individuação na qual surge o sujeito? Como veremos na Parte II, a construção do pensamento ético de Simondon parece nos permitir vinculá-lo a todo o espectro da ontogênese, ou seja, a todos os tipos de

¹⁸ Talvez tenha sido Gilles Deleuze o primeiro a salientar a importância da noção de problemática na obra de Simondon: “No pensamento de Simondon, a categoria de ‘problemático’ ganha grande importância, justamente por estar provida de um sentido objetivo: com efeito, ela já não mais designa um estado provisório do nosso conhecimento, um conceito subjetivo indeterminado, mas um momento do ser, o primeiro momento pré-individual” (DELEUZE, 2006, p. 119). Os desenvolvimentos realizados na Parte I deste trabalho sobre a teoria da informação de Simondon e seu conceito de pré-individual permitirão que na Parte II abordemos em detalhe como há uma disjunção na filosofia do autor entre problemática físico-vital e autoproblemática do sujeito que darão lugar a dois modos de relação entre ética e ontogênese.

¹⁹ Uma formulação como a seguinte referenda a existência de tal questão: “Esta afirmação pode parecer paradoxal, todavia não o é, se se realiza uma ampliação da noção de relações sociais: algumas moléculas, algumas células elementares podem estar unidas em relação a outras em uma relação de tipo social que implica controle, modulação, redução de atividade; o fenômeno psicossocial é, assim, somente a propagação transdutiva de uma perturbação, a qual, tendo realizado uma mudança de equilíbrio em nível elementar, ressoa em nível coletivo por recrutamento de todos os elementos. Talvez as grandes etapas filogenéticas tenham como condição fenômenos sociais e psicossociais; e, a noção de sociedade, definida primeiramente para o homem, estende-se às espécies animais; mas podendo ser generalizada de modo mais completo, englobando relações entre vegetais e inclusive entre moléculas; do mesmo modo, a relação de tipo psicossocial, definida primeiramente nas relações humanas interindividuais, pode receber uma generalização.” (API, p. 172-3).

indivíduo. Então, perguntamo-nos: é possível falar de uma ética em operação na individuação dos seres físicos? É possível falar de ética em relação aos cristais? Abordaremos esse problema a partir de uma segunda hipótese - que será desenvolvida na Parte II desta pesquisa -: *há na filosofia de Simondon uma disjunção entre a ética e o sujeito ético*. Procuraremos analisar como há significações éticas nos processos de individuação dos seres físico-viventes que constituem uma existência ética; mas como, apenas em relação ao sujeito, podemos falar de uma autoproblematização e de uma ação autotranscendente que são condições do surgimento do *sentido* ético e da ação moral. Tal compreensão implicará radicais consequências políticas e espirituais.

Parte I - A ontogênese como teoria e operação – a ontogênese como devir e o devir da ontogênese

Apresentamos na Introdução alguns dos aspectos que constituem a possibilidade da constituição da ontogênese como teoria que capta o devir do ser. Nesta primeira parte, gostaríamos de apresentar uma interpretação da ontogênese simondoniana que difere de interpretações que a pensam como uma “ontologia genética” ou como uma “doutrina ontológica”. Pensamos que a ontogênese simondoniana tem que ser entendida simultaneamente como uma teoria e uma operação. A compreensão da ontogênese como uma estruturação teórica, como uma imagem de pensamento, como um conjunto de conceitos, categorias e parâmetros lógicos sedimentados, é insuficiente para captar o pensamento de Simondon. Isto porque o devir é mais que uma realidade lógica ou ontológica, ele é uma realidade ontogenética que opera como uma problemática sempre renovada para o próprio pensamento. A ontogênese é uma teoria do devir do ser que está aberta ao devir da própria teoria – estando aberta ao seu aspecto pré-individual. O pensamento capaz de captar o devir cria um excesso em relação a si mesmo, a própria teoria da individuação de Simondon deve ser compreendida como uma realidade metaestável²⁰, ou seja, é preciso que haja uma disjunção na compreensão da ontogênese: por um lado, como a teoria que capta o devir do ser; por outro lado, como a operação ontogenética que produz um devir para o próprio devir captado pela teoria. Há um devir do devir no pensamento de Simondon, uma operação ontogenética afetando a própria ontogênese. Gostaríamos, então, nessa primeira parte, de apresentar esse duplo aspecto da ontogênese simondoniana abordando às relações que ela estabelece com alguns problemas da tradição do pensamento filosófico e analisando a centralidade dos conceitos de pré-individual e de informação para a constituição desse aspecto da filosofia de Simondon.

Para a realização de tal intuito, dividimos esta parte em três capítulos. O primeiro abordará a teoria das fases do ser como maneira de construir uma teoria das relações entre ser

²⁰ Em um ensaio no qual discutem a atualidade da teoria simondoniana da informação e sua força para pensar os problemas contemporâneos, Javier Blanco e Pablo Rodríguez - comentando como a teoria de Simondon pensa a informação como um processo que produz capacidade de transformação para aquele que a recebe - fornecem uma sugestão valiosa de como devem ser compreendidas as teorizações simondonianas: “A operação teórica de Simondon é metaestável.” (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p. 98).

e devir que faz com que a ontogênese esteja estruturando uma captação do ser, mas, ao mesmo tempo, impulsionando um excesso do ser em relação a si. O segundo é uma análise de como a ontogênese, por meio de uma renovada teoria da informação, funciona como um esquema geral de pensamento que Simondon utiliza na captação dos processos. Trata-se de mostrar como a teoria da informação que Simondon formula estabelece um esquema geral de pensamento que o filósofo aplicará em suas análises da individuação, da técnica, da comunicação, da percepção, etc. Esse aspecto, que aparentemente estaria em contradição com uma filosofia do devir que pretende estar aberta a um devir do devir, tentaremos mostrar que é coerente com o pensamento do autor. Mostraremos como *a amplificação* constitui, simultaneamente, um esquema geral da ontogênese, mas também um modo de processualização dos processos ontogenéticos. Por fim, no terceiro capítulo apresentaremos como o conceito de pré-individual é central para a filosofia da ontogênese, por ser um conceito em devir em cada tipo de individuação e que renova o devir da própria ontogênese como teoria e operação.

“O estudo da ontogênese deve ser anterior à lógica e à ontologia. A teoria da individuação deve ser, portanto, considerada como uma teoria das *fases do ser*, de seu *devir* como *lhe sendo essencial*.” (IFLI, p.312). Qual o lugar que a ontogênese, como devir do ser, ocupa no corpo do pensamento filosófico em geral e no de Simondon? Das teses críticas apresentadas no capítulo anterior e do rechaço à tradição hilemórfica e substancialista, como também da constituição de um realismo das relações que estabelece a anterioridade ontológica da relação aos termos constituídos, não se pode derivar imediatamente a razão que estabelece a anterioridade da ontogênese em relação à lógica e à ontologia. Que as lógicas e ontologias da tradição filosófica, ao menos segundo Simondon, não tenham conseguido acompanhar o devir do ser, redundaria em dizer apenas que elas não foram suficientemente ontogenéticas em suas abordagens. O que falta ainda explicar é porque somente com a anterioridade da ontogênese em relação a ambas as instâncias conseguimos formular um pensamento capaz de captar o devir do ser. Explicar de que modo a ontogênese é uma pluralização da lógica e a produção de uma ontologia diferida e criativa para a captação do ser. O primeiro aspecto dessa compreensão surge ao abordarmos o estudo da ontogênese como a constituição de uma teoria da individuação que é pensada, como diz Simondon, como “uma teoria das fases do ser”.

Capítulo 1 - O ser polifasado e a defasagem em relação a si

A individuação corresponde à aparição de fases no ser que são as fases do ser; não é uma consequência sedimentada nas margens do devir e separada, mas é a própria operação realizando-se; apenas podemos compreendê-la por meio dessa sobressaturação inicial do ser homogêneo e sem devir que na sequência se estrutura e devém, fazendo aparecer indivíduo e meio, de acordo com o devir que é uma resolução das tensões primeiras e uma conservação destas tensões sob a forma de estrutura; poder-se-ia dizer, em certo sentido, que o único princípio pelo qual se pode orientar é o da conservação do ser através do devir; esta conservação existe por meio de trocas entre estrutura e operação (IFLI, p.25)²¹.

Para compreendermos a relação entre a ontogênese e a teoria da individuação de Simondon, precisamos, primeiramente, compreender em que sentido o filósofo pensa a individuação como a aparição de fases do ser. O ser se defasa em relação a si mesmo e esta defasagem constitui seu devir como realidade que lhe é essencial. O ser se conserva em si mesmo por meio de seu devir, pela produção de fases que são uma troca, ou melhor, um intercâmbio permanente entre estrutura e operação. Este modo de descrever a relação do ser com o devir como um processo de defasagem do ser em relação a si mesmo possui ao menos três sentidos na filosofia de Simondon: é um postulado epistemológico que relaciona uma teoria das estruturas com uma teoria das operações (*allagmática*), é também um postulado metafísico (metafísica da informação), e é ainda a operação que instaura um excesso da teoria em relação a si mesma (operação teórica metaestável). O próprio entrecruzamento e imbricação dos três sentidos faz com que a teoria das fases do ser, as relações entre estrutura e operação, e a ontogênese se tornem às vezes indistintas e confusas em seu pensamento. Como um pensamento em devir, a experimentação das ferramentas conceituais mais adequadas para a descrição dos processos muitas vezes fazem o autor oscilar entre uma formulação e outra. Analisemos, então, cada um desses sentidos da teoria das fases do ser.

²¹ Fazemos a ressalva de que o “ser homogêneo e sem devir” a que se refere à citação deve ser compreendido como um sistema metaestável e, portanto, sobressaturado, ou seja, rico em potenciais. Trata-se evidentemente de um caso hipotético limite no qual não haveria operado nenhum devir e nenhuma estruturação teria se dado. Tal descrição apenas se conforma a exigência de supor uma realidade do ser anterior à aparição de fases, mas que não seja descrita como sua realidade pré-individual, ou seja, sem fases.

1.1. A allagmática – a individuação entre a estrutura e a operação

Para formalizar o status complexo do indivíduo, Simondon utiliza, especialmente em seus dois textos programáticos, os termos “estrutura” e “operação”. Como estrutura, o indivíduo pode sempre ser considerado como sistema defasado [déphasé]; Simondon empresta o termo “fase” da física e da química com o intuito de indicar como diferentes processos, paralelos, divergentes ou convergentes, tem lugar simultaneamente em um sistema. Como operação, o indivíduo é envolvido necessariamente em processos “transdutivos”; o conceito de “transdução” tem uma origem biológica (contaminação) e tecnológica (amplificação), e refere-se a um modo de propagação – uma sequência não determinada que apresenta lacunas e descontinuidades. (BARDIN, 2015a, p.4)

O indivíduo em relação a seus processos de individuação é um complexo que possui em si a capacidade de transformar-se em relação a si mesmo e a seu meio. A individuação, como já foi dito, é o meio de conservação do ser em seu devir por meio de trocas entre estrutura e operação. Simondon entenderá o indivíduo como um sistema metaestável complexo que ora está sofrendo estruturações, ora está operando processos. Sendo que o indivíduo compreendido apenas como estrutura ou apenas como processo será apenas um caso limite, praticamente hipotético. Um indivíduo que se sedimente em uma estrutura conformando-se em uma unidade e em uma identidade intransigente a qualquer processualidade, é um indivíduo morto, ou melhor, inexistente – nem mesmo os cristais ou as rochas se estruturam definitivamente. Por outro lado, um indivíduo que seja apenas processualidade, apenas operação, não constitui uma unidade transdutiva²² mínima, um estado ou fase, é, portanto, ainda pré-individual. O problema – que remonta a uma matriz bergsoniana – começa, então a se desenhar: a individuação é concebida como estrutura e operação, como espaço e duração. “A operação é o complemento ontológico da estrutura e a estrutura o complemento ontológico da operação” (ALG, p. 529). Para que se estabeleça um conhecimento da individuação se fará necessária a complementaridade de uma teoria das estruturas e de uma teoria das operações – *este é o postulado epistemológico que a teoria da individuação exige.*

²² A noção de unidade transdutiva será comentada no próximo capítulo (“A ontogênese e o esquematismo do pensamento de Simondon”). Talvez a melhor maneira de caracterizar, de um modo geral, a unidade transdutiva seja dizer que é uma unidade múltipla. É uma unidade que não se identifica com a unidade individual, mas com a multiplicidade dos processos e a multiplicação das relações. É uma unidade que é mais que unidade por conter em si os excessos que transformarão essa unidade por meio de novas operações e estruturações.

A allagmática é a teoria das operações. É, na ordem das ciências, simétrica a teoria das estruturas, constituída por um conjunto sistematizado de conhecimentos particulares: astronomia, física, química, biologia (ALG, p.529).

O texto programático *Allagmática (ALG)* – um manuscrito preparatório para *ILFI* – avalia a possibilidade do estabelecimento de uma teoria das operações. O termo allagmática é constituído, segundo Bardin (2015a, p.13), a partir dos termos gregos *allagè* (mudança) e *màthema* (conhecimento). Assim, a proposta da formulação de uma teoria das operações vem responder à incapacidade – já denunciada por Bergson – das ciências objetivas, que apenas conhecem estruturas, de captar processos transdutivos, a mudança, a duração. “Para Simondon, topologia e cronologia – assim como estrutura e operação, descontinuidade e continuidade, matéria e energia – são características complementares de todos os sistemas e, simultaneamente, maneiras complementares de compreender os sistemas de individuação” (BARDIN, Ib., p.14). Com essa compreensão, Simondon chega a formular a função de uma epistemologia *allagmática*: “O dever da epistemologia *allagmática* é determinar a verdadeira relação entre a estrutura e a operação no *ser*, e, conseqüentemente, organizar o vínculo rigoroso e válido entre o conhecimento estrutural e o conhecimento operatório de um ser, entre a *ciência analítica* e a *ciência analógica*” (ALG, p. 535).

Como já vimos, na Introdução, a primazia da operação de individuação como fonte de conhecimento transdutivo sobre o ser constitui uma das teses críticas centrais de Simondon com relação ao substancialismo e ao hilemorfismo. Mas, como funciona – ou funcionaria, já que o texto simondoniano trata o tema como uma hipótese – uma teoria das operações?

Duas dificuldades já se apresentam inicialmente: por um lado, a dificuldade de descrever o funcionamento de uma ciência analógica que institua outra relação com seus objetos; por outro lado, uma condição, simultaneamente histórica e epistemológica, impõe-se, pois, uma ciência das operações surge da sistematização das ciências das estruturas que, iniciada no século XVII, abrir-se-á, paulatinamente, ao estudo dos processos ontogenéticos, ou seja, ao estudo da mudança, das energias e dos potenciais internos aos fenômenos estudados. Como apresentado por Bardin (Ib., p.13-7), uma dificuldade de interpretação textual, que surge da oscilação de Simondon que ora define a *allagmática* como uma teoria das operações, ora como uma epistemologia da complementaridade entre estruturas e operações, dá lugar também a uma dificuldade filosófica: por mais que as ciências tenham avançado no conhecimento dos processos ontogenéticos, elas ainda, em larga medida, se atém

ao seu caráter de ciências analíticas; por outro lado, a filosofia parece oscilar entre a primazia da estrutura ou da operação, ora predomina o “*objetivismo fenomenológico*” de Kant e Comte que diz serem primordiais as estruturas, ora o “*intuicionismo dinâmico*” de Bergson que, por meio do conhecimento absoluto e imediato, afirma a primazia das operações²³ (ALG, p. 534). Para Simondon, a tarefa da *allagmática* é, portanto, dupla: por um lado, vencer o “*monismo epistemológico*” que, mesmo privilegiando uma das duas instâncias, acaba produzindo no seio de suas teorizações e análises a outra como uma realidade complementar, mas secundária; por outro lado, constituir a possibilidade de uma teoria das operações que venha suplantar um déficit histórico das ciências analíticas no conhecimento da mudança. A *allagmática* deve ser compreendida como um dualismo epistemológico que afirma a necessária complementaridade entre estrutura e operação, mas que privilegia a teorização das operações como condição mesma da existência dessa complementaridade.

Abordemos, agora, os dois aspectos que nos parecem fundamentais para a compreensão da *allagmática*: o ato e a constituição de uma axiontologia. Acompanhemos, passo a passo o texto simondoniano, para entendermos cada um desses aspectos e a relação entre eles. Simondon inicia sua análise diferenciando a prática de uma ciência das operações da prática das ciências das estruturas. Se a química, a física, a biologia e outras ciências puderam fornecer analítica e objetivamente um conhecimento sobre as estruturas, não caberia à ciência das operações proceder de modo semelhante, ou seja, reduzindo sua abordagem ao conjunto de elementos objetivos que constitui um tipo de relação na base de uma operação. Assim, um estudo das operações físico-químicas, psico-fisiológicas, mecânica-termodinâmicas, etc., apenas redundaria em derivar das estruturas a classificação das operações a partir de estruturações que constituem sua exterioridade. A dificuldade consiste aqui no fato de que as operações – como veremos adiante – são modos de relacionar as estruturas. Assim, Simondon afirma a necessidade de retroceder aos aspectos mais básicos e gerais das operações, classificando-as a partir dos dinamismos transformadores que as caracterizam. Estes dinamismos estão condensados no que Simondon denomina *ato*.

²³ Para a crítica de Simondon à intuição bergsoniana, segundo o filósofo, insuficiente para pensar uma relação de complementaridade entre estruturas e operações, ver: ALG, p.534-5. No entanto, vale ressaltarmos que Bergson é o grande aliado de Simondon na “elaboração de uma cosmogênese vitalista que exige uma ontogênese não reducionista” (BARTHÉLÉMY, 2006, p. 228). Como bem mostrou Barthélémy, Simondon realiza com sua ontogênese – e, agregá-riamos, com sua *allagmática* – uma conjunção da ontologia filosófica de Bergson com a epistemologia histórica de Bachelard; ver BARTHÉLÉMY, 2006, p. 223-238.

O ato contém, simultaneamente, a operação e a estrutura; por isso, de acordo com a vertente do ato para a qual se dirige a atenção, retém-se o elemento operação ou o elemento estrutura, deixando de lado seu complemento (ALG, p. 529).

Para expor esse processo, Simondon se vale de dois exemplos precisos. O primeiro deles provém do pensamento geométrico, Simondon analisa o ato do geômetra que traça uma reta paralela em relação à outra reta. O que retém a atenção do pensamento do geômetra em seu ato é “o único elemento estrutural que interessa ao pensamento geométrico, ou seja, o fato de que é uma reta que é traçada, e em tal relação com outra reta” (ALG, p.529). O pensamento geométrico retém do ato de traçar uma reta os seus elementos estruturais: o tipo de traço e a relação geométrica e espacial que se estabelece entre esse traço e os outros elementos do conjunto. No entanto, outros elementos estão em operação no ato do traçado:

Mas o geômetra também poderia prestar atenção ao aspecto de operação de seu ato, ou seja, o gesto por meio do qual traça, sem preocupar-se com o que traça. Este gesto de traçar possui seu esquematismo próprio. O sistema do qual faz parte é um sistema operatório, não um sistema estrutural; este gesto procede pelo efeito de uma volição que é ela própria um certo gesto mental; supõe a disponibilidade de certa energia que é liberada e comandada pelo gesto mental por meio de todas as ligações de uma cadeia de causalidades condicionais complexas. A execução deste gesto coloca em circulação uma regulação interna e externa do movimento em um esquema operatório de finalidade. (ALG, p.529-30).

Simondon escolhe propositadamente o exemplo do geômetra por constituir a via divergente do pensamento operatório. O pensamento geométrico é, por excelência, aquele que retém do ato seu caráter estrutural. Mas, não há ato que possa ser separado de seu aspecto de operação, apenas se pode afastá-lo desse aspecto por abstrações. Esse exemplo nos esclarece o problema da relação de inseparabilidade entre estrutura e operação e da dificuldade de compreendê-los isoladamente. A geometria é provavelmente a ciência estrutural que mais longe foi no isolamento do aspecto estrutural em relação ao aspecto operatório. Não acreditamos que a questão de Simondon seja discutir se é possível ou não uma ciência pura das estruturas ou das operações – discussão que do ponto de vista dos problemas abordados aqui parece bastante espúria -; o fundamental aqui é a explicitação da possibilidade de atentar, simultaneamente, no ato de pensamento, seja geométrico ou outro, para o aspecto estrutural e para o aspecto operatório. “Podíamos talvez tentar, no entanto, apreender encontros nos quais o mesmo ato é captado, ao mesmo tempo, como operação e como estrutura. Estes casos

privilegiados e excepcionais têm um sentido, simultaneamente, metafísico e normativo” (ALG, p. 530).

Esses casos raros, Simondon os denomina *axiontológicos*. Um dos exemplos que o filósofo nos oferece é o *cogito* de Descartes. Detenhamo-nos no breve comentário que Simondon faz do *cogito* cartesiano. Para Simondon, o *cogito* constitui-se como um ato de pensamento que se apreende objetivamente como uma estrutura e subjetivamente como uma operação, isto na simultaneidade da apreensão de si como ato que é objeto e sujeito ao mesmo tempo. A descrição que Simondon faz desse processo é a seguinte:

Quanto mais duvida o pensamento de sua própria existência estrutural, mais esta operação da dúvida, apreendida como estrutura, ou seja, como realidade-objeto apresentada ao pensamento reflexionante, apresenta-se ela mesma ao pensamento como uma existência da qual não se pode duvidar (ALG, p 530).

Ou seja, o primeiro momento do ato de pensamento que constitui o *cogito* é substituição da existência estrutural do pensamento como realidade dada pela operação de constituição de uma nova estrutura, o pensamento reflexionante, que ao constituir-se, simultaneamente, como pensamento que duvida de uma estrutura dada e constitui uma estrutura baseada na dúvida, passa a ser inexoravelmente um pensamento do qual não se pode duvidar. No entanto, a esse momento metodológico da constituição do *cogito* cartesiano deve somar-se um segundo momento axiontológico – que possui duas dimensões. Primeiramente, o pensamento como evidência da existência do pensamento deve se consolidar objetivamente e subjetivamente válido. Na leitura de Simondon, isto se dá pela confrontação com um segundo sujeito, “o gênio maligno”.

Este segundo sujeito negador que é o gênio maligno tem por função tornar necessária a instabilidade oscilante da consciência de si, criando uma consciência reflexiva de tal instabilidade: o sujeito, obrigado a se pensar não somente em relação a si, mas também em seu vínculo com o gênio maligno, pode apreender-se como se passasse a ser exterior e superior à situação dupla que ocupa em relação a si mesmo: devém sujeito reflexivo adotando, para resistir ao gênio maligno, não mais somente o ponto de vista do ser sujeito ou ser objeto, mas também do ser do ato de pensamento que a atenção da consciência decompõe em operação e estrutura. (ALG, p.530).

Não basta apenas que o pensamento exista e que sua existência seja construída por um ato reflexivo do pensamento que se estrutura a partir da dúvida em relação a si mesmo; é preciso que a realidade do *cogito* seja primeira e necessária, daí a necessidade de que a operação do *cogito* corresponda à estrutura, ou realidade, de Deus. Descartes coloca em operação a ficção do gênio maligno para, reflexivamente, produzir a garantia da não-ficção do *cogito*. A instabilidade da consciência de si só pode ser superada pela garantia de que o *cogito* não é apenas o resultado da dúvida metódica, mas o próprio ato de pensamento que passa a ser identificado com Deus, ou com o ser. Essa identificação entre o ser e o pensamento é o que caracteriza tal ato de pensamento como axiontológico: fornece uma ontologia e uma axiologia ao mesmo tempo; garantido como válido e verdadeiro este pensamento por corresponder à realidade do ser e oferecer os valores que estruturam e operam nessa realidade.

A primeira dimensão axiontológica, então, do *cogito* é a produção de um ato de pensamento que estabelece a dupla correspondência objetiva, por um lado, entre a essência de Deus e a ideia de Deus, por outro, da validade e verdade desse pensamento com a realidade do ser. O valor do ato de pensamento é obtido como uma consequência dessa dupla coincidência; no entanto, por meio da circularidade da dúvida metódica, podemos concluir que já era também sua condição (ILFI, p. 279-80).

Todavia, há uma segunda dimensão axiontológica que Simondon não aborda em *ALG*, mas apresenta no capítulo “Necessidade da ontogênese psíquica” (IFLI, p. 278-83); trata-se do problema da identidade entre ser e pensamento, entre *res extensa* e *res cogitans*. A doutrina cartesiana estabelece a absoluta separação entre substância pensante (*res cogitans*) e substância extensa (*res extensa*). No entanto,

Descartes constata que existe um caso em que a substância pensante e a substância extensa, embora metafisicamente separadas, na realidade se encontram unidas formando um composto indissociável, quase como se fosse uma outra substância. É o caso do homem, na medida em que nele o espírito e o corpo estão substancialmente unidos. [...] o espírito não está apenas alojado no corpo, mas forma com ele um único todo, de maneira que não é possível separar, na vida desse ser composto o que é o homem, aquilo que diga respeito apenas a uma ou outra dessas substâncias, de maneira exclusiva. (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 75-6)

Ontologicamente, substância pensante e substância extensa estão separadas, no entanto, no homem elas estão unidas em uma unidade substancial. Simondon avalia que, ao estabelecer a correspondência entre pensamento e extensão, Descartes se aproxima das condições de existência da individuação (IFLI, p.278). Também se aproxima do ato axiontológico que permite captar a individuação como complementaridade entre estrutura e operação. Porém, ao substancializar a operação que faz corresponder ser e pensamento, Descartes estabiliza a individuação na unidade e homogeneidade do indivíduo.

Descartes pode substancializar o que não é propriamente falando uma substância, a saber, uma operação; a alma é definida como res e como cogitans, suporte de operação e operação realizando-se. No entanto, a unidade e homogeneidade deste ser feito de um suporte e de uma operação apenas pode ser afirmada como o conjunto ser-operação continua se perpetuando conforme o mesmo modo. Se a atividade cessa ou parece cessar, a permanência e a identidade da substância, deste modo definida, vê-se ameaçada: daí o problema do sonho e da perda de consciência em Descartes em relação com a concepção da natureza da alma. (ILFI, p. 279-80).

Resumidamente, então, a axiontologia cartesiana falha ao identificar a correspondência entre pensamento e ser com a unidade substancial, com uma estrutura que precisa ser permanentemente atualizada, mas que nega seu caráter de “conjunto de ser-operação contínua” ao se substancializar. O ato de pensamento operado pelo *cogito* que se aproximaria das condições de captação da individuação, detém-se na unidade e homogeneidade da operação substancializante. A *allagmática* simondoniana fornece outra axiontologia por meio da dessubstancilização das relações de complementaridade entre estrutura e operação.

Essa discussão sobre a axiontologia, e mesmo sobre o ato de pensamento em operação no pensamento geométrico, pode parecer deslocada se não compreendemos que a própria hipótese de uma epistemologia *allagmática* é abordada por Simondon em seu duplo aspecto. Assim, a discussão sobre a axiontologia deve ser pensada como uma elucubração, mesmo que provisória e precária, de qual seria o sentido estrutural geral de uma *allagmática*. Retenhamos apenas, para o que nos interessa aqui, que os atos de pensamento, que tornam complementares estrutura e operação, que estão sendo analisados com vistas à constituição de uma

allagmática, possuem um estatuto de complementaridade entre ontologia e axiologia²⁴. Vejamos agora, em detalhe, o outro aspecto: o modo de operação da *allagmática*.

A *allagmática*, como dissemos anteriormente, é simultaneamente, uma teoria das operações e uma epistemologia da complementaridade entre estruturas e operações. No entanto, a *allagmática* como estudo das operações, possui uma limitação de base:

Não é possível definir uma operação separada de uma estrutura; assim, o sistema estrutural estará presente na definição da operação sob sua forma mais abstrata e mais universal; e definir a operação será uma remissão a definição de certa convertibilidade da operação em estrutura e da estrutura em operação, já que a operação realiza a transformação de uma estrutura em outra (ALG, p. 531).

Assim, podemos estabelecer que, no avanço de seu texto, Simondon constata essa dificuldade de base que coloca um impedimento para uma perspectiva teórica que almejasse analisar as operações separadamente das estruturas. O tom programático do texto poderia nos fazer inicialmente acreditar que com a *allagmática* Simondon pretendia oferecer as bases para uma ciência das operações pura, no entanto, o próprio modo de funcionamento das operações, afasta essa compreensão. Como já vimos, a filosofia de Simondon enfatiza as relações e não os termos, assim as próprias noções de “estrutura” e “operação” devem ser compreendidas como relações, como um modo de relacionar elementos. A *allagmática* deve ser compreendida, portanto, como uma epistemologia de relações de relações; nem estrutura, nem operação existem ou podem ser compreendidas fora de seu aspecto relacional. Vejamos, agora, então os dois tipos de modos de relação entre estruturas e operações.

“Podemos, assim, prever que a *allagmática* deverá definir a relação de uma operação com uma operação e a relação de uma operação com uma estrutura. Estas relações podem se chamar, as primeiras, *transoperatórias*, as segundas, *conversões*” (ALG, p.531). O ato que relaciona duas operações será denominado *ato analógico* e o que relaciona uma estrutura e uma operação, *ato modulador*.²⁵ O ato analógico é transoperatório, pois ele é a passagem de

²⁴ “A teoria *allagmática* introduz a teoria do saber como uma teoria dos valores. É *axiontológica* pois capta a reciprocidade entre o dinamismo axiológico e as estruturas ontológicas. Capta o ser não por fora do espaço e do tempo, mas previamente à divisão em sistemática espacial e esquematismo temporal” (ALG, p. 535).

²⁵ Nossa análise daqui em diante se deterá no modo de funcionamento geral desses dois atos. Uma discussão detalhada do que Simondon compreende por analogia e método analógico, e por modulação, serão feitas, respectivamente, no capítulo “A relação analógica entre ética e ontogênese” (Parte II – Cap. 2.2.1) e no capítulo “A amplificação como esquema geral da ontogênese” (Parte I – Cap. 2.2). Essa discussão mais geral

uma operação à outra. Simondon salienta que apenas o estudo de cada caso irá permitir o estabelecimento dos casos em que a passagem de uma operação à outra depende de uma intermediação mínima de uma estrutura, e em que casos tal mediação não se faz necessária. Analisemos o exemplo que Simondon nos traz de um caso em que um método de abordagem analógico efetua um ato analógico para a compreensão da relação entre duas operações. Trata-se dos estudos de Fresnel sobre os fenômenos de propagação da luz e do som.

O uso da analogia começa com a ciência. Deste modo, Fresnel utilizou verdadeiramente o método analógico quando definiu as leis de propagação da luz; enquanto se quis conservar a semelhança entre a propagação da luz e a propagação do som, estivemos paralisados pela semelhança entre a onda luminosa e a onda sonora. Se supomos uma identidade estrutural entre a onda luminosa e a onda sonora, vemo-nos obrigados a dispor de maneira idêntica o alongamento da alteração sonora e da onda luminosa; de modo contrário, o gênio de Fresnel consistiu em abandonar a semelhança pela analogia: supondo uma estrutura diferente da onda luminosa e da onda sonora, representou a onda luminosa como possuindo um alongamento perpendicular ao sentido da propagação, e mantém a onda sonora com seu alongamento longitudinal, paralelo ao sentido do deslocamento. Desde então, aparece a analogia. Entre estes termos estruturais diferentes, as operações são as mesmas: a combinação de ondas, sejam luminosas ou sonoras, dá-se da mesma maneira no caso das ondas sonoras e nos casos das ondas luminosas. (ALG, p. 533).

O primeiro aspecto que temos que comentar – mesmo que brevemente, dado que voltaremos a ele em outros momentos deste trabalho – é a diferença entre semelhança e analogia. A semelhança, segundo Simondon, é uma relação de identidade entre termos; já a analogia é uma relação de identidade entre relações. No exemplo em questão, a postulação da semelhança entre a propagação da luz e do som fazia com que a ciência não conseguisse perceber um aspecto da diferença entre a estrutura do som e da luz: a direcionalidade do alongamento incide de maneira diferente em cada um dos casos. No entanto, constatada a estruturação diferente, é possível perceber a analogia existente entre os fenômenos: ou seja, em estruturas diferentes, tanto as ondas luminosas como as sonoras se combinam de forma análoga. Há um modo das ondas luminosas e sonoras operarem que é análogo, pois ambas possuem um modo de produzir combinações entre ondas que é idêntico. Ou seja, não são as ondas luminosas e as ondas sonoras que são idênticas, mas uma relação que elas estabelecem, uma operação de combinação de ondas, que é análoga em ambos os casos. A analogia opera a

sobre os dois modos de relacionar estruturas e operações nos fornecerão subsídios para o aprofundamento posterior nos aspectos específicos.

partir de uma identidade de relações que abarca as diferenças estruturais, e mesmo operatórias, de cada fenômeno. A analogia, segundo Simondon, abre um caminho para as ciências que permite a expansão da compreensão dos fenômenos dado que a compreensão das diferenças estruturais e das analogias entre operações permite uma compreensão dos fenômenos que a mera ciência analítica não poderia possuir. Daí, a afirmação de que no caso do fenômeno de difração as diferenças estruturais das ondas sonoras e das ondas luminosas são determinantes na produção de resultados diferentes, mas no caso das ondas estacionárias, as diferenças estruturais não são determinantes, de modo que possamos dizer que o fenômeno das ondas estacionárias sonoras é idêntico ao das luminosas.

Resumidamente, podemos dizer que a teoria de Fresnel realiza um ato analógico ao comunicar transoperatoriamente duas operações, a das ondas luminosas e das ondas sonoras. Enquanto ato, ele é a realização de uma teorização que estabelece a complementaridade entre o aspecto estrutural e o aspecto operatório de dois fenômenos; mas é também uma operação do conhecimento que estabelece uma relação de equivalência entre duas operações. Simondon define a analogia como “uma equivalência transoperatória” (ALG, p. 531); assim o ato analógico de conhecimento operado por Fresnel é a constituição de uma percepção de identidade entre um tipo de relação que ocorre tanto no fenômeno das ondas sonoras, como no das ondas luminosas, a saber, o da combinação de ondas.

O segundo caso, o ato modulador, é definido por Simondon como a transformação de uma energia em estrutura (modulação) ou da transformação de uma estrutura em energia (desmodulação). O caso exemplar de ato modulador é encontrado na elétrica e na eletrônica.²⁶ Isto porque o funcionamento dos sistemas elétricos ou dos aparelhos eletrônicos opera constantemente essas transformações. A análise que Simondon realiza dos fenômenos de modulação é extremamente complexa e para sua compreensão teríamos que discutir suas reformulações da teoria da informação para compreendermos os processos de comunicação entre receptores e emissores nos sistemas analisados, seja em seu caráter informacional ou energético de transmissão de sinais²⁷. Para o que nos interessa nesse capítulo, apenas queremos mostrar como o ato modulador é, de certa forma, complementar ao ato analógico – apresentado anteriormente.

²⁶ Acompanharemos aqui as exemplificações e reflexões apresentadas por Simondon no capítulo “A amplificação moduladora” do texto *A amplificação nos processos de informação*; ver: API, p. 165-70.

²⁷ Tal discussão será realizada no capítulo “A teoria simondoniana da informação” (Parte I - Cap. 2.1).

O esquema da amplificação moduladora é obtido ao se domesticar a propagação transdutiva, ou seja, controlando-a e alimentando-a em posição fixa para fazê-la produzir e trabalhar em condições regulares. Na transdução, o fenômeno de basculamento [basculement], de passagem da metaestabilidade a estabilidade muda perpetuamente de suporte ao avançar; na modulação, o lugar de passagem do estado metaestável da energia ao estado estável é fixo (API, p.165).

O ato modulador – ou ato de amplificação moduladora (nesse momento, os termos podem ser tomados como sinônimos) – consiste em um controle impingido a um processo de propagação transdutiva. Tomemos, desta vez, um exemplo do domínio social: a relação entre moral e religião.²⁸ As relações psicossociais constituem um sistema metaestável que se propaga transdutivamente, ou seja, cada fase de constituição de normas e valores partilhados em uma sociedade produz modificações no grupo social que dispararão um novo processo de constituição. No transcorrer desses processos,

Uma moral se distingue de uma religião pelo fato de que uma religião comporta um código, um conteúdo de sinais de ação, um programa de ação ritualizado, enquanto uma moral é uma polarização sem programa, que fornece uma escala de valores em cada circunstância, mas sem desdobramento programado, sem ritualização. Pela sua própria natureza, como programa, a escala de valores religiosa é rígida, fixa, enquanto que a de valores morais é variável, e pode se modificar em função do regime médio dos acontecimentos (API, p. 169).

A religião realiza um ato modulador que fixa nos rituais, como uma espécie de “dispositivo de alimentação” ou “dispositivo de entrada” – para empregarmos o vocabulário que Simondon utiliza ao se referir aos sistemas elétricos –, o lugar de passagem e sedimentação da metaestabilidade da escala de valores em estabilidade de um programa ou de um código. As energias da vida psicossocial são estruturadas em valores, há um ato

²⁸ Utilizaremos como pano de fundo das discussões apresentadas aqui as reflexões tecidas por Simondon em *O modo de existência dos objetos técnicos* (MEOT) de como o pensamento religioso e o pensamento técnico têm sua gênese na totalidade perdida do pensamento mágico. Resumindo o esquema apresentado por Simondon, podemos dizer que a técnica e a religião são contemporâneas uma da outra e surgem como uma resposta, objetiva e subjetiva, respectivamente, à perda da totalidade do pensamento mágico. Dessas instâncias, derivarão posteriormente o pensamento científico e o pensamento ético-moral. A influência e a imbricação do pensamento religioso na moral ou na ciência fazem com que estas tendam a constituírem-se como aportes da aspiração a totalidades – um exemplo dado por Simondon é o imperativo moral como a constituição de um caráter absolutizante para a ética. Por outro lado, a influência das técnicas nesses modos de pensamento faz com que eles tendam a constituição dos meios parciais de ação ou conhecimento – Simondon chega a falar em “técnicas éticas” como abordagem particularista dos elementos que compõe uma ação. No esquematismo simondoniano, a técnica e a religião chegam mesmo a serem definidas como abordagens, prática e teórica, respectivamente, das ciências e das éticas. Ver o capítulo “Gênese da tecnicidade” de MEOT, p.159-78.

modulador, e essa escala de valores perde seu caráter metaestável e se estabiliza na fixidez ou rigidez dos códigos estabelecidos pela ritualização. Já a moral realiza-se transdutivamente, ou de modo transoperatório, ao realizar a passagem das energias psicossociais para uma escala de valores de modo sempre provisório, relativo às circunstâncias. A escala de valores como uma estabilização que estrutura as energias sociais é, na verdade, uma realidade metaestável, pois é um sistema tenso e sobressaturado em cada circunstância histórico-social específica.

No entanto, para sermos fiéis à análise apresentada por Simondon em *API* sobre a moral, temos que demarcar sua ambivalência. Isto porque, por um lado, a moral, em sua capacidade de devir, procede de modo transdutivo, transoperatório, na transformação das energias psicossociais em uma escala de valores. Contudo, por outro lado, “no domínio social, religiões e morais operam uma limitação da atividade em regime permanente” (*API*, p. 170); isto significa dizer que há também uma tendência de *polarização* na constituição das morais que é a sedimentação em uma escala de valores fixos que *limita* a própria constituição de novos valores e a efetividade transformadora das energias psicossociais. Dito de outro modo, se por um lado, a escala de valores pode ser analisada em seu caráter transdutivo, ou seja, de operação que permanentemente transforma as energias psicossociais em valores, com esses impulsionando uma renovação das energias psicossociais; por outro lado, a escala de valores tende a se estabilizar como um *ponto fixo* – a constituição de uma cultura em determinada sociedade – que limita, normaliza ou estrutura a relação entre normas, valores e energias psicossociais permitidas em certo contexto histórico-social. A ambivalência da moral no pensamento de Simondon – como veremos em capítulos posteriores – explicita essa dupla expressão dos valores: simultaneamente limitadores e transformadores.

Ao realizarmos essa comparação, muito brevemente, entre o procedimento da religião e o da moral²⁹, esperamos ter explicitado as diferenças entre dois modos de relacionar estruturas e operações, o do ato analógico ou transoperatório e o do ato modulador. No entanto, ambos os modos de operação são complementares, pois a própria religião pode se abrir para novas circunstâncias que desloquem a fixidez de seus códigos e ritualizações; e a moral, muito frequentemente, produz normas de conduta para a vida social, redundando em modelos de ação que deveriam ser válidos para qualquer circunstância.

²⁹ Essa discussão será recuperada e transformada no “A relação transdutiva entre normas e valores” (Parte II – Cap. 3.1).

Tentemos resumir, então, o que a epistemologia *allagmática* de Simondon postula e como ela constitui um dos sentidos da teoria das fases do ser. A *allagmática* é um estudo das relações de complementaridade entre operações e estruturas. Estruturas e operações são dois conceitos gerais que definem uma tendência de maior ou menor grau à estabilização ou à mudança. Uma estrutura é um conjunto de elementos provisoriamente agrupados de acordo com um conjunto de relações que se fixam entre si; uma operação pode ser tanto uma transformação realizada em uma estrutura, portanto, em um conjunto de relações, como uma reorientação da operação prévia, ou seja, um processo de modificação pode ser modificado. A dificuldade que o estudo das operações encontra consiste no fato dele visar um conjunto de relações que se apresenta para as ciências analíticas e para o pensamento objetivo como estruturas consolidadas. Assim, a própria teoria das operações pode ser compreendida como um estudo das transformações e modificações que estão em devir no conjunto de relações analisado.

Dito isso, a *allagmática* apresenta dois modos gerais de captação das relações de complementaridade: o ato analógico e o ato modulador. A diferença basilar de ambos os atos se encontra no papel que as estruturas desempenham nos processos de transformação. A operação continua sendo o elemento que articula o devir no conjunto de relações, no entanto, a estrutura no caso do ato analógico é o grau mínimo de diferenciação de duas realidades processuais distintas, mas que se comunicam por uma equivalência entre relações próprias a cada processo; no caso do ato modulador, a estrutura pode servir como “dispositivo de entrada” ou “dispositivo de alimentação”, ou seja, um ponto fixo que determina a incidência e a produtividade de novas energias, ou como suporte de uma transição entre momentos metaestáveis e estáveis em um conjunto de relações. Com esses conceitos, parece-nos que Simondon cumpre um dos objetivos esboçado em seu texto, a saber, a constituição de ferramentas que possam abrir o caminho para o estabelecimento de uma teoria das operações que conjugue os elementos oferecidos pelas ciências analíticas e pelo que ele denomina ciências analógicas – apontando, também, para a necessária complementaridade no estudo científico das relações entre estruturas e operações.

O segundo objetivo de Simondon, pareceu-nos melhor se apresentar no que o filósofo denomina o caráter *axiontológico* da epistemologia. Simondon afirma que “toda teoria do conhecimento supõe uma teoria do ser” (ALG, p.534). Para entendermos melhor o caráter axiológico implicado na epistemologia, precisaremos contar com as análises que

desenvolveremos na Parte II sobre a relação entre normas e valores no pensamento do filósofo. No entanto, para esse momento de nossa discussão, podemos afirmar que o “dinamismo dos valores” em relação às “estruturas ontológicas” refere-se à *qualificação* da categoria em questão. Por exemplo, ao falarmos em relações entre processos podemos estar nos referindo ao aspecto contingencial que é produzido pela conexão entre dois termos ou ao aspecto operativo e produtor que faz com que os próprios termos existam e se conectem. Do ponto de vista axiontológico, toda epistemologia supõe uma teoria do ser e a qualificação dos aspectos ontológicos mobilizados por essa teoria – sua valoração.

Por fim, a epistemologia *allagmática* constitui um dos sentidos da teoria das fases do ser, pois ela oferece, simultaneamente, um modo de compreensão e aproximação dos domínios e momentos do ser, ao pensar as próprias fases como resultantes de um processo transdutivo de complementaridade entre estruturas e operações. O ser se defasa em relação a si, pois se propaga ora estruturando um conjunto de relações, ora operando transformações nesse conjunto ou sistema. Por outro lado, as próprias fases do ser fazem surgir domínios e tipos de individuação que exigirão modos de operação diferidos da ontogênese, ou seja, cada fase do ser em seu caráter ontogenético opera uma axiontologia própria – este segundo aspecto será desenvolvido no terceiro item deste capítulo. Vejamos agora que:

Para além do lado científico, a ontologia genética da individuação [ontogênese] também possui o que chamamos de um ‘ponto metafísico’, como ápice especulativo mobilizador dos conceitos de ser e devir. Este será certamente a ‘teoria das fases do ser’ (BARTHÉLÉMY, 2008, p. 45).

1.2. A metafísica da informação de Simondon

O pensamento filosófico, antes de se colocar a questão crítica como anterior a toda ontologia, deve propor o problema da realidade completa, anterior à individuação da qual surge o sujeito do pensamento crítico e da ontologia. A verdadeira filosofia primeira não é a do sujeito, nem a do objeto, nem a de Deus ou de uma Natureza investigados de acordo com um princípio de transcendência ou imanência, mas a da busca de um real anterior à individuação, um real que não pode ser procurado no objeto objetivado, nem no sujeito subjetivado, mas no limite entre o indivíduo e o que permanece fora dele, de acordo com uma mediação suspensa entre transcendência e imanência. (ILFI, p.263).

Ao que tudo indica, há uma metafísica operando na gênese da ontogênese simondoniana. O filósofo se propõe elaborar uma “verdadeira filosofia primeira” como busca de um real anterior à individuação. Também seria possível mostrar como “o problema da realidade completa” caracteriza uma identificação no pensamento do autor entre metafísica e uma espécie de metaontologia. Entretanto, o que significa a existência de postulados de natureza ontológica anteriores à ontogênese, dado que a própria ontogênese é definida como uma realidade anterior à lógica e à ontologia? Retomemos a discussão da teoria das fases do ser para entendermos como ela configura, primeiramente, um “ponto metafísico” da filosofia de Simondon; e, posteriormente, investiguemos como ela constitui uma metafísica que é condição da ontogênese.

Conceber a individuação como operação e como operação de comunicação, e, portanto, como operação primeira, é aceitar um certo número de postulados ontológicos; é também descobrir o fundamento de uma normatividade, pois o indivíduo não é a única realidade, o único modelo do ser, mas somente uma fase. No entanto, é mais que uma parte de um todo, dado que é o germe de uma totalidade. (ILFI, p. 307).

Este primeiro parágrafo da conclusão de *ILFI* enuncia o movimento que Simondon irá realizar na conclusão de seu livro, a saber, a explicitação dos pressupostos ou das consequências dos desenvolvimentos teóricos ao quais chegou em seu estudo. A hipótese de uma realidade pré-individual do ser parece consolidada, ao menos na postulação de que nem o indivíduo, nem a individuação – como vimos anteriormente – esgotam a realidade do ser e do devir. A individuação pensada em seu caráter ontogenético e comunicante é uma operação primeira, pois surge na realidade primeira do ser como um modo de relacionar duas fases do ser, ou melhor, dois momentos: o ser individuado, ou seja, o ser com fases, e o ser pré-individual, o ser sem fases. Também devemos compreender que a fase individuada do ser é mais que uma parte de um todo que unificaria em si a totalidade das fases e do momento pré-individual, pois, afirma Simondon, o próprio indivíduo se constitui como “germe de uma totalidade”, ou seja, como defasagem amplificante em relação a si. Mas, vejamos o que Simondon entende por fase:

Por fase entendemos não um momento temporal substituído por outro, mas o aspecto que resulta de um desdobramento do que ser que se opõe a outro aspecto; este sentido da palavra “fase” se inspira no que a física possui na noção de relação

de fase; não se concebe uma fase a não ser em relação com outra ou várias fases; em um sistema de fases existe uma relação de equilíbrio e de tensões recíprocas; a realidade completa é o sistema atual de todas as fases conjuntamente tomadas, não cada fase por si mesma, uma fase não é fase senão em relação com as demais, das quais se distingue de modo totalmente independente das noções de gênero e espécie. (MEOT, p. 159).

A própria noção de fase que Simondon apresenta aqui é transdutiva. Isto porque a transdução é um modo de relacionar momentos do ser como uma estruturação que contém as resultantes dos processos anteriores e a tensão ou a latência da disparação de novos processos. O ser como um sistema de fases é estabilização – um equilíbrio – dos processos anteriores e a permanência das tensões inerentes a esses processos em seu aspecto de reciprocidade. Daí que possamos compreender as fases do ser como, simultaneamente, estrutura e operação. Enquanto estrutura, a fase é a consolidação de um processo de individuação que o ser realiza ao se individuar, já como operação a fase é a permanência da condição metaestável do ser e de um excesso, seja como energias potenciais, seja como realidade pré-individual que impulsionam o processo de defasagem. Por isso, a realidade completa de todas as fases tomadas conjuntamente no ser, faz com que possamos compreender as fases do ser como um sistema relacional entre fases, e a teoria das fases do ser pode ser compreendida como uma teoria do ser polifásico.

Na teoria do ser polifásico, a identidade é substituída pela ressonância interna que devém, em alguns casos, significação, e autoriza uma atividade amplificante. Tal doutrina supõe que a ordem das realidades seja captada como transdutiva e não como classificatória (ILFI, p. 308).

A realidade individual do ser como polifásico deve ser compreendida, então, como concomitantemente múltipla e cada processo de estruturação “é uma solução provisória, uma fase do devir que conduzirá a novas operações” (ILFI, p.308). Dito de modo resumido, a teoria das fases do ser é a própria maneira que Simondon cria para descrever o ser como realidade polifásica, como fases que sempre são constituídas em relação umas às outras, e de descrever o indivíduo como um múltiplo, mesmo em suas unidades provisórias. O conceito de fase é uma ferramenta teórica utilizada por Simondon para descrever a processualidade do ser em relação ao seu devir de modo transdutivo, ou seja, como uma propagação sempre renovada de estruturações – que surgem das individuações – e impulsionamento de novas

operações de individuação. O ser é polifásico, pois a fase é, ao mesmo tempo, um momento do ser e do devir; é, na verdade, a propagação do devir no ser.

O devir é, em efeito, resolução perpetuada e renovada, resolução incorporante, amplificante, que procede por crises, e de modo tal que seu sentido está em cada uma de suas fases, não em sua origem ou em seu fim apenas (ILFI, p. 312).

No entanto, uma questão se impõe: qual a função desta explicitação que a teoria do ser polifásico realiza, se a ontogênese descrita como operação transdutiva já parecia desempenhar essa função na filosofia de Simondon? Por que inserir o conceito de fase como um intermediário entre ser e devir, se a própria concepção da ontogênese já havia dado conta de descrever as relações entre ser e devir?³⁰ “A teoria das fases do ser tem justamente a tarefa de realizar essa unificação do Ser e do Devir, em conexão com a tese da ‘mais que unidade’ do ‘ser enquanto ser’” (BARTHÉLÉMY, 2008, p. 46). A ontogênese possui a tarefa de descrever as relações entre ser e devir, é a própria operação que realiza e descreve o devir do ser; no entanto, a ontogênese, como devir ou individuação, não pode ser anterior aos próprios processos nos quais ela surge, assim, para estabelecer a tese metafísica da unificação do ser e do devir, Simondon precisa apelar a noções que sejam anteriores à própria ontogênese e descrevam “um real anterior à individuação”.

Nesse aspecto, concordamos com a leitura de Barthélémy de que há um “ponto metafísico” anterior à ontogênese simondoniana - e a anterioridade não deve ser entendida aqui como temporal, mas apenas descritiva: é o reconhecimento de que a própria ontogênese carrega ao menos um pressuposto metafísico, *a unidade transdutiva do ser e do devir*.³¹ Contudo, uma passagem de *ILFI* carrega uma dificuldade incontornável para essa interpretação:

De acordo com essa perspectiva, a ontogênese se tornaria o ponto de partida do pensamento filosófico; seria realmente a filosofia primeira, anterior à teoria do

³⁰ Tal descrição, por exemplo, parece mostrar a equivalência entre ontogênese e teoria das fases do ser: “O devir é o ser que se defasa em relação a si mesmo, passando do estado de ser sem fase ao estado de ser segundo fases, que são *suas* fases.” (ILFI, p.314).

³¹ Recordemos a afirmação de Simondon: “A concepção de ser sobre a qual descansa esse estudo é a seguinte: o ser não possui uma unidade de identidade, que é a do estado estável no qual nenhuma transformação é possível; o ser possui uma *unidade transdutiva*, ou seja, pode defasar-se em relação a si mesmo, transbordar-se a si mesmo de um lado e do outro de seu *centro*” (ILFI, p.31).

conhecimento e a uma ontologia que seguiria à teoria do conhecimento. A ontogênese seria a teoria das fases do ser, anterior ao conhecimento objetivo, que é uma relação do ser individuado com o meio, depois da individuação. A existência do ser individuado como sujeito é anterior ao conhecimento; um primeiro estudo do ser individuado deve preceder à teoria do conhecimento. Anteriormente a toda crítica do conhecimento se apresenta o saber da ontogênese. A ontogênese precede à crítica e à ontologia (ILFI, p. 278).

Aparentemente, mesmo que de modo hipotético, Simondon está aqui identificando a ontogênese com a teoria das fases do ser. No entanto, novamente, devemos ter o cuidado de entender o que significa para um pensamento como o de Simondon a identidade entre dois processos ou identidade entre conceitos.³² Toda identidade para o pensamento de Simondon é uma identidade de relações e não de termos. Assim, mesmo uma afirmação como “a ontogênese é a teoria das fases do ser” deve ser compreendida como uma analogia entre relações, uma equivalência entre processos. A ontogênese e a teoria das fases do ser são análogas porque tem como relação de equivalência a concepção transdutiva do devir do ser. Nesse sentido, ambas descrevem as relações do ser com o devir de modo equivalente, mas desempenham funções distintas em relação a essa filosofia. “Para tentar alcançar essa instituição de uma ontologia pré-crítica que é uma ontogênese, é que pretendemos criar a noção de fases do ser” (ILFI, p. 302).

A teoria das fases do ser é também uma teoria e uma operação, só que é uma operação filosófica que, apesar de ser análoga a operação da ontogênese, é condição para a ontogênese. Já a ontogênese é uma teoria dos processos de individuação e do devir do ser, mas também uma operação singular para cada fase do ser: pré-individual, individuada e transindividual (ILFI, p. 301) - como veremos posteriormente. Finalmente, é a partir desse duplo aspecto que podemos compreender que a teoria das fases do ser realmente é anterior à ontogênese por sua função metafísica, mas não é uma operação lógica, ontológica ou crítica que seja anterior a ontogênese. Agora, como a teoria das fases do ser possibilita a ontogênese por meio do “ponto metafísico” de unificação do ser e do devir?

³² Simondon desenvolve uma descrição de como surgem e operam os conceitos que, ao invés de afastá-los da percepção e do sensível, aproxima-os de uma realidade energética e processual. “Aliás, assim como a percepção, o conceito necessita de uma permanente reativação para manter sua integridade; mantém-se por meio da existência de umbrais quânticos que sustentam a distinção dos conceitos; esta distinção não é uma prioridade intrínseca de cada conceito, mas uma função do conjunto dos conceitos presentes no campo lógico. A entrada de novos conceitos nesse campo lógico pode acarretar a reestruturação do conjunto dos conceitos, como toda doutrina metafísica o faz; ela modifica, antes dessa reestruturação, o umbral de distinção de todos os conceitos” (ILFI, p. 241).

Resumindo este processo – que perpassa transdutivamente toda a constituição de *ILFI* – podemos dizer que a teoria das fases do ser é a ferramenta filosófica que Simondon inventa para recuperar a identidade de ser e devir. No entanto, esta recuperação necessita, primeiramente, substituir o modo de identificação entre ser e devir que operou anteriormente na tradição. É preciso negar que o indivíduo seja o termo de mediação entre ser e devir, e que a ele seja identificado a possibilidade do devir do ser como lugar da realização desse devir. Como já analisamos anteriormente, a crítica ao hilemorfismo e ao substancialismo prepara a possibilidade de que o devir seja um devir do ser, não dos indivíduos, e que a ontogênese seja o nome dessa coincidência entre ser e devir. Essa coincidência está sustentada por duas operações, por um lado, pela substituição da noção de indivíduo pela de individuação, por outro, pela criação de uma metafísica que torne novamente possível a identificação entre ser e devir, agora, em uma identidade que a noção de fase do ser caracteriza como transdutiva – por ser simultaneamente, operação de estruturação e defasagem em relação às estruturas. Dito isto, retomemos alguns dos problemas que abrimos nesse capítulo, com o intuito de argumentarmos que não apenas existe um “ponto metafísico” na filosofia de Simondon – como propõe Barthélémy – mas que as ambiguidades que a teoria das fases do ser produz em relação à ontogênese simondoniana são elas mesmas sinais de que o seu pensamento constitui uma nova metafísica – mesmo sem dizê-lo explicitamente.

A primeira ambiguidade surge, então, na coexistência de duas afirmações que pareceriam contraditórias: por um lado, que a ontogênese deve ser anterior a toda lógica e toda ontologia, por outro lado, que haja uma tese metafísica – a unificação entre ser e devir – como condição da ontogênese simondoniana. A segunda ambiguidade surge da aparente indistinção entre a ontogênese e a teoria das fases do ser ou do ser polifásico – como maneira de instituir a tese metafísica supracitada. Gostaríamos de apresentar a interpretação de que a operação metaestável que a filosofia de Simondon esboça, para realizar todo esse movimento que estivemos abordando, consiste em sinalizar para a possibilidade de uma metafísica que não esteja mais calcada no privilégio da forma ou da matéria, mas que seja uma *metafísica da informação*³³.

³³ A compreensão da metafísica da informação de Simondon só ficará, talvez, completa quando abordarmos a renovação da teoria da informação que o filósofo realiza (Parte I – Cap.2.1). No entanto, para abordarmos a reunificação entre ser e devir que é condição da ontogênese simondoniana precisamos apresentar a nova metafísica que Simondon formula e que aqui denominamos “metafísica da informação”.

Há um exemplo privilegiado para entendermos como a noção de informação permite a Simondon a elaboração de uma metafísica renovada, trata-se da leitura que o autor faz do mito da caverna de Platão e o modelo de inteligibilidade que ele propagou ao pensamento filosófico:

Dois modelos tecnológicos parecem ter influenciado o célebre mito platônico da caverna: a projeção taumatúrgica de sombra retas e a projeção colorida e invertida em câmara escura (camera).

Estes dois modelos têm uma característica em comum, que é fundamental no pensamento de Platão: a informação projetada é degradada, a imitação é sempre inferior ao modelo. Contudo, essa degradação é histórica e não essencial; no tempo de Platão, as técnicas utilizadas para modular e amplificar implicam uma perda enorme de informação; a fonte luminosa é um fogo; a potência deste é proporcional à sua magnitude e a falta de foco da imagem projetada é ela mesma proporcional à dimensão do fogo. Na medida em que é impossível, então, possuir uma fonte luminosa de grande potência que seja pontual, a degradação da informação é necessária. (CI, p. 193-4)³⁴.

A primeira coisa para a qual devemos atentar no trecho é a importância que Simondon dá aos modelos tecnológicos em relação ao pensamento filosófico. O filósofo afirma que é “a contingência que conecta imitação e degradação” (CI, p. 194). A degradação da informação projetada não é parte da essência da realidade, mas uma contingência que está vinculada ao estado das técnicas e tecnologias de um determinado contexto e período histórico. Como explica Simondon, há aperfeiçoamentos técnicos que só viriam surgir muito tempo depois: os sistemas óticos que propiciam a obtenção de fontes luminosas pontuais e de grande potência. A metafísica platônica se estrutura, segundo Simondon, a partir de uma operação de conhecimento que percorre o sentido inverso ao da produção das sombras. O múltiplo e o devir aparecem como uma projeção que tem como fonte o Bem. O mito da caverna de Platão encena o teatro da degradação progressiva que vai da fonte inteligível até a apresentação sensível. O filósofo revolta-se contra a pantomima da contemplação e faz o movimento em direção à fonte da inteligibilidade.

³⁴ Utilizaremos como base para comentar a leitura de Simondon do mito de Platão o capítulo “A intuição como imagem *a priori* pura, princípio de conhecimento reflexivo” do curso *Imaginação e invenção* (IMIN), ali o filósofo desenvolve com mais detalhes o que no curso *Comunicação e Informação* (CI) aparece apenas como uma nota complementar. No capítulo mencionado, Simondon ainda relaciona a concepção de Platão com a de Plotino e, posteriormente, com a de Bergson e a de Teilhard de Chardin, com o intuito de apresentar três modelos possíveis de como a intuição fornece as bases para o conhecimento reflexivo. Para uma análise detalhada de Simondon sobre o pensamento platônico, ver: *HNI*, p. 365-80.

A dialética filosófica, que se volta em direção aos inteligíveis, permite assistir à demiurgia que projeta as existências como se um espectador, ao invés de permanecer entre os taumaturgos e a tela, com os olhos direcionados à parede na qual se projetam às sombras, passa-se a se situar entre a fonte de luz e o palco no qual os taumaturgos movem as siluetas que projetam sombra. (IMIN, p. 59)

Contrário à leitura que vê na metafísica platônica apenas um exemplo de teoria contemplativa, Simondon enfatiza o *ato* platônico que direciona a atenção do filósofo ao que seria a fonte produtora de informação. Esse ato instaura uma analogia entre o processo de conhecimento dos inteligíveis e a adequação do modelo tecnológico imperfeito. “A passagem da essência inteligível perfeita à existência a partir da geração e da corrupção é análogo, como cópia demiúrgica, à projeção que degrada e distancia” (IMIN, p.59) A leitura de Simondon instala a metafísica platônica em uma disjuntiva: por um lado, o filósofo se retira do teatro de produção do sensível para se colocar como o contemplador do processo de projeção do inteligível, por outro lado, ao realizar tal ato, o filósofo descobre uma maneira de participar da fonte inteligível que opera a atividade demiúrgica. Segundo Simondon, o filósofo descobre que a Ideia lhe permite participar do inteligível por meio da intuição do movimento dos raios que realizam a projeção. “Instala, então, o espírito, como se diz o Bem, para além da essência e da existência, ou seja, na fonte, muito antes das sombras projetadas (existências) e também antes dos modelos (essências).” (IMIN, p. 59) A metafísica platônica aponta para essa possibilidade, que se configurará plenamente no Iluminismo, de o sujeito contemplativo coincidir com a unidade da fonte do conhecimento.

Outras metafísicas como, por exemplo, a do hilemorfismo aristotélico serão apenas figuras alternativas ao ato platônico de aproximação ou coincidência com a fonte do inteligível. Tanto as metafísicas que colocam a forma como fonte do inteligível, quanto as que colocam a matéria, carregam o mesmo pressuposto: a informação projetada é inevitavelmente uma degradação; o sensível, o múltiplo, a cópia é uma corrupção do princípio incondicional, da inteligibilidade do Uno. O filósofo é, então, um iniciado no caminho que leva à fonte inteligível e sua elaboração metafísica é uma regeneração da informação degradada.

A iniciação filosófica mais elevada não é, então, um conhecimento dos modelos (Ideias), mas um modo de ser que faz coincidir o filósofo com a fonte absoluta das formas e das existências; aquilo que se busca nessa ascensão ao princípio mais incondicional, ao a priori mais completo e mais radical, o mais anterior a todo modo de ser, é a intuição da antecipação em estado puro. Não é o movimento, mas a intuição de toda projeção em direção à existência e ao múltiplo (IMIN, p.59).

Tudo se passa como se a metafísica e as mais distintas teorias do conhecimento buscassem um retorno à perspectiva na qual ainda não havia degradação ou forjassem a constituição de limites intrínsecos às possibilidades do conhecimento. Em ambos os casos, a gênese está comprometida com uma limitação de base que é a separação ou exterioridade de ser e devir. A restituição da adequação entre ser e devir responderá ao paradigma hilemórfico, substancialista, etc., com uma metafísica que prevê uma conformação do mundo com um princípio de inteligibilidade. Nem mesmo a cibernética – como veremos no capítulo sobre a teoria da informação de Simondon – escapa a essa limitação, já que, ao conceber a informação como coisa e não como processo, e que tem mais realidade na emissão sendo degradada em seu percurso até a recepção, a própria cibernética se insere em um paradigma linear, não conseguindo pensar a informação como processualidade.

Nesse sentido, a ontogênese simondoniana tem como condição uma metafísica que unifique ser e devir, concebendo-os como um processo de imbricação. Os conceitos de fase e defasagem estabelecem a unificação metafísica do ser e do devir como um processo ontogenético, assim, podemos dizer que *a ontogênese é, ao mesmo tempo, uma metafísica e o que torna possível uma renovação da metafísica*. Como veremos no próximo capítulo, a própria concepção simondoniana da informação como processo e como disparadora dos processos ontogenéticos, não como um resultado inevitável da degradação de um processo, é o que possibilita um novo tipo de aproximação aos mais distintos fenômenos. O inteligível já não é fonte do sensível, tampouco o contrário, ambos são correlatos concretos que surgem em cada processo.

As ambiguidades que surgem ao abordarmos a relação entre a teoria das fases do ser e a ontogênese simondoniana estão diretamente ligadas a uma coexistência que a metafísica da informação instaura: a unificação entre ser e devir cria a possibilidade de uma processualidade já não mais concebida como degradação, e, simultaneamente, a própria noção de processo – trazida pelo paradigma da informação – permite que ser e devir sejam reunificados. O pensamento filosófico passa a ser, então, a participação no devir do ser e a ontogênese o acompanhamento do devir que se cria e recria incessantemente em cada processo.

É possível que a ontogênese não seja axiomatizável, o que explicaria a existência do pensamento filosófico como perpetuamente marginal em relação a todos os outros estudos, sendo o pensamento filosófico aquele que se encontra no movimento pela

busca implícita ou explícita da ontogênese em todas as ordens de realidade (ILFI, p.228).

1.3. A operação teórica metaestável - as ferramentas conceituais e o excesso da teoria em relação a si

Vimos até aqui como a teoria das fases do ser institui para a relação entre ser e devir uma epistemologia *allagmática* que estabelece a complementaridade entre estrutura e operação e uma metafísica da informação que postula a unidade transdutiva entre ser e devir. Agora gostaríamos de apresentar como a teoria das fases do ser opera instaurando um excesso da teoria em relação a si mesma – seguindo Rodríguez e Blanco, denominaremos este aspecto da filosofia de Simondon de operação teórica metaestável. Veremos, brevemente, como essa operação teórica descreve o ser como “mais rico que a coerência consigo mesmo” (ILFI, p.316) e que a própria operação teórica é mais rica que suas possibilidades descritivas e que sua coerência consigo mesma. A consistência e coerência teórica é determinada por sua funcionalidade, e esta é avaliada segundo a capacidade de exceder-se a si mesma, para acompanhar os excessos do ser. Bardin resume esse duplo aspecto:

O desempenho verdadeiramente filosófico de Individuation reside na tentativa de possibilitar diferentes 'esquemas' - modulação, cristalização, fase, metaestabilidade, transdução, e muitas outras ferramentas conceituais - para a análise dos diferentes domínios do ser, das suas condições estruturais e estado operacional: ferramentas que permitem definir o limiar entre os diferentes domínios no sentido de constituir um problema com eles, ao invés de corrigi-los. Os conceitos de Simondon, de fato, não definem 'reinos' separados - matéria, seres vivos, psique, sociedade – que seriam atravessados por indivíduos ou qualquer tipo de substâncias pelas quais os indivíduos estariam compostos. Pelo contrário, eles indicam 'fases', processos, cuja composição dinâmica, continuamente, constitui e modifica a configuração dos indivíduos, tal como acontece dentro de um campo magnético e gravitacional, em que diferentes forças e processos constituem um espaço irregular e instável, cheio de potenciais, que pode modificar ou ser modificado por qualquer coisa - matéria ou energia – que devesse fazer parte dele. Nenhuma garantia ontológica, então, de um domínio estável e seguro, e nenhuma ciência capaz de definir os processos específicos que caracterizam um domínio, é possível sem uma investigação prévia da ontogênese singular e do funcionamento das diferentes estruturas que a constituem. (2015a, p. 16).

Sem dizê-lo explicitamente, Bardin estabelece uma analogia entre como os conceitos simondonianos funcionam em sua teoria e um sistema metaestável (campo magnético e

gravitacional). Como já vimos, Simondon descreve os conceitos como uma realidade energética e processual que os aproxima da percepção e do sensível³⁵. Os próprios conceitos possuem uma plasticidade que se constitui nas relações que esses estabelecem. O conceito é uma ferramenta relacional e não um termo fixo, autoidêntico e uno. O conjunto de conceitos que estão em relação também poderia ser compreendido no pensamento de Simondon como um sistema metaestável, ou seja, um sistema tenso carregado de energias potenciais. Se tomarmos a seguinte afirmação de Simondon “a entrada de novos conceitos nesse campo lógico pode acarretar a reestruturação do conjunto dos conceitos, como toda doutrina metafísica o faz; ela modifica, antes dessa reestruturação, o umbral de distinção de todos os conceitos” (ILFI, p. 241), podemos compreender como a metafísica da informação reestrutura o modo de funcionamento das relações entre conceitos, e modifica a operatividade própria dos conceitos, fazendo-os possuir uma plasticidade própria ao pré-individual. Em uma teoria metaestável do ser os próprios conceitos que estão aí em operação devem ser compreendidos como conceitos em devir. Com isto, podemos compreender o que significa a metaestabilidade da teoria, apenas nos falta, então, compreender como a fase é um conceito em devir que caracteriza, simultaneamente, a estruturação do ser e a operação que excede essa estruturação.

Já abordamos como o sistema de fases que é o ser é simultaneamente estrutura e operação. Agora temos que compreender o que significa fazer coincidir no ser um processo que é, simultaneamente, constituição de fases e defasagem em relação a essa constituição.

O estado original do ser é um estado que ultrapassa a coerência consigo mesmo, que excede seus próprios limites: o ser original não é estável, é metaestável; não é uno, é capaz de expansão a partir de si mesmo; está contido, tenso, superposto a si mesmo, e não é uno. O ser não se reduz ao que é; está acumulado sobre si mesmo, potencializado. Existe como ser e também como energia; é, simultaneamente, estrutura e energia; a estrutura mesma não é apenas estrutura, dado que a ela se superpõe várias ordens de magnitude; a cada estrutura corresponde um estado energético que pode aparecer nas transformações posteriores e que forma parte da metaestabilidade do ser. (ILFI, p. 316)

A citação apresentada acima é possivelmente a mais completa descrição de Simondon de aquilo que *o ser é*, ou seja, uma realidade metaestável. Essa citação também traz uma descrição hipotética do que seria o ser em seu “estado original”. Por uma série de razões já

³⁵ Ver nota 35. Tal abordagem será retomada no capítulo “O conceito de pré-individual e a singularidade dos pré-individuais (a pré-individualidade do pré-individual)” (Parte I – Cap. 3.2).

apresentadas até aqui, deve estar claro que a noção de “estado original” não deve ser compreendida como o momento primordial do ser, e mesmo que assim fosse tentada a sua compreensão, ela apenas serviria para explicitar a aporia que tal estado comporta. Se o ser é um estado que ultrapassa a coerência consigo mesmo, o estado original do ser já é um excesso, um ultrapassamento, desse próprio estado. O ser já nasce excedido, não apenas tenso e com acúmulo de potências, mas deslocado, desidentificado com seu aspecto inicial. Esta é justamente a potência do conceito de metaestabilidade – noção que Simondon descreve como aquela que finalmente permite, consistentemente, descrever o devir como uma dimensão do ser e que não lhe é exterior.

Realizemos agora um exercício meramente ilustrativo, tentemos separar três das instâncias fundamentais que estão imbricadas e implicadas pela teoria das fases do ser na descrição da relação entre ser e devir. Com o que comentamos anteriormente, podemos dizer que:

1. O ser, naquilo que ele é, é um sistema ou uma realidade metaestável.

Como realidade metaestável, tensa e que comporta energias potenciais e, portanto, a latência iminente de seu devir, o ser já está descrito em vias de expansão. A metaestabilidade do ser já carrega implícita e inexoravelmente implicada a transdutividade do devir. O devir, naquilo que ele é, em seu “estado original” já é a defasagem do ser em relação a si, o excesso do ser, sua “mais que unidade” e “mais que identidade” se realizando e se desdobrando. Essa inseparabilidade entre ser e devir, é o próprio devir em seu “estado original” – tal é o sentido da unidade transdutiva entre ser e devir. Se quiséssemos oferecer uma definição:

2. O devir, naquilo que é, é a transdutividade do ser em operação ou estruturação.

Porém, a relação entre ser e devir ainda comporta um terceiro tipo de processo: o devir que ainda não se estruturou ou operou em relação ao ser, a metaestabilidade do devir ou o *devir do devir*. A incidência de uma informação em um sistema metaestável ou o ser pré-individual pode ser compreendido como a própria processualidade do devir em devir no ser.

Assim como o ser é um excesso em relação a si, o devir também o é. A teoria das fases do ser é uma operação teórica metaestável que tenta descrever a simultaneidade e imbricação desses três tipos de processos que, ao final, são o ser em sua realidade. Por isso, conjuntamente aos conceitos de fase e defasagem, Simondon pode propor que o ser pré-individual é um ser *sem fase*. A própria teoria das fases do ser carrega um elemento que excede essa teoria. Podemos oferecer, então, uma terceira formulação:

3. O devir do devir, naquilo que é, é o excesso singular da relação entre ser e devir.

A noção de fase do ser é aquela que Simondon encontra para descrever a realidade metaestável do ser (1); a noção de defasagem é a que descreve a transdutividade do devir (2); a noção de ser sem fases é a que descreve a reserva de devir que é própria ao devir - ou o devir do devir (3). Nenhuma dessas dimensões deve ser compreendida como uma virtualidade do ser ou da relação entre ser e devir. Todas elas são realidades atuais da processualidade do ser. O devir do devir não é uma fase ou dimensão que falta ao ser, é aquilo mesmo que o excede em seu próprio excesso. Nesse sentido, a teoria das fases do ser postula que a própria ontogênese está excedida em relação a si. Assim como há uma *allagmática* que organiza o modo de funcionamento da ontogênese e há uma *metafísica da informação* que explicita o modo de relação entre ser e devir na ontogênese, há uma operação teórica metaestável e, portanto, em devir, que postula o excesso da ontogênese em relação a si. Veremos, agora, nos próximos capítulos a organização geral da ontogênese e o seu devir em cada individuação.

Capítulo 2 - A ontogênese e o esquematismo do pensamento de Simondon

Vimos até aqui como Simondon estabelece a ontogênese como processualidade própria à imbricação entre ser e devir, e como a teoria das fases do ser é um modo – uma operação metaestável - que o filósofo encontra para descrever a simultaneidade entre a constituição de fases no ser e defasagem deste em relação a si - que é o seu devir. Todo o movimento apresentado no capítulo anterior nos levaria a supor que o pensamento de Simondon – como aquele que pretende captar as processualidades estando aberto ao próprio devir do devir – se configuraria como uma filosofia radicalmente ligada ao *hic et nunc* de cada processo que acompanha. Dito de outra maneira, seria totalmente justificável supor que tal filosofia seria veemente contrária a todo tipo de sistematização e esquematização generalizantes. No entanto, ao percorrermos a obra de Simondon se evidencia a insistência em dividir os processos sempre em três momentos. Tal tripartição insiste em aparecer quando o filósofo pensa a individuação, a técnica, a imaginação, a comunicação e a percepção. Gostaríamos de apresentar no presente capítulo como, por um lado, tal esquematização corresponde ao modo como Simondon reformula a compreensão da relação entre a informação e a comunicação entre processos em distintos fenômenos – isto significará dizer que a reformulação que Simondon realiza na teoria da informação, e em relação crítica à cibernética, fornece um modelo geral de compreensão dos processos (esquema geral da amplificação), modelo que insere o filósofo em um paradigma informacional -; por outro lado, tentaremos mostrar que este esquematismo que opera no pensamento do filósofo não o impossibilita de captar a singularidade de cada processo em seu devir.

2.1. A teoria simondoniana da informação

Como vimos no capítulo anterior, a informação permite a Simondon instaurar uma nova metafísica – de religação do ser e do devir como condição da ontogênese – que já não caracteriza mais os processos como uma degradação de uma fonte inteligível. O devir não é mais concebido como uma degradação da unidade substancial do Ser, tampouco o ser é

descrito como separado de suas processualidades, exterior a seu devir. É da imbricação entre ser e devir que surgirá um novo tipo de processualidade cujo nome é ontogênese. Entretanto, por que a informação é o conceito central que permite a Simondon criar uma nova metafísica, teoria do conhecimento e ética; e também, como o diz Barthélémy, “o objeto de seu maior desafio teórico” (2012, p.214)?

Nesse ponto, evidencia-se a radical contemporaneidade do pensamento simondoniano para os problemas de nosso tempo. A noção de informação se tornou central e ubíqua em nossas sociedades. Desde a ciência da computação e as tecnologias informáticas e digitais que se instalaram na quase totalidade de nossas rotinas, passando por todos os usos da biologia molecular e da genética nos produtos sintéticos que consumimos diariamente, até a centralidade que desempenha no funcionamento do mercado financeiro e da economia em geral, a informação passou a operar no controle e ordenação de quase todos os modos de vida possíveis em nossa contemporaneidade³⁶. Frente a essa situação, a compreensão alternativa que Simondon constrói do conceito de informação é de uma veemente atualidade intempestiva.

2.1.1. O que é a informação?

Mas o que é a informação e como ela adquiriu tamanha importância para o pensamento?

O conceito de informação, segundo Simondon, surge como um decalque da noção de forma, desde sua denominação mesma: in-formação. Tanto forma como informação provém da atividade propriamente tecnológica; a primeira desde os

³⁶ Ou como diz Donna Haraway sobre a eletrônica, um dos campos que mais se vale da informação: “As tecnologias da comunicação dependem da eletrônica. Os estados modernos, as corporações multinacionais, o poder militar, os aparatos do estado de bem-estar, os sistemas de satélite, os processos políticos, a fabricação de nossas imaginações, os sistemas de controle do trabalho, as construções médicas de nossos corpos, a pornografia comercial, a divisão internacional do trabalho e o evangelismo religioso dependem, estreitamente, da eletrônica” (HARAWAY, 2000, p. 66). Sobre esse aspecto, ver: TIQQUN. *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2015. A edição argentina conta com o excelente extrólogo de Pablo Rodríguez, no qual este faz a seguinte afirmação contundente sobre a dominação da informação em todos os âmbitos da vida contemporânea e a dissolução da cibernética em todos os campos do saber e do poder: “A cibernética triunfou quando se esfumou como projeto unificado e se disseminou nas ciências, nas tecnologias, e nos discursos que usam prefixos como ciberespaço e cibercultura” (RODRÍGUEZ In: TIQQUN, 2015 p. 14).

tempos de Aristóteles e a segunda com a cibernética (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p.96)³⁷.

Para Simondon, tanto o hilemorfismo aristotélico³⁸ quanto a compreensão cibernética da informação são insuficientes do ponto de vista ontológico para a compreensão da processualidade ontogenética própria à informação e decorrem de uma perspectiva de organização política e social indesejáveis. Vejamos cada um dos casos³⁹.

Com relação ao hilemorfismo, a informação é pensada como o processo de aquisição de forma da matéria. No entanto, neste processo a forma é compreendida como o termo ativo que in-forma uma matéria passiva. Tal compreensão é equivocada “porque nem a matéria carece de forma, nem a forma de matéria” (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p.96). No primeiro capítulo de *ILFI* o filósofo dedica várias páginas à análise da operação técnica de moldeamento de um tijolo. Com essa análise Simondon demonstra como os fundamentos do esquema hilemórfico são equivocados para compreendermos a tecnologia de aquisição de forma. O ponto de discordância chave é que “A forma e a matéria do esquema hilemórfico são uma forma e uma matéria abstratas” (ILFI, p. 40). Para Simondon, tais coisas como a forma

³⁷ Todo o comentário apresentando neste item está baseado no ensaio “Sobre la fuerza y la actualidad de la teoría simondoniana de la información” de Javier Blanco e Pablo Rodríguez (2015); e no capítulo “Reforming the Concepts of Form and Information” do livro *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon* de Andrea Bardin (2015a).

³⁸ É importante salientar que Simondon valora muitos dos desenvolvimentos aristotélicos no que diz respeito à concepção de ser, devir, e mesmo, uma *ontogênese subjacente*. “Temos nessa doutrina [a platônica] uma significação dada ao ser individual, a partir de uma biologia implícita ou explícita. Se Platão representa uma sociologia pura transformada em metafísica, de acordo com a qual as estruturas de grupo, e do grupo de todos os grupos, o Universo, tornaram-se forma arquetípica, Aristóteles, ao contrário, representaria a tendência inversa, a primeira escolha do ser individual, para encontrar a explicação do devir nos processos de interação que envolve. O *devir* aparece, assim, como constitutivo do ser: há em Aristóteles uma *ontogênese* subjacente, o que não ocorre em Platão” (FIP, p. 543). Evidentemente, este primazia do ser individual será um problema para Simondon na concepção aristotélica; mas, ainda assim, Simondon é largamente elogioso aos desenvolvimentos do Estagirita se comparados com Platão, Kant e mesmo em certos momentos com a *Gestalt*. Isto pode ser visto em detalhe em *FIP*, mas, também, em uma interessante análise da influência dos pré-socráticos no pensamento de Simondon, no artigo de Ludovic Duhem “*Apeiron et physis – Simondon transducteur des présocratiques*” (DUHEM, 2012, p. 33-67).

³⁹ Há todo um arco de transformações na História da Filosofia e na História das Ciências que liga o hilemorfismo aristotélico à cibernética, para que uma nova concepção de informação – mas também de forma e matéria – possa ser produzida. O conceito de energia em geral e de energia potencial serão fundamentais para a compreensão da informação que a cibernética irá desenvolver e para a crítica a essa compreensão que Simondon fará a partir do conceito de metaestabilidade. A análise desses processos de transformações ou de como tal aparece na obra de Simondon seria objeto de outra pesquisa de fôlego. Para a intrincada e complexa análise realizada pelo próprio Simondon dessa problemática, ver: *FIP*, p. 537-58.

pura e a matéria bruta são inexistentes, pois só existem como conceitos separados da operação técnica concreta de aquisição de forma⁴⁰.

A argila preparada é aquela na qual cada molécula será colocada efetivamente em comunicação, independente de qual seja o seu lugar com relação às paredes do molde, com o conjunto das pressões [poussées] exercidas por tais paredes. Cada molécula intervém em relação ao futuro indivíduo, e, assim, entra em comunicação interativa com a ordem de magnitude superior ao indivíduo. Por outro lado, a outra semi-cadeia técnica descende em direção ao futuro indivíduo; a forma paralelepipedica não é qualquer forma; já contém certo esquematismo que pode comandar a construção do molde, que é um conjunto de operações coerentes contidas em estado implícito; a argila não é apenas passivamente deformável; é ativamente plástica, porque é coloidal; sua faculdade de receber uma forma não se distingue da de conservá-la, porque receber e conservar são um: trata-se de sofrer uma deformação sem fissura e com coerência das cadeias moleculares. A preparação da argila é a constituição do estado de igual distribuição das moléculas, desse ordenamento em cadeias; a colocação em forma [mise en forme] já teve começo no momento em que o artesão manipula a massa antes de introduzi-la no molde. (ILFI, p. 41)

Este fragmento da análise da operação técnica concreta de aquisição de forma de um tijolo evidencia como Simondon concebe a matéria já em movimento e a forma em relação aos potenciais plásticos da matéria concreta e ao ato de comunicação que é a operação de moldeamento. A argila já contém forma em potencial pela plasticidade das propriedades coloidais dos hidrossilicatos de alumínio que fazem parte de sua composição molecular. A colocação em forma [*mise en forme*] é a comunicação efetiva, operada na preparação do molde, das paredes deste com as propriedades coloidais da argila. Não existe matéria que não contenha em si, como potenciais plásticos e/ou energéticos, sua atividade informante, sua forma; não existe forma separada da operação técnica na qual se concretiza. Em relação à operação técnica, nem a forma tampouco a matéria são realidades passivas. “A forma pura já contém gestos, e a matéria prima é capacidade de devir; os gestos contidos na forma encontram o devir da matéria e o modulam” (ILFI, p. 42).

A inadequação do esquema hilemórfico para pensar o processo de aquisição de forma é correlata aos problemas da organização social e política da polis grega; a divisão forma ativa/ matéria passiva é análoga à divisão cidadão/escravo.

⁴⁰ Como diz Simondon “A argila, concebida como suporte de uma indefinida plasticidade, é a matéria abstrata. O paralelepípedo retângulo, concebido como forma do tijolo, é uma forma abstrata. O tijolo concreto não é resultado da união da plasticidade da argila e do paralelepípedo. Para que seja possível a obtenção de um tijolo paralelepipedico, um indivíduo realmente existente, é necessário que uma *operação* técnica efetiva institua uma mediação entre uma massa determinada de argila e esta noção de paralelepípedo” (ILFI, p. 40).

A operação técnica que impõe uma forma a uma matéria passiva e indeterminada não é apenas uma operação considerada abstratamente pelo espectador que vê o que entra na oficina e o que sai dali sem conhecer a elaboração propriamente dita. É essencialmente a operação comandada pelo homem livre e executada pelo escravo; o homem livre escolhe a matéria, indeterminada porque para ele é suficiente designá-la genericamente pelo nome de substância, sem vê-la, sem manipulá-la, sem prepará-la: o objeto será de madeira, de ferro, ou de barro. A verdadeira passividade da matéria é sua disponibilidade abstrata de acordo com a ordem dada que outros executarão. [...] O caráter ativo da forma, o caráter passivo da matéria, respondem às condições da transmissão da ordem, a qual supõe hierarquia social. [...] A distinção entre forma e matéria, entre alma e corpo, reflete uma cidade que contém cidadãos por oposição aos escravos (IFLI, p. 51)⁴¹.

Nesse sentido, a informação é para o hilemorfismo, segundo Simondon, o processo de estruturação ou organização de uma matéria passiva a partir do caráter ativo da forma. Tal estruturação decorre e reflete um dualismo da estrutura da divisão social. Esse dualismo tem por base a metafísica platônica – que vimos no capítulo anterior – que tende a separar o inteligível e o sensível, tomando o processo de estruturação deste como uma degeneração da informação projetada e buscada no inteligível. A análise simondoniana trabalha com “exemplos práticos que questionam a diferenciação entre a forma, derivada em última instância do *eidos* platônico, e a matéria” (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p. 97).

Segundo a leitura de Simondon, forma e matéria são primeiramente separadas no hilemorfismo para serem posteriormente identificadas em uma estrutura cujo nome é indivíduo. “Se a noção de forma é concebida em termos de identidade e ‘estrutura’, a

⁴¹ É interessante apontar aqui – como subtexto para as discussões que virão a seguir – como há correlação, para Simondon, entre o modo de organização social que encontrará o princípio de individuação na matéria, na forma ou na informação (neste último, uma informação substancializada, no caso da cibernética) com formas de hierarquia social e divisão do trabalho. O princípio de individuação encontrado no processo de ontogênese – e derivado da própria ontogênese – está apontando para outras formas de organização política e social. Nesse sentido, *a ontogênese simondoniana é uma política*. “Poder-se-ia dizer que em uma civilização que divide os homens em dois grupos, aqueles que dão ordens e aqueles que as executam, o princípio de individuação, de acordo com o exemplo tecnológico, é necessariamente atribuído ou à forma ou à matéria, mas jamais às duas conjuntamente. O homem que dá ordens de execução, mas não as cumpre e não controla mais que o resultado, tem a tendência de encontrar o princípio de individuação na matéria, fonte da quantidade e da pluralidade, pois este homem não experimenta o renascimento de uma forma nova e particular em cada operação fabricadora. [...] Completamente ao contrário, o homem que executa o trabalho não vê na matéria um princípio suficiente de individuação porque para ele a matéria é a matéria preparada (enquanto para aquele que ordena sem trabalhar é a matéria bruta, dado que não a prepara ele mesmo); contudo, a matéria preparada é precisamente aquela que por definição é homogênea, dado que deve ser capaz de adquirir forma. Assim, o que para o homem que trabalha introduz uma diferença entre os objetos sucessivamente preparados é a necessidade de renovar o esforço do trabalho por cada nova unidade; na série temporal dos esforços da jornada, cada unidade se inscreve propriamente como um instante: o tijolo é fruto desse esforço, desse gesto trêmulo ou firme, apressado ou repleto de lassidão; carrega consigo a marca de um instante de existência do homem, concretiza esta atividade exercida sobre a matéria homogênea, passiva, que aguarda ser utilizada; surge dessa singularidade” (ILFI, p. 57).

‘informação’, ao contrário, pode ser concebida em termos de uma relação diferencial e ‘operação’ (BARDIN, 2015a, p. 25)⁴². Isto é o que fez a cibernética. No entanto, “para Simondon, a cibernética descobriu a questão das operações, ao invés das estruturas, para logo se inclinar sobre estas últimas, impedindo uma preciosa possibilidade de vincular a informação com o devir” (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p. 100).

A cibernética, segundo a definição de seu criador, Norbert Wiener, é “a ciência que estuda o controle e a comunicação em animais, homens e máquinas” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 39). Ela surge na década de 40 nos Estados Unidos a partir da confluência de uma série de cientistas que trabalhavam para os institutos de pesquisa das empresas de telefonia ou para as forças armadas estadunidenses – por exemplo, matemáticos como Wiener, Von Neumann, Turing e Shannon; físicos como V. Bush e Bigelow; e fisiologistas como W. B. Cannon e Mac Culloch; e até sociólogos como Warren Weaver (RUYER, 1972, p. 1). A palavra cibernética, segundo seu criador, deriva da palavra grega *kubernetes* que pode significar “piloto”, ou até mesmo “governo” (WIENER, s.d. p. 15); ou pode ter sua origem em *kubernesis* que significa “ação de pilotar uma nave”, ou figurativamente pode ser empregada com o sentido de “ação de dirigir, governar”. (TIQQUN, 2015, p. 31). Assim, o propósito da cibernética é definido por Wiener como o de:

Desenvolver uma linguagem e técnicas que nos capacitem, de fato, a haver-nos com o problema do controle e da comunicação em geral, e a descobrir o repertório de técnicas e ideias para classificar-lhe as manifestações específicas sob a rubrica de certos conceitos. (WIENER, s.d., p.16)

Em outras palavras, o propósito da cibernética consistiu em fornecer um modelo geral de compreensão da comunicação entre homens, animais e máquinas – a partir do esquema emissor-mensagem-receptor (e também código-canal-contexto) – que permitisse um controle de suas formas de interação. Todo o espectro do ser (indivíduos físicos, viventes, psicossociais e técnicos), ao serem compreendidos como entidades que transmitem e processam informações, passa a fazer parte desse modelo geral. Evidentemente, o conceito chave para esse propósito é o de informação. Este conceito já recebeu diversas definições e

⁴² Para as discussões sobre a complementaridade entre “estrutura” e “operação”, ver o capítulo anterior no item sobre a *allagmática*; para a discussão sobre a crítica do indivíduo como unidade e identidade, ver o item, também no capítulo anterior, sobre a metafísica da informação.

usos ao longo da recente história da cibernética e da teoria da informação⁴³; para Simondon, essas definições e usos se dividem em duas grandes correntes: uma aborda a informação por seu aspecto quantitativo e controlável, outra, pelo qualitativo e contingente.

No capítulo “Limites da noção tecnológica de informação para dar conta da relação do homem e do objeto técnico. A margem de indeterminação nos indivíduos técnicos. O automatismo.” (MEOT, p. 134-47)⁴⁴ Simondon apresenta uma análise detalhada desses dois sentidos da informação e das insuficiências de cada um deles. Uma dificuldade técnica específica e um problema comum enfrentados pela engenharia das telecomunicações, pela teoria matemática da informação (TMI) de Shannon e pela cibernética consistem em definir em que situações uma informações transmitida ou recebida é significativa⁴⁵. O que está em questão, então, é que para uma informação possuir significação ela não pode ser nem totalmente contingente, nem totalmente previsível. “A informação está, deste modo, a meio caminho entre o acaso puro e a regularidade absoluta” (MEOT, p. 137). Vejamos como este aspecto está intimamente relacionado com a centralidade de a informação estar pensada em relação à *operação* de transmissão ou emissão da informação.

Existem, assim, dois aspectos da informação que se distinguem tecnicamente por duas condições opostas que são necessárias para a transmissão. Em um sentido, a informação é o que fornece uma série de estados imprevisíveis, novos, que não formam parte de nenhuma série que esteja de antemão disponível; então, o que se exige do canal de informação é uma disponibilidade absoluta em relação a todos os aspectos da modulação que dirige; o canal de informação não deve fornecer

⁴³ Algumas dessas versões podem ser encontradas em dois encontros importantes para as elaborações dos conceitos e das teorias da informação; as conferências de Macy, que ocorreram por mais de dez anos nos Estados Unidos e o Colóquio de Royaumont sobre “O conceito de informação na ciência contemporânea”, ocorrido em 1962 na França. Podemos dizer que as conferências de Macy foram fundamentais para a elaboração da primeira cibernética que ganhará sua forma sistematizada no livro de Wiener; já o Colóquio de Royaumont de 1962 apresenta algumas questões, problemas e propostas de modificações que estarão presentes na denominada “segunda cibernética”. Para uma abordagem desse aspecto, ver o capítulo “Cuando todo es información” do livro *História de la información* de Pablo Rodríguez (2012, p. 55-74).

⁴⁴ Esta discussão é feita do ponto de vista da relação entre informação e significação no capítulo homônimo de *ILFI*, ver p. 219-23.

⁴⁵ É importante ressaltar que o conceito de informação da cibernética será uma extrapolação dos conceitos da TMI e da engenharia de telecomunicações, justamente ao ampliar para os seres vivos e sociais, um conceito que era pensado apenas para o campo tecnológico. “Em sentido estrito, este conceito de informação implica uma transposição dos esquemas tecnológicos tomados da informática e da engenharia de telecomunicações a realidades que não são diretamente tecnológicas, como os fenômenos vivos e sociais, algo que será repreendido pelo próprio Simondon” (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p. 97). Outro aspecto de diferenciação da cibernética com a TMI é que esta propunha que a informação depende de improbabilidade de sua aparição, enquanto a cibernética voltará seus esforços para a previsibilidade e probabilidade de sua aparição (ver, RODRÍGUEZ, 2012, p. 72-3).

nenhuma forma predeterminada por si mesmo, não deve ser seletivo. [...] Nesse sentido, a informação tem certas características comuns com os fenômenos puramente contingentes, sem lei, como os movimentos de agitação térmica molecular, a emissão radioativa, a emissão eletrônica descontínua no efeito termoelétrico ou fotoelétrico. [...] No sentido inverso, a informação se distingue do ruído porque a ela se pode atribuir um determinado código, uma uniformização relativa à informação [...] Esta oposição representa uma antinomia técnica que coloca um problema para o pensamento filosófico: a informação é como um acontecimento do acaso, e, no entanto, distingue-se dele. (MEOT, p. 135-6).

Do ponto de vista da operação de transmissão, um puro acontecimento do acaso, em um canal de informação, não pode ser distinguido de um ruído e, portanto, é pouco significativo. Por outro lado, uma informação totalmente previsível e estereotipada tampouco é significativa porque não se distinguiria do código, não poderia ser recebida. Essa dificuldade em estabelecer a margem de determinação e indeterminação na operação de transmissão para que uma informação seja significativa está relacionada a dois pontos problemáticos nos dois sentidos de informação com que trabalha a cibernética. Por um lado, inseridos no âmbito dos avanços tecnológicos para a transmissão de mensagens e para o estabelecimento de comunicação entre máquinas, os cibernéticos necessitam que a informação esteja formalizada de acordo com uma codificação estruturada entre máquinas de informação; ou seja, a informação só será significativa se estiver codificada e for transmitida com uma forma do emissor ao receptor. Por outro lado – e complementar ao ponto anterior –, a estrutura necessária para que uma informação seja transmitida não pode fazer com que esta seja reduzida ao código ou a forma, pois tal redução eliminaria a operatividade própria da informação que consiste em produzir uma transformação no receptor da mensagem; assim, para que uma informação seja significativa, ela precisa manter seu caráter acontecimental, necessita estabelecer uma complementaridade entre estrutura e operação⁴⁶. Dito resumidamente:

Simondon propõe que a definição cibernética de informação se encontra tensionada entre sua dependência funcional com a forma, que é a “regularidade absoluta” e constitui a “condição da informação”, e a possibilidade de gerar estados improváveis a partir dessas formas, ou seja, que exista “a entrada de uma variação em relação com uma forma”. Contudo, a imprevisibilidade absoluta de uma variação de forma não constituiria informação, dado que não haveria ninguém que

⁴⁶ Tais dificuldades são apresentadas – de uma perspectiva distinta – por Ruyer com relação aos dois paradoxos da concepção de informação: o paradoxo da natureza codificada da informação e o da origem da informação; ver: RUYER, 1972, p. 5-8.

poderia a interpretar, como se falássemos uma língua que ninguém entende.
(BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p. 98)

No entanto, esse impasse entre regularidade e imprevisibilidade surge da própria centralidade dada à transmissão de informação. O problema de ambas as concepções consiste em tomar a *operação* de transmissão de informação como um processo estável ou que precisaria ser estabilizado. Como já dissemos anteriormente, a cibernética descobriu a operação de transmissão de informação, mas o contexto científico-econômico em que foi inserida exigiu que tal operação fosse estabilizada como estrutura tecnológica para poder ser controlada de acordo com a finalidade e funcionalidade desejada para tal operação – um exemplo disso é a questão da eliminação ou diminuição dos ruídos na melhoria da qualidade de transmissão das mensagens. A oposição entre informação e forma passa a vigorar com a predominância desta no controle daquela. Frente a isto, Simondon propõe uma posição *metaestável*, garantindo um devir para a operação de informação.

O equilíbrio metaestável é aquele no qual se conservam potenciais para posteriores devires de um sistema dado, neste caso um sistema de informação. Não é o caso da teoria das formas, nem da teoria da informação em suas formulações clássicas. Em ambos os casos há um termo ativo e outro passivo: a forma e a posição de emissão de um lado, a matéria e a posição de recepção do outro. A aquisição de forma ou a recepção correta de uma mensagem seriam, assim, processos que possuem um princípio e um fim que ao ser alcançado confirmam que no sistema há informação.
(BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p.99)

A operação teórica metaestável de Simondon consistirá, então, em reformular alguns aspectos que estavam sedimentados na oposição entre os dois sentidos de informação. Primeiramente, *a complementaridade na relação de forma e informação*. Em certo sentido, utilizar o conceito de “forma” para descrever a estrutura que é comunicada de um emissor a um receptor por meio da operação de transmissão de informação é incorrer em uma imprecisão conceitual com relação aos termos que a teoria da informação e a própria cibernética utilizaram para descrever esse processo. No entanto, para as discussões e elaborações teóricas da época o conceito de “forma”, mesmo que impreciso, foi muito utilizado e filósofos como Simondon e Ruyer se valeram desse conceito para poder, inclusive, inscrever a discussão sobre a informação em uma tradição filosófica mais ampla.

Na transmissão de uma estrutura de uma máquina para outra, ou de uma parte a outra de uma mesma máquina, é uma forma que se vê, ao final de contas, transmitida como unidade significativa, porque um ser consciente pode tomar consciência de um resultado final como de uma forma (RUYER, 1972, p.5).

O conceito de “forma”, então, passa a operar como a *unidade significativa* de um processo de informação. Como bem aponta Simondon, a “forma” é ainda utilizada nos contextos da teoria da informação e da cibernética como princípio garantidor de organização e funcionalidade, e, por fim, é vista assimetricamente como princípio de inteligibilidade da informação.

A noção de forma, em todas as doutrinas nas quais aparece, possui um aspecto funcional constante: a de um germe estrutural que possui determinado poder diretor e organizador; supõe uma dualidade de base entre dois tipos de realidade, a realidade que recebe a forma e aquela que é a forma ou contém a forma; em sua unidade, sua totalidade, sua coerência essencial consigo mesma, reside este privilégio da forma. [...] o fundamento de toda teoria da forma, arquetípica, hilemórfica ou gestáltica, é a assimetria qualitativa, funcional, hierárquica entre a Forma e o que adquire forma. (FIP, p. 537)

A primeira reformulação de Simondon consistirá, então, em eliminar esse privilégio da forma. Assim como na *allagmática*⁴⁷ tratava-se de estabelecer uma relação de complementaridade entre estrutura e operação, a teoria da informação simondoniana irá estabelecer uma complementaridade entre forma e informação – mesmo que a operação de recepção de informação mantenha, como veremos, certa centralidade em decorrência de não haver sido compreendida adequadamente.

A forma tem uma função de seletividade. Mas a informação não é a forma, nem um conjunto de formas, é a variabilidade das formas, é o fornecimento de uma variação em relação com uma forma. É a imprevisibilidade de uma variação de forma, não a pura imprevisibilidade de toda variação. Então, seríamos levados a distinguir entre três termos: o puro acaso, a forma e a informação (MEOT, p. 137).

⁴⁷ Xavier Guchet propõe em *Por un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon* que a *allagmática* simondoniana pode ser vista como uma teoria geral que no lugar da primazia das estruturas - como operaram as “cibernéticas particulares” – propõe uma complementaridade entre estruturas e processos, com a centralidade do estudo das operações que permitem passar de uma estrutura a outra (GUCHET, 2010, p. 72-5).

Simondon separa, então, estas três instâncias, e o puro acaso, o acontecimento imprevisível que não se inscreva em uma relação com alguma forma não possuirá significação. Esta não surgirá nem da forma, tampouco da informação enquanto *termos* isolados, mas da *relação* entre ambas. A função da forma consiste em operar, a partir da estruturação do código ou da mensagem a ser transmitida, a seletividade da informação que será significativa. A função da informação é produzir essa variabilidade das formas que garanta que a incidência de informação em um sistema, ou a recepção de informação, tenha como potência própria a capacidade de transformação. Ambas as funções só possuem sentido em sua relação de complementaridade.

O ponto de ancoragem de sua teoria [da informação] é a metaestabilidade das posições “passivas” e por tanto de sua transformação em ativas; e mais, é delas que depende o processo inteiro da informação. O que define a correta recepção da informação como aquisição de forma ou chegada de uma mensagem é o fato de que os que a recebam tenham capacidade de se transformar, e deste modo ele consegue fazer equivaler a informação com a ontogênese e com a individuação mesma. (BLANCO; RODRÍGUEZ, 2015, p. 99).

A segunda reformulação de Simondon consiste, assim, na *subversão das noções de “ativo” e “passivo” em relação ao “transmissor” e ao “receptor”*. Ambas as instâncias são ativas porque possuem uma função própria e, ao mesmo tempo, são concebidas como metaestáveis, ou seja, possuem um excesso em relação a sua própria operatividade. Em relação à transformação que o processo de informação pode operar, a forma não é apenas ativa ao selecionar a informação significativa, mas também ao conter em si a possibilidade de sua variação a partir da incidência de uma informação; a informação não é apenas a atividade de variação de uma forma, mas é também o próprio devir do processo – é o devir da forma, mas também o devir de sua variação. Como diz Bardin: “Em resumo, o código é, simultaneamente, produtor de e produzido pela troca de informação, i. e. pode ser gerado e ser modificado por sinais” (2015a, p. 26). Entretanto, mapeemos mais detalhadamente os conceitos que estão em operação nas reformulações da teoria da informação simondoniana.

A primeira diferenciação que precisamos realizar é entre informação, sinal (de informação) e código. Este é aquilo por meio do que uma informação pode ser “lida” e uma estrutura ou forma pode ser transmitida; nesse sentido, o código - esteja ele em uma forma física, vivente ou tecnológica – é o que permite a *seletividade* do sinal que será significativo e

da informação que poderá produzir transformação no receptor. No entanto, Simondon questiona o modo como o paradigma cibernético compreende o código. Para este, “o código do Emissor e Receptor devem coincidir para que haja uma correta troca de informação” (BARDIN, 2015, p. 26). Simondon propõe, ao contrário, que o próprio código é também alterado pelo sinal e pelas transformações sofridas no processo. Isto nos permite compreender como realidades ou “sistemas com códigos completamente diferentes podem em princípio (e assim realmente o fazem) se comunicar, como ser humano e máquina ou máquina e animal, mas também ser humano e vírus, orquídea e vespa” (Id.). Resumidamente, o que propõe Simondon é que a própria identidade do código e sua operatividade são também processuais e se transformam de acordo com os processos de transformação ou individuação dos indivíduos (físicos, vivos, psicossociais e técnicos) detentores de tal código.

Em segundo lugar, a informação e o sinal se diferenciam, segundo Bardin, na teoria de Simondon, por ser o sinal a energia modulada – elétrica ou eletromagnética - que carrega uma informação produzindo uma ordem dinâmica, uma organização do sistema; já a informação é o que incide provocando a modificação do sistema.

Para Simondon, a ordem dinâmica depende da transmissão dos sinais expressados pelo código para o funcionamento normal do sistema, enquanto a eficácia diz respeito ao impacto desorganizador da nova informação no mesmo funcionamento. Eles são dois processos radicalmente diferentes – o primeiro, determinista, o segundo, parcialmente aleatório – que não devem ser confundidos. Ao contrário, por identificar sinal e informação, a cibernética reduziu a troca de informação a um único processo determinista que deixa substancialmente intocado a identidade dos sistemas envolvidos, reduzindo-os a subconjuntos do macro-sistema ao qual se supõe que sejam inteiramente dependentes. (BARDIN, 2015a, p. 27).

Assim, resumidamente, o código é o que seleciona de um sinal aquilo possa ser “lido”, ou seja, a informação que pode ser significativa; sendo que o critério de significação é o de que a informação incidida possa operar uma transformação no receptor⁴⁸.

Por fim, a terceira reformulação de Simondon consiste *em propor dois sentidos complementares para o conceito de informação*. Por um lado, a informação é uma operação singular que incide em um sistema ou em um indivíduo podendo operar ali uma

⁴⁸ Outra forma de diferenciação que Simondon realiza entre sinal, forma e informação é a seguinte: “Pode-se chamar *sinal* ao que é transmitido, *forma* àquilo em relação ao que o sinal é recolhido no receptor, e *informação* propriamente dita ao que é efetivamente integrado ao funcionamento do receptor em seguida da experiência de disparidade que se refere ao sinal extrínseco e à forma intrínseca” (ILFI, p. 223).

transformação. Nesse sentido, é central a condição metaestável do receptor e é ela que determina se uma informação é significativa ou não. Seguimos Blanco e Rodríguez aqui, afirmando que frente às teorias probabilísticas e quantitativas da informação Simondon propõe uma *teoria qualitativa da informação*. Assim, o filósofo poderá falar em “tensão” ou “intensidade” de informação. A “tensão” de informação pressupõe a metaestabilidade dos receptores, ou seja, sua abertura para certo grau de incompatibilidade inicial e de indeterminação na recepção da informação que permita que uma transformação ocorra (FIP, p.550). A tensão de informação é correlata, assim, a uma problemática aberta no sistema emissor-mensagem-receptor.

Por outro lado, a informação é concebida como um processo e não como uma coisa. A informação é a operação que permite a transformação de uma estrutura em outra, ou de uma operação em estrutura e vice-versa. Nesse sentido, a teoria da informação simondoniana é análoga a *allagmática*, pois se propõe a pensar a operação de complementaridade entre estrutura e operação, e o processo de informação é análogo à própria ontogênese, por ser uma operação que resolve, no devir dos processos de individuação, uma problemática aberta do ser. *A informação é, simultaneamente, uma operação que produz uma transformação em um sistema ou em um receptor, e esse próprio processo de transformação cujo nome é ontogênese.*

Ser ou não ser informação não depende apenas dos caracteres internos de uma estrutura; a informação não é uma coisa, mas a operação de uma coisa que chega a um sistema e que produz aí uma transformação. A informação não pode ser definida para além deste ato de incidência transformadora e da operação de recepção. (API, p. 159).

2.1.2. Metaestabilidade, comunicação e ressonância interna (condições da informação)

Vimos até agora a crítica de Simondon a duas tradições que se valeram do conceito de informação e como, em linhas gerais, ele fornece um conceito alternativo⁴⁹. Isto, dado que é

⁴⁹ Bardin propõe outra forma de explicar a reforma de Simondon, que é complementar a que apresentamos aqui: “Assim, o conceito de informação ‘reformado’ é consistente com: (a) a estrutura ‘oscilante’ do indivíduo como sistema metaestável, a ‘ressonância interna’ da qual derivam as lacunas quânticas que mantêm o sistema em tensão; (b) a operação transdutiva descontínua, que é relativamente não determinista. i.e., que depende

“a mesma intenção a que se encontra nas sucessivas teorias do hilemorfismo, da boa forma e, posteriormente, da informação: aquela que busca descobrir a inerência ao *ser* das significações; nós queríamos descobrir esta inerência na operação de individuação” (IFLI, p. 35). Esta relação de inerência entre informação e operação de individuação está na base das reformulações filosóficas do pensamento simondoniano. Abordaremos essa relação no próximo tópico deste item, para tanto é preciso antes abordar as *condições* da informação e do surgimento dessa relação.

A primeira condição para as reformulações que a teoria da informação simondoniana realiza está ligada ao conceito de metaestabilidade. Este conceito, como vimos anteriormente, é utilizado, inicialmente, por Simondon para descrever a realidade do ser como “mais-que-unidade” e “mais-que-identidade” em relação a si mesmo. O ser está excedido em relação a si mesmo, e o devir do ser, enquanto realidade metaestável, é um conjunto de potenciais de transformação, de novas individuações que o ser já carrega em si mesmo. Esse aspecto ontológico do conceito de metaestabilidade decorre de uma transformação epistemológica e de uma postulação ontogenética. Por um lado, a noção de energia potencial de um sistema - da termodinâmica - propiciou ao pensamento a capacidade de superar os binarismos da tradição. “Os antigos não conheciam mais que a instabilidade e a estabilidade, o movimento e o repouso, não conheciam clara e objetivamente a metaestabilidade” (ILFI, p. 26). Assim, a realidade do ser e de seus processos não deve mais ser pensada a partir de categorias dicotômicas que tendem a eliminar as tensões sempre latentes e os potenciais que nunca se esgotam. Graus maiores ou menores de estabilidade servem apenas para descrever momentos dos processos que são, em seu conjunto, metaestáveis. Por outro lado, o devir não é pensado como uma realidade separada do ser, um epifenômeno; o devir é um devir do ser, sua realidade é um constante processo de transformação⁵⁰.

de incalculáveis acontecimentos baseados em calculáveis condições de estado. Finalmente, isto resolve um problema da investigação simondoniana: o problema ‘allagmático’ de explicar como ‘estrutura’ e ‘operação’ podem ser convertidas, repetidamente, uma no outra, fazendo desta ‘conversão’ o núcleo central da própria troca de informações. A teoria simondoniana da informação, assim, é compreendida como ‘não probabilística’ e ‘não determinista’, e consequentemente apta a descrever sistemas metaestáveis, destacando o que nas funções transdustivas-operacionais excede qualquer função homeostática ‘codificada’: esse excedente é precisamente a reemergência indeterminada da informação nos sistemas que, simultaneamente, *constitui*. E isto é verdadeiro para qualquer escala em que um indivíduo possa ser considerado um sistema” (BARDIN, 2015a, p.31).

⁵⁰ Há uma nota do curso *Percepção e Modulação* na qual Simondon define o conceito de metaestabilidade em relação a um devir, um processo de transformação que não é pensado como degradação da energia ou informação inicial: “Um sistema metaestável é um sistema tenso, sobressaturado, que possui um equilíbrio,

O conceito de metaestabilidade permite, então, que Simondon compreenda as posições de emissão e recepção de informação como, simultaneamente, ativas. Contudo, o cerne de sua posição teórica – e também um dos aspectos mais originais de sua teoria em relação às teorias tradicionais da informação – consiste em colocar o foco na metaestabilidade do receptor, ou seja, em sua capacidade de se transformar a partir de uma informação recebida. Como já vimos, uma informação será significativa de acordo com a capacidade de transformação do receptor. Assim, a metaestabilidade do receptor conjuga a necessidade de que a informação recebida possua um grau de determinação (previsibilidade) e um grau de indeterminação (imprevisibilidade) para que uma transformação possa suceder. Essa capacidade de devir, de transformar-se, de individuar-se do receptor é a *primeira condição* para que exista informação. Dito de outro modo, *a informação só será significativa em um sistema quando ela for correlata a um processo de individuação*. Essa exigência de correlação entre informação e individuação é o que, ao final, o conceito de metaestabilidade coloca em operação.

A *segunda condição* consiste na existência de comunicação entre elementos ou seres que não esteja previamente estruturada. “A informação jamais é relativa a uma realidade única e homogênea, mas a duas ordens em estado de *disparidade* [*disparation*]” (IFLI, p. 31). Para Simondon, a informação não surge em um sistema previamente determinado, no qual as ordens de realidade sejam homogêneas entre si; mas quando duas ordens de realidade díspares entram em comunicação. Assim, não se trata de uma obviedade dizer que para que exista informação é necessário que exista comunicação entre indivíduos, seres, sistemas, etc., - ou seja, que exista uma mensagem sendo transmitida de um emissor a um receptor -, pois é necessário um tipo de comunicação específica para que exista informação, a saber, entre ordens de realidade díspares que não estejam previamente estruturadas.

Neste ponto, aparece um dos aspectos mais relevantes e originais da conexão proposta por Simondon entre metaestabilidade, comunicação e ontogênese. A comunicação não é para o filósofo algo que ocorre posteriormente ao devir do ser, ou seja, posterior à ontogênese; a comunicação é correlata à realidade metaestável inicial do ser, ela é condição do devir. Simondon compreende a comunicação não como um processo de estabelecimento de relações

mas que convoca a ultrapassagem deste em uma nova forma de equilíbrio. É um sistema que convoca a sua transformação e a condiciona. A noção de metaestabilidade permite, deste modo, abordar a partir de um novo ângulo tudo o que devém, permite pensar o devir como fenômeno positivo e não como degradação apenas”. (CI, p. 190, n.2).

entre indivíduos já constituídos, entre realidades já dadas, entre termos que possuem uma relação de *compatibilidade*; mas como a relação entre duas ordens de realidade díspares, como *a relação entre incompatíveis que disparam um processo de individuação*. A comunicação é, assim, anterior à informação, à individuação e ao devir⁵¹. A própria compreensão do ser como realidade metaestável faz com que a comunicação seja uma relação paradoxal de *compatibilidade de incompatíveis* – esta será possível, como veremos adiante, pelo conceito de ressonância interna.

Há, então, uma relação de reciprocidade entre comunicação e individuação. Por um lado, a comunicação, enquanto, *compatibilidade de incompatíveis* é condição do surgimento de processos de individuação no ser – que são correlatos à incidência de informação. Por outro lado, a individuação expressa uma comunicação concreta; podemos dizer que a individuação é a comunicação em operação. “A comunicação está ligada à individuação e não pode operar sem ela. Por outra parte e inversamente, a comunicação ajuda à individuação a se completar, a se manter, a se regenerar, ou a se transformar” (CI, p. 59).

Essa relação entre comunicação e individuação é estabelecida pela incidência de informações significativas, ou seja, que permitam que novas transformações e organizações dos processos tenham curso. A *compatibilidade de incompatíveis* é uma problemática aberta para a qual os processos de individuação operam como uma resolução organizadora.

A informação não é o conteúdo de uma mensagem transmitida, mas a significação original da resolução do problema que faz passar dos incompatíveis ao real. A comunicação mais elevada é aquela que se traduz pelo fluxo incessante entre os campos do sistema organizado pela resolução (CI, p. 87).

Esse fluxo incessante - entre compatibilidade e incompatibilidade, exterior e interior, realidade pré-individual e individuada, organização de um sistema e problemática aberta que exige novas resoluções e organizações -, que Simondon caracteriza como a produtividade organizadora da informação, é análogo ao conceito de ressonância interna de um sistema.

A informação é o que transborda de uma individuação sobre outra, e do pré-individual sobre o individuado, já que o esquema segundo o qual se realiza uma

⁵¹ Sobre este aspecto da anterioridade e primazia da comunicação para a teoria da individuação, ver: CHATEAU In: SIMONDON, CI, 2010, p. 15-7.

individação é capaz de iniciar outras individações: a informação tem um poder exterior uma vez que é uma solução interior; é o que passa de um problema ao outro, o que pode irradiar de um domínio de individação a outro; a informação é informação significativa porque é, em primeiro lugar, o esquema pelo qual um sistema conseguiu se individuar; é graças a isto que pode devir significativa para outro. (ILFI, p. 319)

Resumindo o que vimos até agora podemos dizer que:

1. A metaestabilidade é a condição permanente do ser e dos processos de individação, pois é a própria tensão, o excesso latente, que faz com a informação seja significativa ao operar transformações, devires que são resoluções de problemáticas, abertura a novos processos de individação.
2. A comunicação é o nome do processo de organização que relaciona informação e individação ao estabelecer a compatibilidade de incompatíveis. As ordens de realidade díspares que existem como metaestabilidade do ser entram em comunicação significativa em um processo de individação a partir da incidência de uma informação.

A terceira condição está ligada à subversão, que o conceito de ressonância interna permite, das polaridades interior/exterior e informação/relação⁵².

A informação se define pela maneira em que um sistema individuado se afeta a si mesmo condicionando-se: é aquilo por meio do qual existe um modo de condicionamento do ser por si mesmo, modo que se pode chamar ressonância interna: a informação é individuante e exige um certo grau de individação para que possa ser recebida; é aquilo sobre o qual transita a operação de individação, aquilo pelo qual esta operação se condiciona a si mesma. (ILFI, p. 318)

A informação é definida por Simondon nessa passagem como correlata a um modo de autocondicionamento, autoafetação do ser por si mesmo, da operação de individação por si

⁵² Bardin realiza uma análise de um exemplo recorrente nos escritos de Simondon, o dos osciladores eletrônicos, mostrando como a teoria da informação simondoniana permite uma subversão dos pares opositivos ativo/passiva, interno/externo, informação/relação. Bardin mostra como o conceito de informação da cibernética estava “infectado” de pressupostos da tradição filosófica e científica. Ver: BARDIN, 2015a, p.25-7.

mesma, cujo nome é ressonância interna. A relação entre ser e devir operada pela ontogênese simondoniana havia possibilitado a compreensão do ser como uma unidade múltipla cuja realidade é um modo de autoafetação. O devir do ser – seus processos de individuação – é, ao mesmo tempo, interior – dado que é uma relação do ser consigo mesmo – e exterior – dado que o ser se excede a si mesmo nessa relação. Para descrever essa *simultaneidade entre exterioridade e interioridade dos processos é que Simondon cria o conceito de ressonância interna*. Em um primeiro sentido, então, *a ressonância interna torna possível que a informação seja um processo de relação do ser consigo mesmo*.

O ser é relação, pois a relação é a ressonância interna do ser em relação consigo mesmo, a maneira na qual se condiciona reciprocamente no interior de si mesmo, desdobrando-se e reconvertendo-se em unidade. Apenas podemos compreender a unidade do ser a partir da individuação, ontogênese absoluta. [...] A relação não pode jamais ser concebida como relação entre termos pré-existentes, mas como regime recíproco de troca de informação e de causalidade dentro de um sistema que se individua. A relação existe fisicamente, biologicamente, psicologicamente, coletivamente como ressonância interna do ser individuado; a relação expressa a individuação, e está no centro do ser (ILFI, p.304)⁵³.

No entanto, essa relação do ser consigo mesmo exige um desdobramento conceitual. No primeiro sentido da ressonância interna podemos dizer que Simondon descreve o “como” das relações, ou seja, o modo de operação próprio das relações. Esse primeiro sentido é, então, complementado por um segundo sentido que tem por base a pergunta “o que” se relaciona. As noções de reciprocidade, de correlação, de complementaridade, convidam à reinscrição da separação no ser; a própria ideia de “relação” está quase que inexoravelmente marcada pela existência de ao menos dois elementos que se vinculam. Mas a relação, tal como propõe Simondon, não é um mero vínculo entre elementos porque a relação expressa os

⁵³ O conceito de ressonância interna possui, na filosofia de Simondon um modo de funcionamento específico em cada tipo de individuação. É uma ferramenta teórica que permite que Simondon pense a operatividade própria das relações em um tipo de individuação e entre tipos de individuação distintos; bem como as relações entre níveis de individuação (pré-individual, individual, transindividual). “Vemos, finalmente, que a ressonância atravessa todos os níveis ou fases do ser propostas por Simondon: o pré-individual, que por ressonância inicia um processo de individuação; o indivíduo físico, que ressoa em uma simultaneidade defasada; o indivíduo vivente, que ressoa em uma temporalidade irregular; o indivíduo coletivo, que ressoa em rede de ações entramadas.” (KONG, F. - “Resonancias entre medio” - disponível em: https://www.academia.edu/31651682/La_resonancia_entre_medio) – Agradeço ao autor por me haver disponibilizado antes de sua publicação o ensaio - no qual ele realiza uma breve análise do funcionamento do conceito em cada tipo de individuação.

processos de individuação e não a constituição de uma individualidade. A relação é uma troca permanente de informação na ontogênese perpetuada. Esse segundo sentido da ressonância interna é melhor expresso, assim, pela relação de conjuntos [*ensemble*] em relação a subconjuntos. Simondon utiliza uma série de palavras para descrever os conjuntos que constituem o ser (elemento, sistema, quase-sistema, processo, indivíduo, etc.); por mais que seja pouco recorrente ao longo da obra simondoniana, acreditamos que a palavra “conjunto” é a que melhor descreve essas unidades provisórias - e em transformação - que são um conjunto de relações de relações.

Poder-se-ia dizer que a informação é, ao mesmo tempo, interior e exterior; expressa os limites de um subconjunto; é mediação entre cada subconjunto e o conjunto. É ressonância interna do conjunto à medida que comporta subconjuntos: realiza a individuação do conjunto como progressão de soluções entre os subconjuntos que constitui: é a ressonância interna das estruturas dos subconjuntos no interior do conjunto: esta troca é interior em relação ao conjunto e exterior em relação a cada um dos subconjuntos. A informação expressa a imanência do conjunto em cada um dos subconjuntos e a existência do conjunto como grupo de subconjuntos, que incorpora realmente a quiddidade [quiddité] de cada um, o que é a recíproca da imanência do conjunto para cada um dos subconjuntos. Se existe de fato uma dependência de cada subconjunto em relação ao conjunto, existe também uma dependência do conjunto em relação aos subconjuntos. Esta reciprocidade entre dois níveis designa o que se pode chamar ressonância interna do conjunto, e define o conjunto como realidade em curso de individuação (ILFI, p. 319-20).

Este trecho é talvez o que melhor expressa a inter-relação da informação com a metaestabilidade, a comunicação e a ressonância interna. A informação surge da mediação entre conjuntos e subconjuntos, é a comunicação que relaciona estes como simultaneamente exteriores e interiores uns aos outros, operando uma compatibilidade de incompatíveis. Essa reciprocidade marca cada conjunto como uma realidade metaestável com processos de individuação em latência. Por fim, esse desdobramento da unidade do ser em uma multiplicidade de conjuntos, de relações de relações, é o que o conceito de ressonância interna possibilita e o conceito de informação expressa. “O fato de que uma informação seja realmente informação é idêntico ao fato de que alguma coisa se individue; e a informação é a troca, a modalidade de ressonância interna de acordo com a qual se efetua essa individuação” (ILFI, p. 319).

2.1.3. Informação e individuação

Uma mera folhada no índice de *ILFI* é suficiente para evidenciar a importância que o conceito de informação possui nessa obra. Além de se tornar cada vez mais presente na construção transdutiva do livro, Simondon chega mesmo a indicar que “*a noção de forma deve ser substituída pela de informação*” (ILFI, p.35). Podemos mesmo dizer que a teoria da informação simondoniana fornece um esquema geral para a teoria da individuação e para a compreensão e diferenciação dos tipos de individuação.

A noção de informação permite pensar os diferentes tipos de individuação (em especial físicos e vitais) como irreduzíveis entre si e, ao mesmo tempo, como dependendo, de certa maneira, de um mesmo esquema de compreensão da individuação (CHATEAU In: CI, p. 38).

Anteriormente vimos como a informação possui, ao menos, dois sentidos no pensamento de Simondon. Por um lado, a informação é o nome de um processo que produz uma transformação e é análogo à ontogênese; por outro, a informação é uma operação que excede esse processo, uma incidência da realidade pré-individual no esquema da individuação. Veremos nesse item – sintetizando o que foi apresentado até aqui - o primeiro sentido da informação no pensamento simondoniano, mostrando como ele estabelece uma complementaridade entre individuação e informação na ontogênese. Esse sentido fornecerá um esquema geral de compreensão dos processos e fenômenos para o pensamento de Simondon – que apresentaremos no próximo subcapítulo. Posteriormente, veremos como a própria informação, enquanto realidade pré-individual, enquanto tensão ou efeito de informação, excede esse esquema e é um excesso da própria ontogênese.

A informação é, portanto, um início de individuação, uma exigência de individuação, ela jamais é algo dado; não há unidade e identidade da informação, pois a informação não é um termo; ela supõe tensão de um sistema de ser; somente pode ser inerente a uma problemática; a informação é aquilo por meio do que a incompatibilidade do sistema não resolvido devém dimensão organizadora na resolução; a informação supõe uma mudança de fase de um sistema, pois supõe um primeiro estado pré-individual que se individua de acordo com a organização descoberta; a informação é a fórmula da individuação, fórmula que não pode preexistir a essa individuação; poder-se-ia dizer que a informação é sempre

presente, atual, pois é o sentido segundo o qual um sistema se individua (ILFI, p. 31 – grifos do autor, destaques nossos)⁵⁴.

A informação é uma exigência de individuação e é, como vimos, o modo como a operação de individuação se condiciona a si mesma. A incidência de informação em um sistema metaestável dispara uma possibilidade de transformação e é, portanto, a comunicação de ordens de realidade díspares que visam resolver uma problemática (uma incompatibilidade do sistema) do ser ou do conjunto (e subconjuntos) em questão. A informação incide em um sistema como exigência de individuação, como *organização* que fornece uma resolução a essa problemática aberta no ser⁵⁵. A informação é, por tudo isto, uma *organização*, nem *a priori* nem *a posteriori*, mas sempre *a praesenti* dos processos de individuação como resolução de uma problemática ontogenética.

Assim, devemos compreender de duas maneiras essa afirmação de Simondon de que a “informação é a fórmula da individuação” – tendo em vista a relação de complementaridade entre ambas. Por um lado, o estudo do processo de informação permite a Simondon conceber a operação de individuação não mais vinculada ou derivada do indivíduo ou do princípio de individuação – e, com isso, superar as limitações do substancialismo, do hilemorfismo, da *Gestalt* e da própria cibernética para pensar os processos e as relações entre ser e devir, e entre estrutura e operação. Por outro lado, a informação é uma exigência de individuação, convoca uma transformação no conjunto em questão, e é, portanto, disparadora de um devir que opera como resolução de uma problemática surgida a partir de uma incompatibilidade inicial entre duas ordens de realidade; ou seja, a informação é condição do devir da individuação e é, ao mesmo tempo, resultado de um devir do ser que pode ser disparado por uma operação de individuação. Informação e individuação são complementares porque a

⁵⁴ Após essa citação Simondon introduz uma curiosa nota de rodapé em que aponta para uma “condição primordial” da informação ligada ao estado fundamental do ser, o pré-individual. Trazemos essa nota aqui para deixar apontado como, conjuntamente à “fórmula da individuação”, o outro sentido da informação, ligado ao pré-individual, aparece como complexificação dessa própria fórmula. “Esta afirmação não nos conduz a discutir a validade das teorias quantitativas da informação e das medidas da complexidade, mas supõe um estado fundamental – o ser pré-individual – anterior a toda dualidade de emissor e de receptor, portanto, a toda mensagem transmitida. O que se conserva deste estado fundamental, no caso clássico da informação transmitida como mensagem, não é a fonte de informação, mas a condição primordial sem a qual não há efeito de informação, e, portanto, informação: a metaestabilidade do receptor seja ser técnico ou indivíduo vivente. Podemos chamar a esta informação ‘informação primeira’” (ILFI, p. 31, n.10).

⁵⁵ Barthélémy propõe uma interessante aproximação entre a teoria da informação simondoniana e o conceito de “organização” de Henri Atlan, tal aproximação, para além de ampliar a compreensão da crítica simondoniana à cibernética, possui o interesse de mostrar como a informação opera como organização transdutiva dos processos de individuação. Ver: BARTHÉLÉMY, 2015, p.32-37.

relação que estabelecem é, simultaneamente, produtora e produzida no devir. Por isso Simondon afirma que:

Toda informação é, simultaneamente, informante e informada; deve ser captada nesta transição ativa do ser que se individua. É aquilo por meio do qual o ser se defasa e devém. Em seus aspectos separados, registrados e transmitidos de maneira mediata, a informação também expressa uma individuação realizada e o ressurgimento desta realização que pode se prolongar em outras etapas de amplificação: a informação nunca está após a individuação somente, pois, se expressa uma individuação realizada, é em relação como outra individuação que pode realizar-se: expressão de uma individuação realizada, é o germe em torno do qual poderá se realizar uma nova individuação: estabelece a transdutividade das sucessivas individuações, dispondo-as em série enquanto as atravessa, carregando de uma a outra o que pode ser retomado (ILFI, p. 319)⁵⁶.

2.2. A amplificação como esquema geral da ontogênese

Vimos até aqui, em linhas gerais, como se constitui a teoria da informação de Simondon e como ela é complementar a sua teoria da individuação. Tal abordagem nos pareceu necessária para que possamos iniciar a discussão sobre a existência de um esquematismo operando no pensamento ontogenético do autor. Apresentaremos agora, de maneira sucinta, como a hipótese de uma teoria geral aparece reiteradamente nos escritos e conferências de Simondon. Em seguida, tentaremos mostrar como há uma relação de analogia entre os três momentos da operação ontogenética e os três momentos da operação de informação e que essas duas operações são correspondentes e correlatas nos três modos da amplificação. Por fim, apresentaremos algumas *figuras* da amplificação, tentando mostrar, assim, como os três modos da amplificação fornecem um esquema geral para que Simondon pense os fenômenos e processos. Como essa espécie de afã totalizante do pensamento ontogenético constitui, ao final, uma totalidade aberta ao excesso que o pré-individual pode operar como uma criação sempre renovada do devir, será a discussão que realizaremos no próximo item deste subcapítulo.

⁵⁶ E em uma nota de rodapé, respectiva a essa passagem, complementa: “Em igual medida, o indivíduo, resultado de uma comunicação entre ordens de magnitude separadas primitivamente, carrega a mensagem de sua dualidade e logo reproduz o conjunto por amplificação. A *informação conserva o pré-individual no indivíduo*” (ILFI, p. 319, n.10 – grifos nossos).

2.2.1. A hipótese de uma teoria geral

Não foram poucos os comentadores que apontaram algo como uma tendência de elaboração de um esquema teórico geral na filosofia de Simondon. Uma das versões mais evidentes dessa questão aparece na discussão do enciclopedismo. Em *MEOT* a discussão sobre uma tecnologia geral e uma mecanologia (psicologia das máquinas) como possibilidades de reunificação de cultura e técnica configuram a possibilidade de um novo enciclopedismo genético – que substitui um “humanismo fácil” por um “humanismo difícil”⁵⁷. Esse enciclopedismo – “verdadeiro enciclopedismo” – surge como uma exigência de conjugação da universalidade temporal e da universalidade do simultâneo – tornando-se uma verdadeira universalidade – ao “haver apreendido a historicidade do devir técnico por meio da historicidade do devir sujeito, para agregar à ordem do simultâneo a do sucessivo, de acordo com a forma que é o tempo” (*MEOT*, p. 107). A captação dessa verdadeira universalidade é considerada por Simondon como uma tarefa do pensamento filosófico, apto a acompanhar as diferentes formas de pensamento em sua gênese e encontrar a unidade parcial de seus distintos devires.

O pensamento filosófico é apto para semelhante elaboração, porque pode conhecer o devir das diferentes formas de pensamento e estabelecer uma relação entre as etapas sucessivas da gênese [...] A filosofia constituiria, deste modo, o ponto neutro superior do devir do pensamento (*MEOT*, p. 216)⁵⁸.

⁵⁷ Simondon utiliza a expressão “humanismo fácil” (*MEOT*, p.9) para designar uma atitude de conhecimento que vela a relação de profunda imbricação da realidade humana com a realidade técnica – produzir a compreensão dessa relação, como um “humanismo difícil” que conjuga técnica e cultura, talvez seja um dos objetivos maiores de *MEOT*. Também em *MEOT*, Simondon realiza uma interessante análise das três etapas do enciclopedismo que existiram até então (1958): o humanismo renascentista como etapa ética do enciclopedismo; o Iluminismo como etapa técnica; e a cibernética como etapa tecnológica (*MEOT*, p. 94-106). Barthélémy em seu livro *Simondon ou l'encyclopédisme génétique* propõe que a junção das duas teses de Simondon (*MEOT* e *ILFI* – ou seja, o estudo da técnica e da individuação) permitiria pensarmos em um novo enciclopedismo, que Barthélémy denomina *enciclopedismo genético*.

⁵⁸ Suprimimos nesta citação a relação do pensamento filosófico com as formas de pensamento mágico, estético, político e social, pois tal relação exigiria que apresentássemos a gênese das formas de pensamento que Simondon desenvolve nos capítulos II e III da terceira parte de *MEOT*. O ponto neutro ao qual aqui o filósofo se refere corresponde a um ponto de síntese criativa que o pensamento filosófico opera entre duas tendências que são expressas pelas distintas formas de pensamento: a tendência à constituição de totalidades, e a de particularidades. Deixamos aqui apontado, também, que o pensamento filosófico é, em realidade, catalisador da produção de um pensamento que possa constituir essa síntese criativa: “O verdadeiro nível de individuação da realidade humana deveria ser captado por um pensamento que seria, para o mundo humano, o análogo do que o pensamento estético é para o mundo natural. Este pensamento ainda não está constituído, e parece que é o pensamento quem deveria o constituir” (*MEOT*, p. 215).

Esta é uma das versões possíveis do ímpeto de constituição de um esquema teórico geral de pensamento – que tem sido bastante discutida pelos comentadores contemporâneos de Simondon. Outra versão aparece nos textos de dois dos primeiros comentadores do filósofo: Gilbert Hottois e Muriel Combes.

Hottois – provavelmente o primeiro comentador sistemático de Simondon – inaugura um problema na obra do autor que consiste em apontar para duas tendências ou orientações conflitantes e ambíguas que aparecem em sua filosofia - tendências que Barthélémy tenta reunificar. Hottois conclui que o pensamento de Simondon permanece “antropologocêntrico” [*anthropologocentree*] ao não conseguir resolver essa disjunção que se configura, segundo Hottois, da seguinte forma: por um lado, um pensamento que tenta reunificar a diversidade, no caráter simbólico da técnica e da cultura, em um humanismo renovado que promove a universalização do pensamento; por outro lado, um pensamento que se entrega a “aventura” do devir do desenvolvimento tecnológico-científico e da renovação ontogenética de cada individuação. (HOTTOIS, 1993, p. 134-6).

Como bem notou Combes, essa tensão entre duas tendências se constituíram como um problema quase incontornável no comentário de Simondon,

Uma tensão no pensamento simondoniano entre duas tendências ou orientações, uma tendência ecumênica que visa à unificação simbólica do diverso, e outra, que eu nomeei de naturalista, que se foca na emergência da novidade do pré-individual (COMBES, 2013, p.64)⁵⁹.

No entanto, Combes rechaça a redução que Hottois faz da segunda tendência como uma orientação de uma “filosofia místico-poética” (HOTTOIS, 1993, p. 111). A separação que Hottois realiza entre um movimento “construtivo” e um movimento “místico-poético” no pensamento de Simondon (tomando partido pelo primeiro movimento), apenas é possível se ignoramos que tanto a ética quanto a ontogênese simondoniana operam justamente a

⁵⁹ Frases como a seguinte justificam as comentadoras apontarem uma tendência ecumênica no pensamento simondoniano: “Até hoje apenas existiram ecumenismos limitados (como no interior do cristianismo), mas o que a reflexão filosófica deve desenvolver, para que a realidade religiosa se integre na cultura, é um ecumenismo universal” (MEOT, p. 232). – Ressaltando que a “realidade religiosa” aqui designa um modo de operação do pensamento religioso que é a produção de totalidades, nesse sentido, há uma realidade religiosa das ciências, da filosofia, etc.

confluência dessas duas tendências. Como diz Combes, o que excede tal tendência opositiva – que Hottois quer impingir como ambiguidade incontornável – é a concepção ontogenética dos ser como “mais-que-unidade” e “mais-que-identidade” em relação a si mesmo (COMBES, 2013, p.64). E nós acrescentamos: é também a própria teoria das fases do ser (simultaneamente teoria e operação) que compreende o devir transdutivo do ser como relações de complementaridade entre momentos estruturantes e momentos operatórios (tal como descreve a epistemologia *allagmática*). O “ecumenismo” simondoniano estaria, assim, habitado por um devir que faz com que o símbolo da unificação do diverso não seja o de uma unidade final restabelecida e idêntica à unidade originária, mas seja uma unidade excedida pelo próprio diverso que a produz. Dito de outro modo, na ontogênese simondoniana toda oposição, binarismo, dicotomia são símbolos de um excesso em devir⁶⁰.

Na versão de Hottois, então, a constituição de um esquema teórico geral aparece identificada a esse ecumenismo antropocêntrico que teria uma relação ambígua com as aventuras místico-poéticas do devir e do pré-individual. Já Combes, mesmo não apontando nenhum esquema teórico geral, sugere duas coisas: por um lado, uma correta compreensão da ontogênese simondoniana (e a ética física correlata) pode resolver o problema das duas tendências que aparecem no pensamento do autor – ou, ao menos, melhor situar a ambiguidade das tendências opositivas; por outro lado, Combes sugere também, em vários momentos de seu comentário, como a individuação física (base dos conceitos de metaestabilidade e transdução) fornece uma espécie de quase-paradigma que o filósofo transfere e amplifica para os outros tipos de individuação – sem que com isso opere um reducionismo dos outros tipos a um paradigma físico (COMBES, 2013, p. 12-4).

Essas versões – de um enciclopedismo, um ecumenismo, um quase-paradigma⁶¹ –, parecem-nos insuficientes para pensar esse possível esquema teórico geral, isto porque, talvez, sejam versões que aderem mais ao movimento das intenções declaradas por Simondon

⁶⁰ Combes também mostra como a “ética física” de Simondon – como veremos, e a própria autora sugere, uma ética reticular – aponta para a confluências das duas tendências supracitadas, e o faz a partir dos conceitos de transferência e amplificação. Combes assinala que entre a conclusão de *L’individu et sa genèse physico-biologique* (IG) (primeira parte de *ILFI*, publicada em 1964) e *L’individuation psychique et collective* (IPC) (segunda parte de *ILFI*, publicada apenas em 1989) há ligeiras modificações, mas uma delas bastante significativa: seis das sete notas de rodapé que aparecem em *IG* não aparecem em *IPC*, notas que relacionam a individuação e a ação ética com os conceitos de transferência e, principalmente, de amplificação. Retomaremos essas questões em momentos posteriores deste trabalho.

⁶¹ O próprio Simondon em conferência que comentaremos agora fala que “o objeto técnico está destinando a servir de modelo, de exemplo, talvez de paradigma” (FIP, p. 538).

e menos ao próprio movimento da operatividade teórica dos conceitos em sua filosofia. Nesse sentido, tentaremos, então, *propor uma versão que encontre na relação entre operação ontogenética e operação de informação um esquema geral de compreensão do funcionamento dos processos* (físicos, viventes, psicossociais e técnicos) – com a ressalva de que esse esquema estará sempre excedido em relação a si mesmo por sua relação com o pré-individual. Esse esquema, assim, não será decorrente apenas de um problema teórico ou de uma intenção filosófica, mas será consequência de uma operação filosófica concreta (em devir) no próprio movimento do pensamento simondoniano. Há dois aspectos contextuais que preparam nossa abordagem, vejamos cada um deles⁶².

Entre 1958 e 1966, acontecem alguns fatos que vão circunscrever os rumos e destinos do sentido da filosofia de Simondon:

- 1958: Simondon defende suas duas teses (principal e complementar) para obtenção do título de doutor. A tese complementar (*MEOT*), orientada por Georges Canguilhem, é bem recebida no meio intelectual francês e é publicada no mesmo ano – influenciando pensadores da técnica, da tecnologia, da informação, entre outros. Já em relação à tese principal (*ILFI*), orientada por Jean Hyppolite, podemos afirmar que, em certa medida, permaneceu incompreendida em sua importância – mesmo sendo citada ocasionalmente por figuras importantes como Merleau-Ponty e Canguilhem em seus escritos e cursos –, sendo publicada integralmente apenas em 2005.
- Em 1960, Simondon apresenta a conferência “Forma, Informação e Potenciais” (FIP) na Sociedade Francesa de Filosofia. Estavam presentes figuras como Hyppolite, Paul Ricoeur, Jean Wahl, entre outros importantes nomes da filosofia francesa. Nessa conferência, Simondon se coloca a seguinte pergunta: “Não seria possível se consumir

⁶² Tomei contato tardiamente – muito depois de haver escrito esta contextualização – com dois excelentes textos que realizam este propósito de maneira muito mais detalhada e adequada. O primeiro deles de Vincent Bontems “Por que Simondon? A trajetória e a obra de Gilbert Simondon” se encontra acessível no dossiê realizado pela Revista Eco Pós (2017, v.20, n.1). O segundo de Juan Manuel Heredia “Prolegómenos – Del autor, del estado del arte y del método” é uma parte da tese *Simondon como índice de uma problemática epocal* defendido na Universidade de Buenos Aires em 2017 e que permanece inédito. Este segundo texto pode ser realmente considerado um primeiro exemplar de introdução ao conjunto da obra simondoniana. Não apenas por essa razão, mas também por ser um dos melhores trabalhos sobre Simondon, estamos convencidos de que a publicação da tese deverá ocorrer em breve – não apenas em espanhol, mas, seguramente, em outras línguas, dentre elas, esperamos que em português.

a mesma obra nas ciências humanas? Não se poderia fundar a Ciência humana, respeitando, obviamente, múltiplas possibilidades de aplicação, contudo possuindo, ao menos, uma axiomática comum aplicável aos diferentes domínios?” (FIP, p. 539). E o intuito da conferência será, então, o de mostrar como um esboço de axiomática das ciências humanas é possível por meio da captação da operação transdutiva como operação que organiza e reúne as noções de forma, informação e potenciais (FIP, p. 537). Essa possibilidade – que Simondon mantém como hipótese ou projeto a ser realizado – poderia bem se configurar como uma outra versão do esquema teórico geral que estamos perscrutando. Vale mencionar que tal hipótese foi longamente atacada pelos presentes na conferência, principalmente por Ricoeur e Hyppolite⁶³.

- Em 1962, Simondon organiza uma edição dos Colóquios de Royaumont que teve por tema “o conceito de informação na ciência contemporânea” e que partia da pergunta “o que é a informação na atualidade e o que pode ser” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 70). Esse colóquio contou novamente com presença de figuras do pensamento francês desse período como Hyppolite e Guérault – que presidiu o colóquio e faz uma breve apresentação inicial “sobre um problema que é mais atual do que nunca” (VV. AA., 1966, p.1); contou também com a inusitada conjunção interdisciplinar de nomes como Benoit Mandelbrot (elaborador da teoria dos fractais), André Lwoff (biólogo molecular vencedor do prêmio Nobel de medicina por seus trabalhos nessa área), além de importantes matemáticos, lógicos, físicos, engenheiros, historiadores; e do próprio Norbert Wiener – homenageado do Colóquio, cuja conferência sobre a possibilidade das máquinas sentirem dores foi apresentada por Simondon⁶⁴. Nesse colóquio, Simondon apresenta a conferência “A amplificação nos processos de informação” (API). Nesta, além de Simondon substituir a compreensão de informação como uma coisa pela informação como um processo e de colocar a ênfase do processo na metaestabilidade do receptor, o filósofo apresenta os três modos da operação de

⁶³ As edições francesas de *ILFI*, em que a conferência *FIP* foi inserida, suprimem o debate ocorrido após a conferência. Para acesso à transcrição do debate: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 54/5, Séance du février 1960 – disponível em: <http://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/> - V. Science Sociales 25 Simondon.

⁶⁴ É interessante salientar que Simondon foi o organizador que teve maior participação na seleção dos convidados; e, em plena guerra fria, Simondon conseguiu unir no Colóquio cientistas e teóricos estadunidenses, europeus e provenientes da URSS.

informação: a amplificação transdutiva, moduladora e organizadora – que veremos em detalhe neste item.

- Em 1964, Simondon publica a primeira parte de sua tese principal como o nome *L'individu et sa genèse physico-biologique* (IG). O fato de não ter havido interesse editorial para a publicação da tese completa (*ILFI*) irá ser determinante para que apenas alguns dos aspectos da teoria da individuação permaneçam quase desconhecidos até 1989, quando a segunda parte é publicada – são exemplos disto: toda a elaboração sobre o transindividual, sobre o sujeito, sobre a ética, sobre uma crítica do reducionismo em que caem as ciências sociais e psicológicas, entre outros aspectos.
- Em 1966, Gilles Deleuze publica uma resenha sobre *L'individu et sa genèse physico-biologique*, nesta o filósofo salienta a importância e o caráter altamente inovador do pensamento de Simondon⁶⁵. Deleuze continuará fazendo referências e valendo-se do pensamento de Simondon em suas publicações posteriores; por exemplo, em *Diferença e Repetição* (1968), Simondon aparece em poucas passagens – que, no entanto, são fundamentais para o livro –; em *Lógica do Sentido* (1969), concordamos com alguns comentadores em dizer que o papel desempenhado por Simondon é fundamental. Independentemente da importância que Simondon possa ter desempenhado em maior ou menor grau para o pensamento deleuziano – questão que não nos cabe aqui abordar –, o fato é que a apreciação e utilização que faz Deleuze do pensamento simondoniano marcará por longos anos o destino e os sentidos da filosofia de Simondon.

O segundo aspecto contextual que nos parece relevante aqui para nossa abordagem diz respeito ao “*abandono*” do tema da individuação no pensamento simondoniano após 1958. É fácil notar – e muitos comentadores já o fizeram – que o tema da individuação, bem como

⁶⁵ Como diz Deleuze: “Em todo caso, poucos livros levam-nos, como este, a sentir a que ponto um filósofo pode inspirar-se na atualidade da ciência e, ao mesmo tempo, porém, reencontrar os grandes problemas clássicos, transformando-os, renovando-os. Os novos conceitos estabelecidos por Simondon parecem-nos de uma extrema importância: sua riqueza e sua originalidade impressionam vivamente ou influenciam o leitor. E o que Simondon elabora é toda uma ontologia, segundo a qual o Ser nunca é Uno: pré-individual, ele é mais que um, metaestável, superposto, simultâneo a si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo porque ‘polifasado’, ‘fase do devir que conduzirá a novas operações’” (DELEUZE, 2006, p. 121).

certo vocabulário conceitual utilizado por Simondon em *ILFI* praticamente desaparecem de sua obra posterior (cursos, conferências, artigos, etc.)⁶⁶. Os conceitos de pré-individual e transindividual praticamente desaparecem dos escritos posteriores do filósofo. Evidentemente isso não significa dizer que o problema filosófico ligado à teoria da individuação ou mesmo que os desenvolvimentos teóricos e conceituais de *ILFI* tenham desaparecido do pensamento simondoniano. Comparativamente, seria como dizer que a “diferença” é abandonada por Deleuze depois da publicação de *Diferença e Repetição*. Haveríamos, então, que nos perguntar como o problema da individuação foi absorvido e transformado nos desenvolvimentos filosóficos e teóricos posteriores de Simondon. A abordagem que realizaremos agora é apenas uma dessas possibilidades de leitura da transformação que o conceito de individuação sofreu no pensamento simondoniano.

Conjugando os dois aspectos contextuais que apresentamos, podemos dizer que após 1958, com a defesa de seu doutorado, Simondon irá inscrever sua teoria da individuação e sua teoria do modo de existência dos objetos técnicos (e consequentemente da técnica em geral e da tecnologia) em uma perspectiva de continuidade de seu projeto filosófico e de suas próximas investigações. Por um lado, podemos dizer que seus cursos e estudos sobre a comunicação, a informação, a percepção, a imaginação, a invenção, a psicologia, as técnicas, o instinto, etc., podem ser inseridas em um contexto mais geral de compreensão dos fenômenos físicos, viventes, psicossociais e técnicos que já haviam sido estudados nas suas duas teses. Assim, poderíamos sugerir que, em certa medida, os estudos posteriores de Simondon se inserem em um projeto maior de análises específicas de fenômenos e processos que já haviam sido teorizados de modo geral em *ILFI* e em *MEOT*⁶⁷.

⁶⁶ Realizamos uma experiência apenas meramente ilustrativa: ao buscarmos com um mecanismo de localização de palavras do programa PDF o termo “individuação” surgiu o seguinte resultado: em *CI* a palavra praticamente não aparece, sendo mencionada apenas na introdução de Chateau e em algumas passagens do final; em *Sur la technique* (ST) novamente a palavra aparece bastante na apresentação de Chateau e, posteriormente, aparece raramente (a cada 20 ou 50 páginas, às vezes) e na maioria dos casos como menção à obra anterior de Simondon; em *CP*, a palavra não aparece. Também seria interessante nos perguntarmos sobre o destino do conceito de pré-individual que praticamente desaparece também da obra posterior de Simondon, sendo talvez substituído ou absorvido nas várias utilizações do conceito de informação.

⁶⁷ Tal afirmação contém uma premissa implícita, a saber, que há uma continuidade e coerência entre *ILFI* / *MEOT* e os trabalhos posteriores de Simondon. Como desconhecemos qualquer texto, declaração ou interpretação que marque convincentemente – ou mesmo minimamente – uma ruptura e um rechaço de Simondon com relação às suas investigações anteriores, supomos que haja uma continuidade em suas investigações (imbricações entre problemáticas), mesmo que não seja uma continuidade sistemática e que tampouco pareça apontar para uma preocupação em construir uma *unidade* de obra filosófica.

Por outro lado, a hipótese de uma axiomática das ciências humanas lança luz sobre a tentativa de Simondon de constituir com seus estudos um esquema teórico geral de compreensão dos fenômenos – ou, como diz Simondon, ao menos uma axiomática da psicologia (FIP, p. 537). Entretanto, tal hipótese de 1960 propõe-se valer dos conceitos de forma, informação e potenciais – reunidos na operação transdutiva – para avaliar a possibilidade de tal axiomática. Tais conceitos são os conceitos que estão na base da teoria simondoniana da individuação. Então, por que Simondon não se propõe a hipótese de formular tal axiomática – ou tal esquema teórico geral – a partir de sua teoria da individuação? Por que a teoria da individuação não é na percepção de seu autor já uma axiomática – dado que é ali que ele reformula noções e problemas clássicos da Filosofia e das ciências a partir dos conceitos supracitados? A questão se agrava mais ainda se levarmos em consideração que em 1962, no Colóquio de Royaumont, diante de Norbert Wiener e de outros cientistas e intelectuais que – podemos supor – Simondon considerava seus principais interlocutores, o filósofo não fala nem de individuação, nem de ontogênese, nem de objetos técnicos, mas dos três tipos de amplificação.

Apresentaremos a seguir uma leitura que visa responder parcialmente essas questões a partir de outra versão do esquema teórico geral do pensamento simondoniano. Gostaríamos de propor que *ILFI foi um ensaio do pensamento simondoniano com vistas à constituição da ontogênese como um esquema teórico geral – que vai além da teoria da individuação – para a compreensão dos processos e fenômenos físicos, vivos, psicossociais e técnico-tecnológicos*. Quase ousaríamos dizer que a ontogênese simondoniana se constitui – mais do que como uma metafísica – como uma *cosmovisão em devir* em que sua filosofia se insere para pensar a realidade.

Em 1960, Simondon tenta propor os conceitos de forma, informação e potenciais como constituidores de um conhecimento operativo⁶⁸ que permitiria a formulação de uma axiomática das ciências humanas. Em 1962, esses conceitos centrais para a teoria da individuação, são *aplicados dentro de um esquema da operação de informação compreendida como análoga à ontogênese nos processos de amplificação*. Dito de outro modo, Simondon descobre em 1962 uma maneira de inserir a ontogênese – que foi construída em *ILFI* com sua

⁶⁸ “Para o conhecimento contemplativo, o real é sujeito absoluto, enquanto que para o conhecimento operativo sempre é objeto, no sentido primeiro de ‘o que estava posto diante’, como uma peça de madeira está posta sobre uma tábua, esperando sua incorporação ao conjunto em via de construção. O real, para o conhecimento operativo, não precede a operação de conhecimento; acompanha-a” (MEOT, p. 235).

teoria da individuação – em um paradigma informacional por meio do conceito de *amplificação*. Este conceito permite a Simondon estabelecer uma comunicação entre a operação ontogenética e a operação de informação. O que talvez a teoria da individuação não havia conseguido captar plenamente era a correlação entre operação ontogenética e operação de informação. A captação dessa relação analógica entre as duas operações, por meio dos três processos de amplificação, permitirá a Simondon construir um outro esquema teórico geral⁶⁹.

2.2.2. A amplificação e as processualizações do devir

Primeiramente, antes de iniciarmos a abordagem do texto *A amplificação nos processos de informação* (API), vejamos dois aspectos que nos permitem estabelecermos uma relação de analogia entre ontogênese e amplificação. Depois, com a análise de *API*, veremos como os três modos de funcionamento da amplificação são três maneiras da operação de informação ocorrer em relação analógica com operações ontogenéticas.

2.2.2.1. As problemáticas ontogenéticas: correlações entre ontogênese e amplificação

O item “Informação e ontogênese” (do capítulo “Individuação e informação”) é iniciado por Simondon com uma discussão sobre a “Noção de uma problemática

⁶⁹ Seria necessário explicar aqui porque a operação de individuação não dá conta, em sua correlação com a operação de informação, de fornecer um esquema teórico geral. Como vimos no capítulo sobre a teoria das fases do ser, a individuação corresponde apenas a uma fase da ontogênese, e isto talvez explique a insuficiência da operação de individuação. De certo modo, a operação de individuação é uma redução da operação ontogenética concebida como o devir do ser, que estabelece uma relação de complementaridade entre estruturas e operações, e que se mantém aberta a um devir do próprio devir. O comentário da relação analógica entre as operações de informação e ontogenética, possivelmente, permitirá uma melhor compreensão da diferença entre ontogênese e individuação. Por fim, gostaríamos de apontar que esse permanente deslocamento da ontogênese em relação aos modos de amplificação da individuação faz com que a ontogênese não se reduza a uma dialética. O devir da ontogênese não se reduz a um funcionamento lógico ou a uma conformação ontológica única e unicizante. Por mais que a dialética esteja aberta ao devir da negatividade, este ainda se circunscreve em uma lógica demasiadamente exterior às processualidades do ser. A filosofia simondoniana é radicalmente um pensamento criativo do devir, pois cada processualidade singular cria um novo modo de captação da individuação – não é possível captar a individuação de um cristal do mesmo modo em que se capta a individuação psicossocial. O que faltou à dialética foi um devir do devir.

ontogenética”. Como temos visto até aqui, a noção de problemática ontogenética opera no pensamento de Simondon como aquela que convoca a disparação de um devir nos processos de individuação. Uma problemática ontogenética é para o ser uma exigência de individuação, uma exigência de devir; mas também é uma exigência de criação do devir – como devir do devir – que faz com que a ontogênese possua uma problemática sempre renovada.

Ao discutir como a partir de uma disparidade de base pode advir uma dimensão organizadora de resolução para a percepção e para a individuação, Simondon adiciona a seguinte nota de rodapé: “Assim, *a própria ontogênese pode ser apresentada como uma amplificação; a ação do indivíduo frente a si mesmo é a mesma que frente ao exterior: desenvolve-se constituindo uma colônia de subconjuntos, em si mesmo, por entrelaçamento recíproco*” (ILFI, p. 207, n.17 – grifos nossos). Tal definição é curiosamente muito parecida com a de *ressonância interna* como autoafetação e autocondicionamento do ser em relação a si mesmo. Se a ressonância interna é vista como uma condição de base da metaestabilidade do ser e da compatibilidade de incompatíveis na operação de informação, *a amplificação pode ser vista como a ressonância interna permanente e continuada após a incidência de uma informação e durante uma operação de informação*.

A amplificação é uma *ação* do indivíduo – uma operação de informação - que possui uma significação, simultaneamente, exterior e interior ao próprio indivíduo. Nesse sentido, a amplificação é um processualizar-se, é *uma individuação da individuação*. Por essa razão é que a ontogênese pode ser apresentada como uma amplificação, dado que a ontogênese, enquanto devir do ser e, simultaneamente, devir do devir, é um processo que se processualiza⁷⁰. Talvez por isso Simondon possa afirmar que “A resolução dos problemas que porta o indivíduo se realiza de acordo com um processo de amplificação construtiva” (ILFI, p. 206).

O segundo aspecto que nos interessa apontar – e que também aparece nesse item de *ILFI* – é como a amplificação aparece como *função essencial* do indivíduo em suas várias maneiras de se abrir a novas problemáticas, em suas funções vitais. Também em uma nota de rodapé Simondon afirma: “Deste modo, poder-se-ia dizer que a função essencial do indivíduo

⁷⁰ Poder-se-ia dizer que se trata de uma individuação interior que tem correlação com uma individuação exterior, ou que um processo interior se processualiza na exterioridade. No entanto, talvez a produtividade da correlação entre ontogênese e amplificação seja expandir a compreensão das operações de individuação como um processo que é, simultaneamente, exterior e interior ao indivíduo e à própria individuação.

é a atividade de amplificação, seja aquela que exerce no interior de si mesmo, seja quando se transforma em colônia⁷¹” (ILFI, p. 208, n.19). Essa nota aparece justamente ao final do item sobre a noção de problemática ontogenética. Anteriormente Simondon já havia perscrutado algumas maneiras em que uma problemática ontogenética surge para um indivíduo como amplificação. Vejamos algumas:

- Com relação ao comportamento e ao desenvolvimento: “O desenvolvimento é um comportamento sobre comportamentos, um tecido progressivo de comportamentos; o ser adulto é um tecido dinâmico, uma organização de separações e reuniões de estruturas e funções. Um duplo movimento de integração e de diferenciação constitui este tecido estrutural e funcional” (ILFI, p. 205) – Nessa citação o termo “amplificação” não aparece explicitamente, mas é fácil notar que o processo que Simondon está descrevendo é um processo de amplificação (além de que essa análise do comportamento é concluída por Simondon com a afirmação – da citação que trouxemos acima - de que a resolução de problemas se dá por amplificação construtiva).
- Sobre a percepção: “Bem distante de reter somente o que é comum, a percepção retém tudo o que é particular e o incorpora ao conjunto; além disso, utiliza o conflito entre dois particulares para descobrir o sistema superior no qual esses dois particulares se incorporam; o descobrimento perceptivo não é uma abstração redutora, mas uma integração, uma operação amplificante”. (ILFI, p. 207).
- Sobre o crescimento: “O crescimento, enquanto atividade, é amplificação por diferenciação e integração, não simples desdobramento ou continuidade” (ILFI, p. 207).
- Sobre a sensação: “Sensação e percepção não são atividades que se continuam, proporcionando uma, a sensação, a matéria à outra; são atividades gêmeas e complementares, as duas vertentes dessa individuação amplificante que o sujeito efetua de acordo com sua relação com o mundo” (ILFI, p. 208).

⁷¹ Tenhamos presente aqui que a “colônia” a que se refere Simondon pode ser considerada não apenas como o indivíduo propriamente dito (ou o conjunto de indivíduos), mas também como a “colônia de subconjuntos” mencionada anteriormente.

Tomamos alguns exemplos que apenas confirmam o que Simondon deixa implícito ao afirmar que:

Todas as funções do vivente são em alguma medida ontogenéticas, não apenas porque asseguram uma adaptação ao mundo exterior, mas também porque participam nesta individuação permanente que é a vida. O indivíduo vive na medida em que continua individuando-se, e se individua tanto por meio da atividade da memória como por meio da imaginação ou do pensamento inventivo abstrato. O psíquico, neste sentido, é vital, e é certo também que o vital é psíquico (ILFI, p. 208)⁷².

Não seria difícil, portanto, mostrar como as funções do vivente, que são ontogenéticas já que prolongam e renovam a individuação por meio de novas individuações – individuação da individuação -, são pensadas a partir dos modos da amplificação. Nesse sentido, gostaríamos de sugerir que a descrição que Simondon faz com relação ao desenvolvimento pode ser ampliada para todas as funções vitais como atividades de amplificação – como *individuações parciais que operam transdutivamente (etapas por etapas) em relação ao processo de individuação de cada indivíduo*.

O desenvolvimento poderia, então, aparecer como as sucessivas invenções de funções e de estruturas que resolvem, etapas por etapas, a problemática ontogenética interna transportada como uma mensagem pelo indivíduo. Estas invenções sucessivas, ou individuações parciais que poderiam ser chamadas de etapas de amplificação, contêm significações que fazem com que cada etapa do ser se apresente como uma solução dos estados anteriores. (ILFI, p. 204).

Resumidamente, podemos dizer que os dois aspectos que vimos consistem em:

1. Há uma correlação entre ontogênese e amplificação, por ser esta uma individuação da individuação, um modo da individuação processualizar-se.

⁷² Fazemos a ressalva que, no item em questão, Simondon está abordando a problemática ontogenética em relação à individuação vital. No entanto, não seria difícil mostrar – e ficará claro com os desenvolvimentos posteriores – que a individuação física pode, em larga medida, ser compreendida dentro do modo de amplificação transdutiva e que as individuações psicossociais comportarão os três tipos de amplificação.

2. E essa correlação se constitui como uma relação analógica entre ontogênese e amplificação, já que os modos desta são modos de resolução das problemáticas ontogenéticas abertas em um processo de individuação e nas funções vitais. Os modos de amplificação são operações análogas às operações ontogenéticas. A comunicação e analogia entre as duas operações se dá por meio das problemáticas ontogenéticas; um devir em um processo de individuação abre uma problemática que os modos de amplificação vêm resolver, mantendo uma dimensão de incompatibilidade que será disparadora de novos devires.

Não à toa, ao compararmos as duas descrições que faz Simondon – uma da relação do sujeito com as três fases do ser e a outra dos três níveis do processo informacional de amplificação –, podemos perceber não apenas a proximidade na construção textual, mas também como *os três modos de existência da operação ontogenética correspondem aos três modos de funcionamento da operação de amplificação*:

O ser sujeito pode ser concebido como sistema mais ou menos perfeitamente coerente das três fases do ser: pré-individual, individuada, transindividual, correspondendo, parcial mas não completamente, ao que designam os conceitos de natureza, indivíduo, espiritualidade. (ILFI, p. 301)

Desde então, poder-se-ia considerar que existe uma relação dialética entre a relação psicossocial, a relação social pura, e a relação de organização, a qual aparece como uma síntese das duas primeiras: transdução, modulação, organização seriam os três níveis do processo informacional de amplificação, por recrutamento positivo, limitação e descobrimento de um sistema de compatibilidade (API, p. 173).

O sujeito surge para Simondon quando o indivíduo se abre a sua realidade pré-individual descobrindo uma compatibilidade – que lhe faz mais que indivíduo e menos que indivíduo simultaneamente – com uma dimensão transindividual da qual ele faz parte e que faz parte dele. Esse processo ocorre quando o indivíduo se abre para um excesso de natureza, uma carga pré-individual, que o conecta com a dimensão espiritual que lhe atravessa⁷³. A

⁷³ Os conceitos de sujeitos e espiritualidade que trazemos com o intuito de podermos comparar as duas descrições serão analisados e comentados detidamente na Parte II desse trabalho. Com o intuito de melhor

natureza como excesso do indivíduo abre na relação com a individuação a possibilidade do surgimento da dimensão espiritual. As três fases do ser são, como já vimos, as três fases da ontogênese e estas correspondem parcialmente a três dimensões: natureza, indivíduo e espiritualidade. Cada uma dessas dimensões possui uma relação de analogia com um modo da operação de amplificação:

- A amplificação transdutiva é análoga à dimensão natural da ontogênese que corresponde, parcialmente, à fase pré-individual do ser (o recrutamento positivo das cargas pré-individuais na operação transdutiva de individuação).
- A amplificação moduladora é análoga à dimensão individual da ontogênese, a fase de maior estabilidade e controle do ser: sua fase individual (seu momento de limitação).
- A amplificação organizante é análoga à dimensão espiritual da ontogênese, como síntese criativa das duas dimensões anteriores, correspondendo, parcialmente, à fase transindividual do ser (descobrimento de um sistema de complementaridade).

Por isso, Simondon pode dizer que a relação de organização (a amplificação organizante) realiza uma espécie de síntese a partir da relação dialética⁷⁴ entre relação

esclarecer a leitura das relações que apenas estamos apontando aqui, trazemos a seguinte citação – que será comentada detidamente também na segunda parte: “A espiritualidade não é uma outra vida, mas tampouco é a mesma vida; é outra e a mesma, é a significação da coerência entre o outro e o mesmo em uma vida superior. A espiritualidade é a significação do ser como separado e ligado, como único e como membro do coletivo; o ser individuado é, simultaneamente, único e não único; é preciso que possua as duas dimensões; para que o coletivo possa existir, é preciso que a individuação separada a preceda e contenha ainda o pré-individual, aquilo pelo qual o coletivo se individuará religando o ser separado. A espiritualidade é a significação da relação do ser individuado com o coletivo e, por tanto, como consequência, também do fundamento desta relação, ou seja, do fato de que o ser individuado não está inteiramente individuado, mas que contém, ainda, uma certa carga de realidade não individuada, pré-individual, e que a preserve, respeite-a e viva com a consciência de sua existência, ao invés de se fechar em uma unidade substancial, falsa asseidade. A espiritualidade é o respeito dessa relação entre o individuado e o pré-individual” (ILFI, p.246-7).

⁷⁴ O fato de que Simondon critique a dialética – como vimos na nota 69 – por se reduzir a uma lógica para pensar todos os tipos de individuação, não significa que a dialética não esteja presente e seja eficaz para a captação de alguns tipos de processos. O erro da dialética é generalizar o modo de captação das processualidades psicossociais para todas as processualidades do ser. “Na concepção dialética, o ser tem necessidade do devir, mas o devir é, contudo, concebido parcialmente do mesmo modo que quando era considerado como independente do ser, alheio ao ser, *hostil a sua essência*; o devir da dialética *não está suficientemente integrado ao ser que devém*” (ILFI, p. 313). Como diz Deleuze, “na dialética de Simondon, o problemático substitui o negativo” (2006, p. 119). Se há uma dialética presente no pensamento simondoniano, ela não se confunde com a ontogênese, pois ela apenas surge como um modo de captação das sínteses

psicossocial e relação social pura, pois a relação psicossocial é transdutiva – disparadora de novas normas e valores – quando vinculada à relação social pura que é moduladora – limita, identifica e controla valores e normas como *cultura*, sendo esta identificada como *o social* -; a síntese organizante dessas duas relações aparece como uma expansão dos valores e normas possíveis – uma *compatibilidade de incompatíveis*⁷⁵.

Com isto, vimos que a operação ontogenética e a operação informacional de amplificação não são apenas analógicas, mas também correspondentes em seus três modos de existência e funcionamento. Agora, analisaremos cada um dos modos da operação de amplificação para explicitar melhor essa correspondência. Acreditamos que essa correspondência – que possibilita que Simondon utilize a amplificação para descrever fenômenos que vão do sistema de funcionamento de uma lâmpada aos processos de independência da Argélia – permitir-nos-á afirmar que, se as fases do ser – a ontogênese – correspondem aos modos da amplificação, todos os fenômenos e processos do ser podem ser descritos pelos modos da amplificação. *Isso significará dizer que a amplificação – enquanto operação análoga à ontogênese – permite um esquema teórico geral para a compreensão de todos os fenômenos e processos.*

2.2.2.2. A operação de informação e os três modos da operação de amplificação

A conferência de 1962 é iniciada por Simondon com a discussão - que já apresentamos anteriormente - sobre o que é a informação e como a metaestabilidade do receptor é a condição de eficácia da informação incidente (aliás, o título da introdução da conferência). Para a apresentação dos três modos de amplificação em relação aos modos de a informação operar em um sistema, conjunto ou indivíduo, faz-se necessário apresentarmos dois outros

psicossociais. A dialética simondoniana não surge de qualquer negatividade das processualidades do ser, mas de um tipo de problemática específica que aparece nas individuações psicossociais. O devir simondoniano está integrado aos movimentos do ser, pois ele não capta os processos a partir de parâmetros exteriores aos próprios processos, mas capta os processos do ser em relação às *problemáticas singulares de cada individuação*. O devir simondoniano, mesmo quando operando dialeticamente, está vinculado às problemáticas concretas do devir do ser.

⁷⁵ Retomaremos esse aspecto no capítulo sobre normas e valores do capítulo sobre normas e valores da Parte II deste trabalho.

aspectos que Simondon desenvolve nessa introdução: a definição de receptor e a de entrada e saída de informação. “É virtualmente *receptor* toda realidade que não possui inteiramente por si mesma a determinação do curso de seu devir” (API, p. 159). Esta afirmação de Simondon caracteriza a condição do receptor em uma operação de informação. Nesta, o receptor é o que o filósofo denomina um “*quase-sistema*” [*quasi-système*]. O receptor é um sistema de entrada que possui “autonomia energética e heteronomia do desencadeamento das transformações por modificação de estado” (API, p. 160). A correspondência entre a autonomia energética e a heteronomia das transformações é o que caracteriza a realidade do sistema como quase-sistema:

Ou seja, por um lado, possui um nível de organização elevado, com isolamentos internos e uma distribuição não aleatória de seus elementos que lhe permitam conter uma energia potencial capaz de operar futuras transformações [...] por outro lado, a modificação de estado possível pela atuação de energia potencial não depende de fatores internos, locais (API, p. 160).

Traduzindo nos termos que utilizamos até aqui, o quase-sistema possui um grau de estruturação prévia que permite que a incidência de informação seja significativa e que haja comunicação; possui a ressonância interna de ordens de realidade díspares; e possui uma condição metaestável de base como energia potencial disponível para a operação de um devir – isto pelo lado de sua autonomia energética. Enquanto heteronomia das transformações, o quase-sistema possui como condição que o elemento disparador do devir seja a incidência de uma informação que lhe seja exterior. “O receptor de informação é uma realidade que possui uma zona mista de interação entre as estruturas ou energias potenciais locais e as contribuições de energia incidente” (API, p. 160).

A partir desse duplo aspecto do receptor, Simondon irá caracterizar o que se configura como um sistema de entrada e um de saída. O receptor é definido como um sistema de entrada porque ele se constitui como quase-sistema capaz de receber a informação incidente operando uma transformação. O sistema de saída é propriamente o efeito produzido “ao final da transformação da energia potencial de tal estado metaestável desencadeada pela incidência de informação” (API, p.161). A relação entre sistema de entrada e sistema de saída é de *irreversibilidade*, dado que, após uma operação de informação, a transformação operada na realidade do quase-sistema resulta em um efeito que não pode retroceder e já não coincide

com o quase-sistema inicial. Nos três modos de amplificação (transdutiva, moduladora e organizante) a qualidade do receptor permanecerá a mesma e o efeito produzido pela transformação (sistema de saída) é que se modificará; ou seja, a operação de informação na relação com os três modos de amplificação manterá, em linhas gerais, as condições para a incidência de informação que já apresentamos até aqui, o que irá se modificar são os efeitos que a operação de informação poderá produzir em cada modo de amplificação.

A amplificação transdutiva, então, é caracterizada por Simondon como o “modo mais elementar da operação de informação” (API, p. 161). Isto por dois motivos, por um lado, a amplificação transdutiva coincide, em larga medida, com o modo de operação da individuação física e com a defasagem do ser – e é nesse sentido que Simondon pode afirmar que “enquanto a transdução está orientada ao porvir, a modulação é uma vitória do velho sobre o novo, uma reciclagem da velha estrutura” (API, p. 173), dado que ela coincide com a disparação de transformações, de novos devires, enquanto a modulação é caracterizada como um controle, uma absorção do devir pelas estruturas já existentes. Por outro lado, há uma primazia da amplificação transdutiva em relação à moduladora e a organizante, dado que “a ordem dessa sucessão [transdução, modulação, organização] é necessária, já que a modulação não pode advir em um domínio no qual não existam estruturas prévias” (API, p. 174); e a amplificação organizante será uma síntese das duas amplificações anteriores. A amplificação transdutiva e a transdução são condições dos outros modos de amplificação, dado que criam as estruturas que servirão de base para a modulação e a organização.

A amplificação transdutiva pode ocorrer de dois modos: por *transferência progressiva* ou por *transmissão propagadora*⁷⁶. A transferência progressiva tem como exemplo típico o processo de cristalização. Este consiste no crescimento progressivo – camada por camada – que é disparado pela introdução ou formação de um germe cristalino em uma solução sobressaturada⁷⁷. Esta se constitui como receptor de uma informação – que pode ser controlada (no caso do germe cristalino) ou aleatória (no caso de entrada de pó na solução, ou outro tipo de perturbação provocada em um ponto da solução) – que deve ser significativa, ou seja, deve haver mínima coincidência físico-química (ressonância interna e comunicação)

⁷⁶ A transferência progressiva também possui momentos de propagação, no entanto, é a transmissão que se caracteriza exemplarmente pela propagação.

⁷⁷ Estamos aqui considerando a formação de um germe cristalino no interior de uma solução como uma “informação incidente”, isto porque, mesmo que o germe seja, por assim dizer, interior à solução, em geral ele resulta de um conjunto de atividades que são exógenas.

entra o receptor e a informação incidente. O efeito produzido é uma reação em cadeia na qual a progressão do cristal “se ‘alimenta’ em sua ‘água-mãe’: a função de entrada e a função de saída se propagam, recrutando progressivamente toda a energia potencial da solução primitiva, até a estabilização final” (API, p. 161-2). O efeito final da transferência progressiva – principalmente nas individuações físicas – é o de estabilização *momentânea*⁷⁸. A transferência progressiva é exemplar para a descrição de individuações físicas, mas em geral é limitada para descrições em que as energias potenciais provêm de uma *descontinuidade* entre indivíduo e campo. Na cristalização, a individuação se “alimenta” de sua própria água-mãe, ou seja, a informação disparadora provêm de uma incidência, mas a alimentação energética é provida pela própria transdução da solução inicial. Indivíduo e meio de propagação coincidem na transferência progressiva.

Já na transmissão propagadora haverá uma descontinuidade entre indivíduos e meio, podendo cada indivíduo receber informação (transformando-se) e fornecer informação (disparando uma transformação). O exemplo – que Simondon utiliza em vários cursos – é o do incêndio em uma floresta. Um incêndio florestal pode ser descrito como uma reação em cadeia na qual uma chispa de fogo fulgura o desencadeamento da propagação incendiária. O fogo é transmitido por transferência multiplicativa. A transmissão pode ser descrita do seguinte modo: cada árvore incendiada muda de estado – ou seja, entra em combustão com o ar do meio – e transmite, assim, – árvore por árvore, por ação de pinhas ou chispas – o incêndio. A transmissão linear é multiplicada por todas as direções e a propagação, deste modo, avoluma-se. A operação de informação ocorre aqui do seguinte modo: há uma condição metaestável das árvores (secas, ventiladas) para que as transmissões intermediárias ocorram. A transmissão de informação ocorre transdutivamente pela transformação em um receptor (árvore) que entrando em combustão produz uma nova informação (chispa) que se comunicará com um novo receptor em estado metaestável (árvore) – a transformação e produção de novas informações se “alimenta” e se efetiva, nesse caso – diferentemente do cristal -, de elementos do meio e na passagem por este (API, p. 162-3).

⁷⁸ Lembrando que não se trata nunca de uma estabilização absoluta, pois mesmo que a amplificação transdutiva tenha utilizado a quase totalidade da energia potencial em sua estruturação, o indivíduo resultante de tal processo ainda comportará cargas pré-individuais que podem disparar novas individuações.

Este modelo se aplica aos processos psicossociais; em certo sentido, permite defini-los, dado que os fenômenos psicossociais são psíquicos, no sentido de que possuem uma entrada que é uma incidência de tipo psíquico, individual; mas são sociais já que se propagam por amplificação transdutiva, o que os faz passar da dimensão individual de entrada à dimensão coletiva de saída. De fato, os fenômenos puramente psíquicos são aqueles que se produzem no indivíduo sem modificar seu estado de equilíbrio, sem ativar nele uma transformação que se traduza em uma atitude percebida como nova e significativa por outro indivíduo. (API, p.163).

Simondon nos diz que o modelo da amplificação transdutiva é aplicável aos fenômenos psicossociais – seja por transferência ou propagação. Na verdade, no fragmento acima, Simondon caracteriza a operação de informação de um processo psicossocial. Este possui o indivíduo como sistema de entrada e o efeito coletivo produzido como sistema de saída. Um fenômeno puramente psíquico seria aquele sem significação social, pois não se haveria produzido nem uma transformação no receptor (indivíduo), nem um efeito no coletivo. Para que um fenômeno psicossocial seja significativo – ou seja, para que haja operação de informação – são necessárias algumas condições. Em primeiro lugar, é preciso que exista uma condição de metaestabilidade de base que “predetermine seletivamente a categoria de incidências que podem desempenhar uma função de ativação” (API, p. 163). Esta condição de metaestabilidade pode ser um conjunto de afetos que são de ordem individual, mas também partilhados coletivamente. Simondon menciona alguns desses “estados de tensão” (energia potencial): temor, inquietude, expectativa de mudança; e diz haver um estado que é equivalente (mas aqui poderíamos dizer análogo) aos regimes físicos de metaestabilidade: *a alienação*⁷⁹. Este conjunto de estados de tensão e afetos se configura

⁷⁹ Há dois sentidos gerais em que o conceito de alienação aparece em Simondon; trazemos duas citações que exemplificam esses sentidos. “A alienação é a ruptura entre fundo e formas na vida psíquica: o meio associado já não efetua a regulação do dinamismo das formas. A imaginação foi mal analisada até hoje porque as formas foram carregadas de um privilégio de atividade e consideradas como se tivessem a iniciativa entre a vida psíquica e física. Na realidade, existe um parentesco enorme entre vida e pensamento no organismo vivo, toda a matéria viva coopera para a vida; não são realmente as estruturas mais aparentes, as mais claras, as que, no corpo, tem a iniciativa da vida; o sangue, a linfa, os tecidos conjuntivos tem sua parte na vida; um indivíduo não está apenas feito de uma coleção de órgãos vinculados com sistemas, está também feito do que não é órgão, nem estrutura da matéria vivente [...] esta matéria vivente está longe de ser pura indeterminação e pura passividade; tampouco é uma cega aspiração: é veículo de energia informada” (MEOT, p. 59-60). “A maior causa de alienação no mundo contemporâneo reside neste desconhecimento da máquina, que não é uma alienação causada pela máquina, mas pelo não-conhecimento de sua natureza e de sua essência” (MEOT, p. 9-10). Sobre a libertação concomitante e correlata do homem e da máquina em relação à alienação, ver: BONTEMS, V. *Esclaves et machines, même combat! L’aliénation selon Marx et Simondon*. In: BARTHÉLÉMY, J-H. (org.) *Cahiers Simondon – numéro 5*. Paris: L’Harmattan, 2013. Esse ensaio de Bontems traz uma perspectiva complementar a abordagem sobre a ética que fazemos em nossa pesquisa, dado que aborda um projeto simondoniano de constituição de uma “ética relacional da técnica” que Bontems encontra no último escrito de Simondon *Três perspectivas para uma reflexão sobre a ética e a técnica* (1983).

como a realidade metaestável que determinará se uma informação incidente será significativa – ou seja, produzirá uma transformação. Simondon abre aqui uma discussão interessante ao afirmar, na sequência, que não é a fonte da informação que determina a ativação de uma transformação psicossocial, mas é um estado, *um conjunto de afetos que circulam que determinarão que uma informação seja significativa ou não*.

No caso do fenômeno psicossocial, o ato de incidência constitui a entrada pelo fato mesmo de que a amplificação transdutiva é ativada, e não por privilégio institucional; o rumor pode ser mais eficaz que o comunicado, mesmo se o comunicado se beneficiar de importantes meios de transmissão como a difusão hertziana ou a imprensa de grande tiragem. (API, p. 163-4).

Na era das redes sociais uma afirmação como esta – altamente polêmica para 1962 – pode soar banal. Evidentemente para o *controle* e domesticação de uma amplificação transdutiva, ou seja, para uma amplificação moduladora, os meios institucionais ou de comunicação massiva terão indiscutível relevância – como será abordado adiante. No entanto, para a ativação de uma amplificação transdutiva são outros os fatores determinantes.

A segunda condição para uma operação de informação em um processo psicossocial é a seguinte: a existência de um limiar de ativação e de um caráter quântico de funcionamento que procede por “tudo ou nada” (API, p. 164). Esse limiar de ativação é um índice do estado de tensões que permitem a disparação de uma propagação transdutiva. Esse índice se constitui em cada situação, em cada etapa do processo; no entanto, duas características lhe são fundamentais: a existência de um estado de tensões, um conjunto de energias potenciais, que permita a disparação de uma transformação, e as condições de oportunidade. Como diz Simondon “‘Tudo é possível’ no domínio psicossocial, mas não qualquer coisa, em qualquer momento e de qualquer maneira” (API, p.164). A configuração entre tensões e afetos latentes e o contexto histórico-social é que determinará, em cada momento específico, esse índice de ativação de um processo psicossocial.

Uma terceira condição relacionada a essa é o “tempo de recuperação” (*recovery time*) que é, após cada processo de transformação ou mudança de estado, “um período refratário durante o qual nenhuma incidência de informação é eficaz” (API, p. 164). Simondon nos diz que para uma fibra nervosa, no caso do sistema nervoso, o tempo de recuperação é da ordem dos milésimos de segundo; mas nos fenômenos psicossociais pode ser de semanas ou anos –

os exemplos que ele dá são as atitudes étnicas e os sentimentos nacionais. No entanto, Simondon pontua que os fenômenos psicossociais tendem a ser mais rápidos que os fenômenos sociais - como, por exemplo, a Revolução Industrial - que necessitam de transformações nas condições materiais de base como produção, desenvolvimento industrial, contingente populacional, tipo de educação, etc..

Um fenômeno psicossocial, então, é uma amplificação transdutiva que ocorre a partir dessas três condições. Apresentemos um exemplo hipotético. Em um país como o Brasil, em um momento no qual a alienação social e política fomenta a latência de um estado de tensão (condição de metaestabilidade), podem circular afetos como o temor da perda de direitos ou de capacidade de consumo, a esperança de renovação das estruturas do sistema político, entre outros. Tais afetos constituem um índice de ativação de um processo psicossocial; então, um conjunto de rumores ou de notícias veiculadas pelos grandes meios de comunicação pode atingir o limiar de ativação para que um acontecimento político seja disparado como resultado de uma amplificação transdutiva. Evidentemente, tais condições de base podem disparar vários processos psicossociais simultaneamente. Os efeitos produzidos por tal processo de amplificação transdutiva podem também ser vários e distintos; mas para possuírem continuidade precisam se traduzir em estruturas sociais:

Além disso, nem tudo é psicossocial: a realidade psicossocial, precisamente por se alimentar de energias acumuladas, as utiliza e as destrói; é um intermediário necessário entre o individual e o social, mas tal processo de passagem, de mudança de nível, de passagem do microscópico ao macroscópico é, inclusive, momentâneo por natureza. Não tem continuidade se não se traduz em um efeito institucional em nível de estruturas sociais. Os fenômenos psicossociais são essencialmente informacionais. Não estão feitos de atitudes, mas de mudança de atitudes; uma atitude, como fenômeno psicossocial, é uma relação interindividual em curso de modificação. (API, p.164-5).

Um acontecimento histórico-político pode se constituir a partir de um feixe ou uma rede de processos psicossociais. Um conjunto de atitudes podem constituir relações e afetos interindividuais que só terão significação para o processo em curso quando estiverem ensejados em um conjunto de mudanças de atitudes – um processo transindividual⁸⁰. Essas

⁸⁰ A estruturação de atitudes pode funcionar como modulação e, portanto, controle e estabilização de um processo transdutivo de mudança de atitudes. A estruturação de atitudes pode funcionar como sedimentação de valores e de normatividades sociais, possibilitando relações *interindividuais*. Mas para que relações

atitudes ou mudanças de atitudes disparadas por processos psicossociais produzirão um “tempo de recuperação” (*recovery time*) para que novos processos possam ser ativados. Assim, por exemplo, um sentimento nacionalista, antiesquerdista ou mesmo um sentimento anticorrupção generalizado pode determinar a sedimentação de estruturas subjetivas – um conjunto de atitudes – que produzirão um período refratário para o qual nenhuma incidência de informação é eficaz e em que, portanto, nenhuma mudança de atitude se torna possível ou efetiva. Além do tempo de recuperação que pode estabilizar processos psicossociais em curso, um processo de amplificação moduladora pode controlar a amplificação transdutiva que estava em curso. Um golpe civil-militar ou um golpe parlamentar jurídico-midiático podem modular – e, portanto, controlar/governar – uma amplificação transdutiva.

“O esquema da amplificação moduladora é obtido ao se domesticar a propagação transdutiva, ou seja, controlando-a e alimentando-a em um posto fixo [*poste fixe*] fazendo-a produzir e trabalhar em condições regulares” (API, p. 165). Já vimos no capítulo sobre a *allagmática* como o *ato modulador* era complementar ao *ato analógico*, pois aquele realizava a normalização de uma operação transdutiva em uma estrutura – vimos como isso funcionava no campo da moral e da religião. O *ato modulador* foi apresentado, então, como um caso da amplificação moduladora; agora apresentaremos seu esquema geral.

O primeiro aspecto fundamental da amplificação moduladora é a existência de um *posto fixo* que *controla* a incidência energética e de informação a partir de condições reguladoras.

A energia já não está contida em estado difuso na metaestabilidade do estado inicial do receptor [como é o caso da amplificação transdutiva], mas está envolvida por um dispositivo de alimentação que forma um quase-sistema com o efetor que atua sobre a carga [...] a entrada atua como um isolamento variável que se interpõe entre a fonte de energia e a carga; este isolamento não adiciona energia ao quase-sistema, nem retira; mas governa, controla o regime de mudança do estado de energia potencial. (API, p.165 – grifos nossos).

Simondon está analisando os circuitos energéticos que operam nos aparelhos tecnológicos, nestes é comum a inserção de um modulador que cumpre a função de controlar e regular o sistema de entrada de energia e informação para que a energia potencial se

transindividuais ocorram se faz necessário o engajamento dos sujeitos na transformação de si e processualização de seus modos de vida. Veremos em detalhe estas questões na Parte II deste trabalho.

transforme em trabalho. “O modulador está perpetuamente decidindo de acordo com a incidência de informação; esta incidência de informação governa instante por instante o regime de transformação de energia potencial em trabalho” (API, p. 165). Realizando uma comparação meramente ilustrativa, seria como se as árvores contivessem um sistema regulador que permitisse que em um incêndio apenas algumas pinhas ou partes da árvore se inflamasse produzindo chispas que propagariam o incêndio – realizando um trabalho controlado que preservasse as árvores.

Isto se dá por uma operação do modulador que consiste na transformação da energia inicial potente em um efeito final débil. “Uma diferenciação funcional e organológica permite ao termo extremo de uma série incidente ser equivalente, em um espaço privilegiado muito pequeno, ao termo inicial de uma série local” (API, p. 167). Esta possibilidade de equivalência entre a energia inicial e a final é o segundo aspecto fundamental de uma amplificação moduladora. Ambos os aspectos configuram o que Simondon denomina *autorregulação*. O aspecto fundamental da *autorregulação* é que “produz efeitos de estabilização do devir, apesar das flutuações do nível de carga; estes efeitos de homeostase são encontrados nos organismos, tanto nos organismos vivos como nos corpos sociais” (API, p. 168). A amplificação moduladora opera como uma autorregulação na relação entre indivíduo e meio/campo – sejam indivíduos físicos, vivos ou psicossociais – produzindo um controle do devir⁸¹. Se a amplificação transdutiva praticamente coincide com a descrição da disparação do devir nas operações de informação, a amplificação moduladora funciona, por sua vez, como uma estruturação normalizadora do devir para essas operações.

Contudo, a amplificação moduladora não contém apenas uma função reativa; ela é também possibilidade de renovação e disparação de um novo devir. Também podemos dizer que a amplificação moduladora é fundamental para evitar que ou a amplificação transdutiva tenda à estabilização após o gasto de toda energia potencial, ou tenda a um devir absoluto que não se modifica a partir de outras informações incidentes.

⁸¹ Como diz Simondon: “O modulador se define, deste modo, por uma interação entre energia e informação. É uma função que explica a propriedade paradoxal e característica do modulador: com uma energia mínima (suporte de informação) se pode governar, ou seja, modular uma energia considerável; a relação entre energia modulante (informação) e energia modulada (potência) é de um para mil; com uma energia mínima é preparada a passagem do estado potencial ao estado atual. A modulação aparece assim como uma atualização governada” (CI, p. 191).

A modulação amplificadora em um relevo [relais] é também uma troca entre ciclos de existência; a realidade incidente é mais velha que a realidade local. Nesse sentido, por meio da entrada de energia potencial, o relevo realiza uma regeneração. A amplificação moduladora é um recomeço, a passagem a uma nova etapa. (API, p. 167).

Essa passagem de uma série de incidência-saída de energia/informação para outra série configurará uma estrutura de acoplamento de moduladores – ou de amplificações moduladoras – que Simondon denomina *estrutura de relevo* [*structure de relais*]⁸². Uma analogia que segue esta denominação esclarece bastante o processo: a da corrida de revezamento.

Por analogia com o vínculo de termos extremos finais e iniciais que existe na corrida de um primeiro indivíduo, que chega esgotado ao final de seu caminho, e a de um segundo que, havendo esperado, parte somente após a chegada do primeiro, com toda sua reserva energética que lhe permitirá cumprir o seu: a chegada do indivíduo incidente controla a partida do indivíduo seguinte, e poderia também controlar a partida de uma equipe numerosa. (API, 167).

A amplificação moduladora funciona, então, por essa estrutura de relevo que faz uma operação de informação passar, de modo controlado, a outra operação de informação. Esta passagem ocorre por regulação, no entanto,

é importante notar que a propriedade fundamental da amplificação moduladora não reside na autorregulação possível: reside no fato de que a regulação, autônoma ou heterônoma, apenas pode se efetuar por uma redução do regime que torna a informação eficaz (API, p. 168).

⁸² O texto *O relevo amplificador* de 1976 de Simondon nos permite compreender bem o sentido do termo “relais” empregado não apenas em *API*, mas também em outros textos. “O relé é um dispositivo triado por meio do qual uma energia débil, geralmente portadora de informação, que atua sobre a entrada, governa e dosa uma forte energia disponível como alimentação, e que lhe permite uma atualização como trabalho de saída” Este dispositivo é muito importante para Simondon, pois “pode servir de modelo para a compreensão de um grande número de funcionamentos técnicos, naturais e fisiológicos” (CI, p. 179). O relé é basicamente um modelo técnico de modulador; ele pode ser entendido como um interruptor eletromecânico que é acionado para conectar dois circuitos elétricos. O termo “relais” pode ser traduzido tanto pelo termo técnico “relé” como pelo termo mais abrangente “relevo”. Como nas passagens em questão Simondon utiliza o termo de modo mais abrangente, optamos por “relevo” para a tradução. Essa tradução é também mais condizente com o sentido topológico que o termo ganha nas análises simondonianas – lembremo-nos que em relação ao sentido reticular que Simondon constitui para as topologias em *MEOT*, podemos pensar o relevo como ponto topológico ao qual se chega (na subida) com uma carga energética baixa que se transforma em energia potencial para a realização de trabalho (na descida).

A amplificação moduladora tem por função essencial – e a autorregulação é um caso desse funcionamento – uma limitação do regime energético-informacional que faz com que uma operação de informação se torne significativa e eficaz, seja para o controle ou para a renovação controlada. Dito de outro modo, a função por excelência da amplificação moduladora é o controle ou governo do devir⁸³.

Entretanto, antes de abordarmos a amplificação organizante, é importante mencionarmos que não apenas uma amplificação transdutiva pode ser controlada por uma amplificação moduladora, mas o movimento contrário também pode ocorrer na *desmodulação*. “O acesso dos povos colonizados à independência apresenta esta passagem da modulação à transdução” (API, p. 175). A conferência de 1962 contém duas notas bastante interessantes e curiosas; na primeira delas, Simondon faz essa afirmação acima ao abordar os destinos de um território e de uma população após uma guerra ou conflito.

A guerra é de igual espécie, principalmente quando se torna um vasto conflito: o vencedor encontra um vasto campo de expansão para estruturar, se as metaestabilidades que estão contidas ali não são refratárias aos germes estruturais que oferece; [...] no conflito, o vencedor nem sempre pode estruturar transdutivamente o domínio que conquistou; neste caso, contenta-se com modulá-lo autoritariamente lhe impondo as estruturas que já têm sido utilizadas em seu direito e instituições; mas, então, desemboca em uma inibição, em um rendimento débil, e as energias que não foram utilizadas constituem uma metaestabilidade residual que permite a movimentos psicossociais se constituírem e interromperem a modulação assimiladora e autoritária. (API, p. 175).

Essa passagem é um exemplo que Simondon fornece de um caso em que uma estrutura controladora decorrente de amplificação moduladora pode sofrer uma *desmodulação* na qual

⁸³ É interessante notar como tardiamente – quase diríamos de modo extemporâneo – Gilles Deleuze captou a leitura que Simondon já havia feito da cibernética como um dispositivo geral de controle da máquina social. Não à toa no texto “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle” o conceito de *modulação* descreve a passagem dos regimes analógicos das sociedades disciplinares para os dispositivos de governo do devir das sociedades de controle. “Os diferentes internatos ou meios de confinamento pelos quais passa o indivíduo são variáveis independentes: supõe-se que a cada vez ele recomeça do zero, e a linguagem comum a todos esses meios existe, mas é *analógica*. Ao passo que os diferentes modos de controle, os controlatos, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é *numérica* (o que não quer dizer necessariamente binária). Os confinamentos são *moldes*, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (DELEUZE, 2010, p. 224-5). Pablo Rodríguez percebeu e descreveu isto brilhantemente em sua conferência “O que Foucault não dá, Simondon sim empresta através de Deleuze. Histórias intelectuais e atualidade intempestiva de uma pensamento” no I Colóquio Internacional Simondon ocorrido em 2013 em Buenos Aires. Para acesso à conferência, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=J4lf7Hz4ITQ>.

essa estrutura dá lugar a uma operação transdutiva. Não é difícil supor que – em se tratando de uma conferência de 1962 e dado o nível de mobilização que os movimentos estudantis e os chamados intelectuais fizeram na época - Simondon provavelmente estaria aqui apontando para uma possibilidade latente em relação à Guerra de Independência da Argélia.

A modulação organizante surge quando se estabelece um regime comum de simultaneidade de transdução e modulação.

Existe possibilidade de organização quando há compatibilidade entre estes dois processos, de acordo com um modo de síntese real. A possibilidade aparece quando o controle é exercido não apenas por só uma estrutura, mas por um grupo, dito de outro modo por um nó de tensão entre duas ou várias estruturas. (API, p. 171).

A condição para que uma operação de informação ocorra por amplificação organizante consiste em um duplo aspecto: por um lado, é necessária a existência de um tipo de correlação entre transdução e modulação que produz uma síntese real; por outro lado, essa síntese real apenas é possível se o controle de uma operação de informação não é exercido apenas por uma estrutura, mas por uma tensão entre estruturas. Como já foi apontado antes, a organização produz um *sistema de compatibilidade entre a propagação ou transferência ocorrida na transdução e a limitação operada pela modulação*. Esse sistema de compatibilidade “pode se estabelecer quando as decisões sucessivas da transdução, em lugar de apenas se ativar uma à outra em uma instantaneidade perpétua, ordenam-se em série por meio de uma autorregulação” (API, p. 170). Isto significa dizer que a transdução ocorreria não por concatenações seguidas de propagações ou transferência aleatórias – sempre dependentes de um restante de energia potencial que pode disparar novas operações -, mas pela regulação determinada por um conjunto de estruturas em tensão com a finalidade de produzir um trabalho.

Há como que uma previsão de trabalho a ser cumprida desde o começo da transdução. A série transdutiva de decisões é modulada por uma informação tomada sobre o conjunto do campo, o qual intervém deste modo como uma totalidade no percurso que o recobre e o transforma. (API, p. 170).

Pode, em um primeiro momento, parecer estranha a utilização do termo “decisão” para designar a disparação e conexão entre séries transdutivas. No entanto, o termo justamente ganha lugar quando aparece a síntese real operada pela amplificação organizante. Isto ocorre

não porque a transdução passe a ser limitada por uma espécie de “vontade” da informação ou do indivíduo, mas porque a modulação passa a controlar e governar a transdução por meio de estruturas que organizam a resolução de um problema. Este é o duplo aspecto da condição da amplificação organizante; não apenas uma correlação se estabelece, mas *essa correlação não se identifica com uma estrutura apenas* - seja com um indivíduo ou com o funcionamento controlado de uma operação de informação. A organização ocorre com uma *síntese real* de tensão de incompatibilidade (da série de transduções), controle compatibilizante (operado pela modulação) e resolução de um problema. Vejamos como Simondon descreve essa *síntese real* no caso da percepção binocular para a formação e compatibilidade das imagens retinianas:

Na imagem realmente percebida, todos os elementos que existem sobre uma ou outra retina se encontram presentes: não há resto, não há detalhe eliminado. A tensão de incompatibilidade entre as duas imagens retinianas se torna seriação, organização compatibilizante e totalizante, princípio dimensional de ordem mais elevada. Tal operação é uma resolução de problema. Aqui, a informação não é uma estrutura dada, mas um desenquadre de estruturas, entre estruturas próximas, uma quase-identidade que, contudo, exclui a superposição e a identificação. A informação intervém como exigência, problema proposto, sistema de compatibilidade a ser inventado [...]; é esta exigência que, aqui, controla; não é uma estrutura que se deixa revelar por uma energia recente, como no modulador polarizado. (API, p. 170-1).

Esta passagem contém todos os elementos que descrevem o modo de operação da amplificação organizante. O caso da percepção binocular é exemplar para Simondon – e, por isto, aparece reiteradamente nos cursos e textos do filósofo – pois descreve:

1. Uma dimensão de incompatibilidade inicial (duas imagens retinianas) que se tornam compatíveis para a percepção por amplificação organizante sem que, contudo, isso resulte em superposição e identificação; ou seja, não é a imposição de uma estrutura que garantirá a identidade a partir da síntese das duas imagens, mas é a dimensão organizadora e propriamente problemática da percepção que resolverá, em cada caso, a compatibilidade das imagens produzidas.
2. A operação de informação que compatibiliza duas imagens inicialmente incompatíveis. Essa compatibilização não é nem redutora, nem excludente, tampouco é a sedimentação de uma estrutura. Na síntese real operada pela amplificação

organizante não há redução ou eliminação daquilo que na imagem resiste a sua compatibilização; trata-se, portanto, aqui de uma síntese que mantém a estruturação da percepção como uma realidade parcial que será renovada a cada nova operação, a cada novo problema que exige uma nova amplificação.

3. O sistema de compatibilidade que cada resolução de problema inventa não é idêntico a uma estrutura ou a um conjunto de estruturas já existentes na percepção; mas é uma criação (exigência de devir) para cada nova problemática. As etapas (incompatibilidade inicial; organização compatibilizante; resolução do problema) não produzem uma *unidade e identidade* para o sistema da percepção; ou seja, a percepção binocular é também analisada como operação de informação que dispara uma individuação da percepção; a síntese, assim, não produz uma estrutura que resolva o problema da percepção, mas exige que a própria percepção seja uma dimensão problemática que está permanente inventando sistemas de compatibilidade.

Tal análise e descrição da amplificação organizante levam Simondon a perscrutar um problema que tanto a fenomenologia quanto o estruturalismo e as diferentes teorias biológicas e filosóficas da vida estavam colocando em questão: “as condições comuns à consciência e à vida” (API, p. 172). Simondon descreve a individuação vivente como um processo que se insere na individuação física, desdobrando-a, desacelerando-a e inserindo uma dimensão amplificadora.

A individuação vital passaria a se inserir na individuação física provocando uma suspensão em seu curso, fazendo-a mais lenta, tornando-a capaz de propagação em estado incoativo. De certo modo, o indivíduo vivente seria, em seus níveis mais primitivos, um cristal nascente que se amplifica sem se estabilizar (ILFI, p. 152).

O vivente se caracteriza, então, por uma amplificação que faz com que uma problemática interior seja também exterior em uma “relação complexa de correlação e de incompatibilidade parcial” (API, p. 172). Assim, o modo de resolução que a amplificação organizante opera permite com que Simondon estabeleça uma relação de analogia entre consciência e vida.

Do mesmo modo, a consciência não está feita apenas de conteúdos que a remetem a si mesma; apoia-se sobre a correlação entre termos autógenos e termos alógenos; é esta relação que é a base problemática. A resolução do problema não é um simples arranjo de termos autógenos, mas uma ampliação do campo da consciência graças à nova organização descoberta, que torna compatível, em um sistema dimensional mais vasto, os velhos elementos da interioridade e da exterioridade. A organização não é uma obra autárquica nem para o organismo, nem para a consciência. Uma analogia funcional tão profunda deve conduzir a não separação da vida e da consciência como duas ordens estranhas entre si. É provável que, em certo grau de integração, alguns problemas vitais possam ser resolvidos somente por modalidades conscientes; nesse sentido a consciência seria função da vida já que seria fonte de amplificação organizante; no sentido inverso, nada nos permite dizer que alguns aspectos elementais da vida não estão dotados de consciência. (API, p.172)

Nesse ponto a noção de problemática ontogenética e de amplificação organizante exibem a força da hipótese simondoniana: a consciência é imanente à vida, pois é um dos modos da amplificação organizante operar na resolução de problemas ontogenéticos; por outro lado, aspectos elementais da vida estão dotados de algo como uma “consciência”, pois produzem uma síntese real de elementos incompatíveis em uma compatibilidade que é resolução de problemas vitais. *A problemática ontogenética é uma dimensão do devir do ser na qual há exigência de correlação entre vida e consciência e a amplificação organizante é um modo dessa correlação operar*⁸⁴.

A consciência não é nem transcendente, tampouco transcendental em relação à vida. Vida e consciência na filosofia simondoniana são modos de correlação na ontogênese. Tal distinção é fundamental na conferência de 1962, pois uma interpretação apressada facilmente sugeriria a identificação entre, por um lado, transdução e vida, por outro, modulação e consciência.

Por fim, a conclusão de *API* nos impõe um problema interpretativo. Após apresentar os três modos da amplificação, Simondon esboça uma analogia entre esses três modos e as três fases da dialética. Contrariamente a uma interpretação que encontraria nessa analogia o sentido do esquema teórico geral simondoniano, gostaríamos de propor que essa espécie de *holismo metateórico* da relação analógica com a dialética não dá conta da amplitude do

⁸⁴ É importante salientar aqui que o vitalismo simondoniano pode ser pensado como um vitalismo que abrange os seres físicos no conceito de vida. Não à toa, após a formulação da hipótese supramencionada, ele irá cogitar a possibilidade de se expandir a noção de relação social para às moléculas. “A noção de sociedade, primeiro definida para o homem, estende-se às espécies animais; mas pode ser generalizada de maneira mais completa, e englobar relações entre vegetais e inclusive entre moléculas” (API, p. 172-3). O conceito de amplificação e seus três modos abrem a hipótese da permeabilidade entre tipos de individuação; transdução, modulação e organização são modos de amplificação que abrangem todos os tipos de individuação e que, também, permitem correlações entre esses tipos.

conceito de amplificação. Queremos propor – retomando o que apresentamos no início deste item – que é na relação analógica entre ontogênese e amplificação, entre as problemáticas ontogenéticas e os processos informacionais de amplificação que encontramos a melhor compreensão para o esquema teórico geral que Simondon constrói com o conceito de amplificação.

Acreditamos que o Simondon está sugerindo, com a analogia da amplificação com as três fases do processo dialético, é que especificamente as *operações* de amplificação e as *operações* de um processo dialético podem ser vistas como análogas. Quando ele afirma que a amplificação transdutiva é “essencialmente positiva” e que “a modulação é o ato crítico” e que “se inscreve negativamente na atualização da energia potencial”, e, por fim, que a organização é uma síntese real de transdução e modulação (API, p. 172-4), ele está estabelecendo que a *operação* transdutiva é positiva, que a *operação* moduladora é negativa e que a *operação* organizadora é uma síntese. Entretanto, o processo informacional de amplificação, seja transdutivo, modulador ou organizante, não se reduz ao seu aspecto operatório. Por exemplo – como vimos anteriormente –, na amplificação transdutiva a operação de propagação é “essencialmente positiva”; contudo, a metaestabilidade de base e as estruturas produzidas na mudança de estado são limitadoras e possuem um grau de estabilização, portanto se inscrevem negativamente na atualização de energia potencial. Os processos informacionais de amplificação não se reduzem, portanto, ao aspecto operatório do modo de amplificação; como operações de informação possuem outras dimensões como a metaestabilidade de base, as características de entrada do receptor, o tipo de efeito de saída, a problemática ontogenética a que se vincula, etc.; como operação ontogenética estabelecessem a complementaridade entre estrutura e operação para a resolução singular de uma problemática do ser. Em suma, a amplificação não se reduz ao seu modo de operação, justamente *porque seus modos são maneiras de processualizar as próprias operações*.

2.2.2.3. O esquema teórico geral: a relação analógica entre ontogênese e amplificação

Finalmente, o conceito de amplificação é aquele que permite que Simondon construa um esquema teórico geral para pensar todos os tipos de individuação e todos os tipos de

fenômenos. Isto porque com a amplificação Simondon estabelece a correlação entre os modos de existência da operação ontogenética e da operação de informação. Não à toa Simondon denomina a amplificação também como processos informacionais de amplificação, já que cada modo da amplificação constitui-se como um tipo de operação de informação que permite um tipo de processualização da operação ontogenética. Dito de outro modo, a amplificação transdutiva, a moduladora e a organizante são *três operações informacionais que processualizam a ontogênese de modos distintos*. Se a operação ontogenética em seus três modos de existência - que como vimos correspondem às três fases do ser (pré-individual, individual e transindividual), e também as suas três dimensões (natureza, indivíduo e espiritualidade) - é uma resolução para a exigência de devir que a problemática ontogenética coloca, então, *os três modos da amplificação são três modos de processualizar o devir, são três modos de resolução das problemáticas ontogenéticas*. Assim:

1. A amplificação transdutiva é uma processualização do devir a partir da propagação disparada pela realidade pré-individual. A dimensão natural da ontogênese ou a fase pré-individual do ser operam como modo de processualizar o devir a partir da incidência significativa de uma informação que dispare um processo de transformação.
2. A amplificação moduladora é uma processualização do devir a partir do controle e da limitação exercidos sobre uma amplificação transdutiva. É importante salientar que a amplificação moduladora não é apenas uma restrição do devir, uma espécie de interrupção da processualidade ontogenética. Um devir que fosse absoluto e *ilimitado* ou *incontrolável* acabaria por perder seu caráter processual. É fundamental essa compreensão simondoniana de que a própria desaceleração, controle e limitação do devir constituem um modo de processualização do devir. Como vimos, não apenas a *desmodulação* dispara um novo processo, mas a própria “amplificação moduladora é um recomeço, a passagem a uma nova etapa” (API, p. 167); ela é um modo de as operações de informação se renovarem na processualidade do devir.
3. A amplificação organizante é uma processualização do devir que possibilita a complementaridade entre amplificação transdutiva e moduladora. A síntese que ela opera produz a compatibilidade entre a disparação de novos devires (amplificação transdutiva) e o controle e limitação dos devires (amplificação moduladora). Por isso

Simondon pode considerar “a organização como a forma mais complexa de amplificação, a qual incorpora, simultaneamente, um processo transdutivo e um processo modulador, e que os correlaciona funcionalmente” (API, p. 172), pois a amplificação organizante conjuga, simultaneamente, dois modos de processualização do devir; ela é, assim, por excelência, a operação de informação que produz a complementaridade na ontogênese entre disparação e/ou transformação e limitação e/ou controle.

Assim, podemos concluir que os três modos da amplificação – que são os três modos de existência da operação de informação – operam como uma processualização dos três modos do devir da ontogênese (seus três modos de existência). Não apenas o devir pode existir enquanto realidade pré-individual (disparação de novas transformações), individual (limitação e controle de uma transformação), ou transindividual (criação de um sistema de compatibilidade em que existem, simultaneamente, a realidade pré-individual e a individual); mas também cada um desses devires pode ser processualizado, a partir de um modo da amplificação – o devir pode ser transformado, controlado ou compatibilizado em suas realidades complementares⁸⁵. Dito de outro modo, não apenas o devir pode operar por transdução, modulação ou organização; mas também o próprio devir pode ser transduzido, modulado e organizado. Frisamos uma vez mais: isso significa que o devir (e, portanto, a ontogênese) não é pensado por Simondon como pura transformação ilimitada, como uma dimensão oposta a toda estruturação, fixidez, unidade, identidade, etc.. A partir da religação de ser e devir que a ontogênese simondoniana produz, já não faz sentido insistir – mesmo que sub-repticiamente – em dicotomias e concepções do devir que justamente o caracterizavam com aspectos que o opunham à estabilidade, à unidade e à identidade do ser.

A ontogênese não apenas realiza a religação de ser e devir – como vimos no primeiro capítulo -, mas também cria um esquema teórico geral para a captação dos modos como o devir do ser se processualiza. Com o conceito de amplificação – e como uma radical

⁸⁵ Cada um desses modos de processualização é um efeito que a operação de informação produz a partir de uma problemática ontogenética. Como vimos anteriormente, nos três tipos de processos informacionais de amplificação a qualidade do receptor de informação permanece a mesma, o que se modifica é o efeito produzido por uma operação de informação na amplificação. Assim, devemos compreender a transdução, a modulação e a organização como amplificações que ocorrem na correlação entre o efeito produzido por uma operação de informação e a problemática ontogenética que produziu uma exigência de devir.

renovação do conceito de informação – Simondon cria um esquema capaz de acompanhar todos os processos e fenômenos do ser, já que consegue estar aberto não apenas ao devir, mas ao próprio devir do devir do ser.

Vejamos agora, brevemente, algumas figuras da amplificação, de como esse esquema geral operou na filosofia simondoniana. Na sequência, veremos como a própria informação excede a amplificação e, portanto, abre um devir renovado para o esquema teórico geral. Os modos de existência da teoria simondoniana estão em processo e exigem uma capacidade de processualização da própria teoria.

2.2.3. Figuras da amplificação

Neste item apresentaremos algumas figuras em que operam o esquema teórico geral da amplificação; privilegiaremos figuras que apareceram depois de *ILFI* e *MEOT*, especificamente nos cursos posteriores a 1962. Decidimos utilizar a noção de *figura* como a que melhor se aproximaria dos fenômenos que iremos apresentar. Falar de “exemplos” para a filosofia simondoniana é incorrer parcialmente em imprecisão, dado que toda descrição que acompanha um processo ontogenético é também uma operação ontogenética do conhecimento; sendo assim, nenhum caso (e o termo “caso” também aqui é impreciso) é apenas uma ilustração ou exemplificação de uma teoria, mas é ele mesmo um processo concreto com possibilidade de certo grau de generalização. Também os conceitos de “imagem” e “símbolo” não nos parecem adequados dado que eles possuem um sentido próprio na filosofia simondoniana que difere do que estamos empregando aqui. Assim, empregamos o termo *figura* para caracterizar um fenômeno que possui suas especificidades, mas que pode ser descrito como análogo aos modos da operação informacional de amplificação. Deste modo, cada figura da amplificação será apresentada nesse aspecto de correlação entre o fenômeno específico que Simondon está estudando e como esse fenômeno opera analogamente aos modos da amplificação. Adotaremos, para o comentário breve dessas figuras, o procedimento de trazer citações – às vezes, longas – sem, contudo, explicá-las detidamente e em detalhe; tal explicação exigiria um comentário que, como ficará evidente, extrapolaria o intuito deste item; assim, apenas apresentaremos a relação entre o esquema da amplificação e a figura em questão.

FIGURA 1 – O relé técnico

“O relé é um dispositivo triodo por meio do qual uma débil energia, geralmente portadora de informação, age na entrada, governando e dosando uma energia forte disponível como alimentação, permitindo-lhe se atualizar como trabalho na saída” (CI, p. 179)⁸⁶. Jean-Yves Chateau em sua apresentação a *CI* mostra nas notas 35 e 36 como o relé é um modelo tecnológico muito conveniente para pensar o vivente. Isto porque o relé pode ser pensado como uma estrutura triódica que descreve um sistema de tratamento de informação (CHATEAU, In: CI, p. 35, n.36).

Essa ideia de que o vivente (e, principalmente, o homem na sua existência individual e social, ou melhor, psicossocial) é essencialmente uma estrutura triódica, associado a uma via de alimentação do sistema com energia e a uma via de dispêndio dessa energia na ação, uma via de informação (vindo do meio ambiente ou da memória, dependendo do caso) e modulando (controlando) a ação (compreendendo com isto a busca de energia), está no fundamento da maior parte dos trabalhos de Simondon em todos os domínios da psicologia e da psicossociologia, animal e humana (CHATEAU, In: CI, p. 34, n. 35).

O que Chateau está apontando claramente aqui é como o relé técnico fornece uma espécie de esquema geral para Simondon pensar os domínios da psicologia e da psicossociologia animal e humana. O próprio Simondon já havia apontado como todo vivente pode ser compreendido a partir do esquema do modulador:

Todo vivente pode ser apreendido a partir deste esquema propriamente paradigmático:

- a entrada de energia: é a nutrição,
- a entrada de informação: é a percepção,
- a saída de energia organizada: é a ação do vivente sobre o meio.

Assim, todo vivente pode ser considerado um modulador. Ou melhor, o ser vivente deve ser considerado como uma cascata de moduladores, dado que são moduladores superpostos, organizados (por exemplo, os órgãos), bem como montagens em reação, seja negativa, seja positiva, os quais abundam no ser vivente. Isto explica porque a percepção não pode ser apreendida como uma faculdade ou fenómeno separado. (CI, p. 196-7)

⁸⁶ Tal descrição está presente na conferência “O relevo amplificador” que Simondon apresenta em 1976 no 2º Colóquio de Mecanologia do Centro Cultural Canadense.

O relé técnico é basicamente um dispositivo que opera por amplificação moduladora; e é, assim, uma figura que demonstra como a amplificação moduladora funciona para Simondon na compreensão de distintos fenômenos. Uma série de fenômenos psíquicos, perceptivos, sensoriais e sensitivos, processualiza-se de acordo com o seguinte modelo (que é o da amplificação moduladora): uma energia débil e portadora de informação age no sistema de entrada controlando a alimentação energética do sistema, essa limitação visará, por um lado, controlar o dispêndio de energia na saída e a ação do efêtor para que o trabalho produzido seja significativa, ou seja, permitindo que uma operação de informação possa passar de modo controlado a outra operação de informação⁸⁷. Os fenômenos ligados à aprendizagem ou à resolução de problemas vitais e psíquicos (evolução e invenção, respectivamente) que transformam o funcionamento do organismo exigirão a atuação da amplificação organizante.

FIGURA 2 – A invenção e as três fases do ciclo da gênese das imagens

Em tais condições, não se poderia supor que as imagens mentais são como subconjuntos estruturais e funcionais desta atividade organizada que é a atividade psíquica? Estes subconjuntos poderiam, assim, possuir um dinamismo genético análogo ao de um órgão ou sistema de órgão em via de crescimento, e seria possível distinguir essencialmente três etapas: primeiro o crescimento puro e espontâneo, anterior à experiência do objeto à qual se pré-adapta a atividade funcional; seria, na imagem, o equivalente das etapas embrionárias do crescimento orgânico; cada

⁸⁷ Uma série de fenômenos da percepção e da sensibilidade são pensados por Simondon tendo o esquema da amplificação moduladora como base (ver, por exemplo, o curso sobre a sensibilidade in: *SP*, p. 359-496; mais especificamente a investigação sobre a dor e o prazer in: *SP*, p. 473-483). Nesse sentido, é bastante relevante a leitura que Simondon faz de toda uma tradição que pensa os fenômenos de “ação e reação” como não próprios a uma consciência, mas como uma estrutura de funcionamento do próprio organismo. Já foi dito que Descartes seria uma espécie de pai da cibernética ao aproximar o funcionamento controlado das máquinas ao dos organismos – em ambos os casos há fenômenos que podem ser explicados pela amplificação moduladora e pela estrutura do relé técnico. Comentando esse aspecto em Descartes, Simondon afirma: “Este esquema é muito importante, dado que supõe que o organismo comporta uma multiplicidade de relevos [*relais*]. No entanto, até aí, a função de relevo era considerada como o próprio da consciência, e em particular da vontade. Graças à experiência dos autômatos, Descartes pode afirmar que a estrutura de relevo existe não apenas fora de toda consciência, mas também fora dos organismos, nas máquinas; nos organismos, podem existir fenômenos de relevo sem que isso implique um funcionamento propriamente psíquico, que faz o organismo reagir como um todo: os reflexos são parcialmente segmentários. Deste modo, a sensação é pensada a partir de um marco conceitual enriquecido pela mecânica e a pela construção de autômatos em relevo: funcionalmente, trata-se da passagem de um sinal capaz de funcionar um relevo. Torna-se compreensível, assim, como é nova tal definição fisiológica (e já não psicológica como em Aristóteles que supõe uma alma, ou seja, uma unidade do organismo e, por conseguinte, do comportamento). De fato, devemos remontar a Descartes os estudos de fisiologia das sensações, dado que é quem fixou seu marco conceitual” (*CP*, p. 49-50)

imagem, embrião de atividade motriz e perceptiva, desenvolve-se por si mesma aqui, como uma antecipação não controlada pela referência externa à experiência do meio, e em estado livre, ou seja, sem estreita correlação com os demais subconjuntos da organização psíquica. Ela mostra pré-adaptações, mas não adaptações. Na sequência, a imagem devém um modo de recepção das informações provenientes do meio e uma fonte de esquemas de resposta a tais estimulações; na experiência perceptivo-motriz, as imagens devém direta e efetivamente funcionais; organizam-se e se estabilizam em agrupamentos interiormente correlacionados de acordo com as dimensões da relação entre organismo e meio. Finalmente, após esta etapa de interação com o meio, que corresponde a um aprendizado, a repercussão afetivo-emotiva termina a organização das imagens de acordo com um modo sistemático de ligações, de evocações, e de comunicações; produz-se um verdadeiro mundo mental no qual se encontram regiões, domínios, pontos qualitativos chaves por meio dos quais o sujeito possui um análogo do meio exterior, possuindo ele também suas obrigações, sua topologia, seus modos complexos de acesso. Dito de outro modo, as imagens sofreriam sucessivas mutações que modificariam suas relações mútuas, fazendo-as passar de um status de primitiva independência mútua a uma fase de interdependência no momento do encontro com o objeto, depois a um estado final de ligação sistemática e necessitante no qual as energias primitivamente cinéticas se converteram em tensões de um sistema. A invenção poderia ser, então, considerada como uma mudança de organização do sistema das imagens adultas que conduzem a imagem mental, por meio de uma modificação de nível, a um novo estado de imagens livres que permitem recomençar uma gênese: a invenção seria um renascimento do ciclo das imagens, que permite abordar o meio com novas antecipações das quais sairão adaptações que não haviam sido possíveis com as antecipações primitivas, e depois uma nova sistemática interna e simbólica. Dito de outro modo, a invenção opera uma mudança de nível; marca o final de um ciclo e o começo de um novo, comportando cada ciclo três fases; a antecipação, a experiência, a sistematização. (IMIN, p. 18-19)

Como antecipamos nosso objetivo aqui não é explicar essa complexa passagem que resume o ciclo das três fases da imagem e sua relação com o processo de invenção que permite um recomeço do ciclo. Apenas desejamos comentar, brevemente, como as três etapas do ciclo das imagens (antecipação, experiência e sistematização) correspondem analogicamente à amplificação transdutiva, moduladora e organizante.

Com relação à antecipação, o próprio Simondon a caracteriza como “equivalente das etapas embrionárias do crescimento orgânico”. O crescimento orgânico em etapas embrionárias ou embriogênese é um dos exemplos paradigmáticos da operação transdutiva. A imagem nesse caso surge de um “crescimento puro e espontâneo” que produz cada imagem como uma informação (“embrião de atividade motriz e perceptiva”) que se desenvolve por si mesma “como uma antecipação não controlada” e em “estado livre”. Assim como na transmissão propagadora, as imagens se formam antes do controle e limitação operados pela experiência do objeto – e é a condição da produção de estruturas que permitirão a recepção das informações pelo meio, sendo, portanto, pré-adaptações.

Com relação à experiência, a imagem se configura como “um modo de recepção das informações provenientes do meio e uma fonte de esquemas de respostas a tais estimulações”; ou seja, a imagem passa a adaptar a relação entre organismo e meio de modo a controlar os estímulos para que a experiência perceptivo-motriz se relacione com as imagens como informações que devam “direta e efetivamente funcionais”. A imagem, nesta segunda etapa, opera como moduladora ou controladora da informação incidente para o estabelecimento de relações significativas entre organismo e meio – ou seja, interação que corresponde a processos de aprendizagem.

Por fim, com relação à sistematização, ela opera após a experiência como “organização das imagens de acordo com um modo sistemático de ligações, de evocações e de comunicações”. A imagem produz uma síntese real (“um verdadeiro mundo mental”) que fornece ao sujeito “um análogo do meio exterior”. A fase primitiva de independência (antecipação) e a fase de interdependência (experiência) são conjugadas em uma sistematização que produz imagens mentais que permitirão que o sujeito se relacione com o meio exterior como quem resolve problemáticas a partir da tensão de incompatibilidades (do sistema) entre imagem mental e imagem provida das antecipações ou experiências.

Há aqui um duplo processo de síntese: primeiramente, aquela que sistematiza as imagens em uma imagem mental; depois, aquela que relaciona a imagem mental com as problemáticas produzidas na relação com as outras imagens. Este segundo processo de síntese é o que Simondon denominará *invenção* – que consiste em uma espécie de quarta fase do ciclo ou fase que permite a renovação do ciclo da gênese das imagens. O organismo sofre uma mudança em sua organização de imagens que abre a possibilidade de “um novo estado de imagens livres que permitem recomeçar a gênese” (“novas antecipações das quais sairão adaptações [...] e depois uma nova sistemática interna e simbólica”).

FIGURA 3 – Instinto e três tipos de condutas nos viventes

O instinto será considerado entre as outras funções vitais que caracterizam o comportamento, por um lado, nas condutas primárias (primeiro tropismos, em continuação reflexos), por outro lado, nas condutas secundárias (aprendizagens) e terciárias (conduta finalizada inteligente com invenção e previsão, eventualmente utilização de símbolos). Como esses diferentes tipos de condutas não estão igualmente expandidos em todas as espécies, é também possível se colocar a

questão da importância relativa das condutas instintivas na vida de cada espécie; ela conduz a visões sistemáticas e teóricas que se referem ao conjunto do mundo vivente. (CI, p.249).

Na introdução de seu curso sobre o Instinto - de 1964 - Simondon apresenta essa proposta de análise inicial que consiste em investigar o instinto a partir de uma relação deste com esses três tipos de condutas: tendências e/ou reflexos, aprendizagens e atos inteligentes. Simondon afirma que o problema - que muitas filosofias, e no curso ele comenta algumas, se colocaram - da existência ou não do instinto não pode ser desvinculada de uma análise concreta dos tipos de conduta. A partir de uma série de reflexões, Simondon afirma que este estudo pode conduzir à definição do instinto do seguinte modo: “O instinto seria, então, primeiramente uma *função de mudança de regime* da conduta, que supõe um fenômeno de amplificação” (CI, p. 251). Assim, o estudo dos regimes de conduta e de suas modificações permitiria a compreensão do modo de operação do instinto. Agora, as mudanças de regime de conduta supõem fenômenos de amplificação.

As condutas primárias respondem - de maneira geral, e Simondon investiga as diferenças entre diversas formas de tropismo, taxias e reflexos - a uma recepção de informação que conduz a reações muito rápidas por parte de um efetor, o reflexo operaria de modo segmentário (transdutivo) a partir de uma incidência indeterminada. (CI, p. 287-8). “Os reflexos, então, corresponderiam a reações desencadeadas por singularidades de uma ordem de magnitude mínima em relação ao organismo” (CI, p. 287). Essas reações, assim como na amplificação transdutiva, ocorrem a partir de incidências locais que disparam movimentos segmentados que são imprevisíveis em sua ordem de magnitude. O fenômeno de amplificação aqui é análogo a processualização da transmissão propagadora.

Com relação às condutas secundárias, o estabelecimento da analogia é consideravelmente mais difícil isto porque alguns fenômenos caracterizados como *inatos*, *pré-formativos*, *comportamentais* (relacionados, por exemplo, como processos de crescimento, maturação e desenvolvimento) variam para cada espécie estudada. Assim, dependendo da espécie estudada, as condutas secundárias podem se aproximar, em menor ou maior grau, da descrição dos aspectos em que consistem as condutas primárias ou terciárias. Entretanto, um elemento comum e básico das condutas secundárias nos permite aproximá-las da amplificação moduladora. “Localizadas no tempo, as disposições de cada espécie para aprender estão também localizadas na escolha de objetos sobre os quais se apoia a aprendizagem” (CI, p.

298). Assim, o que as condutas secundárias possuem em comum com a amplificação moduladora é esse elemento que é essencial a ambas, a saber, a seleção ou controle limitante da informação (no caso, o objeto) que será significativa para um processo. Poderíamos inclusive dizer que um dos aspectos que caracteriza as condutas secundárias – em sua ampla gama de variedade – consiste no caráter de controle e limitação que a aprendizagem desempenha para o funcionamento dos organismos. Ao final, isto pode ser apontado como justamente o que caracteriza uma mudança de regime de conduta: selecionar, controlar e limitar a informação incidente é passar de uma conduta primária a uma secundária.

Com relação à conduta terciária, o estabelecimento da analogia é mais simples: Simondon caracteriza o ato inteligente como “uma sistematização unificante” e que “implica representação de uma meta, finalidade, e, por conseguinte organização por subordinação de uma pluralidade de meios à unicidade de um fim” (CI, p. 314). A descrição desse processo, inclusive, é muito próxima a da amplificação organizante na resolução de problemas, que consiste em:

Captar em uma perspectiva de unidade aquilo que, nos dados do problema, aparecia como uma pluralidade irreprimível e incompatível. A operação essencial é a operação de integração, que descobre em uma sistemática mais rica e mais elevada a compatibilidade que a situação, vista em sua complexidade inicial e no nível das experiências perceptivas segmentárias, não oferecia. (CI, p. 314).

Na mesma página, Simondon dirá que tal ação de integração não é exclusividade da inteligência, mas ocorre também na percepção; e o caso que ele utiliza para estabelecer essa correlação é o da percepção binocular que já vimos na apresentação da amplificação organizante.

Apresentamos apenas três figuras para que a exposição não se tornasse exaustiva de uma ideia que nos parece já suficientemente explicitada, a saber, que a processualização dos processos, em geral, responde no pensamento simondoniano a três momentos: transdução, modulação e organização. A leitora que ainda tiver dúvidas quanto à possibilidade de generalização desse esquema teórico para o pensamento simondoniano pode revisar como ele já estava em operação nos aspectos que abordamos até o presente capítulo e como ele seguirá operando nas abordagens subsequentes.

2.3. A informação como excesso da ontogênese

Como havíamos anunciado no tópico “Informação e individuação”, a informação possui dois sentidos no pensamento simondoniano. Dissemos que “por um lado, a informação é o nome de um processo que produz uma transformação e é análogo à ontogênese; por outro, a informação é uma operação que excede esse processo, uma incidência da realidade pré-individual no esquema da individuação”. O que vimos até aqui foi, portanto, o primeiro sentido da informação no pensamento simondoniano e como ele é um processo que produz uma transformação e é análogo à ontogênese no esquema geral da amplificação. Agora veremos como a informação excede esse esquema, podendo ser caracterizada como um excesso permanente e renovado que está operando transformações na ontogênese. Trata-se de dizer que os processos ontogenéticos e os modos de processualização desses processos estão também sujeitos a transformações. Todo esse escopo da *teoria* da ontogênese está aberto à incidência de uma *operação* de informação que produz um excesso para a própria teoria. Nesse item gostaríamos de mostrar, brevemente, como o esquema teórico geral da amplificação não pode reduzir a informação a sua realidade individual, mas como a própria operação de informação deve se manter em relação com sua dimensão pré-individual – tal abordagem estará preparando a discussão do próximo capítulo sobre o pré-individual como um conceito em devir em cada tipo de individuação⁸⁸.

Talvez falte supor que a organização se conserva mas se transforma nessa passagem da matéria à vida. Se assim for, haveria que se supor que a ciência nunca estará acabada, pois esta ciência é uma relação entre seres que têm por definição o mesmo grau de organização: um sistema material e um ser vivente organizado que tenta pensar, por meio da ciência, esse sistema. Se fosse certo que a organização não se perde nem se cria, isto levaria à consequência de que a organização apenas pode se transformar. (ILFI, p. 159).

Esta passagem explicita um dos postulados e consequências fundamentais do pensamento simondoniano: que o conhecimento da individuação exige uma individuação

⁸⁸ Para realizarmos tal abordagem será necessário anteciparmos alguns aspectos que serão comentados apenas na Parte II deste trabalho. Trata-se do postulado simondoniano de que o conhecimento da individuação exige uma individuação analógica e correlata do conhecimento, ou seja, a condição enunciada por Simondon de que o próprio conhecimento da individuação e dos processos ontogenéticos deve ser captado como um processo de individuação.

análoga do conhecimento (ILFI, p. 36). Na passagem em questão, a afirmação aparece quando Simondon está analisando a relação entre organização da matéria e organização do vivente. Se o ser vivente que constitui uma ciência para pensar a organização da vida também está em processo de transformação, então, consequentemente, tal ciência da vida também estaria em permanente transformação. *A vida própria do conhecimento é essa transformação continuada que se conserva em seu devir.* Essa é a primeira dimensão da informação como excesso da ontogênese: que a operação de conhecimento análoga à operação ontogenética é, simultaneamente, uma captação da ontogênese e uma transformação da própria operação de conhecimento que opera esta captação.

Contudo, são raros os momentos em que Simondon estabelece essa correlação entre a informação como aspecto fundamental da teoria ontogenética e a informação como operação de transformação da própria teoria. Não apenas a teoria da individuação exige que o pensamento esteja em permanente devir pensante, mas a própria teoria da ontogênese (que vai além da individuação abrangendo todas as dimensões da defasagem do ser) exige uma operação que produza um devir (uma transformação conservante) para a própria teoria⁸⁹. Esse aspecto – que poderíamos chamar de condição metateórica para o funcionamento metaestável da teoria⁹⁰ – é raramente tematizado de modo direto em *ILFI*; no entanto, gostaríamos de propor que a informação como operação de transformação da própria teoria e do conhecimento da ontogênese é uma dimensão fundamental e incontornável do pensamento simondoniano.

Há duas características dessa primeira dimensão que estão em operação em todo o pensamento simondoniano mesmo que sejam raramente explicitadas:

⁸⁹ Descobrimos relendo este trabalho que a expressão “transformação conservante” que utilizamos aqui é análoga a expressão “invenção conservativa” de Bardin (2017, p. 59) que apenas mencionamos na Parte II deste trabalho. Como essa influência ou ressonância se deu, ou foi percebida retroativamente, deixamos aqui apontada essa analogia teórica que se transforma em um feliz encontro na dimensão transindividual do pensamento.

⁹⁰ Como sugere Anne Sauvagnargues: “Metaestabilidade, então, devém o conceito chave da filosofia do devir. [...] Metaestabilidade, um conceito transgênico, permite uma ética da diferenciação, e se engaja, no mesmo terreno, com as formações naturais e os afetos políticos” (SAUVAGNARGUES, 2012, p. 58). Nesse sentido, o item “A operação teórica metaestável – as ferramentas conceituais e o excesso da teoria em relação a si” do capítulo anterior é complementar a discussão que estamos estabelecendo aqui.

1. Há uma *mutuação* entre conhecimento e ontogênese que faz com que ser e pensamento sejam realidades correlatas. Nesse sentido, o próprio pensamento *vive* nessa imbricação permanente entre o devir do ser e o devir do pensamento.
2. O conhecimento e o pensamento, assim como o ser, possuem uma dimensão individual, mas também uma dimensão pré-individual e uma dimensão transindividual. É próprio à plasticidade do conhecimento estar aberto ao devir que uma operação de informação pode produzir.

Assim, nessa primeira dimensão da informação como excesso da ontogênese o que ocorre é a abertura da operação de conhecimento da ontogênese a uma dimensão pré-individual do próprio conhecimento, ou seja, um aspecto do conhecimento e, portanto, da teoria que ainda não assumiu uma forma individual. Vimos como, mesmo quando o esquema teórico da amplificação parece assumir uma forma individualizada que seria capaz de pensar todos os fenômenos e seres, ainda assim um excesso da realidade faz com que o esquema teórico tenha que amplificar-se, individuar-se. Poderia ser dito que isto ocorre apenas porque uma informação *exterior* ao pensamento (e à teoria) o afeta obrigando-lhe a se transformar. No entanto, o pensamento e a teoria não são exteriores à realidade e aos fenômenos que pensam, mas estão em *ressonância interna*. Assim, como a ressonância interna opera para o ser como a *simultaneidade entre exterioridade e interioridade dos processos do ser*, no caso do pensamento a relação entre a metaestabilidade da teoria e a comunicação entre realidades momentaneamente incompatíveis (ser e conhecimento) dispara a ressonância interna do pensamento. Esta nada mais é do que a capacidade do pensamento se afetar por uma informação que lhe aparece como, simultaneamente, exterior e interior a sua própria processualidade⁹¹. A teoria da tensão ou intensidade de informação coloca essa necessidade de adequação (processualização) permanente:

A intensidade de informação supõe um sujeito orientado por um dinamismo vital: a informação é, então, o que permite ao sujeito se situar no mundo. Todo sinal recebido possui, nesse sentido, um coeficiente de intensidade possível, por meio do

⁹¹ Como diz Sauvagnargues: “Interioridade e exterioridade não são absolutas, mas metaestáveis, dinâmicas, relativas uma à outra, e sua superfície de interface está ela mesma em devir, em relação” (SAUVAGNARGUES, 2012, p. 67).

qual corrigimos, a todo instante, nossa situação em relação ao mundo em que nós estamos (ILFI, p. 238).

Esta passagem que se encontra na discussão sobre a problemática perceptiva pode ser expandida para a problemática do conhecimento. O conhecimento está inserido em um código epistemológico e cultural – em uma episteme – que atua na seletividade dos sinais que serão significativos para uma operação de conhecimento; no entanto – como vimos na discussão sobre a reformulação do conceito de informação – uma informação que seja totalmente previsível e determinada para o conhecimento não será uma informação significativa. O próprio conhecimento se processualiza para poder receber novas informações que o possam transformar. A operação de informação que é significativa para o conhecimento é aquela que abre uma problemática para a qual o devir do pensamento opera uma resolução. Assim, nessa primeira dimensão da informação como excesso da ontogênese, podemos dizer que a teoria da ontogênese e o pensamento que acompanha a ontogênese devem estar abertos à incidência da informação como realidade pré-individual que pode transformar a teoria e o pensamento. *Pensamento e ser são correlatos em seus processos ontogenéticos por estarem abertos à realidade pré-individual (incidência de informação) que poderá transformá-los.*

Há ainda uma segunda dimensão de como a informação opera como um excesso da ontogênese: trata-se da informação enquanto puro acaso, acontecimento, comunicação do ser com sua realidade pré-individual.

“Em igual medida, o indivíduo, resultado de uma comunicação entre ordens de magnitude separadas primitivamente, porta a mensagem de sua dualidade e, logo, reproduz o conjunto por amplificação. A informação conserva o pré-individual no indivíduo” (ILFI, p. 319, n.10 – grifos nossos).

Como vimos anteriormente, um dos aspectos mais inovadores da teoria da informação simondoniana consiste em não conceber a informação como uma coisa ou como um sinal que pode ser totalmente determinado. Nesse sentido, Simondon estabelece uma veemente preocupação – em oposição à cibernética e à teoria da informação de sua época – com a redução da informação a sua dimensão quantitativa e determinável. A informação é central no pensamento simondoniano justamente por ela não se identificar com as realidades já individuadas, mas ser aquilo que permite a conservação da realidade pré-individual no

indivíduo; ser aquilo que dispara novos devires para os processos de individuação. Podemos assim afirmar que a informação é o que conserva na ontogênese a potência de devir do ser.

Essas são as duas dimensões complementares da informação como excesso da ontogênese: por um lado, o pensamento, o conhecimento e a teoria da ontogênese serão afetados pela dimensão pré-individual da informação – sua dimensão qualitativa e acontecimental – obrigando o pensamento que deseje acompanhar a ontogênese a estar em permanente transformação e renovação; por outro lado, a própria realidade ontogenética (o devir do ser) está em relação com sua dimensão pré-individual – *e esta relação permanente entre devir e realidade pré-individual é estabelecida na filosofia de Simondon por meio do conceito de informação e por seus modos de operação*. A informação é um dos conceitos centrais da filosofia simondoniana, pois é a partir dela que o pensamento passa a ser capaz de viver na conservação e na transformação que operam simultaneamente na processualização do devir.

Capítulo 3 - O pré-individual – um conceito em devir em cada tipo de individuação

Até aqui vimos duas das dimensões complementares da ontogênese simondoniana. Por um lado, a ontogênese é simultaneamente uma teoria e uma operação que permitem a Simondon constituir um pensamento capaz de religar ser e devir, e captar a processualização do devir do ser como um devir do devir. Assim, não apenas o ser está permanentemente excedido em seu devir, como o próprio devir do ser se mantém em relação com sua realidade pré-individual. Isto permite que o devir não se feche em uma unidade autoidêntica – determinada e garantida lógica e ontologicamente –, mas tampouco se constitua como um devir absoluto avesso a qualquer determinação e estruturação. Por outro lado, a ontogênese simondoniana, a partir da formulação de uma renovada teoria da informação, se engaja na constituição de um esquema teórico geral, o esquema da amplificação, que permite que o filósofo estabeleça três modos de processualização para a captação dos tipos de individuação e, genericamente, de todos os tipos de fenômenos. Vimos como as operações informacionais de amplificação, análogas às operações ontogenéticas, produzem uma individuação da individuação. Por fim, vimos como tal esquema se constitui como uma totalidade aberta ao próprio devir da teoria, do conhecimento e do pensamento que se transformam permanente em suas relações com a dimensão pré-individual da informação.

Já vimos até aqui de uma maneira geral como se constitui a relação entre pré-individual e ontogênese no pensamento de Simondon: vimos como a realidade pré-individual é uma dimensão *sem fases* que impulsiona a defasagem (devir) do ser; também vimos como a ontogênese excede a individuação justamente por ser o nome que Simondon dá a imbricação entre ser e devir que relaciona as dimensões pré-individual, individual e transindividual nos processos de individuação. Agora veremos alguns aspectos complementares a esses que já foram apresentados. Primeiramente, veremos como a hipótese da realidade pré-individual é fundamental para que Simondon ofereça uma resposta a um dilema clássico da filosofia que consiste no seguinte problema: como podemos falar de uma realidade pré-individual, anterior ao surgimento dos indivíduos e anterior mesmo aos processos de individuação, se apenas podemos conhecer e acessar essa realidade anterior por meio da realidade já individuada? Na sequência, veremos como o conceito de pré-individual responde a uma maneira de

organização dos conceitos filosóficos bastante peculiar; mostraremos como o conceito de pré-individual não é um termo constituído, mas uma realidade relacional, e como haveria uma dimensão pré-individual dos conceitos na filosofia de Simondon, havendo também uma pré-individualidade do pré-individual. Por fim, apresentamos algumas figuras que explicitam como o conceito de pré-individual opera de modo distinto para cada tipo de individuação e em cada individuação singular.

Antes de iniciarmos, gostaríamos de insistir em uma ressalva que fizemos logo no início deste trabalho. Reiteramos que a aposta interpretativa de nosso estudo consiste exatamente em não circunscrever uma definição do conceito de pré-individual; isto por duas razões: por um lado, o conceito de pré-individual está, como veremos, em devir em cada um dos tipos de individuação – física, vivente e psicossocial; por outro lado – e, conseqüentemente – é um conceito que precisa ser reatualizado, recriado, a cada novo processo com o qual o conhecimento se relaciona; sendo inclusive o conceito que exige que o conhecimento se conserve em permanente transformação. Dito de outra maneira, o conceito de pré-individual é aquele que descreve as realidades singulares de cada processo e é também uma criação conceitual singular para cada operação de conhecimento; é exigência de abertura para as dimensões singulares do devir.

3.1. A hipótese do pré-individual

Tal concepção poderia ser considerada como gratuita, e tratada como se trata habitualmente a hipótese criacionista: de que serve lançar as forças destinadas para dar conta da ontogênese em um incognoscível estado do ser pré-individual, se tal estado apenas é conhecido pelo que se segue a ele? (ILFI, p. 317)

A hipótese da existência de um estado pré-individual colocaria o pensamento filosófico em um dilema⁹²: como estabelecer as possibilidades ético-epistemológicas para

⁹² Tal dilema é análogo ao que Simondon critica na Introdução de ILFI ao comentar como as tradições substancialista e hilemórfica pensaram que a individuação devia ser conhecida a partir do indivíduo constituído, pois apenas ele seria capaz de fornecer um princípio de individuação que pudesse dar conta de explicar a gênese do indivíduo. Na citação acima, já estamos tomando a “ontogênese” no sentido amplo que

conhecer o devir ou a ontogênese em seu estado pré-individual, se esse próprio estado para ser conhecido depende do devir já operado, ou seja, do ser consolidado/individuado? Como podemos explicar a dimensão pré-individual da ontogênese se a ela só podemos conhecer a partir do momento em que a ontogênese se individua? Agora, o dilema não se encontra apenas na assunção de tal impossibilidade, mas na conjunção com o seguinte problema: se assim é, então apenas podemos conhecer o devir a partir do ser, ou do devir que já deveio, que já se individuou? Aí se encontra o dilema: essa aparente impossibilidade de pensar o devir em sua dimensão pré-individual, faz com que não conheçamos um verdadeiro devir, apenas um devir restringido e reduzido a sua dimensão consolidada/individuada. É nesse ponto que a hipótese criacionista habitual interessa a Simondon, dado que ela se encontra frente ao mesmo dilema, mas uma comparação com ela demonstra como as soluções encontradas – pela hipótese criacionista e pela hipótese do estado pré-individual – são consequentemente distintas; dado que a hipótese criacionista habitual:

Concentra todo o devir em suas origens, de modo que todo criacionismo traz consigo o problema da teodiceia, aspecto ético de um problema mais geral: o devir já não é um verdadeiro devir; no ato da criação ele deveio por inteiro, o que obriga a fornecer, assim, numerosos remendos locais à teoria criacionista para que o devir volte a ter sentido. Estes remendos, contudo, apenas são, em geral, providos nos pontos que mais chocam o sentimento que tem o homem sobre o devir, por exemplo, sobre o problema da responsabilidade moral. Mas o criacionismo deveria ser corrigido em todos seus pontos, dado que não é mais satisfatório eliminar a realidade do devir físico do que diminuir a do devir humano como sujeito ético: esta diferença de tratamento apenas pode ser justificada por um dualismo que é também discutível. Teríamos que adicionar a teodiceia ética uma verdadeira teodiceia física. (ILFI, p. 317).

A teodiceia – como aventura *ad hoc* de Deus para retroativamente salvar o sentido ético-moral de sua criação para os homens – não aparece aqui gratuitamente. Tampouco a comparação crítica entre as duas hipóteses aqui é fortuita – Simondon bem poderia ter comparado a hipótese do estado pré-individual com as diversas etapas da *logodiceia* em seus afãs substancialista, hilemórfico, racionalista, idealista, empirista, criticista, etc., etc., na aventura de recuperar para o *logos* aquilo que não aparece sobre suas maneiras de representar. Entretanto, Simondon elege a comparação com a hipótese criacionista, pois ambas possuem esse desafio - que é propriamente uma tentativa de superação do dilema acima apontado – de

Simondon propõe, não apenas como gênese do indivíduo, mas como o próprio nome da relação de imbricação entre ser e devir.

conjugar um estado do devir anterior à sedimentação do ser, ou dito em termos criacionistas, a criação do mundo antes da existência deste, com o estado posterior que dá sentido retroativo e mediado ao processo da gênese. Dito de outro modo, a comparação crítica visa resolver a conexão entre a teorização sobre o estado *originário* do ser, ou, melhor dito, do devir do ser, com o estado posterior à gênese do devir. Comentemos brevemente a citação apresentada acima.

A primeira diferença com relação à hipótese criacionista é que esta concentra todo o devir no momento originário da criação; ou seja – e, provavelmente, podemos incluir aqui uma série de teorias cosmológicas como a do “Big Bang” (que parecem ter acompanhado os avanços das teorias termodinâmicas sem, contudo, alcançar os avanços das teorias da informação) –, Deus ou o universo contém todos os seus potenciais, todo o seu devir em latência em seu estado originário, tal devir se realiza ou atualiza por inteiro no ato de criação ou no processo de expansão. No entanto, se todo o devir estava contido na origem divina e foi atualizado no ato de criação, apenas resta ao homem um falso devir, pois é ou pré-determinado ou uma degradação do devir divino⁹³. A teodiceia e seus remendos locais à hipótese criacionista aparecem, então, como uma forma de recuperação do “devir do ser humano como sujeito ético”, restituindo ao homem seu livre arbítrio e o reinserindo na problemática da responsabilidade moral.

Agora – e esta é a pergunta fundamental de Simondon – por que “os pontos que mais chocam o sentimento que tem o homem sobre o devir” dão curso ao surgimento de uma teodiceia ética, mas não uma teodiceia física?; ou seja: por que a teodiceia vem suplantando a hipótese criacionista para que seja possível resolver o problema da existência do mal ou da escolha livre do homem que decide assassinar alguém, mas permite que os seres físicos, viventes e psicossociais, em geral, estejam condenados a existir sem devir? Por que Deus haveria reservado às pedras (indivíduos físicos) apenas uma existência empedernida, ou seja, de normatividades brutalmente sedimentadas e sem nenhuma transformação (transdução)? Por que teria condenado as plantas (indivíduos viventes) a um perene “estado vegetativo”, sem valores (tropismos/taxias) que mobilizassem seu enraizamento no ciclo vital? Por que teria dado aos animais (indivíduos psicossociais) uma existência pré-reflexiva e assubjetiva cujo

⁹³ Não é difícil perceber as semelhanças que tal hipótese possui com a degradação da informação na metafísica platônica – tal como apresentamos no capítulo sobre a metafísica da informação.

devir estaria unicamente em função de alimentar o devir da consciência humana? No seio destes questionamentos se encontra a segunda diferença da hipótese simondoniana em relação à criacionista.

A ontogênese simondoniana e a hipótese do pré-individual vem “adicionar à teodiceia ética uma verdadeira teodiceia física”, ou seja, a *ontodiceia* deveria restituir um verdadeiro devir a todos os seres, a todas as dimensões do ser. Agora, essa operação de restituição não é retroativa; ela retorna ao estado originário do ser – como a hipótese do pré-individual - para propor que:

1. Ser e devir não são opostos e não estão separados no *estado originário* do ser.
2. O devir não se esgota, ou se atualiza totalmente, no ato de criação. Mesmo após a ocorrência de processos de individuação e da existência da dimensão individual do ser (e também do devir), o devir permanece em operação processualizando todas as dimensões do ser.

Assim, poderíamos dizer que, diferentemente da hipótese criacionista, o Deus (ou o universo) simondoniano é “mais-que-deus”, pois seu devir inicial é excedido após o ato de criação, ele continua devindo em cada devir de todos os seres. *Deus é acontecendo*, é um processo de individuação que excede sua coerência inicial (sua onipotência e onisciência) e sua unidade originária⁹⁴.

A hipótese criacionista e a teodiceia suplementar, bem como as teorias que realizaram a crítica desta, padecem de uma mesma falha ou ausência:

Parece que todas as teorias da substância, do repouso e do movimento, do devir e da eternidade, da essência e do acidente, repousam sobre uma concepção das trocas e das modificações que apenas conhece a alteração e o equilíbrio estável, não a metaestabilidade (ILFI, p. 316).

⁹⁴ A individuação de todos os seres é o devir do cosmos – “Tal teoria não busca somente explicar a gênese dos seres individuados e propor uma visão da individuação; quer fazer da individuação o fundamento de um devir amplificante, e coloca, assim, a individuação *entre* um estado primitivo do ser não resolvido e a entrada na via de resolução do devir; a individuação não é um resultado do devir, nem algo que se produz no devir, mas é o próprio devir, já que o devir é devir do ser” (ILFI, p. 315).

Como já vimos, o que marca essas filosofias é opor ser e devir a partir de dicotomias engendradas por um dualismo de base para o qual era inconcebível uma terceira possibilidade, a saber, a da coexistência de movimento e repouso, de essência e acidente, etc., em um mesmo ser, em um mesmo processo ou indivíduo. Os estados do ser, do devir, das individuações, dos processos, das relações e dos termos é, em geral, metaestável – sendo os casos de estabilidade ou instabilidade parciais meros momentos de um processo que sempre retorna a sua condição metaestável.

O equilíbrio estável é talvez apenas um caso limite. O caso geral dos estados é talvez o dos estados metaestáveis: o equilíbrio de uma estrutura realizada apenas é estável no interior de certos limites e em uma ordem de magnitude única, sem interação com outras; faltam-lhe os potenciais que, liberados, podem produzir uma alteração brusca que conduz a uma nova estruturação igualmente metaestável. Deste modo, ser e devir já não são noções opostas se se considera que os estados são maneiras do ser metaestável, degraus de estabilidade que saltam de estrutura em estrutura: o devir já não é continuidade de uma alteração, mas encadeamento de estados metaestáveis através de liberações de energia potencial cuja existência e atuação formam parte do regime de causalidade que constitui esses estados; a energia contida no sistema metaestável é a mesma que aquela que se atualiza sobre a forma de passagem de um estado a outro. É este conjunto estrutura-energia que pode ser chamado de ser. Nesse sentido, não se pode dizer que o ser seja uno: é simultâneo, acoplado a si mesmo em um sistema que excede a unidade, que é mais que um. (ILFI, p. 317)

Em síntese, não apenas ser e devir já não estão separados primitivamente, mas tampouco o devir é concebido como uma continuidade das alterações que sofre o ser ou o devir após o abandono de seu estado inicial; o devir é para Simondon – em todas as dimensões do ser e para todos os tipos de seres – um “encadeamento de estados metaestáveis”.

Entretanto, se tais desenvolvimentos dão conta de mostrar que a hipótese do pré-individual difere da criacionista em suas insuficiências, não conseguimos ainda explicar como a hipótese do pré-individual supera o dilema anteriormente apresentado. Dito de outro modo, mesmo que expliquemos que o estado inicial é configurado por uma metaestabilidade de base que já não permite que separemos ser e devir, ainda não conseguimos explicar como é possível um acesso à dimensão pré-individual da ontogênese que não seja mediado pela dimensão individuada ou em individuação. Tal dilema ganha ainda uma dimensão suplementar se considerarmos que na *teoria das fases do ser* a dimensão ou o estado pré-individual aparecesse ora como um estado anterior a toda individuação – e, portanto, coincide

com o que Simondon denomina *o ser sem fases* – ora como uma das dimensões posteriores à individuação e que coexistem no *ser polifásico*.

E há, de fato, uma ambigüidade nas fórmulas empregadas por Simondon quando afirma que "é só depois da individuação que o ser possui um passado e que o pré-individual devém uma fase", como se o pré-individual apenas pudesse ser concebido retrospectivamente, e permanecesse sempre relativo à realidade individuada. Mas esse paradoxo, segundo o qual é a individuação que "cria" o devir, dissolve-se desde o momento em que esta hipótese serve de fundamento para uma ontologia que não pensa mais o devir a partir unicamente do modelo unidimensional da sucessão temporal, mas a partir daquele da transformação dos estados de um sistema (MARGAIRAZ; RABACHOU, 2012, p. 81)⁹⁵.

Começamos a resolver o dilema se circunscrevemos mais adequadamente a hipótese do pré-individual⁹⁶. Primeiramente, ela não possui o intuito de propor um “estado originário”, caso estejamos considerando originário aqui no sentido temporal. Ela propõe um estado primeiro, ou melhor, primitivo - anterior a toda individuação. Em segundo lugar, o pensamento de Simondon nos permite falar em dois tipos de transformação dos estados de um sistema: o primeiro deles, que abordamos logo acima, diz respeito ao devir como um encadeamento de estados metaestáveis; o segundo, aos estados ou fases que compõe o processo de defasagem do ser. No primeiro caso, falamos de estados posteriores à primeira estruturação do ser, ao surgimento de fases após uma individuação; no segundo, falamos de coexistência das fases no ser polifásico, inclusive de um momento anterior ao surgimento de qualquer fase, a dimensão pré-individual do ser anterior à individuação que Simondon

⁹⁵ A citação que os comentadores trazem difere um pouco da original, principalmente no que refere ao uso do itálico: “Après l’individuation, l’être a un passé et le préindividuel devient une phase” (ILFI, p. 310). – O trecho que traduzimos aqui citado pelos comentadores aparece da seguinte forma “(...) ce n’est qu’après l’individuation que l’être a un passé et que le préindividuel *devient* une phase”.

⁹⁶ Bardin oferece uma leitura sobre tal dilema da hipótese do pré-individual que é complementar a que estamos construindo aqui. Bardin encontra, na “compulsão obsessiva” presente em cada uma das etapas da análise da individuação sobre um estado primordial do ser, uma marca de herança indireta do legado fenomenológico presente na filosofia simondoniana – legado que remontaria a problemas epistemológicos que aparecem por excelência no kantismo. Bardin encontra o aspecto diferencial da concepção simondoniana no uso que o filósofo faz dos desenvolvimentos da física quântica, na resolução do dualismo teoria do campo e teoria corpuscular; Simondon estaria conjugando essas “duas vias” como complementaridade metaestável que expressa a dimensão pré-individual do ser. Nesse sentido – e contrariamente às concepções que buscam uma “pura” ciência das operações ou o acesso à “intuição direta” (Bergson) -, Simondon fala da dimensão pré-individual como aquela que conjuga “potenciais reais e latentes” e “funções e estruturas atuais”. A ambiguidade presente na hipótese do ser pré-individual – ser, simultaneamente, anterior a qualquer defasagem e ser um dos “resultados” da defasagem do ser – passa a ser compreendida adequadamente (o “verdadeiro pré-individual” de que fala Simondon) quando compreendemos a convergência divergente entre continuidades e descontinuidades na processualidade do ser. Ver: BARDIN, 2015a, p. 38-9.

descreve como *ser sem fases*. “O ser pré-individual é o *ser sem fases*, enquanto o *ser depois da individuação é o ser com fases*” (ILFI, p. 310). Assim, precisamos ter claro que é essa dimensão anterior ao surgimento das fases, anterior à individuação, é essa dimensão primitiva que Simondon visa estabelecer com a hipótese do pré-individual. Seguindo uma nota em que o filósofo afirma que “existe uma origem do indivíduo, uma situação pré-individual” (ILFI, p. 315, n.8), pretendemos delimitar que o que a hipótese do pré-individual vem propor é que *existe uma situação pré-individual anterior a toda individuação*. É justamente esta situação pré-individual que alguns avanços provenientes dos domínios da física, da biologia e da tecnologia nos obrigam a supor. Como diz Simondon:

A hipótese de um estado pré-individual do ser não é totalmente gratuita: há nela mais do que ela está destinada a explicar, e não está unicamente formada por meio do exame da existência dos indivíduos; é derivada de um determinado número de esquemas de pensamento emprestados dos domínios da física, da biologia e da tecnologia. A física não mostra a existência de uma realidade pré-individual, mas mostra que existem gêneses de realidades individualizadas a partir de condições de estado; em certo sentido, um fóton é um indivíduo físico; contudo, é também quantidade de energia que pode se manifestar por meio de uma transformação. Um indivíduo como um elétron está em interação com campos. Uma mudança de estrutura de um edifício molecular, atômico ou nuclear faz com que apareça energia e engendra indivíduos físicos. A física convida a pensar o indivíduo como algo que é intercambiável com a modificação estrutural de um sistema, portanto com determinado estado definido de um sistema. No fundamento da ontogênese dos indivíduos físicos, há uma teoria geral das trocas e das modificações dos estados, que poderia se chamar allagmática. Este conjunto conceitual supõe que o indivíduo não é um começo absoluto, e que é possível estudar sua gênese por meio de um determinado número de condições energéticas e estruturais: a ontogênese se inscreve no devir dos sistemas; a aparição de um indivíduo corresponde a determinado estado de um sistema, apresenta um sentido em relação com esse sistema. Por outra parte, o indivíduo físico é relativo, não substancial; é relativo porque está em relação, particularmente em relação energética com campos, e esta relação forma parte de seu ser. [...] Existe em física um ser pré-individual e um ser pós-individual; um fóton desaparece e devém mudança de estrutura de um edifício atômico, ou então muda de longitude de onda, como se houvesse se tornado outro. A individualidade devém de certo modo funcional; não é o aspecto único da realidade, mas certa função da realidade (ILFI, p. 317-8)⁹⁷.

Nesta citação Simondon nos apresenta alguns aspectos dos desenvolvimentos teóricos da física que nos convidam a pensar o ser, o devir e o indivíduo de outra maneira. A *situação*

⁹⁷ De certo modo, cada um dos pontos abordados por Simondon nessa citação – e que são possibilitadores da compreensão da situação pré-individual – foram abordados neste trabalho no subcapítulo “O ser polifasado e a defasagem em relação a si”: a teoria das fases do ser e o processo de defasagem do ser com o surgimento da individuação, a complementaridade entre estruturas e operações e os modos de passagem de uma estrutura a outra estrutura por meio de operações, a incidência energética (informação) que altera o estado de um sistema e convoca a sua reorganização, etc.

pré-individual do ser aparece, então, como um conjunto de *condições* energéticas, operatórias e estruturais para que a *gênese* do indivíduo possa ocorrer; e, em sentido mais amplo, para que a própria ontogênese possa ocorrer. Essas *condições* aparecem quando a física passa a estudar os indivíduos, as mudanças estruturais e energéticas como *processos*. Neste sentido, o dilema que vínhamos discutindo até aqui se desfaz: já não se trata de conhecer o que vem antes por meio daquilo que veio depois, a situação pré-individual pela situação do ser individuado; trata-se de conhecer o ser, o devir e o indivíduo como partes de um *processo*. Esta é a primeira condição, a condição de base para podermos compreender como coexistem na defasagem do ser polifásico situações pré-individuais, individuais e transindividuais.

Tomemos como exemplo claro disto o que Simondon diz do fóton. Há no mínimo dois sentidos em que um fóton ou um indivíduo podem ser tomados pela física: ele funciona em um processo ora como um indivíduo físico, ora como uma quantidade de energia que se manifesta por meio de uma transformação. Um indivíduo nunca está sozinho, ele está associado a um campo – ele está operando uma função em um sistema metaestável – e, portanto, simultaneamente, o indivíduo é o índice de uma gênese, mas também de uma modificação do sistema. Por isso, o indivíduo é *relativo*; e ele é relativo em dois sentidos: por um lado, sua gênese é resultado de um conjunto de relações que constituem e são constituídas em um campo ou um sistema metaestável, no qual pode intervir uma individuação; por outro lado, o indivíduo nunca resulta de sua gênese como substancialidade isolada, sua individualidade já devém em um sistema como uma *função*, uma nova relação que constitui a realidade do campo ou do sistema.

Podemos, assim, finalmente enunciar o que nos parece o sentido fundamental da hipótese do ser pré-individual. Como vimos antes, postular a existência de um momento do ser anterior toda individuação, a todo surgimento de fases, a todo devir, tem por função para a ontogênese simondoniana marcar a condição metastável primitiva do ser e também possibilitar a permanência dessa condição metaestável, esta abertura a novas problemáticas ontogenéticas e ao devir nas distintas fases do ser. Agora, o que nos parece fundamental na hipótese do pré-individual é que ela permite a Simondon marcar que as dimensões individual, pré-individual e transindividual são *funções da realidade* coexistentes na processualidade do ser polifásico. A ontogênese é a processualidade do devir do ser na qual operam simultaneamente distintas dimensões, cada uma delas opera como uma *função* da realidade do ser. Como diz Simondon:

De fato, nada permite afirmar que toda a realidade dos seres vivos está incorporada a sua individualidade constituída; pode-se considerar o ser como um conjunto formado de realidade individuada e realidade pré-individual: é a realidade pré-individual a que pode ser considerada como realidade que funda a transindividualidade (ILFI, p. 307)⁹⁸.

Assim, a dimensão individual ou individuada do ser *funciona* como a possibilidade de momentos de estruturação das relações entre ser e devir; a dimensão pré-individual *funciona* como possibilidade de postulação de uma *situação* do ser que é anterior a toda individuação, que é um conjunto de potenciais para que o devir possa operar na ontogênese; *funciona* também para que Simondon possa descrever um excesso, um resto de potenciais sempre presente no ser que pode abrir novas problemáticas e disparar novos processos de individuação, uma dessas novas problemáticas é o surgimento da dimensão transindividual do ser. *A hipótese do pré-individual permite a Simondon estabelecer que a ontogênese (o devir do ser) não está já individuada – seja como teoria ou como um modo de operação – mas é uma permanente imbricação e coexistência das dimensões do ser em sua processualidade; ou seja, a ontogênese é um processo no qual operam as dimensões pré-individual, individual e transindividual como funções da realidade.*

Finalmente, podemos resumir as duas funções que a hipótese do pré-individual desempenha no pensamento simondoniano. Primeiramente, marca a possibilidade de postular uma *situação pré-individual* do ser e do devir do ser na qual ainda não operou nenhuma individuação. A importância deste postulado é que, *ontologicamente*, ele marca a existência de um momento e de uma dimensão do ser e do devir nas quais não operou ainda nenhuma individuação; isto permite a Simondon pensar a individuação como uma operação que não surge a partir de uma individualidade já constituída/estruturada do ser ou do devir, mas como *operação primeira*. Agora, isto também permite que diferenciemos individuação e ontogênese, pois a ontogênese excede essa operação primeira e é justamente a dimensão pré-individual da ontogênese que cria as condições para que essa *operação primeira* possa ocorrer. Em segundo lugar, a hipótese do pré-individual é fundamental para que a ontogênese simondoniana *exceda as limitações da unidimensionalidade ontológica*. O ser e o devir já não são pensados como uma realidade *ou* pré-individual, *ou* individual, *ou* transindividual. Na

⁹⁸ Não à toa, no meio desta citação Simondon coloca uma nota de rodapé: “Nesta medida – para o vivente – a realidade pré-individual é *também* realidade pós-individual” (ILFI, p. 307, n.7). Também, como vimos, na física existe um ser pré-individual e um ser pós-individual.

processualidade da ontogênese a realidade é composta das três dimensões que são *funções* desta. A realidade não é pré-individual, individuada ou transindividual; ela *deve* por meio das *funcionalidades* pré-individual, individual e transindividual do devir do ser⁹⁹.

Tal compreensão do sentido do pré-individual para a ontogênese, possui também consequências para o modo de existência e funcionamento dos conceitos no pensamento simondoniano, e para a maneira como o pré-individual aparecerá na descrição dos tipos de individuação.

3.2. O conceito de pré-individual e a singularidade dos pré-individuais (a pré-individualidade do pré-individual)

No domínio do saber, define a verdadeira marcha da invenção, que não é nem indutiva nem dedutiva, mas transdutiva, ou seja, corresponde a um descobrimento das dimensões segundo as quais se pode definir uma problemática; é a operação analógica no que tem de válida. [...] Esta marcha consiste em seguir o ser em sua gênese, em consumir a gênese do pensamento ao mesmo tempo em que se realiza a gênese do objeto. (ILFI, p. 33-4)

A processualidade do devir do ser é acompanhada e captada pelo pensamento ontogenético que é transdutivo, ou seja, é um devir pensante que, etapa por etapa, se redimensiona pelas problemáticas com as quais se relaciona. Nisto consiste a operação analógica: seguir o ser em sua gênese, o pensamento ontogenético possui uma relação de analogia com a gênese do objeto – o que, nesse caso, significa gênese conjunta e simultânea (correlação) do sujeito e do objeto do conhecimento (divisão, aliás, que se torna improdutiva para o devir pensante)¹⁰⁰.

Uma das dimensões do saber da ontogênese, do pensamento capaz de captar o devir do ser, é a marcha inventiva dos conceitos. Como já comentamos¹⁰¹, o conceito possui uma plasticidade na filosofia de Simondon que permite que o caracterizemos como uma

⁹⁹ É nesse sentido que a ontogênese simondoniana permite uma *pluralização* da lógica e da ontologia. Ver: ILFI, p. 36.

¹⁰⁰ Essas questões serão retomadas e comentadas mais detidamente, sob outro ponto de vista, na Parte II deste trabalho.

¹⁰¹ Ver o item “A operação teórica metaestável – as ferramentas conceituais e o excesso da teoria em relação a si”.

ferramenta relacional e não um termo fixo, autoidêntico e uno. O conjunto dos conceitos simondonianos pode ser compreendido, então, como um sistema metaestável, ou seja, um sistema carregado de energias potenciais. A gênese e os modos de operação dos conceitos no pensamento simondoniano, permite-nos defini-los como uma realidade energética e processual que faz com que o pensamento e o conhecimento sejam análogos às dimensões perceptível, sensível e afetiva do ser e do devir. Nesse item e no próximo, gostaríamos, então, de apresentar como o pré-individual é um conceito que reestrutura o modo de funcionamento das relações entre os conceitos e a operatividade destes. Trata-se de mostrarmos, brevemente, como o pré-individual faz com que os conceitos e a relação entre conceitos esteja em devir, e que o próprio conceito de pré-individual esteja em devir. Há uma dimensão pré-individual dos conceitos, e as singularidades excedem o pré-individual fazendo surgir uma pré-individualidade do conceito de pré-individual.

Aliás, assim como a percepção, o conceito necessita de uma permanente reativação para manter sua integridade; mantém-se por meio da existência de umbral quânticos que sustentam a distinção dos conceitos; esta distinção não é uma prioridade intrínseca de cada conceito, mas uma função do conjunto dos conceitos presentes no campo lógico. A entrada de novos conceitos nesse campo lógico pode acarretar a reestruturação do conjunto dos conceitos, como toda doutrina metafísica o faz; ela modifica, antes dessa reestruturação, o umbral de distinção de todos os conceitos (ILFI, p. 241).

A ontogênese simondoniana – com sua metafísica da informação e sua hipótese do pré-individual – está reestruturando o umbral de distinção e o conjunto de todos os conceitos. Assim como o devir ontogenético (a defasagem do ser) é um encadeamento de estados metaestáveis, o conjunto de conceitos se distribui e organiza no campo lógico por aquilo que Simondon denomina “umbral quânticos”. Mas, antes de caracterizarmos melhor o que Simondon compreende por “campo lógico” e “umbral quântico”, estabelecendo o modo de relação entre os conceitos, vejamos brevemente o que Simondon compreende por “conceito”.

“Um conceito não é *a priori* nem *a posteriori*, é *a praesenti*, pois é uma comunicação informativa e interativa entre o que é maior que o indivíduo e o que é menor que ele” (ILFI, p. 30, n. 9). O conceito é criado pelo pensamento ontogenético em um ato que estabelece a comunicação entre dois processos constituindo uma relação analógica entre duas operações ou dois sistemas, o do ser e o do pensamento. Ele não é, portanto, uma forma ou um termo que garante a inteligibilidade para a captação dos processos que está *a priori* ou *a posteriori* da

operação – ele capta os processos ao se constituir como uma operação do conhecimento análoga a esses processos. Por isso ele é *a praesenti*, pois ele não é *condição* ou *consequência* da captação do devir do ser, ele surge como um *ato* que capta a correlação em ato de ser e pensamento. Agora, ele não é tampouco um puro devir, pois ele se estrutura em um “campo lógico” e se reestrutura em relação ao conjunto dos conceitos. É nesse sentido que ele “necessita de uma permanente reativação para manter a sua integridade”, dado que ele não é uma unidade, um termo constituído que depois de estruturado existe por si, mas tampouco é um devir indistinto, dado que parte dos componentes da realidade conceitual são reativados nas reestruturações do campo lógico.

Deste modo, *nenhum conceito é em si*, tampouco o pensamento é um termo apenas estruturado – a coagulação da relação entre pensamento e ser. Se for verdade que o conceito possui sua dimensão estruturada, enquanto multiplicidade de componentes que correlacionam ser e pensamento, também é verdade que a dimensão estruturada necessita de uma reatualização para manter sua integridade. Essa reatualização é o que Simondon denomina “comunicação informativa e interativa”. Como já vimos, a comunicação é uma operação de compatibilização de incompatíveis. Assim, as dimensões de ser e pensamento que poderiam aparecer, inicialmente, como realidades díspares podem se tornar compatíveis, abrindo uma problemática (ou um problema) para o conhecimento. *O conceito estabelece a ressonância interna da ontogênese como possibilidade de correlação entre ser e pensamento.*

Por essa razão é que a comunicação se dá entre o que é maior que o indivíduo e o que é menor que ele. A interação que se dá na comunicação que opera o conceito é entre o sistema metaestável no qual o indivíduo aparece e as cargas pré-individuais, o conjunto de potenciais associados que podem disparar uma transformação. Agora, há também a dimensão informativa dessa comunicação e, nesse caso, a própria operação conceitual pode produzir a incidência de uma informação que disparará transformação nos processos de individuação, no ser. A dimensão conceitual do pensamento também *age e interage* como os processos do ser.

A analogia entre a operação de transdução do cristal e a operação transdutiva do pensamento pode ser uma maneira de explicitar mais adequadamente essa *mutuação* entre ser e pensamento que o conceito possibilita. Tal analogia nos permitirá também explicitar o que Simondon compreende por “campo lógico” e “umbral quântico”. Vejamos como Pascal

Chabot organiza essa discussão para as relações entre o cristal, a ontogênese e o pensamento, isso nos permitirá disparar a analogia com a transdução conceitual.

Em que sentido podemos dizer que o cristal é uma mistura de ser e devir? A individuação do cristal se desdobra entre duas realidades: o cristal já estruturado e o meio incipiente, capaz de se estruturar. Para Simondon, o cristal já estruturado simboliza o ser, o que está presente e dado, enquanto o meio dinâmico e energizado simboliza o devir, uma virtualidade que aguarda a determinação. Se o "pensamento" considera apenas esses dois estados, o cristalino e o cristalizável, ele permanece em uma situação conflituosa que apresenta uma escolha impossível. Se escolhe o cristal e se apresenta assim como um "pensamento do ser", perde-se o devir e não se pode explicar as modificações, progressões ou atualizações das virtualidades. Da mesma forma, se ele escolhe o meio dinâmico e energizado como seu modelo de devir, torna-se, por assim dizer, evanescente, uma pura contemplação de virtualites. Na visão de Simondon, ao refletir sobre o processo de cristalização, podemos fornecer uma solução para esse conflito. As duas posições precedentes dependem cada uma de um determinado estado da matéria. Simondon escolhe o meio e a operação. Entre o cristal já formado e o meio estruturável existe o limite do indivíduo cristalino. "O limite", explica Simondon, "não é nem potencial nem estrutura". Não é nem o passado do cristal nem seu futuro. É o ponto onde o crescimento está ocorrendo no indivíduo cristalino em um dado momento no tempo. Potencial e estrutura, passado e futuro comunicam-se nesta fronteira mutante. Combinando ser e devir, o limite nunca é completamente um ou outro. É o aqui-e-agora (lieu-moment) da individuação, o ponto onde interagem o que é e o que está em devir. É essa realidade que Simondon procurou visualizar para resolver a antinomia do ser e do devir: o aqui-e-agora do que ele chamou de "transdução" - a propagação da informação em um meio amorfo. (CHABOT, 2003, p. 84-5)

Assim como vimos em relação ao dilema que a hipótese do pré-individual enfrenta, o pensamento não pode se deter, na captação da individuação do cristal, apenas no devir ou no ser; o pensamento não pode apenas captar e se conformar à realidade já individuada (o cristalino) ou ao meio incipiente, cheio de potências pré-individuais (o cristalizável). Analogamente, o problema se apresentaria tal qual explanado por Hottois, como vimos, na ambiguidade incontornável das duas tendências do pensamento simondoniano; por um lado, a unificação que elimina o surgimento de novas virtualidades, por outro, o mero imiscuir-se no devir que apenas contempla as virtualidades. Agora, como bem mostra Chabot, Simondon escolhe fazer surgir o pensamento no ponto onde as duas possibilidades, paradoxalmente, são possíveis. Para tal escolha, o conceito de *limite* é providencial. É possível captar a individuação do cristal em seu limite no qual coexistem a operação de individuação e o meio estruturável.

O conceito de limite aparece sob algumas figuras no pensamento simondoniano: a fase na defasagem do ser, a membrana dos seres vivos, o limite do indivíduo cristalino, etc. O

conceito de limite opera de duas maneiras: por um lado, designa um momento de detenção da expansão do ser ou de uma individuação, é um limite para a atualização de energia potencial, é o que faz com que o devir seja transdutivo, ou seja, ocorra etapa por etapa, e não absoluto, pura atualização incessante de virtualidades ou potenciais; por outro lado, é a *fronteira topológica* que marca a coexistência de continuidade e descontinuidade em uma individuação, é o ponto de ressonância interna no qual coexistem e coatuam no indivíduo interioridade e exterioridade.

Esse poder de estruturar um meio amorfo é, em certo modo, uma propriedade do limite do cristal; exige a dissimetria entre o estado interno do cristal e o estado do seu meio. As propriedades genéticas de um cristal se manifestam eminentemente em sua superfície, são propriedades de seu limite. Portanto, se quisermos ser rigorosos, não podemos denominá-las “propriedades do cristal”; são, na verdade, modalidades da relação entre o cristal e o corpo amorfo. [...] A operação ontogenética de individuação do cristal se realiza em sua superfície. As camadas [couches] interiores representam uma atividade passada, mas são as camadas superficiais as que são depositárias desse poder de fazer crescer, dado que estão em relação com a substância [meio] estruturável. [...] Esse limite não pode ser captado nem como potencial, nem como estrutura; não é interior ao cristal, mas tampouco faz parte do meio amorfo. Contudo, em um sentido distinto, é parte integrante de um e de outro dos termos, pois está provido de todas as suas propriedades. (ILFI, p. 90-1).

Assim como no processo de defasagem do ser, a fase é um momento de estruturação em que coexistem as dimensões do ser (pré-individual e individual), o limite do cristal é o ponto no qual podemos captar suas propriedades, ou seja, as modalidades de relação entre o que é interior e exterior ao cristal (o cristalino e o cristalizável). Entretanto, Simondon é enfático ao afirmar que a operação de individuação nasce na superfície, no limite. O limite é, paradoxalmente, parte interior e exterior do cristal; é a comunicação ativa entre a operação e o meio, é a ressonância interna que faz com que em uma individuação coexistam ser e devir. O limite combina ser e devir, não sendo completamente nem um nem outro, mas, simultaneamente, ambos. É o aqui-e-agora da individuação, pois é ponto no qual interagem a realidade individuada e a pré-individual. Assim também para a membrana dos seres vivos:

A passagem do pré-individual ao indivíduo é um momento autenticamente genético, um salto quântico, em termos físicos, dentro de um contínuo, onde a membrana se constitui no lugar do acontecimento e no entorno da individuação. A membrana dos seres vivos é primeiro lugar dos paradoxos, porque entre dura e suave, resistente e macia, parece duvidar entre fluido e sólido. (CANGI, 2011, p. 106 – grifos nossos)

O limite, a membrana, a fase, a camada, permitem o estabelecimento da relação paradoxal de coexistência entre continuidades e descontinuidades nos processos de individuação. Assim também para o *processo de individuação dos conceitos*. *O limite no conceito é a membrana que permite a permeabilidade entre ser e pensamento*. O conceito é, assim, uma dimensão *paradoxal* do pensamento que capta o devir do ser. Não é nem interior, nem exterior aos processos que capta; mas é reatualizado na relação como o “campo lógico”, ou seja, o meio estruturável ou o sistema metaestável do pensamento – no qual já ocorreram individuações do conhecimento, mas subsistem potências pré-individuais. O limite para o conceito é esse “umbral quântico” que permite captar a individuação do próprio pensamento conceitual e realizar a distinção entre os conceitos pelas propriedades (componentes) que o constituem. Essas propriedades, assim como no caso do cristal, são modalidades de relação entre o conceito individuado e o sistema de pensamento - o “campo lógico” que é o meio estruturável do conjunto dos conceitos. O conceito é o ponto onde aparece a simultaneidade entre a continuidade e a descontinuidade do pensamento que capta o devir do ser. Por isso, um conceito é uma comunicação informativa e interativa entre as realidades individuada e pré-individual tanto do ser quanto do pensamento que acompanha o devir do ser.

Entretanto, como vimos no capítulo anterior, a amplificação transdutiva que ocorre na individuação do cristal pode tender a uma estabilização dos potenciais. Analogamente, no caso do pensamento conceitual, a transdução pode tender a estabilização e sedimentação do conceito. Para que o conceito se mantenha em sua integridade (comunicação interativa), faz-se necessário que ele seja reatualizado permanente pelo pensamento. Essa reatualização, que modifica os limites dos conceitos, seus “umbrais quânticos”, pode ocorrer pela inserção de uma dimensão pré-individual do pensamento ou do ser. A operatividade dos conceitos se transforma na relação com um pré-individual (uma informação) do processo captado. Um exemplo um tanto literal de como isso ocorre pode ser pensado a partir do próprio conceito de *fase*. Como vimos, nas descrições do ser polifasado e da defasagem do ser, a própria dimensão pré-individual reorganiza o conjunto dos conceitos e exige a criação do conceito de *ser sem fases*. Também o conceito de *devir* operará e possuirá sentidos distintos nas relações com a dimensão pré-individual, individual e transindividual do ser; ou na relação com os processos de individuação física, vivente e psicossocial.

Mas, então, qual é o estatuto do próprio conceito de *pré-individual*? O conceito de pré-individual é um caso singular, pois é simultaneamente aquele que, em suas distintas

figuras, pode operar uma reorganização do conjunto de conceitos, e também pode ser reatualizado por um pré-individual. Assim, as figuras do conceito de pré-individual podem operar uma reatualização do próprio conceito de pré-individual; *há uma pré-individualidade do pré-individual*. Há um devir do conceito que abre um processo de devir para cada conceito. *Não seria exacerbado dizermos que o conceito central da filosofia simondoniana é o pré-individual*, pois – analogamente ao conceito de informação que permite a processualidade dos processos – o pré-individual opera no pensamento conceitual uma abertura para o devir de cada conceito, inclusive o de pré-individual. Por isso, o conceito de pré-individual está em devir em cada operação concreta de individuação e para o esquema dos tipos de individuação que a teoria constrói. Não há, portanto, *um* conceito de pré-individual na filosofia simondoniana, mas *figuras* do pré-individual que são o conceito de pré-individual em devir em cada individuação singular.

3.3. Figuras do pré-individual

Assim como esclarecemos no capítulo anterior – no item sobre as figuras da amplificação – que nos parecia mais preciso falar em *figuras* do que em *exemplos*, aqui também abordaremos algumas figuras que nos permitirão acompanhar como o pré-individual opera de modo distinto em cada tipo de individuação. Vale ressaltar que não se trata de estabelecer e determinar como o pré-individual opera em cada individuação, mas estabelecer que ele é distinto em cada tipo de individuação, isto porque ele é um conceito em devir em cada individuação que a individuação do pensamento acompanha. A linguagem se *configura* em relação à figura que descreve.

FIGURA 1 – O cristal e o vegetal

Primeiramente, vejamos como o pré-individual pode operar em dois tipos de individuações distintas: a física e a vivente, especificamente, na individuação de um cristal e de um vegetal.

Já vimos, anteriormente, alguns dos aspectos de como ocorre a individuação de um cristal, retomemos alguns deles. O processo de individuação de um cristal surge a partir da operação de crescimento (transdução) e formação de camadas (estruturação) que ocorre a partir de uma solução sobressaturada (físico-química). Esta é um conjunto de moléculas e potenciais que na relação com a solução metaestável (sua água-mãe) dispara um processo de cristalização. Além de todas as variáveis de temperatura, pressão, perturbação localizada e composição química que podem ocasionar ou influenciar, em maior ou menor grau, um processo de cristalização; o processo pode ser disparado por um germe cristalino. “A presença do menor germe cristalino exterior, inclusive de outra espécie química, pode então iniciar a cristalização e a orientar” (ILFI, p. 230). A relação entre o germe cristalino e a solução sobressaturada pode, então, ser de duas ordens: ele pode pertencer ou não a mesma espécie química da solução. Convenhamos denominar um caso de ordem intraelemental (pertencente à mesma espécie química) e o outro de ordem interelemental (não pertencente)¹⁰². Em relação à ordem intraelemental, os potenciais da solução sobressaturada já contém as cargas pré-individuais que podem operar no crescimento das camadas e na estruturação das relações angulares internas do cristal. Na ordem interelemental, os potenciais internos à solução se relacionam com elementos exteriores – elementos que operam como realidade pré-individual também em relação ao processo de individuação – de modo a oferecer as condições de disparação de um processo de cristalização (processo que pode se dar de maneira controlada ou aleatória). No processo de cristalização, o pré-individual pode ser, portanto, de duas ordens: por um lado, cargas pré-individuais que fazem parte da solução sobressaturada (intraelemental); por outro lado, a inserção de um germe cristalino exterior ou incidência de informação exterior, por exemplo, inserção de partículas de pó, perturbação provocada em um ponto da solução, etc. (interelemental).

¹⁰² Até onde temos conhecimento Simondon não utiliza tal designação para o processo de cristalização, no entanto, a utilização que ele faz desses termos para caracterizar o processo de moldeamento de um tijolo, no qual se relacionam interações moleculares intraelementais dos hidrossilicatos de alumínio e interações interelementares do molde, talvez nos permita realizar tal aproximação. Mesmo que diante da seguinte caracterização - “entre uma ordem interelemental, macrofísica, maior que o indivíduo, e uma ordem intraelemental, microfísica, menor que o indivíduo” (ILFI, p. 40) – tal designação pareça ser pouco rigorosa - dado que mesmo um germe cristalino de outro elemento químico parece corresponder a uma dimensão microfísica em relação à solução -, se levarmos em conta os elementos macrofísicos (modificação de condições de temperatura e pressão, perturbação localizada e a ação de inserção de um germe cristalino exterior) que podem atuar em um processo de cristalização, talvez possamos considerar adequadamente que, ao menos, para que ocorra a incidência de um germe cristalino de outra espécie química se faz necessária a atuação de elementos macrofísicos (seja do meio ou por ação humana).

No caso de um processo de individuação de um ser vivente, um vegetal, Simondon realiza a seguinte descrição:

Um vegetal institui uma mediação entre uma ordem cósmica e uma ordem inframolecular, classificando e repartindo as espécies químicas contidas no solo e na atmosfera por meio da energia luminosa recolhida na fotossíntese. É um nó interelemental, e se desenvolve como ressonância interna desse sistema pré-individual feito de duas camadas de realidade primitivamente sem comunicação. O nó interelemental faz um trabalho intraelemental. (ILFI, p. 34-5, n.14).

A operação do tropismo, como crescimento orientado de um vegetal a partir de potenciais, é aqui também uma operação que relaciona ordem interelemental e ordem intraelemental. Um vegetal contém uma ordem intramolecular que contém potenciais de crescimento e capacidade de recepção de informação. Repartir as espécies químicas contidas no solo e na atmosfera é relacionar um conjunto de proteínas – cadeias de informações – a partir de outra cadeia fornecida pela luz solar. Simondon chamará essas relações de lugar de mediação ou teatro do vivente. Nesse caso, curiosamente, Simondon fala de um *sistema pré-individual*, pois o vegetal é o lugar de mediação interelemental, é um nó interelemental que em sua ressonância interna comunica elementos absorvidos do solo, da atmosfera e da energia solar como elementos internos ao vegetal. O nó interelemental é um sistema pré-individual que faz um trabalho ou oferece uma resolução a um sistema problemático intraelemental. No vegetal entram em comunicação uma mediação entre indivíduo e meio, na qual o tropismo do vegetal é, ao mesmo tempo, carga pré-individual que impulsiona modificações em outros processos de individuação que se dão entre elementos no meio, e sistema problemático, ao ser um processo inframolecular que orienta o crescimento por camadas do vegetal em questão.

Como vemos, o pré-individual opera de modos distintos nos processos de individuação do cristal e do vegetal; e o conceito de pré-individual é singular em cada caso, podendo operar como uma incidência de informação exterior, como carga pré-individual ou como sistema.

FIGURA 2 – A argila, o tijolo e a casa

Vejamos agora como o pré-individual pode operar nos processos de três tipos de indivíduos distintos que partilham de uma “matéria” comum: a argila. Como já vimos, a análise da operação técnica de moldeamento do tijolo permite a Simondon realizar uma crítica material das insuficiências do esquema hilemórfico¹⁰³. O processo de individuação do tijolo é um teatro da operação de aquisição de forma – ponto em que se pode acompanhar a operação técnica se realizando –; estão atuando a argila, o molde e as mãos da trabalhadora. A argila que se transformará em tijolo não é a mesma, ou seja, não constitui as mesmas relações que a argila do pântano que soterra um caranguejo ou que o lodaçal no qual pisa o poeta. Mesmo que ambas possuam propriedades coloidais de hidrossilicatos de alumínio como potência de devir matéria plástica, apenas em um sistema comunicante específico é que esta potência plástica obterá significação. Assim, as energias potenciais contidas na argila configurarão uma singularidade – uma figura do pré-individual – somente na relação com um sistema comunicante específico. Contrariamente ao que se poderia supor, a potência pré-individual da operação de aquisição de forma de um tijolo não está nas propriedades coloidais da argila, na forma que a argila já contém como potência por sua capacidade de devir matéria plástica. Como diz Simondon:

A singularidade mediadora aqui [no moldeamento do tijolo] é o molde; em outros casos, na Natureza, pode ser a pedra que dá começo à duna, o pedregulho germe de uma ilha dentro de um rio que arrasta aluviões: a singularidade é de nível intermediário entre a dimensão interelemental e a dimensão intraelemental (ILFI, p. 44, n 5).

A análise detalhada de Simondon do processo lhe permite estabelecer que na argila está a potência limitadora da forma, no molde está a singularidade da informação – a potência pré-individual, latência de uma disparidade. É por isso que Simondon pode afirmar que um grumo ou uma pedra na argila não são potências pré-individuais, são singularidades

¹⁰³ Recordemos aqui “A matéria é matéria porque contém uma propriedade positiva que lhe permite ser modelada. Ser modelada não é ser alvo de deslocamentos arbitrários, mas ordenar sua própria plasticidade de acordo com forças definidas que estabilizam a deformação. A operação técnica é *mediação* entre um conjunto interelemental e um conjunto intraelemental. A forma pura já contém gestos, e a matéria prima é capacidade de devir; os gestos contidos na forma encontram o devir da matéria e o modulam” (ILFI, p. 42).

parasitárias (ILFI, p. 44). A operação de moldeamento é a que comunica a terra com as mãos da trabalhadora (ou com a máquina programada para o moldeamento); essa comunicação produz em cada tijolo uma singularidade. Os excessos ou falhas da operação de moldeamento permanecem marcados no tijolo como potências pré-individuais. A vida do tijolo está marcada pela história da terra e pela historicidade das mãos da trabalhadora, dos objetos técnicos e das máquinas¹⁰⁴.

Uma casa, de acordo com Simondon, contém energias químicas, físicas, elétricas e sociais em estado potencial (CI, p. 59). Uma casa está feita de tijolos, no entanto, a pirotecnia do pensamento simondoniano nos diz que a ruína também está feita de tijolos. O estado entrópico da ruína, despovoada de potenciais, permite que um tremor de terra apenas produza modificações arruinadas em sua capacidade de transformação¹⁰⁵. Para a casa, em estado metaestável, um tijolo só pode ser uma singularidade – uma figura do pré-individual - quando um fio de água penetra na parede, fazendo com que uma viga se apodreça, podendo produzir um desmoronamento. O pré-individual aparece na casa a partir de uma singularidade-acontecimento¹⁰⁶. Uma faísca e toda sua potência incendiária, um breve toque sobre a campainha, um furacão – para ficarmos nos exemplos de Simondon – são uma singularidade desdobrada (ou duplicada) em seu caráter acontecimental.

Em relação a uma casa, a figura do pré-individual é de outra ordem. Em certo sentido, é análoga à figura do pré-individual na individuação do tijolo pela operação de informação implicada nos dois processos; no entanto, é totalmente distinta como sistema comunicante de diferentes tipos de energia (química, física e social). Na casa, o conceito de pré-individual mobiliza – e tem por condição - seu caráter acontecimental. Em nossos países neoliberais,

¹⁰⁴ “O tijolo não carrega seu molde - [expressa somente as singularidades do *hit et nunc* que constituem as condições de informação de seu moldeamento particular: estados de desgaste do molde, fissuras, irregularidades] -, e se desprende do trabalhador ou da máquina que o prensou” (ILFI, p. 49) – trouxemos a nota 9 para o corpo do texto no local em que ela aparece na citação.

¹⁰⁵ “A ruína já não é receptora nem emissora; os sinais incidentes se degradam nela como uma palavra sobre um cadáver; é perceptível, mas não responde, já que está em estado estável e já não metaestável; inclusive um tremor de terra pode somente modificar a ruína” (CI, p. 59-60).

¹⁰⁶ Nessa análise de CI Simondon não utiliza o termo “acontecimento”, no entanto, em outras passagens de CI, assim como em vários casos de ILFI a palavra acontecimento aparece em relação com os conceitos de singularidade, informação e pré-individual. Podemos afirmar que estes conceitos aparecem em alguns casos vinculados a uma “condição acontecimental”. “A existência efetiva de um estado individualizado é resultado do fato de que, simultaneamente, encontram-se realizadas duas condições independentes: uma condição energética e material resultante de um estado atual do sistema, e uma condição acontecimental [*condition événementielle*], que faz de maneira mais frequente intervir uma relação com as séries de acontecimentos provenientes dos demais sistemas. Nesse sentido, a individuação de uma forma alotrópica parte de uma singularidade de natureza histórica” (ILFI, p. 80).

muitas casas têm tijolos arruinados, mas não são ruínas, esperam uma faísca que inflame um acontecimento¹⁰⁷.

FIGURA 3 – Afetividade e emoção

Por último, vejamos como o pré-individual pode operar em dois momentos da individuação psicossocial: antes e depois do surgimento da dimensão coletiva. Devemos ressaltar que tal abordagem não poderá se deter nos meandros de cada aspecto da individuação psicossocial e na diferenciação detalhada dos conceitos de afecção, afetividade e emoção, dado que nosso intuito aqui é apenas captar minimamente mais uma figura na qual o pré-individual opera de modo distinto¹⁰⁸.

Se o ser vivente pudesse estar completamente apaziguado e satisfeito por si mesmo, naquilo que é enquanto indivíduo individuado, no interior de seus limites somáticos e na relação com o meio, não haveria o recurso ao psiquismo; mas quando a vida, ao invés de poder abarcar e resolver em unidade a dualidade da percepção e da ação, devém paralela a um conjunto composto pela percepção e pela ação, o vivente se problematiza. Todos os problemas do vivente não podem ser resolvidos pela transdutividade simples da afetividade reguladora; quando a afetividade já não pode intervir como poder de resolução, quando já não pode efetuar esta transdução que é uma individuação perpetuada no interior do vivente já individuado, a afetividade abandona seu papel central no vivente e se organiza conjuntamente às funções perceptivo-ativas; uma problemática perceptivo-ativa e uma problemática afetivo-emocional, então, preenchem o vivente; o recurso à vida psíquica é como uma ralentização [ralentissement] do vivente que o conserva em estado metaestável e tenso, rico em potenciais. A diferença essencial entre a vida simples e o psiquismo consiste em que a afetividade não opera em todos os modos de existência com o mesmo papel; na vida, a afetividade possui um valor regulador; eleva-se sobre outras funções e assegura essa permanente individuação que é a vida mesma; no psiquismo, a afetividade é transbordada; coloca problemas ao invés de resolvê-los, e deixa não resolvidos os problemas das funções perceptivo-ativas. A entrada na vida psíquica se manifesta essencialmente como a aparição de uma nova problemática, mais alta, mais difícil, que já não pode receber nenhuma verdadeira solução no interior do ser vivente propriamente dito, concebido no interior de seus limites como ser individuado; a vida psíquica não é, portanto, nem uma solicitação nem uma reorganização superior das funções vitais, que seguem existindo sob ela e

¹⁰⁷ “Mas um estado pré-revolucionário, aí está o que parece o tipo mesmo do estado psicossocial a ser estudado com a hipótese que apresentamos aqui; um estado pré-revolucionário, um estado de sobressaturação, é aquele no qual um acontecimento está muito próximo de se produzir, no qual uma estrutura está prestes a brotar; basta que o germe estrutural apareça e, às vezes, o acaso pode produzir o equivalente do germe estrutural” (FIP, p. 556).

¹⁰⁸ Sobre as relações entre afetividade e emoção, ver o capítulo “A problemática afetiva: afecção e emoção” de ILFI.

com ela, mas uma nova imersão na realidade pré-individual, acompanhada de uma individuação mais primitiva. (ILFI, p. 165 – grifos nossos)¹⁰⁹.

Essa passagem é exemplar na descrição da entrada do vivente no psiquismo. Esta entrada altera o modo de operação da afetividade vinculado-a a outras problemáticas para as quais uma nova imersão na realidade pré-individual possibilita uma resolução. Essa resolução ocorrerá pela participação do indivíduo em um processo de individuação coletiva.

O ser psíquico não pode resolver sua própria problemática em si mesmo; sua carga de realidade pré-individual, ao mesmo tempo em que se individua como ser psíquico que ultrapassa os limites do vivente individuado e incorpora o vivente em um sistema entre mundo e sujeito, permite a participação como forma de condição de individuação do coletivo (ILFI, p. 29).

Essa participação faz com que a afetividade se desdobre em emoção e a percepção se desdobre em ação ou aprendizagem. Isto ocorre porque:

O coletivo intervém como resolução da problemática individual, o que significa que a base da realidade coletiva está já parcialmente contida no indivíduo, sob a forma da realidade pré-individual que permanece associada à realidade individuada (ILFI, p. 29).

Agora, para que se estabeleça a possibilidade de individuação do coletivo, criando um sistema entre mundos e sujeitos, faz-se necessária a disjunção que vimos na citação anterior entre duas problemáticas que surgem no vivente. A individuação psicossocial é a entrada do vivente na dimensão de coexistência e complementaridade entre duas problemáticas: a perceptivo-ativa e a afetivo-emocional. Essas duas problemáticas fazem com que exista no vivente duas instâncias: o indivíduo e o sujeito. O sujeito aparece como problemática de

¹⁰⁹ É importante trazermos aqui uma nota esclarecedora, que acompanha essa passagem, sobre a diferenciação no surgimento das problemáticas psíquicas entre homens e animais: “Isto não significa que existam apenas seres viventes e outros viventes e pensantes: é provável que os animais se encontrem, às vezes, em situação psíquica. Apenas são menos frequentes nos animais estas situações que conduzem a atos de pensamentos. O homem, dispondo de possibilidades psíquicas ampliadas, particularmente graças ao auxílio do simbolismo, apela com mais frequência ao psiquismo; nele é a situação puramente vital que é excepcional, e pela qual ele se sente desamparado. Mas não existe aí uma natureza, uma essência que permita fundar uma antropologia; simplesmente um umbral é atravessado: o animal está melhor equipado para viver do que para pensar, e o homem para pensar do que viver. Mas ambos vivem e pensam, de forma corrente ou excepcional” (ILFI, p. 165, n. 7).

compatibilização entre as realidades do vivente e do psicossocial. “O sujeito é o indivíduo e algo distinto do indivíduo; é incompatível consigo mesmo” (ILFI, p. 248). Essa incompatibilidade é a da disjunção entre o problema do indivíduo e o do sujeito¹¹⁰. Deste modo, “o problema do indivíduo é o dos mundos perceptivos, mas o problema do sujeito é o da heterogeneidade entre os mundos perceptivos e o mundo afetivo, entre o indivíduo e o pré-individual” (ILFI, p. 248). Vejamos como operam essas problemáticas nas possibilidades de compatibilização. Bardin organiza da seguinte maneira:

Percepção e emoção são operações de unificação, respectivamente, das sensações e dos afetos: elas são “duas individuações psíquicas que prolongam a individuação do vivente”, a primeira “descobrendo uma unidade do mundo”, a segunda “descobrendo uma unidade do ser vivente”. Em resumo, percepção e emoção são processos complementares por meio dos quais o ser vivente “descobre” sua consistência exterior e interior: percepção é “uma emoção ainda não constituída” e emoção é “uma espécie de temporalidade insular com sua estrutura própria” (2015a, p. 80-1)¹¹¹.

Assim teríamos o seguinte esquema:

- Problemática perceptivo-ativa (do indivíduo): sensação → percepção → ação

[a percepção aparece como compatibilidade de incompatíveis (comunicação) da polaridade da sensação; a ação do indivíduo aparece como compatibilidade dos mundos perceptivos]

- Problemática afetivo-emocional (do sujeito): afecção → emoção → ação

[a emoção aparece como compatibilidade de incompatíveis (comunicação) da pluralidade afetiva (das afecções) em uma unidade de significação (sentido); a ação do sujeito implica presença em um mundo de outros sujeitos, fazendo a dimensão individual impulsionar a possibilidade de individuação coletiva]

¹¹⁰ “As afecções não possuem sua chave em si mesmas, assim como as sensações; é preciso um mais-de-ser [*plus-être*], uma nova individuação para que as sensações se coordenem em percepções; e é preciso também um mais-de-ser do sujeito para que as afecções devenham mundo afetivo” (ILFI, p. 252).

¹¹¹ Como diz Simondon: “A afecção é a uma realidade transdutiva subjetiva (pertencente ao sujeito) o que a sensação é a uma realidade transdutiva objetiva [pertencente ao indivíduo]” (ILFI, p. 254).

Como diz Simondon:

A ação não resolve somente o problema perceptivo, por meio do encontro dos mundos perceptivos; a ação enquanto emoção também resolve o problema afetivo, que é o da bidimensionalidade incompatível de prazer e alegria¹¹²; a emoção, vertente individualizada da ação, resolve o problema afetivo, paralelo ao problema perceptivo que a ação resolve. A ação é para a percepção o que a emoção é para a afetividade: o descobrimento de uma ordem superior de compatibilidade, de uma sinergia, de uma resolução pela passagem a um nível mais elevado de equilíbrio metaestável. A emoção implica presença do sujeito para outros sujeitos ou para o mundo que o coloca em questão como sujeito; é, assim, paralela à ação, ligada à ação; mas assume afetividade, é o ponto de inserção da pluralidade afetiva em unidade de significação; a emoção é a significação da afetividade como a ação é a da percepção. (ILFI, p. 247).

Dito isto, podemos apontar como o pré-individual opera de modo distinto para a afetividade e para a emoção. Vimos, na citação da qual partimos, que no ser vivente a afetividade possui um valor regulador – é uma função essencial para assegurar a continuidade da individuação, a continuidade da vida mesmo; em relação à individuação psicossocial a afetividade é transbordada pela injunção de duas problemáticas coexistentes e complementares - a perceptivo-ativo e a afeto-emocional. Nesse segundo caso, a afetividade já não responde a uma figura do pré-individual que aparece no limiar do vivente como exterioridade; mas opera como aquilo do qual surgem as emoções e que prolongam as emoções, perpetuando a possibilidade de individuações no coletivo.

A afetividade mesma precede e segue à emoção; é, no ser sujeito, o que traduz e perpetua a possibilidade de individuação no coletivo: é a afetividade a que leva a carga de natureza pré-individual a se converter em suporte da individuação coletiva; é mediação entre o pré-individual e o individual; é o anúncio e a repercussão no sujeito do encontro e da emoção da presença, da ação. (ILFI, p. 247).

A afetividade opera como possibilidade de realidades pré-individuais impulsionarem o surgimento da individuação no coletivo e da individuação coletiva se perpetuar em devir a

¹¹² Como esclarece Simondon, a afetividade surge como modo de orientação e regulação do vivente frente à bipolaridade das afecções (que normalmente são reduzidas a prazer e dor). No entanto, “a afetividade está bem longe de ser apenas prazer e dor; é uma maneira de o ser instantâneo se situar de acordo com um devir mais vasto” (ILFI, p. 248). Assim como Simondon fala de uma *terceiridade* [*troisième*] que aparece por meio do unidimensional e do bidirecional da sensação (ILFI, p. 252), poderíamos falar *terceiridade* que coloca a bipolaridade (prazer e dor) das afecções em devir.

partir da mediação, operada pela afetividade, entre as dimensões pré-individual e individual. Nesse processo, aparece uma das dimensões da emoção, a que a conecta com a individuação coletiva antes do surgimento da realidade transindividual. Nesse caso, a emoção ainda opera apenas em relação à problemática afeto-emocional produzindo a compatibilidade da pluralidade afetiva, implicando presença e ação para o sujeito. Entretanto, há outra dimensão da emoção e que é a que propriamente faz surgir a realidade transindividual.

O instante essencial da emoção é a individuação do coletivo; após esse instante ou antes desse instante, não é possível descobrir a verdadeira e completa emoção. A latência emotiva, inadequação do sujeito consigo mesmo, incompatibilidade entre sua carga de natureza [pré-individual] e sua realidade individuada, assinala ao sujeito que ele é mais que ser individuado, e que contém em si mesmo energia para uma individuação posterior; mas esta individuação posterior não pode ser realizada no ser do sujeito; apenas pode se realizar através desse ser do sujeito e através de outros seres como coletivo transindividual. Portanto, a emoção não é uma socialidade [socialité] implícita ou individualidade desregulada; é o que comporta no ser individuado a possível participação em individuações posteriores que incorporem o que resta no sujeito de realidade pré-individual (ILFI, p. 306).

A dimensão pré-individual da emoção no sujeito é aquilo que permite que sua relação com o coletivo na seja apenas a interindividualidade (socialidade) ou intraindividualidade (emoção puramente individual). Esses dois modos de afetividade ainda configuram uma presença e uma ação na individuação do coletivo – não há sujeito isolado. Contudo, há uma dimensão da emoção, enquanto ação correlativa a outros sujeitos, que produz um desdobramento da individuação do coletivo – abertura ao surgimento do coletivo transindividual.

Parte II – Ética: os sentidos do devir

Ao abordarmos, até aqui, em detalhe a ontogênese simondoniana, a ética sempre esteve presente, em cada uma das páginas, em cada uma das palavras e no que ocorre entre as palavras – uma coindivuação da ética estava em processo, uma operação ética análoga à ontogênese já estava sendo disparada. Mas era necessário, antes, mergulhar na ontogênese, no sentido geral da filosofia simondoniana – como quem separa, para manter a respiração ritmada e suficiente, os movimentos do corpo que mergulha da imensidão marítima em que coexiste no ato do mergulho. Mas se coindivuar na filosofia de Simondon exige um *margulhar*. A relação analógica estava subentendida, problemática aberta, enquanto nos transduzíamos cristal, tijolo, casa, vegetal, animal, devir, pensamento, individuávamos. Era preciso realizar a apneia filosófica e submergir no pensamento, abrindo-se ao devir do devir, para que os conceitos éticos pudessem surgir com toda sua força, mas ali estavam eles já sempre presentes, incrustados nas esponjas, nos corais e nos braços do mergulho. A imbricação entre ser e pensamento, faz com que já cada pensamento que capta o ser correlatamente se individue eticamente – cada um dos conceitos éticos simondonianos já está em operação nos conceitos ontogenéticos - a ontogênese se vive eticamente.

Entretanto, na conclusão de *ILFI*, após desenvolver as implicações e condições lógicas e ontológicas de sua teoria da individuação, e depois de elaborar em poucas páginas sua teoria da informação, Simondon irá formular sua teoria ética. “Pode uma teoria da individuação, por meio da noção de informação, fornecer uma ética? Pode, ao menos, servir para lançar as bases de uma ética, mesmo que não possa realizá-la, já que não pode circunstanciá-la.” (IFLI, p. 320). Essa resposta de Simondon aparentemente contrariaria nossa perspectiva de interpretação, dado que o filósofo parece circunscrever seu intuito apenas em “lançar as bases de uma ética”, mas não realizá-la. Acompanharemos nesta segunda parte as bases da ética: seus conceitos, a crítica que efetua, suas condições de existência, seus modos de operação, o conhecimento que podemos ter dela e as problemáticas que abre. Talvez isso nos permita mostrar como a ética é realizada por já estar em operação na ontogênese e que, portanto, a teoria da individuação e a ontogênese não *fornecem* uma ética, mas *operam* eticamente. Não nos parece outro o sentido da afirmação de que “Captar a ética em sua unidade exige que acompanhemos a ontogênese: a ética é o sentido da individuação, o sentido da sinergia das

individações sucessivas” (ILFI, p.323). Tendo isto em vista, talvez consigamos mostrar como há uma relação de analogia entre ética e ontogênese, e como é nessa correlação que encontramos na filosofia de Simondon uma nova compreensão para a vida, ou melhor dizendo, para o viver.

Capítulo 1 - Crítica à ética teórica e a ética prática

Assim como – e aqui iniciamos um processo de analogia e não uma comparação –, na introdução de *IFLI* Simondon começava criticando as duas vias que são incapazes de pensar a relação entre ser e devir, a via substancialista e a hilemórfica, nas poucas páginas em que desenvolve sua teoria ética, o filósofo criticará as duas éticas que foram formuladas, ao longo da tradição filosófica, e que são incapazes de pensar a individuação ética e a complementaridade entre indivíduos e sociedade. Essas duas éticas, esses dois caminhos que divergem, Simondon os nomeia: o da ética pura ou teórica e o da ética aplicada ou prática. A gênese dessa divergência possui o mesmo equívoco de base que está operando no substancialismo e no hilemorfismo. “Esta dualidade provém do fato que a substância é separada do devir, e que, o ser estando definido como uno e completamente dado na substância individuada, já está realizado” (*IFLI*, p. 320). Esta passagem, que estaria adequada tanto à introdução quanto à conclusão, mostra que, tanto para a ética quanto para a individuação, os sistemas filosóficos caíram em uma falsa disjuntiva que surge quando ser e devir são tidos como realidades separadas. No entanto, as operações críticas da teoria da individuação e da teoria ética, ainda que análogas no que diz respeito à crítica da separação efetuada entre ser e devir, não são homólogas. Não se trata de equacionar: ética pura = substancialismo/ ética prática = hilemorfismo. Concordamos aqui com a leitura de Barthélémy de que se a ética pura demonstra uma base substancialista, a ética prática seria mais propriamente um anti-substancialismo, uma “filosofia *do devir contra o ser*” (2009, p. 137-8). Uma ética de base hilemórfica – que poderíamos sugerir se assemelhar a filosofias morais e não propriamente teorias éticas – é uma possibilidade que Simondon não analisa ao realizar sua crítica. A que se deve tal decisão?

Pensamos que se a teoria da individuação e a teoria ética de Simondon estabelecem uma relação de analogia entre si ao possuírem essa relação comum, própria à ontogênese, que é o rechaço à separação entre ser e devir, elas possuem maneiras singulares de efetuar esse rechaço. Primeiramente, porque não faz sentido que a teoria da individuação critique algo como “uma filosofia do devir contra o ser” - dito de outro modo, uma filosofia do puro devir -, já que justamente o que faltou às tradições filosóficas que pensaram o indivíduo, por seus princípios e por sua gênese, foi a capacidade de integrar o devir ao indivíduo e pensá-lo como

processo, como individuação. Mesmo em relação à dialética – como *lógica do devir* –, Simondon não a critica por pensar o devir contra o ser, mas por pensar um devir demasiadamente exterior ao ser (ILFI, p. 312-3). Assim, podemos dizer que a maneira singular da teoria da individuação rechaçar a separação entre ser e devir é criticando as duas teorias que tem por ponto comum a compreensão de que o *conhecimento* sobre a relação entre ser e devir só é possível quando essas duas dimensões são pensadas separadamente. Em outras palavras, ao postular a ontogênese como operação de conhecimento da individuação, Simondon está afirmando que esse conhecimento já é uma unificação entre ser e devir que é análogo à realidade do próprio ser.

No caso da ética, não é a questão do conhecimento que está na base da singularidade de sua crítica, mas a *ação*. Não faz sentido, portanto, perguntarmo-nos se a ética prática e a ética pura conhecem a relação entre ser e devir a partir da separação entre essas duas instâncias, pois o que fazem as duas éticas é circunscrever a ação e a comunicação entre as ações, nas correlações entre normas e valores, como inexoravelmente ligadas à *oposição* entre ser e devir. Se ambas as críticas de Simondon tem em comum o rechaço às teorias que separam ser e devir, na crítica operada pela teoria da individuação os alvos que produzem a disjuntiva estão ligados à postulação do problema do conhecimento que produz uma *distinção* iniludível entre ser e devir; já na crítica operada pela teoria ética os alvos que produzem a disjuntiva estão ligados à *oposição* necessária entre ser e devir.

Por se constituírem a partir dessa relação de oposição é que as duas éticas são complementares e indissociáveis já que “é o par das duas éticas que possui uma significação, não cada ética por si mesma”, dado que “a coerência interna de cada uma dessas éticas se faz pelo negativo, como repulsa dos caminhos da outra ética” (IFLI, p. 320).

O primeiro caminho da ética, como Simondon denomina, é o da ética substancializante que tem na figura do sábio e na atitude contemplativa seu ideal. Essa ética busca a eternidade do ser por meio da consagração de “uma estrutura descoberta como definitiva e eterna, por conseguinte, respeitável acima de todas as coisas, ponto de referência primeiro e último, estrutura que se traduz em normas, absolutas como ela” (IFLI, p.321). Essa ética se dirige as essências ontologicamente estabelecidas como substancialidade do ser já desde sempre individuado. Ela faz corresponder as essências desveladas a valores imutáveis e do imutável. Contemplando o ser em seu funcionamento estável, estabelece logicamente as normas, então,

absolutas. No entanto, segundo Simondon, para que essa ética tome consciência de si e se circunscreva, ela necessita de seu oposto. “Sua substancialidade não é mais que uma contraexistência, um antidevir, e necessita que em torno de si a vida devesse para que, por contraste, obtenha a impressão de substancialidade” (IFLI, p. 320). Nesse sentido, os valores, as normas e o sentido das ações apenas surgem na pressuposição da existência de seu contrário. A contradição em que essa ética cai consiste no fato de que ela apenas se substancializa ao negar seu caráter substancial e temporal, por um lado, obtendo significação a partir dos efeitos de relatividades perceptivas e afetivas, por outro, representando a si mesma no interior do devir da vida ou da vida corrente. Como diz Simondon, a virtude e a sobriedade tem eminente necessidade do louco e do ébrio para terem consciência de si (ILFI, p. 322). Por outro lado, a ética pura, em semelhante busca de uma norma absoluta,

Apenas pode conduzir a uma moral da sabedoria como separação, retirada e ociosa, o que é uma maneira de imitar a eternidade e a intemporalidade no interior do devir da vida: durante esse tempo, o devir social e vital continua, e o sábio devém uma figura de sábio, desempenha o papel de sábio de seu século como homem que vê passar a vida e se esgotarem as paixões; se ele não está ele mesmo no século, ao menos o seu papel de homem que não está no século está no devir. (IFLI, p.322).

O segundo caminho, o da ética prática ou, como também a chama Simondon, ética do devir é “uma perpétua evolução do ser sempre em movimento” (IFLI, p. 321). Essa ética se opõe a qualquer sedimentação ou estruturação do ser que possa interromper o fluxo permanente do devir. Essa ética que, segundo o autor, se passa por prática, mas na verdade inibe toda prática, ao ser uma “preparação sempre recomeçada para uma ontogênese sempre diferida” (ILFI, p. 321). Como a ontogênese que essa ética acompanharia não cessa, apenas haveria duas possibilidades – supondo que não está em questão uma letargia em latência das preparações infindas -, ou as ações, normas e valores coincidem absolutamente com o devir e não podem ser percebidas; ou o fluxo desse devir é percebido como ação e essa percepção se configura em relação ao que rechaça. “A ética do devir e da ação no presente necessita da ética da sabedoria conforme a eternidade para ser consciente de si mesma como ética da ação; põe-se de acordo consigo mesmo no que rechaça mais do que no que constrói” (IFLI, p. 320). A ética do devir só se torna uma ética da ação ao realizar a ação de tornar-se consciente de si e isso apenas se dá na rejeição de que o devir se detenha; mas, nessa rejeição, a ação já se

estruturou. Resumidamente, ou o devir é uma operação absoluta sem nenhum ser, ou, ao se opor ao ser, o devir se detém, mesmo que infimamente, e se estrutura nessa oposição – por meio da qual essa ética pode se tornar consciente de si.

As duas éticas opostas, ética teórica pura e ética prática, separam interioridade e exterioridade em relação ao ser individuado, já que consideram a individuação como anterior ao momento que a obtenção da consciência se efetua, para a ética da contemplação, e como sempre posterior a esse momento mesmo, para a ética prática; a ética teórica é uma nostalgia perpétua do ser individuado em sua pureza, tanto quanto a ética prática é uma preparação sempre recomeçada para uma ontogênese sempre diferida; nenhuma das duas capta e acompanha o ser em sua individuação (IFLI, p. 321).

Entretanto, a crítica esquemática e até caricatural dessas duas tendências possui apenas a função de introduzir alguns elementos para que a “verdadeira ética” possa ser circunscrita e os conceitos de comunicação, normas, valores e ação possam ser apresentados. Esses elementos são:

1. As contradições que surgem ao se pensar a ética a partir da oposição entre ser e devir.
2. A necessidade de que a ética não seja nem anterior, nem posterior, tampouco apenas exterior ou apenas interior às individuações com que se relaciona.
3. Que os conceitos centrais da ética simondoniana não sejam pensados a partir de extremos ou dicotomias como “puro” ou “aplicado”, “teórico” ou “prático”, etc.

Feitas essas ressalvas, Simondon pode introduzir a noção de comunicação como análoga a de equilíbrio metaestável. Assim como “a individuação não pôde ser pensada e descrita adequadamente, dado que apenas conhecíamos uma única forma de equilíbrio, o equilíbrio estável; não conhecíamos o equilíbrio metaestável” (IFLI, p. 26); a “verdadeira ética” não pôde ser descrita porque apenas um tipo de comunicação entre normas, valores e ações era considerada. Com uma nova noção de comunicação ligada à informação outra ética se torna possível.

Capítulo 2 – As condições de existência da ética: comunicação e informação [metafísica da informação]

No capítulo anterior vimos as insuficiências das duas tendências de teorização ética que surgiram ao longo da tradição filosófica. O que tentamos mostrar, acompanhando a crítica de Simondon, é que tais insuficiências são análogas às que aparecem quando as tradições substancialista e hilemórfica teorizam os processos de individuação. Tais insuficiências que a teoria da individuação e a ontogênese simondonianas vêm suplantam são possíveis por uma nova maneira de pensar a relação entre ser e devir. Assim, o que apresentamos no capítulo anterior são as condições gerais de possibilidade da existência do que Simondon denomina “verdadeira ética”. Agora, gostaríamos de começar apresentando nesse capítulo um aspecto complementar ao anterior, permitindo-nos adentrar, deste modo, nas condições específicas de existência da ética – como se dispara sua ontogênese.

Normas e valores não existem anteriormente ao sistema de ser em que aparecem; são o devir, ao invés de aparecer no devir sem fazer parte dele; existe uma historicidade da emergência dos valores, como existe uma historicidade da constituição das normas. Não é possível refazer a ética a partir das normas ou a partir dos valores, assim como não é possível refazer o ser a partir das formas e das matérias às quais a análise abstrativa reduz as condições da ontogênese (ILFI, p. 323).

A afirmação não poderia ser mais clara e contundente; *do mesmo modo* como a análise abstrativa das tradições reduziu as condições da ontogênese às formas e matérias, acreditando ser possível refazer o ser a partir destas, as teorias éticas também buscaram refazer A Ética a partir da análise abstrativa das normas e valores. A ética, então, era obtida a partir de métodos dedutivos ou indutivos de análise das normas e dos valores. Contudo, normas e valores não aparecem no devir, eles *são* o devir. Assim como Simondon propõe que o verdadeiro sentido da ontogênese não é o de gênese dos indivíduos, mas o de devir do ser; o verdadeiro sentido da ética não é o da prescrição ou orientação do viver, mas é o próprio *devir da vida*. A ética, portanto, não é anterior ao devir da vida, mas é o sentido desse devir. Por isso, as normas e valores não são princípios ou bases para a formação de uma ética, não são condições de

existência da ética, mas são a própria maneira do devir da ética operar – como veremos no próximo capítulo.

Simondon realiza uma operação de radical transformação na compreensão do que significa ética em relação à tradição filosófica. Digamos contundentemente: a ética não é anterior ou posterior aos modos de vida, ao viver, ela é *a praesenti* em sua correlação com os devires¹¹³. Essa transformação foi possível porque, simultaneamente, Simondon coloca em operação, com a ontogênese, um pensamento em devir para captar o devir do ser, e porque esse próprio devir possui um sentido ético implicado; ou seja, a ontogênese permite outra compreensão do sentido do viver e já é esse outro sentido em realização. Entretanto, se não é da dedução ou indução das relações entre normas e valores que a ontogênese da ética se faz possível, então, em que consistem as condições de existência (e gênese) da ética?

2.1. Informação e significação

“Existe ética na medida em que existe informação, ou seja, significação que supera uma disparidade de elementos, de seres, e que deste modo faz com que o que é interior seja também exterior” (ILFI, p. 323). Aqui vemos como a existência da ética está condicionada a existência de informação. Como vimos, na primeira parte, no capítulo sobre a teoria da informação simondoniana, a descrição aqui apresentada é análoga àquela que apresentava a *informação como exigência de individuação*. Na correlação entre informação e individuação, tratava-se de articular as condições da informação (metaestabilidade, comunicação e ressonância interna) como a possibilidade de que a informação fosse significativa, ou seja, que pudesse disparar um processo de transformação no receptor. Aqui, as mesmas condições aparecem:

¹¹³ Talvez, aqui, alguns dilemas já comecem a se delinear para a leitora: isso não acabaria fazendo a ética soçobrar em um relativismo? Como é possível avaliar os modos de vida se a ética é correlata ao surgimento dos atos na vida mesma? Acompanhemos a ontogênese da ética para vermos como uma ética relacional (e não relativista) vai se engendrando, e como o valor de um ato e o sujeito ético criarão certos parâmetros para pensarmos os valores dos sentidos éticos.

1. Há uma disparidade de elementos e seres que configuram a situação metaestável do sistema.
2. Esta disparidade pode ser superada por uma significação, ou seja, por uma estruturação que surge da comunicação entre ordens díspares no ser, produzindo uma compatibilidade de incompatíveis.
3. Essa compatibilidade de incompatíveis torna possível à ressonância interna, ou seja, a superação de uma disparidade que faz com que interioridade e exterioridade sejam correlatas nos processos.

No entanto, caber-nos-á perguntar qual o sentido ético que a relação entre informação e significação opera. Tentaremos mostrar como, se no caso da correlação entre informação e individuação, a informação era *significativa* pela *operação de transformação que era capaz de produzir*, no caso da correlação entre informação e ética a informação terá *significação* quando uma operação de informação significativa resulte em uma estruturação¹¹⁴ que permita que ontogênese e ética possuam um sentido comum, ou seja, que constituam uma relação de analogia entre ambas.

Seria necessário definir uma noção válida para pensar a individuação na natureza física assim como na natureza vivente, e, deste modo, para definir a diferenciação interna do vivente que prolonga sua individuação separando as funções vitais em fisiológicas e psíquicas. No entanto, se retomamos o paradigma de aquisição de forma tecnológica, encontraremos uma noção que parece poder passar de uma ordem de realidade à outra, em razão de seu caráter puramente operatório, não ligado a esta ou àquela matéria, e que se define apenas em seu vínculo com um regime energético e estrutural: a noção de informação (ILFI, p 219).

Como vimos, a informação é uma noção central para que Simondon possa pensar os processos de individuação; ela é a noção que permite pensar a complementaridade entre estrutura e operação para todo o espectro da ontogênese. Uma informação pode ser significativa dentro de um sistema do ser a partir de um critério de significação: a condição

¹¹⁴ Relembramos aqui que tanto a estruturação quanto a estrutura não devem ser tomadas como sedimentações acabadas dos processos. Como vimos, no capítulo sobre a *allagmática*, a estrutura é compreendida por Simondon não como uma unidade acabada, mas como um conjunto de relações de relações no qual operações poderão produzir novas transformações. Nesse sentido, como veremos adiante, a operação de informação tem por aspecto complementar uma estruturação que permita o estabelecimento de uma significação. Esta estruturação será o que veremos agora como a *relacionalidade*.

metaestável do receptor que permite que a informação incidente possa operar uma transformação no sistema. Assim, uma operação de informação ao disparar uma transformação no sistema do ser e, portanto, o surgimento de novas estruturas e relações, produzia uma significação ontogenética; ou seja, fazia com que o devir do ser superasse uma disparidade de elementos ou conjuntos, permitindo que o ser entre em ressonância interna consigo mesmo. Vejamos, então, o que Simondon compreende por significação.

A noção de significação aparece em todo *ILFI*. Desde os processos de individuação física - para os quais Simondon investigará detidamente a “significação física da aquisição de forma técnica” -, passando pelas significações biológicas e vitais que surgem na análise das individuações dos seres vivos – incluídas aí as significações perceptivas e afeto-emocionais -, até a significação subjetiva e a significação como condição do surgimento da individuação coletiva; em todos os casos a *significação é sempre relacional* (ILFI, p. 222). É essa *relacionalidade* que será produzida quando uma operação de individuação descobrir a compatibilidade de incompatíveis a partir de uma operação de informação. “É a significação que surgirá quando uma operação de individuação descobre a dimensão por meio da qual dois reais díspares podem devir sistema” (ILFI, p. 31). Essa *relacionalidade* é o que caracteriza a *significação* como resultado de uma operação de informação como exigência de individuação. Isto, por duas razões¹¹⁵:

Significação é, em resumo, o ser da relação, enquanto o transindividual é uma ação que se dá através da ‘relação entre duas relações’; o sujeito significativo e o objeto

¹¹⁵ No que segue acompanhamos parcialmente a leitura proposta por David Scott no capítulo “O coletivo como condição de significação” (2014, p. 150-76); no entanto, a discussão de Scott é feita especificamente em relação à significação em relação ao processo de individuação coletiva e ao aparecimento do sujeito. Um risco da ampliação da noção de significação para todo o espectro da ontogênese – amplificação realizada por Simondon – poderia ser o de antropomorfização da individuação, isto ao submeter as relações, estruturas e operações presentes nos outros tipos de individuação às “formas humanas”; tentaremos mostrar na abordagem da relação entre significação e linguagem que não é isto que ocorre, por dois motivos, como veremos adiante. Apenas em resumo, destacamos que em primeiro lugar, se há algo como uma “dimensão coletiva” que está em operação nas individuações físicas, por exemplo, de um cristal, esta dimensão deve ser compreendida como um “sistema do ser” ou “sistema problemático”, não é, portanto, uma dimensão linguística ou antropológica que aí ocorre; em realidade, a noção de significação conjuntamente a de informação, como abrangente de toda ontogênese, são justamente as que permitem a Simondon escapar do antropocentrismo; em segundo lugar, porque o conceito de comunicação de Simondon, como vimos, não é linguístico; a comunicação é ontologicamente anterior a gênese dos indivíduos psicossociais, dado que ela é uma resolução para o sistema objetivamente problemático do ser.

significativo são unificados e recebem suas distintas presenças através de uma relação de significação (SCOTT, 2014, p. 151)¹¹⁶.

Se as relações possuem, como vimos, estatuto ontológico de ser na ontogênese simondoniana e possuem mesmo mais realidade que os termos ou os indivíduos, caberia nos perguntarmos: *qual é, portanto, o ser da relação?*; em outras palavras como existem e operam as relações? As relações existem quando há informação, ou seja, quando uma significação se estabelece na comunicação de conjuntos e subconjuntos do sistema do ser¹¹⁷. As relações operam como estruturação do devir do ser, elas são uma significação resultante de uma operação ontogenética. Vejamos em detalhe como isto ocorre.

A diferença entre sinal e significação é importante, pois constitui um critério fiel e essencial para a distinção de uma verdadeira individuação ou individualização do funcionamento de um subconjunto individuado. [...] De acordo com a distinção entre sinais e significação, diremos que existe indivíduo quando existem processos de individuação real, ou seja, quando aparecem significações; o indivíduo é aquilo por meio do que e em que aparecem significações; já que entre os indivíduos não existem mais que sinais. O indivíduo é o ser que aparece quando existe significação; reciprocamente, apenas existe significação quando o ser individuado aparece ou se prolonga no ser que se individua (ILFI, p. 256).

Contundentemente, mas de maneira sutil, Simondon inverte a relação entre indivíduo e significação. Não são os indivíduos que são condição de significação, mas a aparição de

¹¹⁶ Como aparece nesta citação, há uma dimensão da significação que é transindividual. A significação transindividual pode ser compreendida como uma atividade de significação sobre uma significação coletiva, ou seja, há uma significação da significação, um desdobramento – como veremos adiante, uma relacionalidade que surge em relação a uma relacionalidade coletivamente constituída. “O coletivo é a significação obtida a partir da superposição em um sistema único de seres que, um por um, são díspares: é um encontro de formas dinâmicas edificado em sistema, uma significação realizada, consumada, que exige a passagem a um nível superior, surgimento do coletivo como sistema unificado de seres recíprocos [...] O coletivo é o que resulta de uma individuação secundária em relação à individuação vital, que retoma o que a primeira individuação deixou de natureza bruta não empregada no vivente. Esta segunda individuação não recobre totalmente a primeira [...] A segunda individuação, a do coletivo e do espiritual, produz o nascimento das significações transindividuais que não morrem com os indivíduos através dos quais se constituíram; o que há de natureza pré-individual no ser sujeito pode sobreviver, sob a forma de significações, ao indivíduo que foi vivente [...] A única chance para o indivíduo, ou mais precisamente para o sujeito, de se sobreviver (*sic*) em determinada forma é devir significação, fazer com que qualquer coisa dele se converta em significação [...] é apenas como informação que o ser sujeito pode se sobreviver no coletivo generalizado” (ILFI, p. 302-3).

¹¹⁷ Tenhamos em conta o que foi apresentado no capítulo sobre as condições da informação de como a noção de conjunto (*ensemble*) é a que provavelmente melhor descreve as unidades provisórias – e em transformação – que são um conjunto de relações de relações.

significações é que evidenciam que individuações estão ocorrendo, que conjuntos e subconjuntos de relações estão se constituindo no sistema do ser. O indivíduo não é uma unidade substancial, mas é um conjunto de relações que entra em relação com outro conjunto de relações quando há significação. As significações existem, assim, por meio do indivíduo (conjunto de relações) e aparecem na relação de um conjunto com outro, ou seja, de relações com outras relações. É nesse sentido que a significação é o ser das relações, que entre indivíduos (conjuntos de relações) os processos de individuação permitem o estabelecimento de uma relacionalidade. Quando a imagem se forma a partir de percepção binocular, há uma significação perceptiva que resulta e é condição das relações estabelecidas; quando um tijolo passa por uma operação de moldeamento, é uma significação física que surge como *relacionalidade* do processo de aquisição de forma técnica; quando a emoção surge como compatibilidade da pluralidade afetiva, é uma significação que surge como *relacionalidade* entre indivíduo e mundo, ou entre sujeitos.

Nesse aspecto é que a diferença entre sinais e significação é relevante. Um sinal é um meio para a transmissão, propagação ou incidência de informação – é o que opera a possibilidade de relação entre indivíduos, mas não é essa relação. O indivíduo se *vincula* com outros indivíduos por meio de sinais, agora o conjunto de relações se comunica por meio ou através das significações.

A disparidade não é produzida, e não pode ser produzida no nível dos sinais, e não dá nascimento a um sinal, mas a uma significação, que somente dentro de um funcionamento possui sentido; para que a disparidade possa aparecer é necessário um receptor em funcionamento; é necessário um sistema com estruturas e potenciais. As condições para a boa transmissão dos sinais não deve, também, ser confundida com as condições de existência de um sistema. O sinal não constitui a relação. (ILFI, p. 223).

Começa a se delinear um segundo desdobramento que permite à filosofia simondoniana se afastar de todo substancialismo: não apenas os indivíduos não possuem unidades e identidades substanciais, mas também as relações entre indivíduos, o sentido dessas relações, não constitui e não é constituído por significações substancializadas. *As relações entre relações, a relacionalidade que é o ser das relações, não é substancializada em um estado do sistema, em um modo preestabelecido das comunicações ocorrerem, em vínculos arbitrários entre relações.* O indivíduo e os sinais vinculam relações, mas estas se

relacionam a partir das significações que produzem. Daí a famigerada distinção tão frisada pelas comentadoras da filosofia simondoniana entre relação (*relation*) e vínculo (*rapport*):

Se uma distinção de palavras é útil para fixar os resultados da análise das significações, podemos denominar relação [relation] à disposição dos elementos de um sistema que têm tal importância que ultrapassa uma simples visão arbitrária do espírito, e reservar o termo vínculo [rapport] para uma relação arbitrária, fortuita, não conversível em termos substanciais; a relação seria um vínculo tão importante e tão real como os termos em si mesmos; poderíamos dizer, consequentemente, que uma verdadeira relação entre dois termos equivale, de fato, a um vínculo entre três termos (ILFI, p. 68)¹¹⁸.

Toda essa análise das significações poderia nos levar, então, a diferenciar *dois tipos de relacionalidade*: uma produzida por vínculos arbitrários do pensamento e outra da atividade da relação. Esta diferenciação tem por base a discussão que Muriel Combes realiza, no escopo da análise do realismo das relações, entre os dois sentidos da afirmação de Simondon de que o ser consiste em relações – ou seja, que a realidade do ser é relacional. Combes propõe – relendo a famosa frase de Hegel de que “O que é racional é real, e o que é real é racional” – que para Simondon “O que é relacional é real, e o que é real é relacional” (2013, p. 18). Com isto, Combes afirma que não apenas a realidade do ser é feita ou obtida a partir da análise das relações – o que seria um sentido restringido -, mas que a própria realidade do ser é *constituída por uma atividade das relações* (Ib., p. 19). Assim, a relacionalidade que é o ser das relações não é aquela que é produzida por vínculos arbitrários que o pensamento encontra como *consistência do ser*, mas como a própria atividade do devir ontogenético – atividade esta que é das relações.

Retomando o conjunto de relações, a relacionalidade que foi se amplificando em nossa argumentação, podemos compreender, então, que não são as significações do pensamento (relatividade dos vínculos) que produzem as relações, mas é uma atividade das relações (relacionalidade do devir ontogenético) que produz as significações – sejam elas físicas, biológicas, espirituais, coletivas, transindividuais. Ou, melhor dito, a atividade das relações já é a significação.

¹¹⁸ Obviamente Simondon, com esta distinção, não está querendo sugerir que a relação poderia ser tomada em termos substanciais, enquanto o vínculo não. Se as relações *poderiam* ser tomadas em um sentido substancial é tão somente pelo fato de que elas designam uma realidade do ser e não uma visão arbitrária do espírito.

Entretanto, dizer que a atividade das relações, essa primeira dimensão da relacionalidade que é o ser da relação, é o que constitui a relação - e dizer que isto constitui a primeira razão pela qual devemos considerar a relacionalidade como aquilo que caracteriza a significação das operações de informação – não é muito mais do que estabelecer uma caracterização tautológica. Até agora apenas conseguimos mostrar que a relação não é um subproduto dos vínculos do pensamento, dos termos ou indivíduos, mas que é ela mesma o que constitui o ser e que estrutura os devires ontogenéticos. Contudo, com isto, continuamos apenas conseguindo afirmar que é a relacionalidade o que caracteriza a significação; mas, se ainda nos questionarmos sobre o que é a relacionalidade para melhor compreendermos o que é a significação, apenas podemos dizer que é uma atividade das relações.

Para sairmos dessa caracterização tautológica temos que apresentar a segunda razão pela qual é a relacionalidade o que caracteriza a significação; trata-se, como sugere Scott, de apresentar como essa própria dificuldade, esse problema para caracterizar a significação decorre da significação apenas poder ser compreendida como *um problema*. (SCOTT, 2014, p. 153). Essa é a segunda dimensão da relacionalidade: ela caracteriza a significação como problemática. *A atividade de relação é o modo como o ser se abre às suas dimensões problemáticas, e como as distintas significações surgem como modos de resoluções desses problemas.*

Nesse sentido, já é possível inserirmos uma questão central para a compreensão de significação que a filosofia simondoniana constitui. Se a significação é problemática e é um modo de resolução das problemáticas ontogenéticas, então, a significação não pode ser compreendida apenas como uma dimensão linguística, como um produto da linguagem.

É absolutamente insuficiente afirmar que é a linguagem o que permite que o homem acesse as significações; se não houvesse significações para sustentar a linguagem, a linguagem não existiria; não é a linguagem o que cria a significação; é apenas aquilo que veicula entre os sujeitos uma informação que, para se converter em significativa, necessita encontrar esse άπειρον associado à individualidade definida no sujeito; a linguagem é instrumento de expressão, veículo de informação, mas não cria significações. A significação é uma relação de seres, não uma pura expressão; a significação é relacional, coletiva, transindividual, e não pode ser fornecida pelo encontro entre a expressão e o sujeito. É possível dizer o que é a informação a partir da significação, mas não a significação a partir da informação (ILFI, p. 298 – grifos nossos).

Assim como a comunicação e a informação foram pensadas como realidades operando em todo o espectro da ontogênese e, portanto, não podendo ser reduzidas ao modo de operação das individuações nas quais aparece a linguagem; também a significação é compreendida por Simondon como uma dimensão que aparece de distintas formas no escopo do ser. Já frisamos em outros momentos deste trabalho como tal compreensão da comunicação e da informação (agora também da significação) foi importante para que Simondon se relacionasse com outras problemáticas da tradição filosófica que não as hegemônicas de sua época (por exemplo, da fenomenologia, do estruturalismo e da psicanálise). O que apontamos anteriormente eram consequências metafísicas e metaontológicas que tal compreensão implicava para o pensamento ontogenético. No entanto, devemos agora nos perguntar quais as consequências de tal concepção para o pensamento ético?

Se as significações estão presentes em todos os tipos de individuação e são, não uma individualidade constituída, mas uma relacionalidade que é estruturada como consequência das operações de informação, então, podemos afirmar que a significação se constitui na relação entre os seres e constitui a relação entre os seres. Esta afirmação, que pode parecer inicialmente banal, aponta um primeiro sentido ético da filosofia de Simondon: *se a ética existe na medida em que existe informação e significação, então, existe ética para todos os seres*, dado que a informação e a significação são realidades existentes como relacionalidade nos distintos tipos de individuação. Dito em outras palavras, a ética não é uma dimensão circunscrita à vida humana, mas é o sentido do devir ontogenético para todo o espectro da ontogênese. Existe ética como sentido dos processos de individuação dos cristais, dos vegetais, dos animais, dos objetos técnicos, etc. Não é um privilégio humano ser um ser ético. Tampouco a ética é uma projeção (antropocêntrica) do vivente humano sobre os animais; a ética existe quando existe significação relacional, quando há relacionalidade entre as vidas dos seres: é na correlação que o sentido ético passa a existir. O chão toca os pés dos animais e dos seres humanos e uma relação ética está ocorrendo; os alimentos vivem na boca humana sua individuação; os ventos, as águas, as plantas, os objetos técnicos se roçam entre si e tocam os animais (inclusive o animal humano) e novas informações estão ocorrendo, exigindo individuações e, então, a vida ética ocorre. Não apenas o homem se coindivida em relação aos processos de individuação dos outros seres; mas os outros seres estão se coindividuando nas relações com os homens. O mundo ético está povoado dessas ressonâncias em que o que é

interior é também exterior, em que as individuações se imbricam e só possuem sentido quando se coindividuam.

E é por isto que a significação é problemática, pois ela não pode se estruturar antes da informação que dispara uma individuação, ou de uma relação entre processos de individuação (coindividação)¹¹⁹. É por tal razão que Simondon afirma na citação acima que “é possível dizer o que é a informação a partir da significação, mas não a significação a partir da informação”, pois a informação é determinada pela significação que operou - não é possível determinar o modo de operação da informação e a estruturação (ou relacionalidade) que dela poderá resultar antes da individuação concreta em que tal significação surge como resolução de uma problemática. Por isso, devemos entender a informação “como significação relacional de uma disparidade, ou seja, como problema que apenas pode ser resolvido por amplificação” (ILFI, p. 308).

Existe ética quando existe informação, ou seja, quando existe significação relacional, ou seja, quando uma problemática do ser exige a disparação de um devir. Agora, quando uma operação de informação estrutura a significação como resolução de uma problemática - por meio da relacionalidade do devir ontogenético – o que está ocorrendo é criação de um sentido. *E o sentido é essa dimensão de correlação, comunicação e analogia entre ética e ontogênese.*

2.2. Comunicação e sentido

Captar a ética em sua unidade exige que acompanhemos a ontogênese: a ética é o sentido da individuação, o sentido da sinergia das individuações sucessivas. É o sentido da transdutividade do devir, sentido segundo o qual em cada ato há, ao mesmo tempo, o movimento para ir mais longe e o esquema que se integrará a outros esquemas; é o sentido segundo o qual a interioridade de um ato tem um sentido na exterioridade. Postular que o sentido interior é também um sentido exterior, que não existem ilhotas perdidas no devir, nem regiões eternamente fechadas sobre si mesmas, nem autarquia absoluta do instante, é afirmar que cada gesto possui um sentido de informação e é simbólico em relação com a vida inteira e com o conjunto das vidas. (ILFI, p. 323)

¹¹⁹ Lembremos que a problemática ontogenética é uma exigência de individuação e, simultaneamente, uma exigência de processualização da individuação – devir do devir. Neste sentido, a problemática ontogenética também surge, a partir das significações, como exigência de *coindividação*, ou seja, de complementaridade e compatibilidade de processos de individuação inicialmente incompatíveis.

Já descrevemos em linhas gerais as condições de existência da ética: a informação produzindo uma significação relacional como estruturação que permite o surgimento do sentido como correlação entre ética e ontogênese. Agora, trata-se de descrever *como* a ética existe - esse é um aspecto complementar e preparatório do próximo capítulo que abordará como a ética opera.

Diferentemente dos conceitos de informação e significação, o conceito de *sentido* não possui definição ou circunscrição na filosofia simondoniana; isto porque ele opera pela convergência e na correlação entre ética e ontogênese. Se fosse possível oferecer uma caracterização em devir do conceito de sentido, poderíamos dizer que, assim como o conceito possui uma dimensão pré-individual, a realidade do sentido é a *dimensão transindividual do conceito*. O sentido nomeia a analogia que existe entre ética e ontogênese, ele cria uma dimensão comum de correlação entre a operação ontogenética e a operação ética. Ele é a transdutividade do devir, o conjunto das significações das individuações, pois ele é a exigência de correlação, de analogia entre ética e ontogênese. O sentido é aquilo que marca que uma operação ontogenética não possui seu sentido em si mesma, mas na relação com uma operação ética que lhe é correlata. A correlação com a operação ética surge quando duas operações inicialmente díspares (ética e ontogenética) entram em comunicação fazendo com que as individuações, a transdutividade do devir exista em complementaridade com o sentido ético. Contudo, como a comunicação entre ética e ontogênese se constitui fazendo existir um sentido¹²⁰?

De certo modo, esta pergunta só poderia ser respondida ao final desta investigação quando abordarmos como o modo de existência do sujeito e como suas problemáticas são distintas das dos indivíduos – quando apresentarmos como o “sujeito é indivíduo e algo distinto do indivíduo; é incompatível consigo mesmo” (ILFI, p. 248). Isto porque, como veremos, se a ética e a significação existem para todos os tipos de individuação, *apenas para o sujeito ético existirá o sentido como comunicação entre ética e ontogênese*¹²¹. Há uma

¹²⁰ De acordo com a perspectiva de interpretação de nosso trabalho, tal pergunta não faria sentido na filosofia simondoniana, pois desde o início a comunicação entre ética e ontogênese é condição para a existência de ambas as instâncias. No entanto, tal pergunta nos permitirá explicitar porque essa comunicação está presente desde o começo e porque o conceito de sentido é o que melhor explicita essa correlação.

¹²¹ Recordemos que, como frisa Barthélémy: “O ser humano assim não possui o monopólio de ser um sujeito. [...] por individualizar-se através da duplicação somato-psíquica (*sic*), o animal devém um ‘sujeito’ que já não é um simples indivíduo, mas o conjunto indivíduo/carga pré-individual, com a sua afetividade psíquica sendo

disjunção na filosofia simondoniana entre existir eticamente e os sentidos éticos que apenas podem ser captados e operados *no* sujeito ético¹²².

Entretanto, é fundamental abordarmos aqui a questão do sentido porque é a partir dela que poderemos produzir uma ressonância nos capítulos que seguem; ressonância que é a correlação entre os conceitos e operações éticas e ontogenéticas. Para tanto, é necessário estabelecermos dois aspectos da comunicação entre ética e ontogênese. A complementaridade entre esses dois aspectos é o que constitui os sentidos dos devires. O primeiro aspecto é a relação analógica entre as operações ontogenética e ética; o segundo, a correlação entre os conceitos éticos e ontogenéticos. Ambos os aspectos estão sendo apresentados paulatinamente ao longo desta Parte II; no entanto, apenas os apresentando, agora, em linhas gerais é que poderemos compreender como eles constituem o que Simondon denomina como sentido.

2.2.1. A relação analógica entre ética e ontogênese

Chegamos ao momento em que se poderia supor que responderíamos a primeira hipótese de nosso trabalho, a saber, que *ética e ontogênese são duas operações distintas que estão em relação analógica em cada processo singular de individuação*. No entanto, como já avisávamos na Introdução, a relação analógica entre ética e ontogênese não seria abordada como *resultado* da teoria e da operação de individuação, mas como *condição* destas. Isto significa que a relação analógica entre ética e ontogênese não poderia ser estabelecida pela análise da teoria e da operação de individuação – e, portanto, não se trata de rechaçar ou confirmar nossa hipótese. *Adotar a perspectiva* da existência de tal relação analógica significa abordar a filosofia simondoniana a partir de uma de suas problemáticas abertas. Então, podemos dizer que nossa hipótese é uma perspectiva de leitura que vem sendo construída ao longo de todo trabalho, e que se trata, agora, de explicitar o sentido de adotar tal perspectiva e as consequências de abordar essa filosofia a partir dessa problemática.

capaz de reunir a metaestabilidade mantida no vivente a partir do qual este sujeito surge, e que continua a ser” (BARTHÉLÉMY, 2012, p. 227-8).

¹²² O ser humano não é aquele que cria as significações, mas é aquele que as descobre como sentido dos processos. “É o homem quem descobre as significações: a significação é o sentido que toma um acontecimento em relação com formas que existem previamente; a significação é o que faz com que um acontecimento tenha valor de informação” (MEOT, p. 138).

A relação analógica entre a operação de individuação e a operação de conhecimento da individuação já foi amplamente abordada pelas comentadoras da obra simondoniana.

Nós não podemos, no sentido habitual do termo, conhecer a individuação; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; esta captação é, portanto, a margem do conhecimento propriamente dito, uma analogia entre duas operações, que é um certo modo de comunicação. A individuação do real exterior ao sujeito é captada pelo sujeito graças à individuação analógica do conhecimento no sujeito; mas é pela individuação do conhecimento e não pelo mero conhecimento que é captada a individuação dos seres não sujeitos. Os seres podem ser conhecidos pelo conhecimento do sujeito, mas a individuação dos seres só pode ser captada pela individuação do conhecimento do sujeito (ILFI, p. 36).

Frente a essa dificuldade que é anunciada por Simondon já ao final da Introdução de *ILFI*, passava a ser obrigatório se perguntar: o que significa essa individuação do conhecimento que ocorre no ato que estabelece a analogia entre a operação de individuação e a operação de conhecimento da individuação? Entre as distintas soluções encontradas pelas comentadoras para essa questão que a filosofia da individuação coloca com o método analógico de Simondon, a perspectiva de leitura de Muriel Combes nos parece a mais adequada. Combes propõe uma *coindividuação entre o pensamento e o ser* que caracteriza a relação entre conhecimento e individuação como processos correlativos – operações que obtêm seu sentido em sua *correlacionalidade* (COMBES, 2013, p. 9-12). Nesse sentido, acompanhar ou captar um processo de individuação é um ato do conhecimento que consiste em se coindivíduo analogamente, ou seja, estabelecendo identidades entre as relações dos dois processos. Esta identidade transdutiva entre os conjuntos de relações que estão em operação no processo de individuação e na operação de conhecimento que capta esse processo é o que podemos compreender como a correlacionalidade entre conhecimento e individuação.

Entretanto, cabe adicionarmos uma dimensão suplementar à coindividuação que estabelece a relação de analogia entre individuação e conhecimento, dado que, se “a ética é o sentido da individuação” e acompanhar a ontogênese é captar a ética em sua unidade, é captar o sentido da transdutividade do devir, podemos também afirmar que a *relação analógica entre ética e ontogênese é o sentido da coindividuação entre pensamento e ser*. Trata-se de dizer que, se a dificuldade supracitada é um aspecto incontornável que Simondon apresenta logo ao início de seu estudo da individuação, também deveria ser premente nos perguntarmos pelo sentido ético que é instaurado com a coindividuação entre ser e pensamento e a

correlação entre individuação e conhecimento. O arco que a filosofia da individuação constrói em *ILFI*, da introdução à conclusão, parece-nos convocar a reflexão sobre como se dá a complementaridade e correlação entre ética, epistemologia e ontogênese na filosofia simondoniana.

Dito isto, como podemos compreender a relação analógica entre ética e ontogênese? Voltamos a insistir em duas dificuldades que encontramos neste ponto de nosso trabalho. Por um lado, necessitaríamos de todo o desenvolvimento sobre a ética, que realizaremos adiante, para podermos explicitar em que consiste essa relação analógica. Por outro lado, os principais aspectos do que Simondon compreende por analogia foram abordados tanto pelo filósofo quanto pelas comentadoras em relação à correlação entre conhecimento e individuação – e não propriamente na correlação entre ética e ontogênese. Tendo em vista estas duas dificuldades, justificamos nossa escolha em abordar esse aspecto central de nossa perspectiva a partir da compreensão de que, por um lado, ela permitirá uma aproximação mais completa dos desenvolvimentos ulteriores – que culminarão na abordagem da problemática do sujeito ético –, por outro lado, trata-se de arriscar uma interpretação que surge como consequência e de modo complementar ao método analógico simondoniano.

Em nossa introdução, havíamos apresentado como Simondon pretende “fundar um novo pensamento da analogia” (BARTHÉLÉMY, 2013, p. 136) e que esse novo pensamento da analogia afastava duas compreensões equivocadas. Por um lado, não se trata de com a analogia estabelecer uma comunicação entre essência e existência, podendo descobrir por meio desta a realidade daquela. Para a concepção de devir de Simondon, essência e existência coincidem nos processos ontogenéticos. Por outro lado, era preciso afastar uma confusão muito comum entre *analogia e semelhança*. Não se trata na analogia de estabelecer uma identidade entre termos ou indivíduos, como ocorre nos vínculos de semelhança, mas de captar as relações de identidade entre processos, as identidades entre relações. Nesse sentido, a analogia é captada entre as identidades transdutivas (processuais), entre as significações e relacionalidades que devém entre duas operações. Essas identidades transdutivas é que permitem compreendermos como o que define a analogia é uma “equivalência transoperatória” (ALG, p. 531). Esta equivalência transoperatória, no caso da correlação entre ética e ontogênese, aparece quando a comunicação entre as duas operações (ética e ontogenética) produz um sentido que é comum a ambas. Veremos adiante como esse sentido

comum pode ser compreendido como uma *mutuação*, mas antes vejamos como a equivalência transoperatória, as identidades transdutivas entre relações se estabelecem.

Tal é a legitimidade do método analógico. Contudo, toda teoria do conhecimento supõe uma teoria do ser; o método analógico é válido quando se refere a um mundo em que os seres são definidos por suas operações e não por suas estruturas, pelo que fazem e não pelo que são: se um ser é aquilo que faz, se ele não é independente do que faz, o método analógico pode ser aplicado sem reservas. O pensamento analógico não pode alcançar toda a realidade do ser se, ao contrário, um ser se define tanto por sua estrutura quanto por suas operações. Mas, finalmente, se é a estrutura, e não a operação, o que é primordial, o método analógico está privado de sentido profundo e apenas pode ter uma função pedagógica e heurística (ALG, p. 534).

Não se trata aqui de retroceder em relação à complementaridade, que havíamos estabelecido no capítulo sobre a *allagmática*, entre estrutura e operação. Dado que o próprio Simondon afirma que “o método analógico supõe que se pode conhecer *definindo as estruturas pelas operações que as dinamizam*, ao invés de conhecer *definindo as operações pelas estruturas entre as quais se exercem*” (ALG, p. 532) – daí a primazia do conhecimento das operações. Mas de estabelecer que *a validade* da relação analógica estabelecida depende do que os processos *realizam* (fazem), do que estão realizando suas operações. É nesse sentido que o método analógico é válido, na correlação entre conhecimento e individuação, quando a individuação do conhecimento é tomada por aquilo que realiza, ou seja, pela operação de captação de um processo de individuação¹²³. A chave da equivalência transoperatória que o método analógico encontra entre individuação e conhecimento está na operação de transdução que é comum a ambos os processos¹²⁴.

¹²³ Juan Manuel Heredia faz um excelente mapeamento do campo problemático que a discussão sobre o método analógico, sua validade e aplicabilidade, na correlação entre epistemologia e ontologia, suscitaram no comentário da filosofia simondoniana. Recuperar as nuances da necessária discussão sobre reconstrução do pensamento analógico na filosofia simondoniana excederia o âmbito de nossa pesquisa e deslocaria o foco de nossa abordagem; no entanto, indicamos vivamente a leitura do capítulo em que Heredia realiza essa discussão, ver: HEREDIA, 2017, p.262-74. Deixamos apenas apontado que “Epistemologia e ontologia estariam, assim, reunidas na própria prática filosófica” que teria como atividade buscar o sentido *allagmático* da analogia: “a analogia deve ser buscada em operações isodinâmicas em estruturas diversas” (HEREDIA, 2017, p. 272-3). Retomaremos uma parte desta discussão no terceiro tópico deste item.

¹²⁴ Heredia em *Simondon como índice de uma problemática epocal* analisa brilhantemente como o conceito de transdução é fundamental para a validação do método analógico na universalização da captação da ontogênese. “Sua vontade é apresentar uma noção genética universalizável, uma noção que substitua a dialética hegel-marxista e que permita pensar processos de estruturação em domínios heterogêneos. Tal noção teórico-metodológica é a transdução compreendida como operação de individuação (ou informação) de um sistema em estado metaestável, e seu caráter de conceito filosófico-genético se coloca à prova e,

Agora, o que nos permite estabelecer a validade da relação analógica entre processos éticos e ontogênicos? No caso desta correlação, o que é comum a ambos os processos é a *operação de amplificação*. Já vimos detidamente no capítulo sobre a amplificação como esta pode ser compreendida como *ressonância interna permanente e continuada que é um processualizar-se da ontogênese, uma individuação da individuação*. No caso da ética, como veremos, *o sujeito é o nome dessa operação de amplificação que processualiza os processos éticos e seus sentidos em relação à ontogênese*. Como diz Simondon, há uma “individuação amplificante que o sujeito efetua de acordo com sua relação com o mundo” (ILFI, p. 208). Como já mencionamos, o “sujeito é indivíduo e algo distinto do indivíduo; é incompatível consigo mesmo” (ILFI, p. 248). Assim como a amplificação é uma processualização da ontogênese, a ação do sujeito pode ser descrita como a descoberta de uma incompatibilidade que dispara uma processualização (transformação) da operação ética e de seus sentidos.

O esquema da ação não é mais que o símbolo subjetivo desta nova dimensão significativa que acaba de ser descoberta na individuação ativa. Assim, a incompatibilidade pode ser resolvida como significação sistemática por meio de um esquema de sucessão e de condicionamento. A ação segue muitos caminhos, mas esses caminhos apenas podem ser porque o universo se ordenou se individuando: o caminho é a dimensão segundo a qual a vida do sujeito no hic et nunc se integra ao sistema, individuando-o e individuando ao sujeito: o caminho é, simultaneamente, mundo e sujeito, é a significação do sistema que acaba de ser descoberto como unidade que integra os diferentes pontos de vista anteriores, as singularidades oferecidas. (ILFI, p. 210).

Se a ontogênese não se processualiza, ela corre o risco de se sedimentar em uma estrutura fechada ou em apenas uma configuração lógica e/ou ontológica de operação do devir. Se o sujeito não se processualiza, se sua ação não abre um caminho de transformação de si em relação ao mundo, ele acaba por se fechar ou no conformismo de uma individualidade constituída ou no sofrimento da ontogênese invertida, no afogamento da angústia¹²⁵.

correlativamente, concretiza-se na tematização dos processos estruturantes no plano físico, vital, mental, psicossocial e técnico. Esta aventura da amplificação transdutiva possibilitada por meio do método analógico afasta Simondon da tradição fenomenológica e existencialista, colocando-o no caminho de uma filosofia da natureza e das técnicas” (2017, p. 443-4).

¹²⁵ Sobre a angústia e alguns modos, consequências e problemáticas dos processos de dessubjetivação, ver o excelente texto “A catástrofe da liberação” de Peter Pál Pelbart. (PELBART, 2013, p. 49-63).

A relação analógica entre ética e ontogênese se estabelece, então, nessa operação comum que é a amplificação. A equivalência transoperatória aqui é melhor compreendida se a concebemos como uma *ação (ou mutuação, como veremos) transoperatória*. Nesta correlação, não é a individuação do conhecimento que *capta* ou *acompanha* os processos ontogenéticos – sendo, portanto, uma operação paralela, concomitante e correlata – mas é a própria ação de “captar a ética em sua unidade” que “exige que acompanhemos a ontogênese” (ILFI, p.323). Por essa razão é que falamos em *imbricação* entre ética e ontogênese. A ética expressa a ontogênese sendo o sentido da individuação perpetuada, sendo o sentido da ação de processualização (amplificação) da própria ontogênese.

A ética expressa o sentido da individuação perpetuada, a estabilidade do devir que é o devir do ser como pré-individuo, individuando-se, e tendendo ao contínuo que reconstrói, sob uma forma de comunicação organizada, uma realidade tão vasta como o sistema pré-individual. (ILFI, p. 325).

Complementarmente, a ontogênese opera na ética pela ação amplificante do sujeito ético que rechaça tanto devir indivíduo absoluto (realidade fechada em si mesma), como devir um devir absoluto (coincidência entre teoria e operação que bloqueia as transformações do funcionamento das operações).

A ética é aquilo pelo que o sujeito segue sendo sujeito, rechaçando devir indivíduo absoluto, domínio fechado de realidade, singularidade isolada; é aquilo pelo que o sujeito permanece em uma problemática interna e externa sempre tensa, ou seja, em um presente real, vivendo sobre a zona central do ser, não querendo devir nem forma nem matéria. (ILFI, p. 325).

Há uma ética da ontogênese na medida em que existe uma exigência de processualização da individuação – o sentido ético da ontogênese é a abertura de problemáticas que criem novos devires para o devir. Há também uma ontogênese da ética na medida em que esta não é a conformação teórica de uma visão de mundo deduzida ou induzida a partir de normas e valores preexistentes aos processos em que aparecessem. A operação ética aparece como sentido da individuação, do processualizar-se da individuação – a operação ética é uma ação de renovação das problemáticas ontogenéticas para os devires do ser. É essa imbricação e correlação entre ética e ontogênese que a filosofia simondoniana constrói em ILFI. A operação ética está em ação na operação ontogenética e a operação

ontogenética está em ação na operação ética. Elas não *são a mesma operação*, e, portanto, não se trata de uma ética ontogenética como propõe Scott; nem *são a mesma doutrina* como propõe Chateau. Como veremos agora, a relação entre os conceitos éticos e ontogenéticos não pode ser a de uma simples homologia ou identidade; os conceitos também aparecem como possibilidade de devir dessa correlação.

2.2.2. A correlação entre os conceitos éticos e ontogenéticos

Como ocorre, então, a correlação entre os conceitos éticos e ontogenéticos? Como vimos na Introdução, a interpretação de Jean-Yves Chateau que coloca a ética e a teoria da individuação como a mesma doutrina é dificilmente sustentável. Para que ele fosse sustentável, a teoria da individuação simondoniana teria que se conformar em uma espécie de teoria ontogenética fechada (uma doutrina) que pudesse ser aplicada, subsumindo as operações concretas, e, além disso, os conceitos e o modo de operação de ambas as instâncias teria que ser intercambiável – condições irrealizáveis segundo a interpretação que construímos até aqui. Entretanto, a leitura de Chateau possui um interesse ao apontar que “a coerência desta ética com a doutrina da individuação e do ser é estreita e visível” (2008, p. 74). Esta indicação foi valiosa para a perspectiva que adotamos aqui de que desde o início de *ILFI*, e em cada uma de suas páginas, está operando a imbricação entre ética e ontogênese.

Como logo acima apontamos, a interpretação de David Scott da “ética ontogenética” de Simondon também nos parece conter alguns aspectos bastante interessantes, todavia erra ao realizar uma espécie de homologia entre os conceitos éticos e ontogenéticos. Como diz Scott:

No coração da formulação simondoniana de uma ética ontogenética está a oposição entre normas e valores. Ela poderia aparecer como uma relação positiva. Mas não é. Na verdade, a distinção que se mantém entre normas e valores é, para Simondon, totalmente não-opositiva e, como tal, recíproca e uma relação de codeterminação (SCOTT, 2014, p 181).

Simondon define os valores como o pré-individual das normas (*ILFI*, p. 322, n.14). No entanto, como vemos no próximo capítulo, não há uma relação de anterioridade ou

predominância de uma sobre outra; e a relação transdutiva entre normas e valores pode ela mesma ser compreendida como uma operação análoga aos processos de individuação – havendo uma defasagem da ética.

Tendo isto em conta, Scott propõe uma interpretação possível para essa relação: os valores devem ser compreendidos como operacionais e como operações, já as normas como estruturais e como estruturas (2014, p. 185). Esta interpretação visa o estabelecimento de uma homologia – e não propriamente de uma analogia – entre o funcionamento da *allagmática* na teoria da individuação e a operação ética. Scott fornece, então, uma tabela na qual estabilidade, individualizado, individual, ser e estrutura são colocados do lado das normas, e metaestabilidade, pré-individual, relacional, devir e operação são colocados do lado dos valores.

Tabela 1 – Comparação entre conceitos éticos e ontogenéticos

NORMAS	VALORES
Estabilidade	Metaestabilidade
Individualizado	Pré-individual
Individual	Relacional
Ser	Devir
Estrutura	Operação

Fonte: SCOTT, 2014, p. 185.

Essa interpretação nos parece também dificilmente sustentável. Primeiramente, ela perde de vista o aspecto central da relação entre teoria da individuação e ética, a saber, que existe entre as duas uma relação de analogia e não mera homologia de conceitos. E com isto, o que a interpretação de Scott também perde de vista é que se Simondon afirma que os valores são o pré-individual das normas – e ele realmente o faz – isto não quer dizer que o valor se restrinja a ser unicamente pré-individual. Se assim fosse, a diferenciação que Simondon

estabelece em *NC* entre três tipos de valores – dois relativos e um absoluto – perderia todo sentido e o valor teria que ser concebido de uma única maneira. Além disto, a normalização de um valor, que muitas vezes ocorre no âmbito da cultura, produz a individualização de um valor, afastando-o de sua dimensão pré-individual. Contudo, a interpretação de Scott também possui seu interesse ao apontar para a correlação necessária entre os conceitos éticos e ontogenéticos.

Como podemos compreender, então, a correlação entre esses conceitos? Já apresentamos no capítulo “O conceito de pré-individual e a singularidade dos pré-individuais (a pré-individualidade do pré-individual)” o sentido geral dos conceitos na filosofia simondoniana. Vimos como o conceito possui plasticidade nesta filosofia e que ele pode ser compreendido como uma ferramenta relacional em devir. Vimos também como o modo de operação dos conceitos e sua gênese no pensamento simondoniano nos possibilita caracterizar um conceito como uma realidade energética e processual - o que implica que tanto o conhecimento quanto o pensamento sejam análogos às dimensões perceptiva, sensível e afetiva dos processos do ser e do devir. Isto nos levou a afirmar que “O conceito estabelece a ressonância interna da ontogênese como possibilidade de correlação entre ser e pensamento”.

Agora, na correlação entre ética e ontogênese como se articulam os conceitos?¹²⁶ Poderíamos responder que incidindo como uma informação que altera a processualidade conceitual amplificando e processualizando a operação em questão; ou seja, os conceitos de pré-individual, individuação e transindividual exigem uma transformação da operação ética, fazendo com que o conceito de valor possa ser compreendido a partir da correlação que nos convida a pensar uma dimensão pré-individual do valor, uma dimensão individual e uma transindividual. Assim como fizemos os conceitos ontogenéticos se dobrarem e desdobrarem sobre eles próprios, como no caso da pré-individualidade do pré-individual ou no caso do devir do devir, podemos também mostrar como os conceitos éticos e ontogenéticos se correlacionam e se implicam mutuamente. Aliás, poderíamos afirmar que os dobramentos e desdobramentos até agora produzidos já são a realização da implicação da ética simondoniana em sua filosofia ontogenética.

¹²⁶ O comentário que apresentamos aqui sobre a articulação dos conceitos éticos e ontogenéticos depende, em parte, da compreensão dos conceitos que operam na ética simondoniana. A análise destes conceitos será realizada no próximo capítulo, portanto, a apresentação da correlação entre ética e ontogênese que realizamos neste momento tem menos a função de *explicar* o sentido dessa correlação do que inquietar e implicar a leitora nessa correlação.

Entretanto – e, complementarmente – preferimos afirmar que os conceitos éticos e ontogenéticos se articulam produzindo uma inextricável relação entre filosofia (explicação) e cosmovisão (implicação). Um conceito ontogenético é amplificado e processualizado por um possível sentido ético correlato. Que um valor possa ser pensado em uma dimensão pré-individual significa que valores como o Bem, o Bom, o Justo, etc., podem ser repensados e vividos como inseridos em um processo histórico-social e cultural que os altera permanentemente; assim, mais que valores dados (já individuados), eles podem ser pensados como potenciais do devir das normas e normatividades psicossociais.

Assim também, a relação entre ser e devir que a ontogênese estabelece está implicada pela concepção simondoniana das relações entre normas, normatividades e normalização. A preocupação de não fazer o devir sucumbir à configuração, por um lado, de puro devir, de devir absoluto, ou, por outro, de devir restringido ou do ser substancializado sem devir; esse duplo rechaço deve ser lido como uma preocupação de Simondon de que o devir não se torne uma norma normalizada ou uma normatividade sem nenhuma normalização. Dito de outro modo – e muitas comentadoras já se questionaram sobre esse “dever-devir”, esse imperativo do devir simondoniano –, o devir não deve ser restrito a apenas uma configuração lógica ou ontológica, ou mesmo a um imperativo ético, mas tampouco deve ser compreendido como uma ação do ser ou no ser que não pode ser captada por nenhuma lógica ou ontologia. O devir é abertura problemática para a constituição de novas normatividades no ser, que possuem seus momentos de estruturação normalizante, mas também de disparação de transformação em novas normatividades. Pluralizar as lógicas e ontologias para a relação entre ser e devir constitui, ao mesmo tempo, um sentido filosófico e uma aposta de vida.

“Por isso é preciso fazer a advertência: este livro é uma viagem de ida” (RODRÍGUEZ, 2009, p. 19). Esta advertência que encerra o prólogo da edição argentina de *ILFI* não poderia ser mais acertada; não se trata de uma frase de efeito, um de um mero jogo retórico; a relação analógica que está se construindo da primeira à última página de *ILFI* é aquela em que o percurso filosófico já é a travessia em que a vida e os viveres já não podem mais permanecer os mesmos.

A autêntica correlação entre os conceitos éticos e ontogenéticos se dá quando um conceito ontogenético, utilizado para a descrição do processo de moldeamento de um tijolo, faz resplandecer a atenção para a singularidade das fissuras que cada tijolo carrega como

marca de sua historicidade; ou quando, descobrimos que viver se abrindo para novas problemáticas, processos, normatividades e valores, já é irmanar-se com os devires do ser em uma *cosmoimersão*. A ética está em ação na ontogênese, e vice-versa; os conceitos ontogenéticos estão ressoando nos conceitos éticos, e vice-versa; há uma *mútua-ação* entre ética e ontogênese – e este é o sentido que somos convidados a viver pela filosofia de Simondon.

2.2.3. Reciprocidade, mutuação e sentido

Retomemos, por fim, a questão da disjunção que encontramos na filosofia simondoniana entre *existir eticamente e os sentidos éticos que apenas podem ser captados e operados no sujeito ético*. Há dois modos de a comunicação entre ética e ontogênese se estabelecer. Esta diferenciação, bem como a afirmação de que a ética é uma dimensão correlata a todo o espectro da ontogênese, não aparecem formuladas explicitamente em *ILFI*, tampouco, até onde temos conhecimento nos outros escritos simondonianos. No entanto, elas nos parecem consequências plausíveis e coerentes com a relação analógica entre ética e ontogênese que a filosofia de Simondon constrói. Retomemos alguns dos elementos que nos permitem realizar esse movimento interpretativo:

1. A ética existe quando existe significação (ILFI, p. 323). E o indivíduo é aquilo por meio do que e em que aparecem significações (ILFI, p. 256). Considerando que para Simondon, um indivíduo pode ser uma pedra, um cristal, um objeto técnico, uma bactéria, um vegetal, um animal, etc., podemos afirmar que a ética existe para todos os tipos de indivíduos.
2. Captar a ética em sua unidade exige que acompanhemos a ontogênese (ILFI, p. 323). Ou seja, para captarmos a ética, faz-se necessário que acompanhemos o devir do ser nos distintos tipos de individuação e de amplificação da individuação.
3. A ética é a exigência de acordo com a qual existe correlação entre normas e valores, estas não existem anteriormente ao sistema do ser em que aparecem (ILFI,

p. 323), no entanto, a correlação entre normas e valores só aparecerá quando os processos ontogenéticos forem significativos e só possuirão sentido a partir de um funcionamento singular no sistema do ser (ILFI, p.223).

Entretanto, o que Simondon não estabelece é que apenas para os seres sujeitos poderá existir o sentido como *amplificação da operação ética*. Os movimentos da análise da duplicação somatopsíquica estabelecem que há para Simondon indivíduos não sujeitos (ILFI, p. 36), e que o sujeito é o “conjunto indivíduo/carga pré-individual, com a sua afetividade psíquica sendo capaz de receber a metaestabilidade mantida no vivente a partir do qual este sujeito surge, e que continua a ser” (BARTHÉLÉMY, 2012, p. 228). O que queremos propor agora é a interpretação de que há dois tipos de comunicação entre ética e ontogênese na filosofia simondoniana – interpretação cuja coerência e consistência poderão ser verificadas na relação com os capítulos subsequentes. Por um lado, há um modo de comunicação que estabelece a *reciprocidade* entre as operações ética e ontogenética, a partir da relação de analogia entre as significações (relacionalidades) de ambas as operações; por outro, um modo que estabelece a *mutuação* entre as operações, a partir do sentido das ações transoperatórias que aparecem na *correlação analógica entre as operações*. O ponto de diferenciação será justamente a *disparidade* (e, portanto, possível compatibilidade de incompatíveis) entre as operações que o sentido recupera como sistema metaestável das significações¹²⁷.

No primeiro modo de comunicação, as operações coincidem e se correspondem – a relação analógica entre ambas as operações é *necessária*. As significações que aparecem como relacionalidades internas às operações ética e ontogenética, mesmo não sendo homólogas, são recíprocas. Assim, no caso de um processo de cristalização, as significações surgidas da complementaridade entre estruturas e operações são reciprocamente análogas às significações da normatividade física que está em operação. No entanto, as significações não são homólogas, pois a incidência de um valor como informação que pode modificar essa normatividade pode ser de distintas ordens: pode ser uma operação exterior (modificação da pressão e da temperatura) que venha modificar o processo de estruturação em curso, ou

¹²⁷ O que pretendemos realizar nesse tópico é apenas a diferenciação entre as possibilidades de comunicação das operações concretas. Nos capítulos subsequentes apontaremos outras diferenças entre o ser sujeito e os outros tipos de indivíduos, mostrando como apenas no ser sujeito aparecerá a espiritualidade (ILFI, p. 301) como “a significação da relação do ser individuado com o coletivo” (ILFI, p. 246).

mesmo, o modo de funcionamento da estruturação; ou pode ser da ordem de uma potência pré-individual já presente na “água-mãe”; em suma, o valor pode ser da ordem de uma informação exterior ao processo de cristalização ou de um conjunto de potenciais, por assim dizer, interiores ao processo de individuação.

A reciprocidade, apontada acima, pode ser compreendida a partir do que Juan Manuel Heredia sugere como *isodinamismo* entre operações que o método analógico vincula.

Entre o que e o que devem ser estabelecidas as analogias? A resposta, como já sugerimos em várias passagens, é inequívoca: a analogia deve ser buscada entre operações isodinâmicas em estruturas diversas (HEREDIA, 2017, p.274)¹²⁸.

É importante salientar que o isodinamismo recíproco entre as operações é captado pelo método analógico, mas essa relação isodinâmica não depende dos vínculos produzidos pelo pensamento para ocorrer nas processualidades do ser. As operações ética e ontogenética se estruturam e se processualizam reciprocamente a partir dessa correlação isodinâmica sem, no entanto, conformarem uma unidade e identidade estrutural que permitiria ao pensamento estabelecer a homologia entre as operações. As significações que aparecem em cada uma das operações são análogas, ou seja, há identidade entre as relacionalidades que aparecem nos dinamismos de cada operação.

No segundo modo de comunicação, o sentido surge, paradoxalmente, como a simultaneidade da correspondência e não correspondência das operações. É extremamente difícil captar conceitualmente como ocorre essa correlação paradoxal. O sentido é uma processualização (amplificação) da relação analógica entre as operações ética e ontogenética, e ele possui as seguintes condições:

1. A reciprocidade inicial das operações é captada como um funcionamento do sistema metaestável que conforma essas operações.
2. Esse funcionamento constitui o sentido como identidade transdutiva do sujeito com seu processo de individuação. Ou seja, a correlação é individualizada e

¹²⁸ Heredia se vale da leitura de Jorge William Montoya Santamaría que propõe que o dinamismo do pensamento simondoniano com seu método analógico capta o isodinamismo das operações. (HEREDIA, 2017, p.266-7).

captada pelo indivíduo como dimensão da qual ele faz parte e na qual sua dinâmica pode intervir.

3. Com isto, a disparidade que havia sido compatibilizada entre ética e ontogênese é reinstaurada como uma nova problemática que imbrica as operações ética e ontogenética.
4. O sentido é, então, um modo de o sujeito se implicar nessa nova problemática; e a ação passa a ser a transdutividade do devir. Devir que é transoperatório, pois uma ação ética já configura um processo ontogenético; um devir ontogenético, que responde a essa nova problemática, já é uma transformação ética, ou seja, do viver.

Agora, esse segundo modo de comunicação que ocorre com a *mutuação* transoperatória não é nunca necessário, inexorável. Como vimos, o problema do sujeito é o “da heterogeneidade entre os mundos perceptivos e o mundo afetivo, entre o indivíduo e o pré-individual” (ILFI, p. 248); essa problemática do sujeito, na coexistência da dimensão individual e pré-individual na existência transindividual, é o que o viver ético – como “individuação perpetuada”, como ato de rechaçar a existência como “indivíduo absoluto” (ILFI, p.325). O sentido ético aparece, então, como recuperação da dimensão metaestável do existir, como encontro com os excessos pré-individuais que abrem a dimensão transindividual do devir do ser, como possibilidade de recriar o devir nas relações entre ética e ontogênese. O sujeito ético recupera a ética presente nos processos de individuação como ressonância interna permanente, continuada e transformadora que faz com que o conjunto das vidas devenham mundo.

Captar a ética em sua unidade exige que acompanhemos a ontogênese: a ética é o sentido da individuação, o sentido da sinergia das individuações sucessivas. É o sentido da transdutividade do devir, sentido segundo o qual em cada ato há, ao mesmo tempo, o movimento para ir mais longe e o esquema que se integrará a outros esquemas; é o sentido segundo o qual a interioridade de um ato tem um sentido na exterioridade. Postular que o sentido interior é também um sentido exterior, que não existem ilhotas perdidas no devir, nem regiões eternamente fechadas sobre si mesmas, nem autarquia absoluta do instante, é afirmar que cada gesto possui um sentido de informação e é simbólico em relação com a vida inteira e com o conjunto das vidas. (ILFI, p. 323)

Adentremos o mundo da ética.

Capítulo 3 – A operação ética: normas e valores [allagmática]

Normas, normas, normas por toda parte - em que momento elas devém normatividades ou normalizações? Valores voando, sobrevoando e se elevando cultura – em que momento eles cultivam e se cultivam solo comum dos viveres? Normas e valores acadêmicos, teóricos, gramaticais, existenciais – em que momento se dispara uma operação ético-política? A operação ética já é política - é uma disputa ontogenética pelo sentido das normas e dos valores, por suas transformações.

Diferentemente do capítulo anterior, em que pudemos perscrutar os conceitos de comunicação e informação - que aparecem frequentemente em toda obra de Simondon e que possuem um conjunto de cursos e escritos especificamente dedicado à sua análise – e que, conjuntamente aos conceitos de significação e sentido, constituem as condições de existência e captação da operação ético-política; os conceitos de normas e valores – por mais que estejam operando em toda sua filosofia – aparecem pouquíssimas vezes explicitados. Os dois momentos em que Simondon define e desenvolve esses conceitos são: as reflexões sobre uma possível teoria ética (na conclusão de *IFLI*) e as reflexões presentes na “Nota complementar sobre as consequências da noção de individuação” (*NC*)¹²⁹. Afortunadamente, para o intuito de nossa pesquisa, esses textos descrevem de modo complementar a relação entre normas e valores.

Neste capítulo, veremos primeiramente como os conceitos de norma e valor se constituem de maneira complementar, sendo que o sentido de cada um se estabelece na relação com o outro; assim, veremos que a captação da operação ético-política exige que acompanhem a relação transdutiva entre normas e valores. Na sequência, veremos especificamente como os sistemas de normas estruturam normatividades, mas como, também, podem *tender* à normalização, quando novos valores não operam como devir desses sistemas. Dedicaremos um terceiro item, então, a análise do que Simondon compreende por valor e como há três modos de existência do valor em relação aos sistemas de normas; veremos que

¹²⁹ Esse texto inicialmente havia sido planejado como um apêndice a *IFLI* que desenvolveria algumas reflexões presentes em todo livro conectando-as com as teorias, conceitos e reflexões presentes na tese complementar, *MEOT*. Na versão final da tese principal (*ILFI*), antes da defesa, Simondon decide retirá-lo. Na preparação da edição de 1989 de *L'individuation psychique et collective* (Aubier) – que é formado pela segunda parte de *ILFI*, Simondon decidiu reintegrar a nota.

esses modos são correlatos aos modos de operação da informação de acordo com as dimensões da metaestabilidade, ressonância interna e comunicação. Por fim, esperamos mostrar que uma análise detida e implicativa destes textos é mais que suficiente para captarmos a operação ético-política e apontarmos a relação analógica com a operação ontogenética no modo transdutivo de ambas as operações.

3.1. A relação transdutiva entre normas e valores

“É preciso substituir esta estabilidade do absoluto incondicional e esta perpétua evolução de um relativo fluído pela noção de uma série sucessiva de equilíbrios metaestáveis” (ILFI, p. 321). Como vimos no Capítulo 1, a ética não é captada em sua unidade real nem pela ética da eternidade, nem pela ética do puro devir. A proposta ética simondoniana será concebida como uma operação transdutiva, ou seja, uma operação que se constitui de uma sucessão de equilíbrios metaestáveis.

As normas são linhas de coerência interna de cada um desses equilíbrios, e os valores, são as linhas segundo as quais as estruturas de um sistema se traduzem em estruturas do sistema que o substitui; os valores são aquilo por meio do qual as normas de um sistema podem se converter em normas de outro sistema, mediante uma troca de estruturas; os valores estabelecem e permitem a transdutividade das normas, não sob a forma de uma norma permanente mais nobre que as outras, dado que seria muito difícil descobrir, de maneira real, tal norma, mas como um sentido da axiomática do devir que se conserva de um estado metaestável ao outro (IFLI, p.321).

Assim como para captarmos a operação ontogenética buscamos a compreensão da *allagmática* que estabelece a complementaridade entre estruturas e operações, para captarmos a operação ética teremos que estabelecer a *allagmática* das normas e valores. Isto não significará uma perfeita homologia entre estruturas/normas e operações/valores – como veremos nos próximos itens, ao abordarmos especificamente cada um desses elementos – mas uma analogia que permite a melhor compreensão do elemento comum às duas operações: a transdutividade que ocorre pela complementaridade de ambas as instâncias. Vejamos alguns

elementos que podemos estabelecer para a definição do funcionamento das normas e valores a partir da citação acima:

1. As normas são as “linhas de coerência interna”, ou seja, as estruturações do sistema constituído pelos equilíbrios metaestáveis.
2. Os valores são as operações que permitem a passagem de uma estrutura à outra, de um sistema de normas ao outro, por meio de uma modificação das estruturas. Os valores são, assim, aquilo que permite a transdutividade do sistema metaestável por meio de uma modificação do conjunto de normas.
3. Isto não significa a estabilização dos valores (operações) como uma espécie de norma superior que a teoria poderia encontrar na realidade, mas os próprios valores estão em devir em relação aos sistemas de normas que operam.

Nesse sentido, Simondon estabelece a complementaridade entre normas e valores a partir do seguinte modo de relação entre ambas:

É preciso que os valores não estejam acima das normas, mas que existam através delas, como ressonância interna entre a rede que formam e seu poder amplificador; as normas poderiam ser concebidas como expressando uma individuação determinada, e, conseqüentemente, possuindo um sentido estrutural e funcional no nível dos seres individuados. Ao contrário, os valores podem ser concebidos como ligados ao próprio nascimento das normas, expressando o fato de que as normas surgem com a individuação e apenas duram o quanto dura a existência dessa individuação em seu estado atual. (ILFI, p. 322).

Os valores não existem enquanto instância transcendente que organiza a existência das normas – também das normatividades, produzindo normalização -; tampouco são imanentes, coincidindo com o sistema normativo em que aparecem. Os valores existem através das normas, como ressonância interna, ou seja, como compatibilidade de incompatíveis que subverte a mera dualidade interior/exterior; por isto é que eles, simultaneamente, formam uma rede (normativa e de ações) e são a potência amplificadora (processualizante) dessa mesma rede. “Os valores são a capacidade de transporte amplificador contida no sistema das normas, são as normas levadas ao estado de informação” (ILFI, p. 321). *Os valores são uma norma em*

estado de informação, ou seja, são exigência de devir de um sistema. É por isto que Simondon pode definir os valores como o pré-individual das normas (ILFI, p.322, n.14), pois, em um de seus sentidos, o valor é a dimensão pré-individual de uma norma. Complementarmente, poderíamos dizer que a norma ou o sistema normativo é a individualização de um valor ou de uma “escala de valores”.

Retomando o caso da diferença analisada por Simondon entre religião e moral em *API*, o filósofo definia as normas como “uma escala de valores” que polarizam e distribuem as relações dentro de um grupo social (API, p. 169-170). Esta escala de valores recebe, segundo Simondon, dois tratamentos distintos nos casos da religião e da moral. No caso da religião, a escala de valores é modulada em um ritual que conjuga um conjunto de códigos somado a um programa de ações. Essa escala de valores se individua em um conjunto de ritos, liturgias, teologia, etc., que tendem a se sedimentar com uma norma absoluta – eterna e imutável. Já no caso da moral, a escala de valores se individua sustentando uma ambivalência, uma norma relativa. Por um lado, ela opera “uma limitação da atividade em regime permanente” (API, p. 170), ou seja, ela estrutura uma escala de valores que orientam as ações possíveis em um grupo social – “constituem a polarização prévia de cada membro do grupo”, tornando-o “capaz de apreciar uma informação determinada, um esquema de conduta, como uma magnitude positiva ou negativa em relação à polarização inicial” (API, p.169).

Tanto a moral quanto a religião constituem (e são constituídas) por uma escala de valores (normas de conduta) que operam como uma normatividade para as ações em determinado grupo social; a diferença é que a religião normaliza essa normatividade como um valor absoluto em si; já a moral possui a escala de valores como uma espécie de índice da inscrição social de um indivíduo e de suas ações em um grupo e em seu esquema de conduta – nesse sentido, é condição de recepção da significação e recepção da informação em um coletivo (grupo social). Entretanto, na moral, a normatividade se mantém como um valor relativo, ou seja, como veremos adiante, como uma normatividade que está aberta às problemáticas sociais que constituem seu valor como conjunto de normas.

Contudo, retomemos o que Simondon diz na passagem supracitada: as normas podem ser concebidas como expressando uma individuação determinada e os valores expressando o surgimento destas normas durante um processo. As normas possuem um sentido estrutural e funcional - ou seja, decorrem de significações surgidas em um sistema – em relação aos seres

individuados. As normas “surtem com a individuação” e tem seu nascimento disparado por valores – nesse sentido o valor é pré-individual das normas -, mas elas só duram e tem existência em correlação a uma individuação. Então, retomando a diferença entre moral e religião, podemos afirmar que essas instâncias apenas se configuram como *tendências* em operação na individuação de um grupo social (de um coletivo). Normas e valores expressam um processo de individuação, constituem uma operação ético-política concreta que só terá sentido em relação a uma individuação específica (historicidade). O que Simondon está descrevendo, ao falar da moral e da religião – e isto provavelmente valeria para os tipos de pensamento que são apresentados em *MEOT* – são *tendências* de correlações entre individuação e operação ético-política; estas tendências, na relação com individuações concretas, podem elas mesmas serem reorganizadas na relação transdutiva entre normas e valores, ou seja, certos grupos sociais podem manter suas normatividades religiosas (ritos, liturgias, etc.) como valores relativos – pensemos em religiões panteístas baseadas em mitos¹³⁰; também certos grupos sociais podem manter suas escalas de valores e normas de condutas como normatividades absolutas – pensemos em tendências monárquicas e aristocráticas; enfim, com o nome de “moral” e de “religião”, Simondon está descrevendo *tendências*, de maior ou menor grau, de absolutizar/totalizar ou relativizar/singularizar a correlação entre a operação transdutiva ético-política e um processo de individuação de um grupo social¹³¹.

Finalmente, as duas citações que privilegiamos para analisar a relação transdutiva entre normas e valores – articuladas com uma problemática que já havia sido aberta capítulos antes – foram aquelas que expressavam a correlação, por um lado, entre normas/valores e estruturas/operações em relação a um sistema, e, por outro, normas/valores e dimensão individual/dimensão pré-individual de uma individuação. Esta escolha visou podermos chegar minimamente às seguintes caracterizações:

¹³⁰ “O mito recebe aqui um sentido profundo, dado que não se trata somente de uma representação útil à ação ou de um modelo fácil de ação; não se pode dar conta do mito por meio da representação nem da ação, pois não é apenas uma representação incerta ou um método para atuar; a fonte do mito é a afeto-emotividade, e o mito é um feixe de sentimentos relativos ao devir do ser; esses sentimentos carregam consigo elementos representativos e movimentos ativos, mas essas realidades lhe são acessórias, e não essenciais ao mito. Platão entreviu este valor do mito, e o utilizava toda vez que se tratava do devir do ser, como um modo adequado da descoberta do devir” (ILFI, p. 245).

¹³¹ Essa larga ressalva que realizamos aqui antecipa o sentido relacional de “moral” que Simondon empregará ao falar de ação moral e imoral em relação às operações éticas.

1. As normas expressam – no sentido que decorre de um conjunto de significações – as estruturas e estruturações de um sistema ou de um processo de individuação.
2. Os valores expressam – no sentido que decorre de um conjunto de significações – a gênese das estruturas em um sistema ou processo de individuação, mas também a possibilidade de passagem ou transformação de certas estruturas em outras.

Assim, podemos compreender que, na correlação com a operação ontogenética, a operação ético-política conjuga normas e valores em uma relacionalidade transdutiva que faz com que as normas e os valores possam ser definidos reciprocamente e na relação com um processo. Deste modo, assim como no caso da *allagmática* entre estruturas e operações, normas e valores se diferenciam por graus maiores ou menores ou por tendências à estabilização ou à transformação. Contudo, a relação transdutiva entre normas e valores conforma um sistema metaestável em que ambas as instâncias são implicadas e explicadas por sua relação com a outra.

A operação ético-política pode expressar os processos de individuação física, vivente, psicossocial, dos objetos técnicos, etc.; isto significa que ela *não é idêntica a essas individuações, mas ocorre como um desdobramento, uma operação correlata e análoga que oferece o sentido desses processos*. Como vimos, nossa perspectiva de interpretação propõe que é na imbricação entre ambas as operações que o sentido da filosofia simondoniana se constrói e é deste modo que percebemos que a metaestabilidade da *allagmática* já era uma forma de implicar a operação ético-política na operação ontogenética, e que a operação ético-política, de uma perspectiva ontogenética, é uma operação transdutiva que capta o devir das normas e valores, e o devir das normas *em* valores e dos valores *em* normas.

3.2. Normas, normatividade e normalização

Poder-se-ia dizer que o valor é a relatividade do sistema das normas, conhecido e definido no próprio sistema das normas. Para que esteja completa a normatividade de um sistema de normas, é necessário que no interior mesmo de tal sistema esteja pré-figurada sua própria destruição enquanto sistema e sua possibilidade de

tradução em outro sistema, segundo uma ordem transdutiva. Que o sistema conheça no interior de si mesmo sua própria relatividade, que esteja feito de acordo com essa relatividade, que em suas condições de equilíbrio esteja incorporada sua própria metaestabilidade, este é o caminho segundo o qual as duas éticas devem coincidir. (ILFI, 321-2).

Adentremos agora mais especificamente a discussão sobre a “normatividade de um sistema de normas”. Algumas condições para que ela esteja “completa”, ou seja, exista de modo transdutivo, são:

1. Que a normatividade esteja aberta à incidência dos valores como relatividade desse sistema.
2. Essa relatividade aparece como interior ao sistema de normas, na medida em que sua normatividade prefigura a possibilidade transdutiva de transformação desse sistema em outro, ou da simples destruição desse sistema por ação de valores que lhe são próprios.
3. Dessa maneira, a normatividade de um sistema de normas pode ser compreendida como sua característica metaestável e sua configuração transdutiva.

A partir destas condições, gostaríamos de propor que, em decorrência da metaestabilidade e da transdutividade de um sistema de normas, a operação ético-política pode ser compreendida em relação a duas tendências que aparecem – em maior ou menor grau – nos processos de individuação física, vivente e psicossocial. Estas tendências são, por um lado, a de constituição de uma normatividade de um sistema de normas, ou de normalização desse sistema¹³².

¹³² Há outra aproximação possível dessa discussão sobre as relações entre normas, normatividade e normalização que se configura pelas análises de Simondon da relação entre cultura e técnica. Como nossa discussão perpassa uma compreensão do conceito de significação que abranja todos os processos de individuação – e não apenas a conjunção que se dá na individuação coletiva entre processos biológicos e tecnológicos –, optamos por esse enfoque. Para essa discussão suplementar, sugerimos a leitura dos textos *Culture et technique* (1965) e *La mentalité technique* (1961) ambos presentes no livro *Sur la technique* (2014) de Simondon; também os apurados comentários do primeiro texto em “*Cultura técnica*” entre Bergson y Leroi-Gourhan de Bardin (2015b, p. 35-56) e do segundo em “*Technical Mentality*” Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon de De Boever, Murray e Roffe (2012, p. 19-36). Para uma interpretação mais geral da questão, ver o capítulo “Biological, Technical and Social Normativity” (BARDIN, 2015a, p. 127-144).

Com o que vimos até aqui já é possível caracterizar o que podemos compreender como a normatividade constituída e em constituição na correlação entre as operações ético-política e ontogenética. Uma normatividade se constitui quando um sistema de normas físico, vivente, psicossocial se estrutura, mantendo uma relação com os valores que possibilitam a relatividade desse sistema, ou seja, ele se mantém aberto às transformações (devires) e às novas individuações. “Uma verdadeira ética seria aquela que tivesse em conta a vida corrente sem, na corrente dessa vida, adormecer-se, aquela que soubesse definir através das normas um sentido que as supere” (ILFI, p. 322). Assim, a normatividade expressa as normas em operação nos processos vitais e conforma o sentido segundo o qual essa vida, *para seguir sendo normativa*, não deve perder seu dinamismo, mas também não deve hibernar em um dinamismo irrefreável, absoluto.

Essa concepção de normatividade – como individuação que reinventa permanentemente a ação normativa da vida – não se limita aos seres sujeitos, aos indivíduos biológicos, mas contempla também os seres que seriam ditos “inanimados”, “a vida inerte”. A ação normativa *anima* todos os tipos de individuação; devires infinitesimais pulsam e criam novos viveres para os seres físicos – grãos, poeiras e pedregulhos, magma, rochas e cristais vivem normativamente sem normalizar-se. Comentando a singularidade em operação no processo de moldeamento de um tijolo, Simondon nos diz:

A singularidade mediadora aqui [no moldeamento do tijolo] é o molde; em outros casos, na natureza, pode ser a pedra que dá começo à duna, o pedregulho germe de uma ilha dentro de um rio que arrasta aluviões: a singularidade é de nível intermediário entre a dimensão interelemental e a dimensão intraelemental. (ILFI, p. 44, n.5).

Não se trata aqui de uma afirmação metafórica – ou, ao menos, não no sentido em que normalmente se compreende a metáfora como um sistema de imagens que transcende o real -, mas de um lampejo de reticulação física invadindo o pensamento da individuação¹³³. Veremos no Capítulo 5 como é justamente uma ética reticular que se constitui como sentido ético para a ontogênese simondoniana.

¹³³ As dinâmicas de reticulação são analisadas e descritas por Simondon em MEOT. Em ILFI, o conceito de reticulação aparece pouquíssimas vezes, contudo, está sempre presente. O próprio livro pode ser concebido como a escrita que reticula as palavras para tecer a rede de pontos-chave das individuações.

Enfim, resumidamente, a normatividade pode ser compreendida como um conjunto de relações que, em cada processo singular, regula, organiza e estrutura o sistema do ser, as relacionalidades, as comunicações entre processos e a emissão e recepção de informações. Nesse sentido, todos os processos ontogenéticos são, mutuamente, constituídos e constituidores de normatividades. Agora, o que polarizará e expressará o devir das normatividades é a relação transdutiva que se estabelece com os valores. Como veremos adiante, o valor enquanto informação que incide em um sistema de normas é o que pode operar na sedimentação, transformação ou destruição deste sistema.

Um desses casos, o da sedimentação, ocorre quando um sistema de normas toma suas normatividades constituídas como seu valor. A coincidência (identidade e unidade) entre o sistema de normas atual (estruturado) e a normatividade (parâmetros das operações) funciona como uma proibição de devir; consequentemente a normatividade se normaliza. A normalização ocorre quando, dentro de um sistema de normas, os valores se tornam absolutos (imutáveis), constituindo apenas *um* modo de funcionamento e operação das individuações. Não à toa há toda uma tradição de pensamento – ou, talvez, o que tradicionalmente se considerou como pensamento – que considera a realidade física e biológica a partir de seu aspecto *normal*. Contrariamente a isto, a filosofia ontogenética poderia mesmo ser considerada uma filosofia antinormal – não a-normal, pois não se trata de negar a existência de momentos de normalidade.

Haveria distintos caminhos para apresentarmos como a normalização é, consequentemente, uma das dimensões possíveis da normatividade no pensamento de Simondon¹³⁴. “A normalidade devém uma norma, e o caráter médio, uma superioridade, em uma comunidade na qual os valores possuem um sentido estatístico” (NC, p. 348).

¹³⁴ Uma dessas maneiras seria articularmos uma analogia da relação entre normatividade técnica e automatismo – tal qual ela é construída em *MEOT* – com a relação entre normatividade ontogenética e normalização. Esse caminho seria sumamente interessante, pois poderia restituir como a crítica simondoniana às formulações e às práticas da teoria cibernética são, simultaneamente, uma crítica à concepção cibernética de informação e às tecnologias implicadas por essa concepção. Outro caminho seria restituir a influência do pensamento de Georges Canguilhem – orientador de *MEOT* e a quem esse livro é dedicado – sobre a filosofia simondoniana; especificamente nas relações entre normatividade e normalização. Como muito bem comenta Fábio Franco, ao analisar a relação entre as reflexões sobre o normal e patológico e as reflexões sobre as normas sociais: “A norma social se origina da fixação de escolhas valorativas determinadas quanto ao que se deve tomar como socialmente positivo ou negativo. Que tais valores se imponham ao social por meio da subsunção dos casos desviantes ao seu normal é o que Canguilhem tem claro ao afirmar que os processos de racionalização de esferas sociais tão diversas quanto a gramática, a medicina, a indústria, a pedagogia, a artilharia, as necessidades individuais, o transporte ferroviário etc, redundam numa *normalização*” (FRANCO, 2012, p. 108-9).

Acreditamos que o melhor caminho – tendo em vista o intuito deste trabalho – é o de apresentarmos como a normalização justamente é essa “normalidade que devém norma”. De um ponto de vista ontogenético, a normalização ocorre¹³⁵:

1. Quando o ser ou o devir possuem apenas uma dimensão ou configuração, ou seja, quando o ser se substancializa (normaliza-se enquanto ser), quando o devir se substancializa (normaliza-se enquanto teoria lógica ou ontológica), ou ainda quando a relação entre ser e devir é captada por um conhecimento que não se amplifica, não sofre novas individuações.
2. Quando a relação entre estrutura e operação se estrutura de maneira definitiva, seja em uma estrutura fixa ou em um modo apenas de a operação se efetuar.
3. Quando a informação apenas pode ser recebida em um sistema a partir de uma codificação que torna a informação totalmente redundante e previsível.
4. Quando os excessos do pré-individual estão bloqueados e o sistema se torna estável – e as relações já estão todas individualizadas em termos.
5. Quando já não existem novas problemáticas para o devir do ser.

De um ponto de vista ético, a normalização ocorre:

1. Quando as significações já possuem um sentido pré-determinado e pré-estabelecido.
2. Quando a imutabilidade passa a ser o único valor do sistema de normas; fazendo com que a relação entre normas e valores se identifique com a unidade e identidade de um povo (grupo social) ou de uma cultura¹³⁶.

¹³⁵ A divisão entre os pontos de vista ontogenético e ético visa apenas a uma clareza de apresentação em que a leitora possa recuperar os desenvolvimentos anteriores deste trabalho; contudo, é preciso salientar que toda normalização implica a ocorrência correlata de ética e ontogênese.

¹³⁶ “Certamente, as condutas automáticas e estereotipadas surgem quando se demite a consciência moral; então, o pensamento por espécies e gêneros substitui o sentido dos valores; a classificação moral caracteriza, então, a mera teleologia social ou orgânica, e é de ordem automática. É o que é possível descobrir com a utilização de estereótipos nacionais como meio para pensar moralmente: pouco tempo depois se chega a um bloqueio da consciência, inclusive psicológica, e permanecemos no nível dos instintos sociais positivos ou

3. Quando o mundo deixa de se reticular e o sujeito se identifica com seu caráter de indivíduo, esquecendo sua dimensão pré-individual – e, portanto, fechando-se ao transindividual.

É importante dizer, então, que a normalidade não existe nem do ponto de vista ontogenético, nem ético; ela é a própria negação do devir – negação que só poderia existir como restrição do sentido, ou como absolutização do sentido – é, na verdade, acabar com o próprio valor do sentido. A operação ético-política *tende* à normalização quando os valores já não mais representam a possível complementaridade entre realidades díspares (diferenças vitais e sociais). Aí já não há mais ética, nem política, e a operação já está estruturada.

3.3. Os três modos de existência dos valores

Até aqui já vimos muitos aspectos do que Simondon compreende por valor. No entanto – como fizemos com o conceito de informação –, gostaríamos agora de analisar, em primeiro lugar, o sentido mais amplo do que Simondon entende por valor para, na sequência, apresentarmos como, genericamente, o filósofo concebe três modos de existência do valor. A melhor estratégia para realizar tal aproximação nos parece o comentário detido de algumas passagens do complexo texto “Nota complementar sobre as consequências da noção de

negativos, como a xenofobia, a assimilação dos estrangeiros a seres sujos. A mesma experiência pode ser tentada com sentimentos de grupo como o das classes sociais. O que pode iludir aqui é a fácil convergência que possuem os instintos ou os sentimentos de grupo, e que parece lhes dar o poder de resolver problemas por um consentimento coletivo obtido facilmente. Mas, de fato, os sentimentos puramente reguladores são muito menos estáveis que os valores elaborados pelos indivíduos; basta apenas uma modificação nas circunstâncias sociais para que os estereótipos se invertam e deem lugar a uma convergência diferente; poder-se-ia comparar os sentimentos sociais a essa imantação que é fácil de produzir em um metal magnético abaixo do ponto de Curie; para carregar a imantação restante é suficiente um campo um pouco intenso; contrariamente, se as moléculas fossem imantadas acima do ponto de Curie e pudessem se orientar no campo, e logo se esfriassem conservando tal imantação, seria necessário um campo desmagnetizante muito mais intenso para desmagnetizar o metal; é que já não se trata somente de um fenômeno de grupo, mas de uma imantação e orientação de cada molécula individualmente. Pessoas unidas pelo sentido de um mesmo valor não podem ser desunidas por uma mera circunstância orgânica ou técnica; a amizade contém um sentido dos valores que funda uma sociedade a partir de algo distinto das necessidades vitais de uma comunidade. A amizade precisa de um exercício da consciência moral, e de um sentido da comunidade de uma ação. A comunidade é biológica, enquanto a sociedade é ética” (NC, p.336)

individação” (NC). Este texto – que faz parte do livro *ILFI* – é introduzido na edição francesa pela seguinte nota:

Esta “Nota complementar sobre as consequências da noção de individação” estava integrada, em um primeiro estado da tese, como continuação da conclusão, com o título “Nota complementar: Os fundamentos objetivos do transindividual”. Toda a passagem foi retirada justo antes da defesa. Gilbert Simondon quis ele mesmo a reintegrar na edição Aubier 1989. Em uma primeira redação, este texto era aberto pela pergunta “O que podemos entender por valor?” e não comportava nenhum recorte em parágrafos. (NC, p. 331).

Apenas partindo desta nota já podemos tecer uma suspeita: a compreensão do que Simondon entende por valor está articulada com os fundamentos objetivos do transindividual e aparece como pergunta inicial quando se tenta derivar algumas consequências da filosofia da individação. As primeiras palavras de NC já não deixam subsistir quaisquer dúvidas sobre a importância que o conceito de valor pode desempenhar na filosofia simondoniana e, mais particularmente, em nossa investigação. “O valor representa o símbolo da integração mais perfeita possível, ou seja, da complementaridade ilimitada entre o ser individual e os outros seres individuais. Supõe que existe um meio de tornar complementares todas as realidades” (ILFI, p. 331). Assim como o conceito de informação operava a possibilidade de complementaridade entre o conjunto de relações de relações (indivíduos) ou sistemas, por meio dos conceitos de metaestabilidade, ressonância interna e comunicação; o conceito de valor opera como índice de sentido (símbolo de integração) da complementaridade entre as significações e as operações ético-políticas dos seres. O conceito de valor supõe uma complementaridade – que evidentemente não inibe as processualizações e os devires – entre as distintas realidades ontogenéticas e éticas.

Curiosamente, podemos ver o movimento textual de NC como um conjunto de *figuras* das operações de complementaridade implicadas por certos valores. Acompanhemos algumas dessas figuras que nos fornecerão elementos para podermos descrever o modo de operação de complementaridade que Simondon busca para sua filosofia da individação e os três modos de existência do valor nessa operação.

Primeiramente, Simondon sugere que o meio mais simples de produzir tal complementaridade é supor uma “vontade universal”.

A finalidade divina, universalização do princípio de razão suficiente, supõe e fixa este requerimento de valor; busca compensar a inadequação entre todos os seres existentes por meio de uma dissimetria aceita de uma vez por todas entre o ser criador e os seres criados. Deus é invocado como condição de complementaridade (NC, p. 331).

A complementaridade *em Deus* é encarnada, então, em algumas possibilidades: a figura do povo escolhido (no velho testamento); a comunidade virtual dos escolhidos, após a provação terrestre, no apocalipse; ou mesmo “uma possibilidade indefinida de progresso ou de retrocesso no caminho do descobrimento de Deus” (NC, p.331) – possibilidade que Simondon identifica com o pensamento de São Paulo e de Simone Weil. Simondon ainda aponta o esforço de Péguy como a concepção de uma “perfeição absoluta não comunitária [...] que representa um esforço de integração que supera todos os precedentes” (NC, p. 331). Não seria difícil apontar como outras filosofias do espírito encarnam também esse afã de complementaridade no absoluto. Estas figuras talvez possam ser caracterizadas como possuindo um elemento comum: o valor é encontrado na estabilidade do Uno.

Na sequência, Simondon aponta que houve, na tradição filosófica, outro caminho: o do valor e, portanto, da complementaridade entre as realidades díspares, encontrado nos pares de contrários. Esse caminho, que Simondon identifica nos pré-socráticos e em Nietzsche, é o da complementaridade como “soma do devir” (NC, p. 331). A complementaridade aí se dá na figura da coexistência dos contrários (morte e nascimento, bem e mal, etc.); o valor é, neste caminho, ambivalente, ou seja, ele se dá na conjunção (sem estabilização) dos contrários; tendo por resultado a complementaridade dos devires.

Passando pela figura – que não discutiremos, pois para fazê-lo teríamos que retornar a uma série de discussões sobre os tipos de pensamentos em *MEOT* - da complementaridade entre vida biológica e vida técnica na cultura, para a qual diversos pensadores deram suas versões, chegamos, na sequência do movimento textual de *NC*, à tematização da relação entre problemáticas ontogenéticas e busca de compatibilidade¹³⁷. Simondon afirma:

¹³⁷ Para uma discussão detalhada sobre a confluência do projeto filosófico simondoniano em *MEOT*, *ILFI* e *NC* como “resultados do mesmo esforço de perseguir a ação política da filosofia sobre a cultura (da qual é uma parte), ou seja, sobre o aparato de regulação dos sistemas sociais”, resultados que possibilitam que “a eficácia do pensamento filosófico no ambiente da cultura deve ser concebida como uma atividade de *invenção*, paradoxalmente, *conservativa*” (BARDIN, 2017, p. 59); ver o excelente ensaio de Bardin *Sobre a tecnicidade da filosofia: a obra de Simondon à luz da Note complémentaire*.

O valor não se opõe às determinações; as compatibiliza. O sentido do valor é inerente à relação pela qual o homem pretende resolver o conflito instituindo uma compatibilidade entre os aspectos normativos de sua existência. Sem uma normatividade elementar, de certa maneira padecida pelo indivíduo, e que já contém uma incompatibilidade, não haveria problema; mas é importante notar que a existência de uma problemática não nos faz sair da incompatibilidade que enuncia ou designa: este problema, na verdade, não pode ser inteiramente definido em seus termos, dado que não existe simetria entre os termos do problema moral; o indivíduo pode viver o problema, mas apenas pode o esclarecer resolvendo-o; é o suplemento de ser, descoberto e criado sob a forma de ação, que permite à consciência, posteriormente, definir os termos nos quais se colocava o problema; a sistemática que permite pensar simultaneamente os termos do problema, quando se trata do problema moral, somente é possível realmente a partir do momento em que se descobre a solução. (NC, p. 334).

O valor opera na compatibilidade de incompatíveis, mantendo aberta a possibilidade de uma nova problemática que traga novas incompatibilidades. Simondon afirma que o sentido do valor surge dessa tentativa de integração em que o homem pretende compatibilizar as normatividades díspares que fazem sua existência. Essa compatibilização nunca é total, pois há a seguinte relação de mutuação: toda normatividade elementar contém incompatibilidade e conter essa incompatibilidade é condição para o problema; mas também essa problemática nunca é definida em seus próprios termos, ou seja, não se compatibiliza com a incompatibilidade que a disparou, pois apenas com esse “suplemento de ser” que é descoberto e criado pela ação é que a problemática se compatibiliza com sua incompatibilidade inicial – no entanto, na solução, tal incompatibilidade já não existe, pois foi resolvida em novas normatividades.

Em capítulos anteriores, essa relação entre problemática ontogenética e comunicação (compatibilidade de incompatíveis) já foi abordada por nós. Os elementos novos que aparecem aqui são: as normatividades como condição das relações entre compatibilidade e incompatibilidade que disparam problemáticas ontogenéticas; e o valor como sentido dessa busca de compatibilização. A figura que surgirá daqui é aquela que aparece com a possível complementaridade entre *ação e escolha*. Veremos esta discussão detalhadamente no capítulo seguinte. Por enquanto, o que nos interessa apontar é como o valor aparece em mais uma figura de complementaridade: a ação (resolução a partir de uma disparidade surgida com uma problemática) é complementar à escolha (busca de compatibilidade que retroativamente coloca a escolha como solução da consciência moral para o problema colocado); como veremos, o sujeito é uma autoconstituição resultante de sua própria ação.

Após as discussões sobre estas figuras de complementaridade, Simondon perscruta uma problemática maior de complementaridade: a de comunidade e sociedade. O filósofo afirma que: “Todo grupo social é um misto de comunidade e sociedade, que define como comunidade um código de obrigações extrínsecas em relação aos indivíduos e como sociedade, uma interioridade em relação aos indivíduos” (NC, p. 341). Esta complementaridade entre comunidade e sociedade é a que problematiza justamente a ressonância interna de um grupo social. O valor como possibilidade dessa complementaridade é justamente o que permite a relação entre indivíduos e grupo social – relação que pode aparecer de distintas formas e que convoca outras figuras de complementaridade, que Simondon analisa na sequência de NC, como trabalho e técnica, homem e máquina, natureza e realidade técnica, etc. Esta problemática nos mostra a “verdadeira relação de complementaridade” como dinâmica do valor que mobiliza a incompletude e incompatibilidade de cada um dos elementos e da relação entre ambos na resolução de problemáticas concretas que envolvem uma ação. A ação surge então como “dupla participação” que modifica as normatividades de cada uma das instâncias. Vejamos como Simondon descreve o valor de tal relação como “uma função duplamente genética” (NC, p. 349):

Na verdadeira relação de complementaridade, é preciso que o homem seja um ser inacabado que completa a máquina, e a máquina um ser que encontra no homem sua unidade, sua finalidade, e sua conexão com o conjunto do mundo técnico; homem e máquina são mutuamente mediadores, já que, em suas características, a máquina possui a integração à espacialidade e a capacidade de salvaguardar informação através do tempo, enquanto, o homem, por meio de suas faculdades de conhecimento e seu poder de ação, sabe integrar a máquina ao universo de símbolos que não é espaço-temporal, e no qual a máquina jamais poderia se integrar por si mesma. Entre estes dois seres assimétricos se estabelece uma relação graças à qual se realiza uma dupla participação. (NC, p. 349).

Mesmo sem comentar detidamente cada uma dessas figuras, com uma breve passagem por elas podemos encontrar alguns dos elementos que constituem a operação de complementaridade que o valor possibilita. Mesmo na figura mais distante do pensamento simondoniano (a complementaridade em Deus) aparecem os elementos da verdadeira relação de complementaridade; no caso, a disparidade existente entre o ser criador e os seres criados – disparidade que pode ser comparada a existente entre homens e máquinas, para a qual “o

objeto surrealista é uma máquina absoluta” (NC, p.343-4), uma espécie Deus do século passado¹³⁸.

Mas, então, o que constitui para Simondon a verdadeira relação de complementaridade na qual o valor opera? Vemos que alguns elementos que aparecem nessas figuras são:

1. A disparidade entre realidades ou normatividades, pertencentes a instâncias separadas (ser criador e seres criados) ou relacionais (comunidade e sociedade/ coexistência dos contrários nos pré-socráticos).
2. A integração possível como índice (ou símbolo) de um sentido que surge da problemática em que coexistem compatibilidades e incompatibilidades.
3. A complementaridade metaestável – a complementaridade não é nunca uma integração que produz equivalências, eliminando as incompatibilidades em uma unidade superior.
4. A ação como “dupla participação” - há uma dinâmica entre exterioridade e interioridade, por exemplo, em um grupo social, que faz com que a ação seja participação na normatividade do outro indivíduo (homem – máquina)¹³⁹.

O valor não deve ser compreendido, então, nem como transcendente, nem como imanente à realidade ou à normatividade da qual surge, participa e opera; mas é mediação entre imanência e transcendência em uma normatividade concreta. Esta mediação pode ocorrer de duas maneiras. Nos seres não-sujeitos, o valor é, por um lado, índice da constituição de uma nova problemática e informação que dispara a processualização das normatividades. Nos seres sujeitos, o valor é o sentido da compatibilidade das normatividades já constituídas e das em constituição com a incompatibilidade que cada nova problemática abre. Nos seres sujeitos, a diferença se configura no seguinte aspecto: a própria relação entre

¹³⁸ “O valor do diálogo do indivíduo com o objeto técnico é, assim, o de conservar o esforço humano, e o de criar um domínio do transindividual, distinto da comunidade, na qual a noção de liberdade ganha um sentido, e que transforma a noção de destino, mas não a destrói. O caráter fundamental do ser técnico é integrar o tempo a uma existência concreta e consistente; nisto, é o correlativo da autocriação do indivíduo” (NC, p.343).

¹³⁹ Não seria despropositado afirmar que a consciência moral (portanto, da escolha) surge como captação retroativa desta dupla participação na qual realidades díspares estiveram envolvidas numa mesma ação como resolução de uma problemática – no entanto, “os problemas de escolha”, como Simondon os nomeia, apenas aparecem quando essa dupla participação cede lugar há prepotência da unilateralidade da ação do sujeito.

compatibilidades e incompatibilidades (problemática ontogenética) é ela mesma problemática, assim, uma problemática da ação do sujeito passa a ser correlativa à problemática ontogenética em questão. O valor é resultado da imbricação entre as operações ontogenética e ético-política, mas é também, simultaneamente, o disparador dessas operações. Nesse sentido, o valor é *índice conceitual da complementaridade entre ontogênese e ética*, ou seja, ele expressa para o pensamento e no pensamento a imbricação entre essas operações. Por isto, Simondon pode fazer estas duas afirmações:

1. “um pensamento analógico [...] não conhece apenas dois valores, mas uma infinidade contínua de graus de valores, desde o nada até o perfeito, sem que haja oposição entre as categorias de bem e mal, e seres bons e maus” (NC, p. 337).
2. “O valor é irreversível e inteiramente positivo; não existe simetria entre o valor e a ausência de valor” (NC, p. 337).

O valor até pode surgir a partir de uma dinâmica de contrários – como no caso dos pré-socráticos – sem, contudo, expressar uma oposição e, tampouco, obter sua significação a partir de operação de negação. Na verdade, mesmo em relacionalidades estruturadas a partir de oposições, o valor aparece como realidade positiva que expressa graus de complementaridade a partir de problemáticas de compatibilização. Por isto, o valor pode ser compreendido como operação de complementaridade, pois, mesmo nos processos nos quais prevalece a incompatibilidade, esta não indica ausência de valor, mas um grau diferente de valor. Nesse sentido, os valores *expressam a própria processualidade do ser, pois eles não preexistem em relação aos devires, eles são a própria complementaridade entre devires*.

Agora, também em NC, Simondon oferece um esquema dos três modos de existência do valor, como três tipos de ação:

O valor é a ação por meio da qual pode haver complementaridade. Este princípio tem por consequência que sejam possíveis três tipos de valores: dois relativos e um valor absoluto. Podemos denominar valores relativos aqueles que expressam a chegada de uma condição complementar; este valor está ligado à coisa mesma que constitui tal condição, mas, no entanto, não reside nessa coisa; pode-se considerar que está atada a essa coisa sem, contudo, ser inerente a ela; é o valor do remédio que cura, ou do alimento que permite viver. Aqui pode existir o valor como

condição orgânica ou o valor como condição técnica, dependendo de se a condição já realizada é técnica ou orgânica. O terceiro tipo de valor é o valor que permite a relação: começo ou início da relação que permite esta atividade, e que se mantém por si mesmo depois de haver começado. Entre esses valores, pode-se colocar a cultura, que é como um conjunto de começos de ação, providos de uma rica esquematização, e que aguardam ser atualizados em uma ação; a cultura permite resolver problemas, mas não permite construir ou viver organicamente; supõe que a possibilidade da vida orgânica e da vida técnica já está dada, mas as possibilidades complementares não estão adiante e, por essa razão, permanecem estéreis; cria, então, o sistema de símbolos que lhes permite entrar em relação mútua. (NC, p. 331-2)¹⁴⁰.

Logo ao início da citação, podemos ver estabelecida a seguinte relação: o valor é uma ação que possibilita complementaridade, e como *consequência* dessa caracterização, Simondon nos diz serem possíveis três tipos de valor. Para compreendermos melhor estes três tipos de valores, propomos que eles constituem três modos de existência, que se dividem em dois tipos de relacionalidade. Por um lado, os valores relativos que expressam uma condição complementar, ou seja, o estabelecimento de *ressonância interna* em um processo. Por outro, o valor absoluto expressa a *comunicação* entre realidades díspares.

Como já vimos anteriormente, os conceitos de metaestabilidade, comunicação e ressonância interna operam como condições para a existência da informação no ser e nos devires do ser. Analogamente, estas ferramentas conceituais operam – mesmo que

¹⁴⁰ Seria possível rastrear a influência de Raymond Ruyer nessas discussões que unem aspectos da teoria axiológica e da teoria da informação. Como mencionamos, Simondon conhecia as discussões de Ruyer com os cibernéticos e partilhava, se não da mesma crítica, ao menos de algumas problemáticas e preocupações que Ruyer apontou com relação à teoria cibernética da informação. Em 1952, Ruyer publica o livro *A Filosofia do Valor* no qual realiza uma detida análise crítica das teorias axiológicas – e correspondentes metafísicas – que estavam mobilizando o debate intelectual francês na primeira metade do século XX. Citações como esta “As teorias relacionais do valor como atividade participativa e criadora nos parecem muito próximas da solução. A metafísica contígua é igualmente sã” (RUYER, 1969, p.196), parecem-nos muito próximas da busca de redimensionamento da axiologia que anima a filosofia de Simondon. Também a metafísica complementar que Ruyer perscruta no que ele denomina axiologias da “participação ativa” (Bachelard, Lalande, Whitehead, etc.) abre esse caminho de aproximação entre valor e realidade energética e física, pela noção de “força”. “Por estas três descobertas, a ciência da natureza se aproximou da axiologia. Salta aos olhos a continuidade entre o estatuto dos existentes ditos físicos, de organismos em desenvolvimento e de agentes em participação, tal como os descreve a axiologia contemporânea [...] A força que dá ao homem um ideal, um valor vislumbrado, não é ‘força’ por metáfora. A força do ideal utiliza, sem dúvidas, para sua realização, as forças de milhões de células e moléculas, forças tornadas convergentes pela fusão de individualidades, e também por todo um andaime de relevos, mas ela é por ela mesma, em sua unidade específica, real e literalmente, força e também protótipo de toda força. Se fosse de outro modo, nenhum valor jamais poderia se realizar. A existência não significaria nada, ou mais precisamente, nada existiria” (RUYER, 1969, p. 197-201). Não é difícil notar como a axiologia aqui se une a uma filosofia da vida - em que a noção de “força” pode ser comparada à de energia potencial e à de informação -; esta conexão expressa o surgimento de uma metafísica em que o conceito de valor já não é concebido unicamente com instância transcendente ou imanente, mas como informação, ou seja, mediação entre transcendência e imanência em ações e processos concretos.

implicitamente - para a caracterização dos modos de existência dos valores. A metaestabilidade dos sistemas de normas é condição para que os valores não sejam meramente deduzidos das normatividades vigentes e hegemônicas, mas constituam a transdutividade e transformação (com possível destruição) dos sistemas de normas. Em relação à comunicação e à ressonância interna, estas ferramentas conceituais expressam duas dimensões do valor. Um valor é uma dimensão relativa quando ele opera na relação entre os *conjuntos ou subconjuntos* técnicos e orgânicos, marcando a complementaridade entre o que caracteriza a *interioridade* e a *exterioridade* dos processos de individuação. Como veremos adiante, o valor é uma condição que não estava localizada nem no interior de um indivíduo nem em seu exterior, mas na complementaridade entre os conjuntos. Por outro lado, um valor é uma dimensão absoluta – e compreendemos mal o termo “absoluto” se o concebemos com um valor já realizado – quando ele opera como compatibilidade de normatividades incompatíveis, ou seja, como comunicação entre uma problemática que convoca à ação e condições complementares (orgânicas e técnicas) já constituídas que circunscrevem o conjunto de ações possíveis – por isto Simondon os caracteriza como “conjuntos de começos de ação”.

Para tentarmos dar um contorno provisório à diferenciação entre valores relativos e absolutos, podemos dizer que, se no sistema do ser, metaestabilidade, comunicação e ressonância interna são condições imbricadas e simultâneas nas problemáticas do devir do ser; nos sistemas de normas, eles operam em momentos distintos dos processos. A metaestabilidade do sistema de normas é condição de devir de novas normatividades; neste sentido, a normalização apenas ocorre quando essa metaestabilidade é parcialmente ou momentaneamente bloqueada – como vimos, a normalização nunca é uma realidade efetiva, mas uma tendência de estabilização. Já a ressonância interna opera quando os conjuntos estão configurando a complementaridade – seja ela uma condição que surge como interioridade do conjunto ou exterioridade. Por fim, a comunicação ocorre quando tais complementaridades constituem uma problemática que orienta o campo possível de ações e também quais novas ações de complementaridade serão possíveis nos sistemas de normas.

Um dos aspectos da citação que deixamos em suspenso até aqui é o seguinte: Simondon fala em *dois* valores relativos, mas em que momento da citação esta diferença foi estabelecida? Uma primeira abordagem interpretativa poderia sustentar que a diferença entre os dois tipos de valores relativos se encontra na distinção entre condição orgânica e técnica.

Sem negar o interesse desta interpretação, parece-nos que quando Simondon afirma, no início do parágrafo seguinte, que “Isto supõe que a cultura seja capaz de *manipular*, de certa maneira, os símbolos que representam o gesto técnico ou tal pulsão biológica” (NC, p. 332), o que está sendo dito é que as condições orgânicas ou técnicas já surgem como valores *dentro de uma cultura*, dentro de um conjunto de normatividades. Assim, com esta abordagem interpretativa não daríamos conta de explicitar como o valor é o pré-individual das normas e como ele “expressa a chegada de uma condição complementar”. Faz-se necessário, portanto, desenvolvermos uma segunda abordagem que dê conta de pensar “a coisa mesma” que constitui tais condições.

Raramente Simondon usa um vocabulário tão vago como “a coisa mesma” [*chose même*], isto se deve, provavelmente, ao fato de que, aqui, Simondon está descrevendo genericamente um elemento, conjunto, relação, processo, indivíduo, etc., que possa estar ligado a um valor, sem que, no entanto, este valor lhe seja inerente. Se substituirmos “coisa mesma” por “remédio” “alimento”, veremos que as seguintes frases são equivalentes:

1. “Este valor está ligado à coisa mesma que constitui tal condição”
2. “É o valor do remédio que cura”.
3. “Do alimento que permite viver”.

Nas três frases o valor se liga à “coisa mesma”, ao “remédio” e ao “alimento” como aquilo que “constitui tal condição”, “cura” e “permite viver”. Tais aspectos são as condições (vida orgânica/vida técnica, construir/ viver organicamente) que são constituídos pelas “possibilidades complementares” (coisa mesma, remédio, alimento). Estas possibilidades complementares (coisas) ligados aos valores não “estão adiante”, ou seja, depois do estabelecimento das condições – pois, assim sendo, permaneceriam “estéreis” -, mas se dão na ligação que permite a constituição da complementaridade. Assim, propormos que a diferença entre os dois tipos de valores relativos deve ser compreendida menos em relação às condições que constituem do que em relação ao tipo de ligação com o valor como ação de complementaridade.

Os dois tipos de ligação e, portanto, os dois tipos de valores relativos, estão ligados a duas possibilidades da ressonância interna. Por um lado, o valor é *interior* ao sistema de normas em que aparece, por outro lado, o valor é *exterior* a esse sistema. No caso da cura para um organismo, o sistema de normas pode ser afetado por uma coisa que se liga a um valor exterior ao organismo, como é o caso de um remédio; ou por uma coisa que se liga a um valor interior ao organismo, como no caso da apoptose - esse suicídio celular que é constituidor de normatividade vital para o organismo¹⁴¹. No caso do alimento que permite viver, o organismo pode se alimentar de alguma coisa que lhe seja provida de seu exterior, mas também de si próprio (autofagia), como no caso do jejum em que as células se alimentam de si próprias. Em ambos os casos, o organismo recebe uma *informação* que dispara uma ação de complementaridade. Essa ação de complementaridade pode ser interrompida quando o valor já não é disparador de novas relações e constituidor de novas normatividades. Assim, por exemplo, um medicamento pode afetar o organismo em direção à cura, mas pode também criar dependência orgânica; a normatividade do organismo pode tender à normalização ou a estabilização do devir. A plena coincidência do valor com o sistema de normas faz com que a informação esteja previamente e totalmente codificada, não constituindo mais exigência de devir. Por isto que um organismo normal é um organismo doente, a saúde como valor não é a imutabilidade do funcionamento do organismo, mas a invenção de novas normatividades vitais no viver. O valor é relativo, pois sua significação e seu sentido estão ligados às problemáticas ontogenéticas em que uma ação de complementaridade opera. Agora, o valor é inteiramente positivo, pois a saúde não é estabelecida pela oposição à doença; a doença não é a ausência da saúde, mas a ausência, ou um grau menor, da ação de complementaridade entre uma “coisa” (informação exterior e/ou interior) e um sistema de normas.

Agora, a incompatibilidade descrita acima pode se tornar compatível pela comunicação que o valor absoluto opera. No caso da cultura – mas, também, em outros âmbitos em que se estruturam sistemas de normas sociais -, o valor representa uma ação ou operação de complementaridade a partir de uma “escala de valores”. Esta inscreve as

¹⁴¹ A menção aqui à apoptose nos parece interessante, pois traz um caso da “presença da ‘não-vida’ [*non-vie*] na vida, e como *condição* mesma da vida” (BARTHÉLÉMY, 2009, p. 77). No ensaio *Du mort qui saisit le vif – Sur l’actualité de l’ontologie simondonienne* Barthélemy desenvolve interessantes consequências, a partir do que ele denomina ontologia genética simondoniana, para pensar alguns problemas contemporâneos. A partir da leitura do instigante trabalho de Jean-Claude Ameisen em *La Sculpture du vivant*, Barthélemy pode chegar a interessantes conclusões sobre o caráter “não-essencial” e antinatural da vida, e como esta pode ser compreendida como “diferença em relação a si mesma”.

problemáticas em uma “esquematização”, um conjunto de normatividades que possibilitam que as ações se atualizem como resolução de problemas. O valor, neste caso, não *constitui* as condições ou a ressonância interna, mas cria um sistema que permite a compatibilização de condições incompatíveis. Por isto, dentro de um sistema de normas culturais podem ser compatíveis saúde e doença. Curiosamente, o valor absoluto é aquele que “permite a relação”; é aquele que inscreve outras relacionalidades como fonte de significação. Isto porque, aqui, a doença pode ser um momento da configuração de novos campos de possíveis, ou de outro “conjunto de começos de ação”.

Os valores relativos operam na ressonância interna entre processos ontogenéticos e suas respectivas problemáticas, já os valores absolutos operam na comunicação destes processos e problemáticas com os sentidos de complementaridade que surgem das ações que produzem a compatibilidade de incompatíveis. A dimensão absoluta do valor exige a abertura do problema do sentido como operatividade da ação. É por isso que, nessa dimensão, a relação entre compatibilidades e incompatibilidades (problemática ontogenética) é ela mesma problemática. O valor, então, passa a ser uma ação do sujeito.

Considerado como algo que contém em si uma realidade não individuada, o ser devém sujeito moral enquanto realidade individuada e não individuada associadas; ter a pretensão de conceder o primado ao ser como o que está individuado ou ao ser como o que não está individuado é opor as normas, relativas ao ser individuado em um sistema, aos valores, relativos à realidade não individuada associada ao ser individuado. A moral não está nem nas normas nem nos valores, mas em sua comunicação, captada em seu centro real. Normas e valores são termos extremos da dinâmica do ser, termos que não consistem em si mesmos, e não se sustentam por si mesmos no ser. Não existe um problema da relação dos valores com as normas, da oposição entre moral aberta e moral fechada, mas um problema de defasagem da ética. É uma ilusão retroativa o que produz a crença que o progresso histórico abre progressivamente a ética e substitui as morais fechadas por morais abertas: cada novo estado de uma civilização oferece abertura e fechamento a partir de um centro único; abertura e fechamento são a dimensão de uma diáda indefinida, unidimensional e bipolar. Todo ato, toda estruturação funcional tende a se desdobrar em normas e em valores de acordo com um par correlativo. (ILFI, p. 323).

Capítulo 4 – O conhecimento da ética: rede de atos e devir [defasagem da ética]

Assim como Simondon enuncia uma problemática aberta para a filosofia da individuação, ao afirmar que o conhecimento da individuação exige uma individuação análoga do conhecimento, faz-se necessário abriremos uma problemática que Simondon não aborda explicitamente com relação à operação ético-política, a saber: o conhecimento ou a captação do sentido da operação ético-política – em sua correlação com a operação ontogenética – exige uma individuação ético-política do sujeito. Esta exigência é premente, pois *o problema do conhecimento da ética é o de como é possível valorar os atos*. Um ato é moral e, portanto, significativo, quando ele se inscreve em uma rede de atos, e se desdobra na correlação entre o ato do indivíduo e o ato coletivo. “O valor de um ato não é seu caráter universalizável de acordo com a norma que implica, mas é a realidade efetiva de sua integração em uma rede de atos que é o devir” (ILFI, p. 323). E Simondon complementa em nota: “Ou seja, a amplificação através da qual ele [o ato] encontra a dimensão do contínuo ao se inserir no devir da colônia ou na realidade do coletivo; ainda que seja – de acordo com as normas – ato do indivíduo, é, segundo os valores, ato em direção [*vers*] ao coletivo” (ILFI, p. 323, n.15)¹⁴².

Agora, por que é necessário falarmos de um “conhecimento da ética”? Porque, mesmo que a filosofia simondoniana não se vincule ao problema do juízo e da capacidade de julgar os atos, para o estabelecimento das normas e valores, ela também não se resigna a cair em um puro relativismo ético para o qual não existe moral e tampouco é possível avaliar, ou melhor, valorar as ações¹⁴³. Como veremos adiante, tanto o conformismo quanto o esteticismo, ao

¹⁴² A menção aqui à colônia nos oferece um precioso lembrete de que não se trata da ética como dimensão unicamente pertencente à realidade humana.

¹⁴³ O conhecimento da realidade ética remonta a um problema antigo da História da Filosofia. Já na divergência entre as filosofias platônica e aristotélica, podemos encontrar o problema de como é possível o conhecimento da ética e das ações valorosas (ou virtuosas). Silvana Ramos recentemente recuperou esta discussão mostrando como Aristóteles concebe a prudência como um conhecimento da ética que não se vincula ao conhecimento das essências, mas a um conhecimento *na* existência que leva em consideração a singularidade das situações concretas. A prudência aristotélica pode ser vista, então, como um trabalho ético, sem garantias prévias, de conhecimento conquistado cujo valor consiste em existir na existência. Como diz Ramos: “Chegamos, assim, a uma das formulações mais interessantes da ética de Aristóteles: se a virtude é uma disposição, devemos compreender que só se aprende a ser bom, sendo-o. Tornamo-nos corajosos à medida que praticamos ações corajosas. Precisamos tomar decisões que nos obriguem a improvisar e a encarnar a

serem duas correntes que negam a necessidade e a possibilidade de significação e sentido – ou inscrevem tal possibilidade na mera repetição de uma norma ou na negação de toda norma -, acabam por isolar o ato do indivíduo do coletivo. Um ato meramente individual elimina a dimensão ética, pois se desvincula dos devires, e elimina o sujeito, pois o coletivo já não lhe provém um excesso de si mesmo que prolongue sua individuação. Na verdade, é mesmo possível que este tipo de ato – que Simondon denomina imoral – nem sequer exista; seja apenas uma *tendência do sujeito de buscar o valor de seus atos em si mesmo*.

É fundamental, portanto, investigarmos como Simondon compreende a captação do valor de um ato como “realidade efetiva de sua integração em uma rede de atos”. A ética opera pela defasagem da relação transdutiva entre normas e valores constituindo uma rede de atos que é um devir aberto (amplificação) para os devires dos sujeitos na individuação do coletivo. O conhecimento da ética é uma individuação ético-política que capta as significações dos atos como possibilidade de seu sentido moral.

Propomo-nos, neste capítulo, primeiramente a investigação do que Simondon compreende por “rede de atos” e como ela possibilita uma dimensão de valoração ética das ações. Com isto, nos será possível retomar as discussões sobre a consciência moral e o papel da escolha e/ou da liberdade do sujeito como sentido ético de suas ações que se dá na inscrição efetiva nessa rede de atos. Isto nos levará a analisar a afirmação simondoniana de que “não existe escolha transcendente, nem escolha imanente, dado que o sentido do valor é o da autoconstituição do sujeito por sua própria ação” (NC, p. 335). Esta autoconstituição, como veremos, é o centro real do ato, é o que permite sua valoração. Na sequência, abordaremos a crítica de Simondon ao conformismo e ao esteticismo como duas tendências exemplares da impossibilidade de valoração dos atos, isto por negarem qualquer integração a uma rede de atos, qualquer sentido moral – curiosamente, a negação do valor é tomada nestas tendências como o próprio valor de um ato. Por fim, abordaremos mais especificamente o que Simondon compreende por ato moral e como este é condição do devir do sujeito ético.

regra, tendo em vista a conquista da excelência do prudente, isto é, o domínio que este mostra sobre os múltiplos aspectos do bem. Com efeito, aquele que busca a prudência não pode de modo algum ser confundido com o resignado, o apático ou preguiçoso. É pondo-me à prova dos acontecimentos que adquiro o poder de responder-lhes de maneira adequada. É lidando com minhas paixões que tiro proveito delas, ao invés de permitir que me escravizem” (RAMOS, 2017, p. 4 – no prelo). Nestas palavras encontramos forte ressonância da prudência aristotélica com o sentido moral da ética simondoniana.

4.1. Rede de atos e a defasagem da ética

Trata-se efetivamente de uma rede e não de uma cadeia de atos; a cadeia de atos é uma simplificação abstrata da rede; a realidade ética está estruturada em rede, ou seja, existe uma ressonância dos atos entre si, não através de suas normas implícitas ou explícitas, mas diretamente no sistema que formam e que é o devir do ser; a redução a normas é idêntica à redução a formas: apenas leva ao prevalecimento de um dos termos extremos do real. O ato não é nem matéria nem forma, é devir devindo [en train de devenir], é o ser na medida em que é, devindo. A relação entre os atos não passa pelo nível abstrato das normas, mas vai de um ato aos demais como se vai do amarelo-verde ao verde e ao amarelo, por aumento da amplitude da banda de frequência. (ILFI, p. 323-4).

A rede de atos é o nome que Simondon dá a ressonância dos atos entre si, é a imbricação das operações ético-políticas. Os atos não se conectam de maneira linear, em um encadeamento lógico, ontológico, político ou mesmo moral; os atos tecem a trama de suas conexões espaço-temporais como ressonância e comunicação ativa do coletivo com os indivíduos e destes com o processo de individuação do coletivo em curso. A rede de atos se amplifica em rosáceas que se dobram e desdobram sobre as redes de reticulação do mundo. O sentido de um ato é o “da transdutividade do devir, sentido segundo o qual em cada ato há, ao mesmo tempo, o movimento para ir mais longe e o esquema que se integrará a outros esquemas” (ILFI, p. 323). Por meio dos atos, os indivíduos devêm um mundo, uma rede reticular em que cada vida está em relação com o conjunto de vidas; por isto, “é o sentido segundo o qual a interioridade de um ato tem um sentido na exterioridade” (ILFI, p. 323). A rede de atos é um centro real, um ponto de amplificação da realidade ético-política que se prolonga nos tempos e espaços, no devir¹⁴⁴.

Cada ato retoma o passado e o torna a encontrar; cada ato moral resiste ao devir e não se deixa sepultar como passado; sua força proativa é aquilo pelo que formará parte para sempre do sistema do presente, podendo ser outra vez evocado em sua realidade, prolongado, retomado por um ato, posterior segundo a data, mas contemporâneo do primeiro segundo a realidade dinâmica do ser. (ILFI, p. 324).

¹⁴⁴ “Descartes, ao considerar a generosidade como fundamento da moral, revelou esse poder do ato de se prolongar para além de si mesmo. Mas, querendo fundar uma moral provisória, ou seja, uma moral que visa somente o que está adiante, não observou a força retroativa do ato, tão importante como sua força proativa” (ILFI, p. 324).

Por isto, cada ato “contém em si mesmo um poder de amplificação” (ILFI, p. 324, n. 16). Ele é o próprio centro de irradiação de futuros atos, é infinito como concatenação e imbricação de operações ético-políticas.

Existe apenas um centro do ato, não existem limites do ato. Cada ato é centrado mas infinito; o valor de um ato é sua amplitude, sua capacidade de expansão transdutiva. O ato não é uma unidade em direção a um fim que implicaria concatenação (ILFI, p. 324).

O ato é essa realidade paradoxal: centrado e múltiplo, simultaneamente. Como vimos com relação à *allagmática*: “O ato contém, simultaneamente, a operação e a estrutura; por isso, de acordo com a vertente do ato para a qual se dirige a atenção, retém-se o elemento operação ou o elemento estrutura, deixando de lado seu complemento” (ALG, p. 529); o ato contém, simultaneamente, as normas e os valores; ele expressa a operação ético-política e é este própria operação se realizando. Assim como ocorria com o geômetra, é por uma incapacidade de captar o devir se processualizando que as éticas teóricas e práticas apenas captavam uma dimensão do ato: ou os valores ou as normas implicadas. Captar o ato em sua unidade múltipla exige que acompanhemos a defasagem da operação ético-política. Mas, o que isto significa?

Para além do que já vimos sobre a relação transdutiva entre normas e valores que constitui e é constituída na operação ético-política, precisamos abordar agora alguns aspectos para compreendermos melhor o que Simondon compreende por ato e ação. Primeiramente, precisamos diferenciar ação e escolha, para compreendermos que esta diferenciação nos permite ampliar a ação do sujeito para além de sua dimensão individual; com isto, veremos como a ação no indivíduo é uma solução para o seu caráter autoproblemático – caráter que faz surgir o sujeito e diferencia o ser humano da maior parte dos animais -; por fim, poderemos compreender que a rede de atos é justamente o que expressa que para o sujeito sua individualidade enquanto indivíduo é transindividual, ou seja, o sujeito passa, a partir do caráter autoproblemático da ação, a ter uma individualidade que é constituída na individuação do coletivo.

Começamos a ver, anteriormente, como é apenas por ilusão retroativa que a escolha se confunde com a ação, quando a solução de um problema aparece como determinação da

consciência frente ao problema. Estamos no cerne de uma discussão central para a filosofia e para a ética simondoniana, a saber, o postulado de que a operação ético-política (a ação) encontra sua significação – constituindo o sentido – na operação ontogenética – a partir da correlação com os processos de individuação e as dimensões da realidade pré-individual -, não nos faria eliminar qualquer possibilidade de ação consciente? Dito de outro modo, mesmo que não sucumbamos aqui em uma ética relativa, e consigamos apresentar o sentido relacional da ética simondoniana, ainda não persistiria o problema da liberdade do indivíduo?

Talvez possamos começar a resolver este impasse se compreendemos que a liberdade do indivíduo não se encontra separada dos devires que o engendram, nesse sentido, viver e agir em relação a uma problemática ontogenética poderia ser aquilo que compreendemos por liberdade¹⁴⁵; assim também, a consciência seria uma função vital de autoproblematização do sujeito, ou seja, o sujeito ao tomar uma problemática com *sua* problemática, passa a se exceder – enquanto indivíduo – nessa problemática e passa a exceder essa problemática ao oferecer um sentido, uma inscrição moral, ao tornar objeto da consciência o problema.

Cada escolha é conhecida como escolha por meio da consciência do sujeito, e se converte em uma informação a integrar, quando era uma energia a diferenciar: é a escolha que é escolhida, mais do que o objeto da escolha; a orientação afetiva perde seu poder relacional no interior de um ser cuja escolha constitui toda atividade relacional, que se apoia, de certo modo, sobre si mesma em sua reatividade (ILFI, p. 164 – grifos nossos).

Com esta citação nos aproximamos um pouco mais do cerne da questão. A escolha para a consciência do sujeito passa a ser uma informação – neste caso, um sentido – a ser integrada como objeto da escolha consciente. O aspecto energético, a potência de devir, presente em uma problemática ontogenética é subsumido como informação consciente a ser integrada pelo sujeito; esta integração se dá com o estabelecimento da seguinte relacionalidade: o que a consciência crê escolher não é a atividade de uma relação, a implicação retroativa em uma ação, mas é a própria solução encontrada para um problema.

¹⁴⁵ “Muito distante de ser o encontro entre uma matéria e uma forma, entre um impulso e uma norma, entre um desejo e uma regra, entre uma realidade empírica e uma realidade transcendente, ele é [o ato] esta realidade que é mais que a unidade e que se desdobra de um lado ou outro de si mesma se conectando com as demais realidades de igual espécie; retomando a fórmula de Malebranche relativa à liberdade, e de acordo com a qual o homem está convocado a ter movimento para ir sempre além, poder-se-ia afirmar que o ato livre, ou o ato moral, é o que possui realidade suficiente para ir além de si mesmo e encontrar os demais atos” (ILFI, p. 324 – grifos nossos).

Nesse sentido, a escolha – que já era uma ação tornada consciente pela resolução de um problema – passa a ser escolhida como objeto de si mesma; assim a ação se torna um mero subproduto da escolha, passa a ser solução, e o que se perde é justamente o fato que é a problemática – e a autoproblematização – que cria, posteriormente, a consciência da escolha; e não o contrário. O equívoco aqui consiste em que a consciência acredita que o objeto de sua escolha está inexoravelmente ligado aos termos pelos quais um problema se apresenta, quando, na verdade, é a ação que é “o *suplemento de ser*, descoberto e criado sob a forma de ação o que permite à consciência, posteriormente, definir os termos nos quais colocava o problema” (NC, p.334).

É este equívoco que Simondon encontra na noção de adaptação:

A noção de adaptação está mal elaborada, na medida em que supõe a existência dos termos como precedendo a da relação; aquilo que merece ser criticado não é a modalidade da relação, tal como a considera a teoria da adaptação, mas as condições mesmas desta relação que vem depois dos termos. [...] Não existe apenas um objeto alimento ou um objeto presa, mas um mundo de acordo com a busca alimento e um mundo de acordo com a fuga dos predadores ou um mundo de acordo com a sexualidade. Estes mundos perceptivos não coincidem [...] O universo sensorial não está dado de uma vez: somente existem mundos sensoriais que aguardam a ação para se tornarem significativos. A adaptação cria o meio e o ser em relação ao meio, os caminhos do ser; antes da ação, não existem caminhos, não existe universo unificado no qual se possam apontar as direções e as intensidades das forças para encontrar uma resultante (ILFI, p. 211).

O equívoco da consciência é acreditar que o mundo preexiste às problemáticas em que aparece, que os caminhos preexistem às ações. Para o sujeito que considera os termos como existentes antes das relações, o mundo, antes das problemáticas, os caminhos, antes das ações, as soluções, antes dos problemas, as escolhas, antes das ações, o problema ético é o do juízo – é o de deduzir as possibilidades do viver a partir das normas e valores preexistentes. Agora, para Simondon, o problema da ética é o da correlação das normas e valores que se recriam para cada problemática ontogenética, na complementaridade entre transdutividade do devir e integração na rede de atos. O problema da ética é o do sentido do valor e, portanto, da possibilidade de valorar ações.

O sentido do valor reside no sentimento que nos impede de buscar uma solução já dado no mundo ou no eu, como esquema intelectual ou postura vital; o valor é o sentido do optativo; em nenhum caso se pode reduzir a ação à escolha, dado que a

escolha é um recurso a esquemas de ação já pré-formados e dado que, no instante em que as eliminamos todas com exceção de uma, são como que o real já existente no porvir, e que devemos condenar a não ser. O sentido do valor é aquilo que deve evitar que nos encontremos diante de problemas de escolha; o problema da escolha aparece quando já não resta outra coisa que a forma vazia da ação (NC, p. 335).

O sentido do valor é aquele pelo qual mundo e sujeito participam de um devir comum. A escolha é, no fim das contas, uma estratégia de esvaziamento da ação, pois faz o valor de uma ação estar previamente determinado na escolha. Não é o sujeito, por meio dos problemas de escolha, que dá sentido à ação – forma da liberdade que desvincula autonomia e autenticidade – mas é o valor da ação que constitui o sujeito. “Não existe escolha transcendente, nem escolha imanente, dado que o sentido do valor é o da autoconstituição do sujeito por sua própria ação” (NC, p. 335). Agora, como o sujeito se autoconstitui pela ação?

Juan Manuel Heredia propõe um caminho de interpretação bastante preciso ao ligar a ação como autotranscendência do indivíduo ao processo de individuação coletiva – e, portanto, abertura ao transindividual¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Todo este capítulo é devedor das elaborações que Juan Manuel Heredia realiza em *Simondon como índice de uma problemática epocal*, especificamente na terceira parte de sua tese “De dos conceptos problemáticos”. Heredia realiza uma primorosa análise dos processos ontogenéticos psicocoletivos, mostrando como o conceito de ação é paulatinamente construído por Simondon a partir das análises das problemáticas perceptiva, emotiva e afetiva. Tais análises constituem um elemento importante para a compreensão da gênese do sujeito na individuação coletiva. Para as discussões sobre a operação ética simondoniana que estamos construindo em nosso trabalho, tais análises constituem um aspecto complementar, mas não incontornável. Para a leitora que tiver interesse sobre esses aspectos da gênese do sujeito, deixamos a sugestão da leitura da terceira parte da tese de Heredia. Aproveitamos a nota para trazer duas citações que complementam as discussões que aqui estão sendo desenvolvidas, mas que não poderão ser apresentadas e comentadas no corpo do texto. Sobre a diferença dos devires problemáticos entre os animais e os seres humanos: “Agora, a ação não apenas resolve a problemática perceptiva e o questionamento do mundo em direção ao ser, mas também o questionamento do ser consigo mesmo, a problemática afetiva. Esta problemática não estava presente no animal porque, como vimos, ali a afetividade realizava um papel regulador no desdobramento das funções perceptivo-ativas. Mas nos seres humanos se manifesta com força, apresentando o devir como problemático e autoproblemático” (HEREDIA, 2017, p. 388). Sobre o aspecto paradoxal do ser individual “Em *Historie de la notion d’individu*, a propósito deste ‘aspecto paradoxal do ser individual’, Simondon afirma que este é sede de uma heterogeneidade imanente que não é mero símbolo de ambivalência mas marca de uma natureza ‘problemática e autoproblemática’: ‘O indivíduo está feito da relação entre dois aspectos: ontogenético e filogenético, interioridade e exterioridade, substancialidade e caráter acontecimental, liberdade e determinismo, asseidade e participação, instintividade profunda e racionalidade hiperconsciente (...) A individualidade é circularidade causal, confrontação de si consigo, afirmação e negação de si mesmo pro si mesmo (...) não é possível adotar nem um monismo nem um dualismo, que seriam supressão da recorrência (...) Não existe nem um nem dois termos, mas um termo em curso de se desdobrar e dois términos em curso de se unificar. O indivíduo é permanente relação entre unidade e dualidade. A individualidade do indivíduo é precisamente transindividual, porque o indivíduo afirma sua individualidade opondo sua ação à sua substancialidade’ (HI, p. 437 – grifos de Heredia)” (2017, p. 388).

O que é a ação? Não é a escolha entre dois caminhos possíveis dados de antemão e previsíveis, mas, como vimos, é processo de individuação que implica, simultaneamente, ao indivíduo e ao meio, à interioridade e à exterioridade, à imanência e à transcendência: “para ser una e ordenada, a ação deve se superar e ser sempre nova (...) o gesto se desdobra em função da situação que cria e apenas se pode inserir nessa situação que cria; o indivíduo pode somente realizar sua unidade como se parecesse se desprender de sua identidade; a identidade existe somente no fim da ação”. Este caráter individuante da ação enquanto autotranscendência do indivíduo supõe a participação da realidade pré-individual (HEREDIA, 2017, p. 387 – grifos nossos).

A interpretação não poderia ser mais feliz, ela descreve que a ação não está nem de um lado nem do outro do caminho, mas no centro ativo que é o próprio processo de individuação que relaciona e compatibiliza as polaridades; transdutivamente, Heredia recupera Simondon para descrever esse processo: ação que é una excedendo-se; começo de ação que é a inscrição em uma problemática; indivíduo que realiza sua unidade transduzindo-se e encontra sua identidade transdutiva (o ser sujeito) como resultante da ação. A ação se excede nas problemáticas perceptiva, afetiva e emotiva e este exceder que transduz e implica as problemáticas é a operação individuante da ação. O que ela estrutura? Essa autotranscendência que é o encontro do pré-individual com o transindividual no indivíduo que está sendo, simultaneamente, indivíduo e coletivo, sujeito e mundo.

No entanto, por que retomar o vocabulário do transcendente para descrever esta ação paradoxal? Porque é pela ação autotranscendente que a problemática do indivíduo passa a ser autoproblemática devindo gênese do sujeito.

O problema do indivíduo é o dos mundos perceptivos, mas o problema do sujeito é o da heterogeneidade entre os mundos perceptivos e o mundo afetivo, entre o indivíduo e o pré-individual; este problema é o do sujeito enquanto sujeito: o sujeito é indivíduo e algo distinto que indivíduo; é incompatível consigo mesmo. A ação apenas pode resolver os problemas da percepção e a emoção os da afetividade se ação e emoção são complementares, simbólicos um em relação ao outro na unidade do coletivo; para que haja ressonância entre a ação e a emoção, é preciso que haja uma individuação superior que as englobe: esta individuação é a do coletivo. O sujeito somente pode coincidir consigo mesmo na individuação do coletivo, porque o ser individuado e o ser pré-individual que estão nele não podem coincidir diretamente (ILFI, p. 248).

A individuação do coletivo surge como comunicação entre realidade individuada e realidade pré-individual do ser, entre indivíduo e sujeito, tornando possível a compatibilidade do sujeito que é incompatível consigo mesmo. A ação é aqui autotranscendente porque ela

separa o sujeito da problemática individual para integrá-lo em uma “individação superior”, a do coletivo, que torna complementar a compatibilidade e a incompatibilidade do sujeito consigo mesmo. Essa operação de autotranscendência é o valor da ação como gênese do sujeito. Agora, o sentido da ação é a sua inscrição em uma rede de atos que é o devir – um devir que não coincide com o do sujeito. Se o devir da ação coincide com o devir do sujeito, a angústia impera e o sujeito renuncia à tensão paradoxal de sua individualidade submergindo no pré-individual:

Na angústia, o ser é como seu próprio objeto, mas um objeto tão importante como si mesmo; poder-se-ia dizer que o sujeito devém objeto e assiste ao seu desdobramento segundo dimensões que não pode assumir. O sujeito devém mundo e preenche todo esse espaço e todo esse tempo no qual surgem os problemas: já não existe mundo e já não existe problema que não seja problema do sujeito; esse contrassujeito universal que se desenvolve é como uma noite que constitui o ser do sujeito em todos os seus pontos; o sujeito adere a tudo como adere a si mesmo; já não está localizado, é universalizado de acordo com uma adesão passiva que o faz sofrer. O sujeito se dilata dolorosamente perdendo sua interioridade; está aqui e em outro lugar, separado do aqui por um para além universal; assume todo o espaço e todo o tempo, devém coextensivo ao ser, se espacializa, se temporaliza devém mundo descoordenado. [...] O sujeito, na angústia, sente que não age como deveria, que se afasta cada vez mais do centro e da direção da ação; a emoção se amplifica e se interioriza; o sujeito continua sendo, e operando em si mesmo uma modificação permanente, contudo sem agir, sem se inserir, sem participar em uma individação (ILFI, p.250-1 – grifos nossos).

Ao devir sujeito, o valor e o sentido da ação não podem mais ser o da subjetividade constituída, pois com isto o sujeito se torna objeto de si; tampouco, podem ser o valor e o sentido do mundo, pois toda problemática e toda realidade pré-individual passa ser posse do sujeito que já não reexiste em sua dimensão individual. Ao devir sujeito, o valor e o sentido da ação apenas podem existir em relação a uma problemática coletiva se inscrevendo em uma rede de atos que é o devir do sujeito imbricado ao devir do mundo – sem que os ambos devires se confundam e se sobreponham. Ao devir sujeito, o sentido da ação passa a ser moral. Não à toa, dândis, niilistas e conformados – a classe média em geral – tendem a padecer de angústia.

4.2. O puro devir e a moral normalizada: crítica ao esteticismo e ao conformismo

Os atos constroem uma simultaneidade recíproca, uma rede que não se deixa reduzir pela unidimensionalidade do sucessivo. Um ato é moral na medida em que possui, graças a sua realidade central, o poder de devir posteriormente simultâneo em relação a outro ato. O ato não moral é o ato perdido em si mesmo, que se sepulta e sepulta uma parte do devir do sujeito: é o que consome uma perda de ser segundo o devir. Introduce no ser uma falha que lhe impedirá de ser simultâneo em relação a si mesmo. O ato imoral, se existe, é aquele que destrói as significações dos atos que existiram ou que poderão ser convocados a existir, e que, ao invés de se localizar em si mesmo, como o ato não moral, introduz um esquema de confusão que impede aos demais atos de se estruturar em rede. Nesse sentido, não é propriamente um ato, mas como que o inverso de um ato, um devir que absorve e destrói as significações relacionais dos demais atos, que os conduz em pistas falsa de transdutividade, que desvia o sujeito em relação a si mesmo: é um ato parasita, um falso ato que obtém sua aparência de significação de um encontro aleatório (ILFI, p. 324).

Em oposição ao ato moral, o ato não moral é caracterizado por Simondon como aquele que é fechado em si mesmo, que nega sua inscrição no devir e que se opõe a realidade metaestável e paradoxal do devir do sujeito. O ato não moral é aquele que nega a metaestabilidade do ser, é aquele que não ressoa, pois apenas se compatibiliza com sua realidade de ato em si. Um ato que apenas queira ser si mesmo é um ato que já não se relaciona com o ser, pois este, em sua simultaneidade consigo mesmo, devém. Por outro lado, o ato imoral – que talvez nem sequer exista – é aquele que destrói as significações. É um ato sem sentido, pois não é propriamente um ato, mas uma espécie de falsa significação, que parasita um ato, participando de um devir que apenas se aloja nas significações relacionais dos outros atos para absorver e destruir em si toda relacionalidade. Tanto o ato não moral quanto o ato imoral são vida sem valor, como normatividade sem inscrição em rede de ações.

Simondon apresenta duas tendências – dois “ismos” – em que os atos se configuram como perda de informação e destruição das significações. Por um lado, o esteticismo:

Tal é o esteticismo como contramoral, unificação dos atos de acordo com um estilo comum e não segundo seu poder de transdutividade. O esteticismo é um parasita do devir moral; é criação de formas abstratas na existência do sujeito, e ilusão de unificação segundo tais formas abstratas. O esteticismo, que almeja atos sempre novos, em certo sentido, mente a si mesmo e devém uma interação da novidade de acordo com a norma extrínseca da novidade (ILFI, p. 324-5).

O esteticismo é esta busca da novidade sempre nova que é uma ilusão de devir, pois é uma tendência de vida segundo normas abstratas. No esteticismo o ato quer reinar sobre o devir; sua inadequação consigo mesmo o faz perfeito, puro devir, egoísta que domina os demais atos, fazendo de sua inadequação consigo, índice de uma singularidade particular (ILFI, p. 325). O valor da ação no esteticismo é a repetição da novidade sempre novíssima segundo uma autonormatividade que não é mais que normalização. Ser estático e ser estético coincidem nessa ilusão do sujeito que faz da separação de sua individualidade em relação ao coletivo, sua obra.

Do mesmo modo, o conformismo ou a oposição permanente às normas sociais são uma renúncia frente ao caráter de atualidade dos atos, é um refúgio em um estilo de repetição segundo uma forma positiva de coincidência ou negativa de oposição em relação ao dado (ILFI, p. 325).

O conformismo para Simondon se encarna na oposição ao sistema de normas que se constitui transdutivamente nas normatividades sociais; ele nega o ato e seu valor propulsor de novas normatividades. Se o esteticismo se refugia em uma espécie de *estilo* de novidade, o conformismo se agarra a um estilo de repetição em uma forma positiva – daí o nome conformismo –, em uma espécie de forma ultraconcreta, a única forma possível e real. O conformismo também se manifesta nesta tendência de negar o dado, as novas informações. Para o conformismo, forma e informação coincidem – toda a realidade do dado é, por assim dizer, um pré-formação.

Ambas as tendências, Simondon as apresenta em relação a duas figuras extremas – dois polos extremos – da realidade e do valor de um ato. São as figuras do ato perfeito e do ato louco; estas tendências culminam nestas figuras de atos:

O ato no qual já não existe este índice de totalidade e da possibilidade dos outros atos, o ato que se dá uma asseidade independente do caráter genético de sua emergência como fase do devir, o ato que não recebe, simultaneamente, esta medida ativante e inibidora que vem da rede dos demais atos, é o ato louco, em certo sentido, idêntico ao ato perfeito. Semelhante ato é aquele no qual já não existe presença desta realidade pré-individual que está associada ao ser individuado; o ato louco é aquele que tende a uma individuação total e que já não admite como real mais que o que está totalmente individuado. Os atos estão em rede na medida em que estão tomados sobre um fundo de natureza, fonte de devir através da individuação continuada. Esse ato louco possui apenas uma normatividade interna; consiste em si mesmo e se mantém na vertigem de sua existência interativa. Absorve

e concentra em si mesmo toda emoção e toda ação, ele faz convergir as diferentes representações do sujeito e se converte em ponto de vista único (ILFI, p. 325).

É importante escutarmos essas tendências, enredarmo-nos pela descrição destas figuras extremadas. A rede de atos é uma totalidade aberta ao devir, é a trama das problemáticas ontogenéticas que emergem dos processos de individuação. Viver no tornado, simultaneamente, centrípeto e centrífugo da realidade ética é agir em relação à rede, ao mesmo tempo, inibidora e ativante da vida social. Perfeição e loucura se tocam no fechamento da realidade individual. Já não existe excesso, natureza, realidade pré-individual para o indivíduo que encontrou em si toda a realidade. A norma é interna e é internalização de si. O sujeito é esse ponto único dobrado em sua própria individualidade, convergência total de todos os devires em um mundo que é apenas seu. Então, já não há sujeito, não há significação e o sentido é o da unidade do uno, o da unicidade do único. O puro devir (ato louco) e a moral normalizada (ato perfeito) se encontram nessa unidade em que ontogênese (os devires) e ética (o sentido do devir) se repelem mutuamente. Tais atos já não informam nada. É preciso ser mais que si mesmo para ser sujeito, para agir moralmente – a rede de atos é mundo para o sujeito.

O ato não é uma unidade que se dirige a um fim que implicaria uma concatenação. Um ato que não é mais que ele mesmo não é um ato moral. O ato que é uma unidade, consiste em si mesmo, que não irradia, que não possui bandas laterais, é efetivamente uno, mas se insere no devir sem formar parte do devir, sem realizar essa defasagem do ser que é o devir. O ato que é mais que unidade, que não pode apenas residir e consistir em si mesmo, mas que também reside e se realiza em uma infinidade de outros atos, é aquele cuja relação com os outros é significação, possui valor de informação. (ILFI, p. 324).

4.3. O ato moral e o devir do sujeito ético

O sujeito antes da ação está tomado entre vários mundos, entre várias ordens; a ação é um descobrimento da significação desta disparidade, de aquilo pelo qual as particularidades de cada conjunto se integram em um conjunto mais rico e mais vasto, que possui uma dimensão nova. Não é por dominância de um dos conjuntos, que coage aos outros, que a ação se manifesta como organizadora; a ação é contemporânea da individuação pela qual esse conflito de planos se organiza no espaço: a pluralidade de conjuntos devém sistema. O esquema da ação não é mais

que o símbolo subjetivo desta nova dimensão significativa que acaba de ser descoberta na individuação ativa. (ILFI, p. 210).

Esta nova dimensão significativa é a dimensão do sentido. O sujeito, antes da ação, está em devir em relação a várias problemáticas significativas; o valor de uma ação é o descobrimento da significação que surge como comunicação possível das disparidades. A operação ético-política aparece, então, como correlata e simultânea às problemáticas ontogenéticas em curso; a ação organiza a imbricação das operações ontogenética e ético-política. Contudo, apenas para o sujeito esta dimensão organizadora da ação, que trama uma rede, surge como uma sistemática de conjuntos, como uma nova dimensão problemática: a dimensão moral.

Esta dimensão moral nasce da individuação psíquica e o surgimento da consciência é o índice do surgimento de uma função vital de autoproblematização do sujeito. A individuação psíquica surge quando as funções vitais operadas e estruturadas na individuação dos viventes já não são capazes de resolver as problemáticas ontogenéticas.

A interpretação da passagem do vital ao psíquico, em termos de desenvolvimento da estrutura cognitivo-ativa, é completada com uma transmutação da função da afetividade, que deixa de ser um elemento regulador para devir fonte de problemática psíquica (ou seja, ressonância interna do ser consigo mesmo) (HEREDIA, 2017, p. 370)¹⁴⁷.

Neste sentido, teríamos que diferenciar três tipos de problemáticas:

1. A problemática ontogenética que é resolvida nos indivíduos físicos pelos distintos modos da operação de amplificação, e nos indivíduos viventes pela conjunção das dimensões perceptiva, comportamental, afetiva e emotiva.
2. A problemática ética que é resolvida pelas operações ético-políticas correlatas às operações ontogenéticas; para esta problemática a ação surge da dimensão significativa da resolução dos problemas e da inscrição em uma rede de atos.

¹⁴⁷ Acompanhamos, no comentário aqui apresentado sobre a individuação psíquica e a autoproblematização, a interpretação de Juan Manuel Heredia no capítulo “O caráter problemático e autoproblemático do indivíduo”; ver: HEREDIA, 2017, p. 362-278.

3. A autoproblematização do sujeito que é o surgimento da dimensão do sentido como complementar (portanto, de valoração) às problemáticas anteriores. Nesta dimensão, o problema da inscrição dos atos em uma rede de atos ganha uma nova dimensão significativa, que é justamente índice do problema moral.

Entretanto, estas três problemáticas existem conjugadas nos indivíduos e a questão da diferenciação entre existir eticamente e constituir um sentido moral para esta existência é uma questão de grau da participação destas distintas problemáticas na individuação ativa.

Não há, de acordo com Simondon, uma diferença de natureza entre ambos [animas e seres humanos] que permita distinguir uma essência humana e fundar uma antropologia, ao contrário, o que se coloca é uma diferença de grau derivada da frequência com a que se manifesta em cada um as problemáticas psíquicas: enquanto nos animais estas são raras e excepcionais (sendo, ao contrário, recorrentes as problemáticas vitais que se colocam no sistema indivíduo-meio), nos seres humanos são muito mais frequentes e se expressam em uma densificação, uma desaceleração e uma radicalização da relação do indivíduo consigo mesmo (HEREDIA, 2017, p 363).

Vemos, então, que uma das dimensões da diferenciação entre seres sujeitos e não sujeitos é o surgimento de uma problemática que o indivíduo toma como própria. O sentido desta autoconstituição - pois a autoproblematização é constituinte do que Simondon compreende por sujeito - é o de que o valor de uma ação passa a ser moral, ou seja, a ação não vem apenas resolver as problemáticas ético-política e ontogenética, mas insere essa resolução como uma nova significação (coletiva) em uma rede de atos. O ato moral expressa a autotranscendência do indivíduo. A *consciência moral*, a reflexividade da ação no sujeito como inscrição do ato em uma dimensão coletiva, expressa a relação do sujeito consigo mesmo no caráter paradoxal da perpetuação de sua individuação: o indivíduo segue sendo sujeito ao exceder sua individuação, participando da individuação coletiva por meio da realidade pré-individual. Escutemos como Simondon articula a relação entre consciência moral e individuação ética:

Poder-se-ia assinalar que em tal concepção a consciência moral parece já não possuir mais qualquer função. De fato, é impossível dissociar a verdadeira consciência moral da ação; a consciência é a reatividade do sujeito em relação a si mesmo, que lhe permite existir como indivíduo, sendo por si mesmo a norma de sua

ação; o sujeito atua se controlando, ou seja, colocando-se na comunicação mais perfeita possível consigo mesmo; a consciência é o retorno da causalidade do sujeito sobre si mesmo, quando uma ação de escolha está por resolver um problema. A consciência moral difere da consciência psicológica dado que a consciência psicológica expressa a repercussão no sujeito de seus atos ou dos acontecimentos em função do estado presente do sujeito. É o juízo de acordo com uma determinação atual; ao contrário, a consciência moral vincula os atos ou começos de atos com aquilo que o sujeito tende a ser ao final deste ato; apenas de forma extremamente precária é que pode fazê-lo, de certa maneira, “extrapolando” para ter em consideração a transformação atual do sujeito; é tanto mais fina quanto melhor opera um papel em função do que será o sujeito [...] a consciência psicológica já é reguladora; a consciência moral é uma consciência reguladora submetida a uma autorregulação interna; esta consciência duplamente reguladora pode ser chamada consciência normativa. Ela é livre dado que elabora por si mesma seu próprio regime de regulação. [...] esta liberdade apenas pode ocorrer na autocriação de um regime de compatibilidade entre condições assimétricas como as que encontramos na base da ação (NC, p. 335-6).

A confusão entre consciência psicológica e consciência moral pode ser apontada como produtora de muitos equívocos em relação ao que podemos compreender como dimensão moral da vida do sujeito. É por identificar a consciência com a unidade e identidade psíquica do sujeito, que a moral passa a ser equivalente à adequação do indivíduo com as normatividades individuais, surgidas pela função reguladora da consciência, ou com as normatividades sociais, surgidas da inscrição do indivíduo em um processo de individuação coletiva. A consciência que busca o sentido da ação em uma espécie de “não-moral”, como vimos anteriormente, é uma consciência que apenas reconhece a negatividade da função reguladora da consciência psicológica. Agora, essa “consciência duplamente reguladora” que é a consciência normativa, comunicação da consciência psicológica com a moral, possui a capacidade, por um lado, de elaborar para si seu próprio regime de regulação – ela é livre, pois cria a normatividade como realidade relacional, ou seja, não como uma realidade já dada, mas como “autocriação” que apenas existe em relação às problemáticas efetivas que aparecem nos processos. Isso significa que a consciência não é uma função vital de *conformação* à realidade, mas é uma função *transformativa*, ou seja, ela acompanha o devir da ontogênese e da ética, sendo as normatividades a regulação resultante desses devires, e não a formatação prévia de como os devires podem operar. Este é um primeiro aspecto fundamental do que Simondon compreende por moral: *a moral e os atos morais não são anteriores aos devires em relação aos quais surgem*, ela, portanto, não é prescritiva. *A moral não preexiste à ética, ela expressa a captação do sujeito de sua individuação ativa: a relacionalidade com o sistema de normas, a complementaridade possibilitada pelo valor e a inscrição da ação em*

uma rede, são a captação do sujeito de sua realidade individual como atividade de autorregulação. É a identificação dessa atividade de autorregulação com uma normatividade já conformada que produz o equívoco de considerar a moral como anterior à ética. A moral expressa a autoproblematização e autorregulação do indivíduo que são apenas dois dos momentos da operação ético-política.

Por outro lado, e conseqüentemente, a consciência moral é, por assim dizer, uma anterioridade posterior. Ela relaciona os atos ou começos de atos com aquilo que excede o sujeito; ela expressa um regime de regulação que deve considerar o devir do sujeito, ela se “extrapola” para poder captar a *transformação atual do sujeito*. Não sejamos tímidos e afirmemos contundentemente: o regime de regulação da consciência moral não é o da conservação do sujeito, mas o do devir do sujeito ético. Este é o segundo aspecto fundamental do que Simondon compreende por moral: *o ato autenticamente moral é aquele que arrisca todos os possíveis em um processo de transformação*. É como se Simondon nos dissesse: viver é apostar todos os possíveis em uma experiência de transformação, conservando-se na transformação. Viver moralmente não é viver de acordo com normas e valores preexistentes, tampouco em relação a uma coletividade já individuada. Nem puro devir, nem devir restringido, *o devir do sujeito ético é a própria amplificação da operação ético-política* – a moral nos permite captar (conhecer) essa amplificação e nos coindivíduoar (autoproblematizar) em relação a ela. O ato moral é índice do renascimento permanente do sujeito em relação a sua realidade pré-individual e individual, mas também renascimento permanente na vida do coletivo.

A presença para o ser consiste em existir como indivíduo e como meio de uma maneira unitária; no entanto, isto é possível somente pela operação de individuação permanente, análoga em si mesma à individuação primeira através da qual o ser somatopsíquico se constitui no seio de um conjunto sistemático tenso e polarizado. O indivíduo concentra nele a dinâmica que o fez nascer, e perpetua a operação primeira sob a forma de individuação continuada; viver é perpetuar um permanente nascimento relativo. Não é suficiente definir o vivente como organismo. O vivente é organismo de acordo com a individuação primeira; mas apenas pode viver sendo um organismo que organiza e se organiza através do tempo; a organização do organismo é resultado de uma primeira individuação, que poderia ser chamada de absoluta; mas ela é mais condição de vida do que vida propriamente; é condição do nascimento perpétuo que é a vida. Viver é ter uma presença, estar presente em relação a si mesmo e em relação ao que está fora de si (ILFI, p. 282).

Capítulo 5 - Dois tipos de problemática: a ética reticular e a espiritualidade do sujeito ético

Precisamos retroceder alguns passos, faz-se necessário modular a problemática ética. Precisamos ainda deter a transdução da vida e do sentido moral da presença nas transformações renascidas. Enredamo-nos demasiadamente rápido na existência ético-política do sujeito e uma problemática restou aberta: o que significa existir eticamente? Propomos que essa problemática se inscreve na disjunção entre ética e sujeito ético que a filosofia simondoniana constrói. Desdobraremos, então, esta problemática aberta em duas problemáticas – complementares – que nos parecem resolver, de modos singulares, a questão do que significa existir eticamente. Por um lado, falaremos da ética como reticulação dos mundos, por outro, falaremos da espiritualidade como modo do autêntico devir do sujeito ético.

Mas, ainda, antes, por que a ética é uma dimensão que abrange todo o espectro da ontogênese? Por que a correlação entre ética e ontogênese nos permite falar de uma ética para todos os seres, sejam eles físicos, vivos e/ou psicossociais? A comunicação, correlação e analogia que, talvez, tenhamos conseguido estabelecer entre a operação ético-política e a operação ontogenética não é a resolução de uma problemática, mas abertura da seguinte problemática: a filosofia simondoniana permite pensarmos uma ética para todos os tipos de individuação?

5.1. Uma ética para todos os tipos de individuação?

Acreditamos que com a análise da imbricação entre as operações ontogenética e ética, assim como, com a explicação e a implicação nos conceitos de informação e significação, constituindo a realidade do devir do ser como atividade de relações (relacionalidade), conseguimos apontar para a possibilidade de que a ética simondoniana possa ser pensada para todos os tipos de individuação. Isto significa que a ressonância interna do ser acontece na rede

imbricativa dos devires dos processos de individuação; ou seja, nenhuma individuação, nenhum processo ontogenético pode ser captado como mera individuação, pois é sempre uma *coindividuação*, uma individuação correlata a outras individuações. Estas coindividuações e correlacionalidades não ocorrem apenas como dimensão do sentido, ou seja, entre conhecimento e ontogênese, entre pensamento e ser, entre o sentido moral da ética e a existência ética dos seres; mas também como *condição* das operações de informação e das significações em cada devir singular. Assim, o que nos parece que ficou aberto como possibilidade é a relação de *mutuação* entre ética e ontogênese: cada processo ontogenético de complementaridade entre estruturas e operações possui como correlata uma processualidade ética de complementaridade entre normas e valores. Este nos parece o coração ou centro ativo da amplificação da filosofia simondoniana que implica uma série de consequências epistemológicas a serem estudadas. Conceitos centrais como metaestabilidade, transdução e analogia podem ser lidos como pontos-chave da reticulação entre ética e ontogênese. É nessa correlação entre ética e ontogênese que podemos nos implicar radicalmente na:

1. Metaestabilidade como exigência de captação do devir do ser e do devir do devir como excesso permanente e renovado – em transformação. O sistema do ser como mais-que-unidade e mais-que-identidade nas relações consigo é um postulado metaontológico que nos convida a uma vida ética em devir.
2. Transdução como compatibilidade, simultaneidade e integração de opostos no devir de um mesmo processo. Esta invenção conservativa, como a denominou Bardin, convida-nos a captar o ser como imbricação de coexistências; convida-nos a viver ética e politicamente no seio da criação do devir: no sujeito coexistem e se transduzem as realidades pré-individual, individual e transindividual. O viver autêntico é paradoxal, pois exige que nos coindividemos com as coexistências que nos excedem, transformando-nos.
3. Analogia como correlacionalidade, como desdobramento, como conexão transoperatória entre as operações. Nenhuma realidade, nenhum indivíduo, nenhum pensamento, nenhuma dimensão do ser possui seu sentido em si mesma, mas existe e se excede na possível relacionalidade com outra dimensão, outro processo. É radicalmente o viver, o pensar e o agir antissubstancialista e antiessencialista. A

analogia é exigência de coexistência do outro no si mesmo; seja o outro do pensamento, o outro do ser, ou o outro da ação ético-política.

Curiosamente, como veremos no último capítulo, essa compreensão da metaestabilidade, da transdução e da analogia coexistem no que Simondon compreende como espiritualidade do sujeito. Agora, o que tudo isto significa para nossa captação e para nossa coexistência com os outros tipos de individuação, com os seres não sujeitos?¹⁴⁸

Primeiramente, significa que nenhum ser é inanimado, mero objeto do conhecimento humano; nenhum ser é indivíduo ou individuação acabada, mas é coindivduante. As comunicações e estruturações ocorrem em um sistema vivo, nenhum ser é mero receptor passivo de informação; o ser humano toca e é tocado pelos seres físicos em uma relação de mutuação, e não de reciprocidade. O ser humano existe autenticamente em suas transduções quando elas são coexistências analógicas da existência no ser humano das realidades física, vivente, psicossocial e dos objetos técnicos. Assim como em um cristal, a carne do animal humano é uma sociedade de moléculas; sua corrente sanguínea é feita da travessia das águas que habitam sua interioridade na relação com sua exterioridade. As folhas, grãos e raízes tecem uma amplificação florestal em sua comunicação diária cultivada nas relações com os solos, as fontes energéticas luminosas, os voos e pousos das abelhas, os usos e abusos de certos animais da vida vegetal em seu cotidiano – do café ao tabaco, dos cosméticos aos alimentos, dos banhos de ervas aos perfumes – a vida vegetal não é “vegetativa” na realidade do animal humano, ela é o próprio devir do encantamento no cotidiano. O animal humano não apenas habita o mundo, ele é os mundos que o habitam como ativo coindivduante – a ressonância interna é para ele (nós) a coexistência de tantas coindivduações.

¹⁴⁸ Caber insistir que, por mais que os outros seres vivam eticamente, a captação do sentido ético dessas existências se dá no pensamento do sujeito. Por mais que, como mostra Chateau, para Simondon “não há diferença entre o animal e o homem, porque ela não existe do ponto de vista da ontogênese generalizada. Esta ontologia, simultaneamente, geral e diferenciada é a filosofia de Simondon” (CHATEAU, 2008, p. 22); também devemos levar em conta que “Simondon não se preocupa em demonstrar que os animais pensam. Não haveria sentido dentro do marco de sua doutrina. Mas, mostra que os meios teóricos gerais dos quais se dispõe, fora das concepções metafísicas e morais clássicas, na perspectiva de uma ontogênese generalizada proveniente de uma reflexão sobre as ciências físicas, biológicas e psicológicas para representar em geral o que é o psiquismo e o pensamento, não permitem excluir essa possibilidade em um ser, a partir do momento que está vivo” (CHATEAU, 2008, p.24). Além disto, talvez um dos sentidos da ética simondoniana seja justamente a ampliação da concepção de pensamento, como uma realidade mental e reflexiva, para uma concepção que vê o pensamento como realidade também sensível, corpórea, em suma, físico-vital.

O ser humano é livre ao livrar a existência dos outros seres do subjulgo da cosmovisão antropológocêntrica. A desalienação da máquina, liberá-la de sua escravidão, é caminho para o homem enfrentar “a maior causa de alienação no mundo contemporâneo” (MEOT, p. 9). A transformação da informação em operação não totalmente individuada e não totalmente codificável e previsível é condição da informação como incidência transformadora, pré-individual – jamais como informação degradada em relação a uma essência. Liberar o processo de moldeamento do tijolo do enrijecido conhecimento hilemórfico pode ser correlato ao enfrentamento do problema de organização social e política em uma cidade – afinal, não é a divisão forma ativa/ matéria passiva análoga à divisão senhores/ escravos? Ou, também – para atualizarmos a questão com Fanon e Spivak -, da divisão entre aqueles que podem falar/ aqueles que não podem; aqueles que pertencem à zona do ser e aqueles que pertencem à zona do não-ser; aqueles e aquelas que são matáveis e desaparecíveis e aqueles que não são?¹⁴⁹ A ética simondoniana é, simultaneamente, um convite para outra experiência do mundo e uma exigência de liberação dos mundos para que eles possam ser vividos e covividos de outras maneiras.

A experiência é desencanto do mundo desde que o vínculo com a matéria se reduz a sua eficácia e desde que o vínculo com a espiritualidade se reduz à religião. Desde que esquecemos, poderia dizer Simondon, a lição dos senhores do fogo: que o vínculo com a matéria nos transforma e que o vínculo com o indeterminado, com suas forças e qualidades, estende-nos no tempo e no espaço. Desde que esquecemos os senhores do fogo (bruxas, iogues, ferreiros, alquimistas e xamãs), desde que esquecemos a filosofia como forma de vida, mas também desde que não apreendemos as lições da quântica (ORTIZ, 2015, p. 363)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Sobre a divisão entre aqueles que podem falar e aqueles que não podem, ver o livro *Pode o subalterno falar?* (SPIVAK, 2010). Sobre a divisão entre os que pertencem à zona do ser e os que não pertencem, ver *Pele negra máscaras brancas* (FANON, 2008). Anna Turriani Siqueira realizou uma importante atualização das análises dos processos de subalternização em seu mestrado *Os processos de recuperação e reconstrução da memória histórica na Guatemala: um recorte a partir das memórias das resistências* (SIQUEIRA, 2015). Por fim, o Coletivo Político Quem, do qual faço parte, tem desenvolvido trabalhos, análises e projetos que pensam os dispositivos da violência de Estado e a produção de sujeitos matáveis e desaparecíveis. Nesse sentido, destaca-se a pesquisa de Fábio Franco que vem desenvolvendo com extrema originalidade uma reflexão sobre as biopolíticas do desaparecimento na contemporaneidade.

¹⁵⁰ Escutemos um pouco mais os encantamentos da concepção tecnoestética de Natália Ortiz: “Nas vibrações da escritura de Simondon, no respirar dessa escritura, no vínculo com essa matéria, é possível captar também ao *amateur* que trabalha motivado pelo amor ao que faz, que desajusta pacientemente as cavilhas da maquinaria que somos, que sabe calibrar o ser, daquele que pode amar aos objetos, daquele que navega por estima porque conhece o vínculo técnico, afetivo e espiritual que enlaça à embarcação, a seu tripulante, com as águas, o vento e o céu estrelado. Desde a Grécia clássica, os homens têm se pensado como o resultado defeituoso de um jogo binário, habitados pelo particular demasiadamente, pelo corpo, pela passividade, pela natureza, pelo pecado, pela dívida ou pelo instrumental; essas faltas e excessos fecham as portas dos edens para invocar a deuses racionais que prometem curar, completar, reestabelecer, explicar, prover aquilo que os

O sentido da filosofia simondoniana, na imbricação entre ética e ontogênese, é o de relembarmos e de agirmos nos implicando em relação ao que pensamos; a filosofia pode ser uma forma de vida quando as vidas, os seres, restituem sua dignidade ético-ontogenética. Nesse momento, a ética é a reticulação do mundo e o ser humano é convidado a se coindivíduoar e se exceder nessa reticulação.

5.2. Ética da individuação e ética reticular

Chegado este momento, no qual acreditamos que já desenvolvemos suficientemente a ética da ontogênese (Parte I) e a ontogênese da ética (Parte II), bem como pensamos sobre as possíveis complementaridades e consequências dessa imbricação; devemos agora explicitar que tipo de ética este trabalho veio construindo. Mas antes devemos fazer algumas ressalvas.

Primeiramente, por que não abordamos aqui as reflexões que Simondon realiza sobre o pensamento ético em *MEOT* e sobre a “ética imanente às técnicas” em *Três perspectivas para uma reflexão sobre a ética e a técnica* (1983) – seu último artigo publicado, presente em *ST*? Nossa justificativa – pois não deixam de ser justificativas (talvez desnecessárias) essas ressalvas – começa pela compreensão de que a obra simondoniana pode ser abordada como uma máquina, um objeto tecnoestético que precisamos montar e desmontar para conhecer, amar e nos transindividuar nele; assim, a rede que armamos aqui de pontos-chave da obra simondoniana corresponde a um processo de individuação cujo símbolo é este trabalho que aqui se apresenta. A rede total ou o símbolo completo gostaria de coincidir obra simondoniana = leitura/interpretação da obra; nosso desejo, ao contrário, é expandir essa obra, amplificá-la, transduzindo-nos; para isto, é preciso se satisfazer com os pontos singulares que dispararam a individuação deste trabalho. Assim, os dois textos supracitados tramam problemas com

homens não poderiam, não teriam, não saberiam. Entre o anonimato da técnica e a abstração da religião, os homens se assemelham àqueles que foram castigados por Zeus com a retirada do fogo. Mas Simondon nos diz que todo objeto pode ser um objeto estético porque este mundo está habitado por forças indômitas, e porque os efêmeros podem ter uma experiência dessas forças que não os exponha a uma falta, ao abismo, nem à morte, como rezam as crenças estéticas do século XIX. Se os homens podem experimentar o mundo como uma continuidade é porque eles mesmos são efêmeros e indômitos, mortais e indeterminados, imensos e maravilhosos. [...] é possível que o preço de querer dominar o mundo seja perdê-lo, mas também perder-se. Mas, ainda assim, habitados pela espiritualidade, os homens não deixam de intuir o absoluto de certos instantes, a beleza de alguns momentos e lugares, a presença silenciosa e informe dos deuses” (ORTIZ, 2015, p. 372).

relação à ética que se distanciam da perspectiva que adotamos aqui, a saber, a da imbricação entre ética e ontogênese. Por um lado, “a situação da ética em *MEOT* é integralmente antropológica” (HOTTOIS, 1993, p. 95), sendo assim, uma reflexão sobre a ética que nos distanciaria da “ética para todos os seres” que estamos buscando aqui. Por outro lado, o *Três perspectivas...* é um texto que pensa a questão ética em sua profunda relação com os problemas técnicos e tecnológicos que as tecnologias militares, energéticas e nucleares traziam no início da década de 1980. Em suma, nosso trabalho não buscou a ética em seu sentido geral no pensamento simondoniano, mas a ética que se correlaciona com a ontogênese criando outra compreensão do devir e do sujeito.

Em segundo lugar, gostaríamos de justificar a razão pela qual não realizaremos um comentário das poucas interpretações sobre a ética simondoniana que antecederam nosso trabalho. Trata-se de afirmarmos que, mesmo que não estejamos de acordo com a leitura de Hottois (1993) – principalmente por sua interpretação da relação da ética com o devir na filosofia simondoniana –; com a leitura de Barthélémy da “ética da individuação” (2009, p. 138) – pois é preciso pensar a ética nas amplificações ontogenéticas das individuações –; com a leitura de Scott da “ética ontogenética” (2014, p. 182) – pois, assim como na leitura de Chateau, elas acabam produzindo uma homologia entre as operações ética e ontogenética, perdendo de vista a relação analógica entre as duas realidades –; mesmo assim, essas leituras são complementares a que apresentamos aqui, e, na verdade, dispararam muitas dos problemas que permitiram chegarmos a nossa versão (ou perspectiva) da ética simondoniana. Talvez apenas falte um pouco de pré-individual nas leituras mencionadas.

Feitas estas ressalvas, gostaríamos de propor que há um conceito da filosofia simondoniana que nos permite descrever adequadamente a relação de imbricação e analogia entre ética e ontogênese: o conceito de reticulação. Como muito bem apontou Muriel Combes:

Enquanto a ética é tida como “sentido da individuação” e apenas existe ética “na medida em que existe informação, isto é, significação”, a ética é, simultaneamente, apreendida como realidade reticular, como capacidade de conectar o pré-individual em muitos atos (2013, p. 64-65 – grifos nossos).

Buscaremos, então, descrever a ética como realidade reticular. Isto nos permitirá abordar, simultaneamente, uma ética que valha para todos os seres, a ética em sua imbricação com a ontogênese; mas também apontar – como faremos no próximo capítulo – para a espiritualidade como um modo de coindividação do sujeito em relação à realidade da ética reticular¹⁵¹.

Na terceira parte de *MEOT*, depois de haver analisado detidamente nas duas partes anteriores o modo de existência dos objetos técnicos, sua historicidade tecnológica, suas relações com aspectos culturais, sociais e políticos do pensamento sobre a tecnicidade, Simondon inicia o que provavelmente é sua maior empreitada genética: a descrição da gênese simultânea do mundo, da tecnicidade, dos objetos técnicos e da relação de tudo isto com o ser humano.

Se este modo de existência está definido porque provém de uma gênese, esta gênese que engendra os objetos talvez não seja somente gênese dos objetos, ou inclusive gênese da realidade técnica: talvez ela venha de mais longe, talvez constitua um aspecto restringido de um processo mais vasto, e talvez continue engendrando outras realidades depois de ter consumado o aparecimento dos objetos técnicos. O que, então, seria preciso conhecer é a gênese de toda a tecnicidade, a dos objetos técnicos e a das realidades não objetivadas, e toda a gênese que implique ao homem e ao mundo, da qual, talvez, a gênese de toda tecnicidade seja somente uma débil parte, equilibrada e respaldada por outras gêneses, anteriores, posteriores ou contemporâneas, e correlativas à dos objetos técnicos (MEOT, p. 154).

Como podemos notar a aventura genética a que Simondon se propõe aparece – como é de costume nos momentos fulcrais da filosofia simondoniana – como uma hipótese. Não à toa proliferam esses “talvez” que já povoam de disparidades as gêneses que se iniciam correlacionais. É preciso se entregar a dimensão pré-individual da gênese da técnica e de seus objetos, ao momento hipotético e, portanto, metaestável, em que a relação entre o homem e o mundo ainda não havia expressado seus sentidos possíveis. “Portanto, é necessário se dirigir a

¹⁵¹ Para os desenvolvimentos realizados neste capítulo, apoiamo-nos na leitura de Pedro Ferreira sobre o conceito de reticulação desenvolvido no artigo “Reticulações: ações-rede em Latour e Simondon”, no qual o autor realiza uma excelente e precisa análise da realidade reticular. No entanto, devemos a intuição da potência do conceito de reticulação para descrever a ética simondoniana à força indômita da leitura de Natalia Ortiz Maldonado. Foi escutando o pensamento vivo e inventivo da autora sobre a estética e a tecnoestética na filosofia de Simondon – e, posteriormente, no encontro com o ensaio “La experiencia del mundo, su expansión y la escritura. La estética según Gilbert Simondon” – que nosso pensamento se enredou na reticulação da ética. Talvez uma ampla rede de atos esteja se tramando entre o que Ortiz compreende como tecnoestética e o que iremos propor como espiritualidade no próximo capítulo – as deusas confabulam comunicações entre duas apostas de pré-individação como captação da reticulação do mundo.

uma interpretação genética generalizada das relações entre o homem e o mundo para captar o alcance filosófico da existência dos objetos técnicos”¹⁵² (MEOT, p. 154).

Após esta afirmação, no parágrafo seguinte, Simondon irá apresentar os fundamentos para realizar esta “interpretação genética generalizada” e estes são justamente os desenvolvidos em *ILFI*. Esses fundamentos são:

1. A gênese captada em relação a um sistema metaestável (MEOT, p. 155).
2. O devir como série de estruturações transdutivas das individuações sucessivas (MEOT, p. 155).
3. A tecnicidade como rede de problemáticas que criam funções de convergência e disparidade entre objetos técnicos (MEOT, p. 156-8).

¹⁵² Realizáramos um deslocamento muito grande de nosso foco aqui se tentássemos apresentar as complexas relações entre técnica, objetos técnicos, normatividade e ação ética na simultaneidade das redes de ações, de normatividades técnicas e de objetos. Muriel Combes realiza brilhantemente esta análise, mostrando que a própria ideia de rede é um dos pontos centrais para Simondon deslocar o pensamento da técnica, da ética e da ontogênese das armadilhas do hilemorfismo – que mesmo velado continuou dominando o pensamento sobre a técnica. Para que a leitora possa ter dimensão desse movimento do pensamento simondoniano trazemos duas passagens centrais da análise de Combes: “Em *O modo de existência dos objetos técnicos*, a noção de reticularidade permite que Simondon vá além do ponto de vista simplesmente normativo, aqui, a reticularidade designa não uma rede de atos, mas de técnicas. Embora isso seja verdade, em certo nível, Simondon concede aos objetos técnicos uma normatividade intrínseca independente de qualquer normatividade social, e isto apenas pode ocorrer pela passagem do nível dos *objetos* técnicos em direção a um nível mais profundo da *tecnicidade*, na qual podemos encontrar a consistência da normatividade inerente às técnicas (porque ‘objetos técnicos resultam da objetificação da tecnicidade; eles são produzidos por ela, mas a tecnicidade não se esgota nos objetos e também não está totalmente contida neles’; MEOT, 163) E, então o que nós descobrimos não é um sistema de normas técnicas, mas, aqui também, um modo de ser que excede cada objeto técnico tomado separadamente, ou seja, reticularidade. Como tal, embora haja um ‘valor normativo’ nas técnicas, por cima e além dos indivíduos técnicos, ele pertence ao ‘mundo da pluralidade das técnicas’ e consiste na ‘reticulação técnica de conjuntos concretos’ (MEOT, 220). O caráter reticular da organização das técnicas confere ao mundo técnico uma capacidade para condicionar a ação humana como tal (COMBES, p. 66). “Significativamente, na conclusão de seu trabalho sobre as técnicas, Simondon insiste que a constituição de um modo transindividual de relação com as técnicas é necessário para que nos seja possível apreender os objetos técnicos à luz do pré-individual sedimentado neles. Mas, isto apenas se efetivará se, de fato, a relação desalienada com os objetos técnicos, um uso das máquinas adequado para o poder de amplificação da rede técnica contemporânea, puder ser aberta com o coletivo transindividual” (COMBES, p. 77-8) E conclui: “Coube a Simondon ver que a técnica, *como rede*, constitui, daqui em diante, um meio que condiciona a ação humana. Um meio que é tão somente invenção de novas formas de fidelidade à natureza transdutiva dos seres, vivos ou não, e de novas modalidades transindividuais de amplificação da ação. Pois é no nó, que mantém reunidos, através de sua relação com a natureza pré-individual, os múltiplos fios da relação com os outros, da relação com as máquinas e da relação consigo mesmo, que se esboça um futuro para o pensamento e para a vida” (COMBES, p. 78) [A tradução desta última citação é de Pedro Ferreira].

Estes aspectos permitem que Simondon estabeleça a correlação entre a hipótese de uma ontogênese geral (expressa na filosofia da individuação) – como vimos, anterior a toda lógica e ontologia – e a hipótese genética geral da relação do ser humano com o mundo (expressa pelos modos da reticulação). O sentido dessa relação cogenética aparece primeiramente com o que Simondon denomina “unidade primitiva do pensamento mágico” (MEOT, p. 162).

O pensamento mágico [...] corresponde à estruturação mais simples, mais concreta, mais vasta e mais flexível: aquela da reticulação. Na totalidade constituída pelo homem e pelo mundo aparece, como primeira estrutura, uma rede de pontos privilegiados realizando a inserção do esforço humano, e através dos quais se efetuam as trocas entre o homem e o mundo. Cada ponto singular concentra, em si, a capacidade de comandar uma parte do mundo, que ele apresenta, particularmente, e cuja realidade ele traduz, na comunicação com o homem. Pode-se nomear esses pontos singulares de pontos-chave comandando a relação homem-mundo, de maneira reversível, pois o mundo influencia o homem como o homem influencia o mundo. São os cumes das montanhas ou certos desfiladeiros, naturalmente mágicos, pois governam uma região. O coração do bosque, o centro de uma planície não são apenas realidades geográficas representadas metafórica ou geometricamente: são também realidades que concentram os poderes naturais assim como focalizam o esforço humanos: elas são estruturas de figura com relação à massa que as suporta, e que constitui seu fundo (MEOT, p. 165)¹⁵³.

Assim como ocorreu com a hipótese do pré-individual, a reticulação primitiva do mundo mágico consiste em uma hipótese que aparece condicionada segundo uma necessidade específica: “se o universo estivesse desprovido de estrutura, a relação entre ser vivo e seu meio poderia se efetuar em um tempo contínuo e um espaço contínuo, sem momento nem lugar privilegiado” (MEOT, p. 164). A necessidade de pressupor um momento primeiro responde a três aspectos da filosofia simondoniana. Primeiramente, corresponde a um modo de descrever a situação do mundo – ainda anterior ao pensamento – que consiste em encontrar na própria realidade estruturas espaço-temporais que são condições do surgimento de descontinuidade no tecido do universo, que são relevos, destacamentos, enfim, são disparidades e diferenças de potenciais presentes no mundo enquanto sistema metaestável. Assim, “o universo mágico está feito da rede dos lugares de acesso a cada domínio de realidade: consiste em caminhos, cumes, limites, em pontos de passagem, vinculados uns com os outros por sua singularidade e seu caráter excepcional” (MEOT, p. 166). Nesse sentido

¹⁵³ A tradução é de Pedro Ferreira, apenas acrescentamos a tradução do trecho “O coração do bosque... geometricamente”.

Ferreira aponta precisamente para a analogia entre operação de reticulação e operação transdutiva na cristalização.

O cristal, “imagem mais simples da operação transdutiva” é, efetivamente, o arquétipo simondoniano do processo de reticulação: o surgimento de pontos privilegiados (“um germe muito pequeno”) num meio (“sua água-mãe”, a solução supersaturada), que concentram potências (as moléculas difusas no meio) e direcionam ações (o cristal que “cresce e se estende em todas as direções”) [...] na cristalização, a reticulação é a operação transdutiva pela qual um “campo do porvir” (i.e., a água-mãe, solução supersaturada) dissipa seus potenciais numa operação de estruturação estabilizante. (FERREIRA, 2017, p. 117-8)

A reticulação primitiva do mundo mágico e a cristalização possuem em comum a operação transdutiva que permite que os potenciais energéticos se constituam, simultaneamente, como descontinuidade e continuidades de um processo¹⁵⁴. Assim, *ILFI* e *MEOT* partilham de uma mesma situação ontogenética disparadora: a metaestabilidade.

Simondon propõe uma concepção de rede e reticulação que contempla, ao mesmo tempo, uma certa resistência ao caos pré-individual das potencialidades ilimitadas, e à ordem individualizada dos fatos absolutos: nem flexibilidade, nem rigidez absolutas, a ação-rede, em Simondon, corresponde a uma organização dos processos, que busca aproveitar, da melhor maneira possível, as potências do caos, a partir de certas conquistas estruturais. Coerção e potência se encontram na rede como tendências e limiares da ação, ressonâncias entre pontos privilegiados e tensões difusas que permitem a convertibilidade entre eles e, assim, perpetuam o seu desabrochar num processo de individuação (FERREIRA, 2017, p. 218-9).

O primeiro aspecto pode ser resumido da seguinte forma: a hipótese da reticulação primitiva do mundo mágico possibilita outro modo de descrição da metaestabilidade e da dimensão pré-individual do ser e dos devires. O segundo aspecto consiste na hipótese de um momento – começo pressuposto de disparação da gênese da tecnicidade – no qual a separação entre figura e fundo, indivíduo e meio ainda não existia – e, portanto, anterior a toda defasagem, a toda fragmentação, em suma, anterior aos modos do pensamento. Esta “unidade

¹⁵⁴ Com relação a esta analogia estabelecida por Ferreira, apenas precisaríamos fazer uma ressalva: o autor em alguns momentos quase chega a construir a homologia entre transdução e reticulação; é necessário ter em conta que tal analogia apenas pode ser constituída se formos capazes de apontar as singularidades e diferenças entre a operação transdutiva e a operação de reticulação. A diferença fundamental, e que Ferreira não aponta em seu texto, é que a reticulação enquanto amplificação da rede de pontos-chave não ocorre apenas pelo modo transdutivo, mas pode ocorrer também pela modulação e pela organização – assim como pode ocorrer com as individuações.

mágica original” (MEOT, p. 167) provavelmente nunca existiu realmente – como diz Simondon “a noção mesma de começo é mágica” (MEOT, p. 166) -, mas, ainda assim, ela descreve uma tendência da mediação entre ser humano e mundo “anterior a toda distinção do objeto e do sujeito, e consequentemente anterior também a toda aparição do objeto separado” (MEOT, p. 163). Este momento primordial funciona para a hipótese genética geral de Simondon como marco descritivo do qual surgirão os modos ou tendências de pensamento.

Não cabe ao escopo deste trabalho redescrever toda a aventura genética de Simondon, apenas para que fique figurado aqui apresentamos o esquema geral de Hottois deste processo genético:

Esquema 1 – Modos de pensamento e de ser-no-mundo

Fonte: HOTTOIS, 1993, p. 73.

Como podemos ver no esquema, a fase mágica é um primeiro momento de possível captação da unidade metaestável e transdutiva do mundo e das relações entre ser humano e mundo; técnica e religião, e posteriormente, ciência e ética – não a ética reticular que estamos construindo aqui, mas o modo antropológico da ética que Simondon aborda em *MEOT* – são modos parciais do pensamento e das ações captarem a defasagem da realidade reticular. Tanto a estética quanto a filosofia são modos do pensamento que captam o mundo em sua unidade transdutiva - na complementaridade entre técnica e religião, entre indução e dedução, entre teorias e práticas, entre práticas condicionais e normas incondicionais, entre ciência e ética - a estética por meio das relações analógicas, “a reticulação estética do mundo é uma rede de analogias” (*MEOT*, p. 189); a filosofia como captação do conjunto das reticulações estéticas.

*O pensamento filosófico é apto para semelhante elaboração, pois pode conhecer o devir das diferentes formas de pensamento e estabelecer uma relação entre etapas sucessivas da gênese, em particular entre aquela que realiza a ruptura do universo mágico natural e aquela que realiza a dissociação do universo mágico humano, e que está se realizando. Pelo contrário, o pensamento estético é contemporâneo de cada desdobramento: se é possível, inclusive, criar uma estética nova entre as técnicas do homem e o pensamento social e político, faltaria um pensamento filosófico, estética das estéticas, para vincular as duas estéticas sucessivas uma com a outra. Deste modo, a filosofia constituiria o ponto neutro superior do devir do pensamento. (*MEOT*, p. 216 – grifos nossos)¹⁵⁵.*

Finalmente, e de modo complementar, o terceiro aspecto é justamente essa operação do pensamento filosófico descrita acima, é a correlação entre realidade reticular e realidade ontogenética. As reticulações expressam o sentido da ontogênese simondoniana.

Reticulações são, para Simondon, as operações de transformação de uma realidade amorfa, pré-individual, potencial, em realidades estruturadas, individualizadas, concretizadas, i.e., as operações transdutivas pelas quais um novo indivíduo e seu meio emergem – elas correspondem, porém, exatamente à passagem, à transformação, à transdução, e não aos seus resultados. Reticulações se sucedem na filosofia simondoniana, pois elas são a própria manifestação do processo de individuação enquanto tal: enquanto devir, movimento que já não é amorfo mas ainda não se estruturou. Reticulações correspondem à permanência do ser pré-

¹⁵⁵ Como diz Natalia Ortiz: “Lá irrompe a rede por hipertelia: vai-se de um ponto-chave a outro e a experiência estética evoca outras fazendo devir. Os objetos são nós em curso e aí reside seu mistério; não se trata de A rede, mas de que cada experiência é um catalisador químico de outra rede. Inclusive se poderia pensar, de um maneira próxima a Ítalo Calvino, que se efetuassem-se ao mesmo tempo todas as redes possíveis e alguém as pudesse ver, não veria outra coisa que o existente recriado, redescoberto. Inquietante imagem em que se levaria ao extremo a afirmação simondoniana: ‘Todo ato, todo coisa, todo momento, têm em si a capacidade de devir pontos destacáveis em relação com o universo’ (*MEOT*: 206)” (ORTIZ, 2015, p. 367).

individual numa realidade já individuada, como exigência de novas individuações. O meio se polariza, pontos privilegiados surgem, quando relações se adensam e amplificam, trazendo à existência seus próprios termos (interior e exterior, indivíduo e meio, contínuo e descontínuo, microfísico e macrofísico, passado e futuro, anterior e posterior, ego e alter, sujeito e objeto, etc) (FERREIRA, 2017, p. 119).

As reticulações expressam (são a manifestação dos processos de individuação) as ampliações ontogenéticas, sem, contudo, coincidir com as individuações. O conceito de reticulação descreve muito adequadamente as distintas dimensões das processualidades ontogenéticas: expressa as individuações; capta o devir em sua situação metaestável (complementaridade entre operações e estruturas); capta o movimento do pré-individual e das novas informações como exigência de processualização (de novas individuações); acompanha as polarizações do meio, as relacionalidades e ampliações surgidas, assim como, os extremos incompatíveis (dualismos) que convocam a comunicação e a ressonância interna do ser. Assim, em um primeiro sentido, o conceito de reticulação é extremamente eficaz e interessante, pois descreve as distintas dimensões da ontogênese sem se confundir com ela. O conceito de reticulação permite captar a ontogênese, simultaneamente, como processos de individuação, transdução, outros modos de amplificação, e devir do devir. Consequentemente, em um segundo sentido correlato, o conceito de reticulação é suficientemente abrangente para descrever processualidades tão distintas como a realidade técnica, uma rede neuronal, uma máquina de informação, as relações espaços-temporais dos sistemas, os processos que ocorrem na individuação física e na vivente; enfim, é um conceito que se modulado adequadamente se torna capaz de captar todo o espectro da ontogênese.

Agora, o interesse em estabelecer uma analogia entre ontogênese e realidade reticular – e aqui podemos começar a tecer a triangulação que conecta ambas com a ética – consiste na ambivalência desta analogia. Coexistem, por um lado, a reticulação como operação que expressa as processualidades ontogenéticas, e, por outro, a reticulação como *sentido* da ontogênese, ou seja, uma descrição do sujeito que capta uma realidade que excede o sujeito – o pensamento estético e o pensamento filosófico, como vimos, são dois modos dessa captação. Assim como vimos que há uma diferença entre existir eticamente e os sentidos éticos da ontogênese – que só ocorrem *no* e *pelo* sujeito -, também há uma realidade reticular que existe, por assim dizer, independente do ser humano; e uma operação de reticulação que só existe pela operação do pensamento. A reticulação não é apenas uma dimensão

pensamento do sujeito – mesmo que seu sentido apenas possa ser captado pelo sujeito. *Como no caso da individuação, a captação do sentido da realidade reticular exige reticulações do pensamento – sendo, provavelmente, o pensamento filosófico, estética das estéticas, aquele capaz de captar o conjunto das reticulações.*

Por todos esses aspectos que apresentamos neste item, parece-nos adequado compreender a ética simondoniana como uma ética reticular. A ética reticular possui essa ambivalência que é própria às correlações entre ética e ontogênese de operar, por um lado, como o sentido que é captado pelos seres humanos nas amplificações do devir, nas relações entre os seres e o mundo – em todos os tipos de individuação –, e, por outro lado, como a própria transdutividade do devir – *a existência ética é uma operação de reticulação.*

A compreensão da ética como realidade reticular não é desenvolvida por Simondon, mas, como tentamos apontar, todos os elementos da ética simondoniana e da rede de ações que nos permite conhecer a existência ética dos seres estão presentes no que Simondon descreve como reticulação. Acompanhemos a leitura de Ferreira, acrescentando entre chaves a ressonância com os conceitos éticos simondonianos.

Os pontos privilegiados de uma reticulação [informações, valores, realidade pré-individual] são, assim, encontros entre certas potências difusas [comunicação - compatibilidade de incompatíveis] em um meio e certas singularidades locais que canalizam e focalizam essas potências [sistemas de normas e valores ou significações]. Eles não estão no espaço ou no tempo [defasagem da ética]; eles são centros irradiadores de novas espacialidades e de novas temporalidades, a partir de encontros de potências difusas e ações direcionadas. A presença de uma ação corresponde ao grau em que ela consegue agir nos pontos em que o mundo melhor lhe corresponde, ressoa, amplifica [rede de atos e problemática moral]. A presença de uma ação corresponde ao grau em que consegue ser, ao mesmo tempo, original e precursora, passada e futura [valor de uma ação, amplificação e inscrição em rede de ações]. [...] a reticulação é a forma que as defasagens do ser pré-individual (os indivíduos mais ou menos individualizados) assumem quando ressoam com ele enquanto “centro consistente do ser” [ser como mais-que-unidade e mais-que-identidade em relação a si], quando se distribuem de maneiras singulares ao redor desse centro. Isso acontece em cada novo nível de individuação, do físico ao psicossocial [ética como sentido da ontogênese]. É a ressonância entre os meios interno e externo do indivíduo (sua carga de realidade pré-individual) que reticula suas ações e lhe permite disparar um novo processo de individuação, agindo como meio para novos indivíduos e indivíduo para novos meios [novas normatividades, novos valores, vida como renascimento permanente]. (FERREIRA, 2017, p. 119).

Agora, finalmente, por que falar de reticulação, qual o acréscimo relevante que tal conceito trás para a correlação entre ética e ontogênese? Resumindo o que vimos antes,

podemos dizer que, primeiramente, o conceito de reticulação é *transoperatório* e justamente com ele estabelecemos melhor a relação transoperatória entre ética e ontogênese. Em segundo lugar, conceber a ética simondoniana como ética reticular nos permite caracterizá-la em sua ambivalência própria: ela é a própria operação correlata aos processos ontogenéticos, ela é, simultaneamente, o existir eticamente de todos os seres e sua captação como sentido para o sujeito; mas ela é também o devir do sentido, pois é uma reticulação (modo de pensamento) que capta a realidade reticular - por isto, a ética reticular simondoniana já está em operação nas distintas facetas da filosofia de Simondon, ela é o pensamento implicado nas criações do devir.

A unidade reticular do mundo mágico já não é mais acessível aos seres humanos, contudo o sujeito, por meio da ética reticular, pode viver a espiritualidade como transformação simultânea de si e do mundo.

Este mundo mágico primitivo, assinala Simondon, já não pode se restituir, mas, ainda assim, os pontos-chave e a capacidade de experimentar as forças do mundo continuam intactos, do mesmo modo que a natureza, a tecnicidade e a espiritualidade formam parte de seres que não são iguais a si mesmos: nós. E, mesmo não havendo retorno ao mundo mágico, existe maravilha, terateia, o encanto diante da conjunção entre o efetuado e o que ainda não ocorreu, entre o aqui e agora e os distintos modos do indeterminado. Este é o ponto que os estudos sobre Simondon costumam evitar: a insistência simondoniana para conectar de modo não binário aquilo que costumamos chamar imanência e transcendência. Outra experiência do mundo exige não apenas outro vínculo com (e outra percepção de) os objetos técnicos, mas também outro vínculo com a espiritualidade que, longe de se reduzir à religião, é aquilo que nos habita como intuição de eternidade. [...] A espiritualidade, do instante ou da duração, é uma noção nodal para compreender que tipo de mundo habilita Simondon, que ressonâncias possui o fato de sustentar que ser sujeito é ser simultaneamente pré-individual, individuado e transindividual, correspondendo cada termo – parcial mas não completamente – com as noções de natureza, indivíduo, espiritualidade. Natureza como supernatureza e maravilha, indivíduo como estabilização dinâmica, espiritualidade como coletivo e perpetuidade: toda uma economia da potência. Impossível a taxonomia, impossível delimitar o princípio e o fim da aplicabilidade de uma noção. [...] É assim que, inevitavelmente, pensar a espiritualidade conduz à natureza e, logo, ao indivíduo sem que se trate de um jogo lógico, mas, ao contrário, de um pensamento da continuidade para o qual é preciso compreender que modos de ser estão se efetuando, que relações estão se formulando (ORTIZ, 2017, p. 364-5).

5.3. O sujeito ético e espiritualidade

“Na vontade do indivíduo de servir para algo, de fazer algo real, existe, de certa forma, a ideia de que o indivíduo não pode consistir apenas em si mesmo” (ILFI, p. 245). A espiritualidade é o nome que Simondon dá a esse modo de existência do sujeito, esse viver do indivíduo que excede sua individualidade. É, como vimos, o desdobramento de uma problemática ontogenética; o sujeito é uma ação de problematização das correlações entre problemáticas ontogenéticas e problemáticas ético-políticas¹⁵⁶. *A espiritualidade é um modo do sujeito se amplificar na dimensão transindividual do ser*. “A prova do ser como sujeito passa pela prova do que é com o ser como mais que ser e que é com o outro como mais que outro: *transindividual*” (COMBES, 2017, p. 23)¹⁵⁷.

Se vimos anteriormente como o devir do sujeito ocorre por uma ação autotranscendente e autoproblematizadora, fazendo com que o indivíduo se exceda a si mesmo na relação com sua realidade pré-individual; gostaríamos de apontar, agora, como a espiritualidade é uma amplificação organizante, uma síntese criativa das dimensões individual e pré-individual do indivíduo: um modo de se abrir à dimensão transindividual do ser. Primeiramente, vejamos como Simondon enlaça sujeito e transindividual:

O sujeito é o conjunto formado por indivíduo individuado e o άπειρον que carrega consigo; o sujeito é mais que indivíduo; é indivíduo e natureza, é, simultaneamente, as duas fases do ser; tende a descobrir a significação dessas duas fases do ser as resolvendo na significação transindividual do coletivo; o transindividual não é a síntese das duas primeiras fases do ser, pois tal síntese somente poderia se realizar no sujeito, se fosse rigorosamente síntese. Mas é, no entanto, sua significação, dado que a disparidade que existe entre as duas fases do ser, contidas no sujeito, está envolvida de significação pela constituição do transindividual (ILFI, p. 298).

¹⁵⁶ É nesse sentido, ainda restringido com relação à ética reticular, que o sujeito ético pode ser considerado reflexivo. Bardin propõe uma leitura interessante de como a cultura é compreendida por Simondon como reflexiva a partir de um esquema de incorporação do conceito cibernético de *feedback* (BARDIN, 2017, p. 55) – espécie de retroalimentação de um sistema informacional; seguindo essa leitura, poder-se-ia dizer que uma das dimensões do sujeito, enquanto vivente que excede sua individualidade vivente, é a da reflexividade das problemáticas ontogenéticas. Assim, uma das operações-chave da constituição do sujeito seria sua estruturação como *feedback* no sistema do ser.

¹⁵⁷ Muriel Combes realiza uma interpretação primorosa sobre o sujeito simondoniano no ensaio *Uma vida por nascer* (2017). A singular inseparabilidade entre vida e sujeito, produz uma série de potências para os modos de vida, e Combes aborda essas potências pelos paradoxos da autoafeição e do transindividual. Combes aponta muito bem como a vida do sujeito nasce da relação entre o individual e o pré-individual. Gostaríamos de avançar nessa reflexão e apontar como *outra vida nasce* com a espiritualidade.

O sujeito aparece como essa realidade que torna complementar as duas fases do ser: indivíduo e natureza, realidade individuada e realidade pré-individual. Essa disparidade produz um novo tipo de significação: a significação transindividual. O transindividual, para o sujeito, é a dimensão do ser que surge da captação do caráter transoperatório que passa a ocorrer na individuação coletiva. Por esta razão, Simondon diz que o transindividual não é uma espécie de terceira fase do ser que opera como síntese das anteriores; o transindividual é um novo tipo de significação que o sujeito capta *como sentido da complementaridade das duas fases do ser*. Assim, podemos dizer que o transindividual é uma nova dimensão de sentido – e, portanto, também um novo tipo de problemática – que o sujeito capta. É por isto que não devemos hipostasiar o transindividual como meta final do devir do ser, ou dos sujeitos ético-políticos. Esse é o equívoco que Simondon aponta muito precisamente entre o *interindividual* e o *transindividual*: não há que fazer do transindividual uma fase do ser na qual os indivíduos voltam a se relacionar com pertencentes a uma unidade substancial (ILFI, p. 294-5). O transindividual atravessa os grupos sociais, as relações interindividuais, e também a interioridade do indivíduo, sem pertencer a nenhuma dessas instâncias, e, tampouco sem ser a síntese de tais relações.

O transindividual existe com o indivíduo, mas não é o indivíduo individuado. Existe com o indivíduo de acordo com uma relação mais primitiva que a de pertencimento, a de inerência ou que a relação de exterioridade; por isso o transindividual é um contato possível que vai além dos limites do indivíduo; falar de alma é individualizar e particularizar demais o transindividual. A impressão de superação dos limites individuais e a impressão oposta de exterioridade que caracteriza o espiritual têm um sentido e encontram o fundamento de sua unidade de divergência nesta realidade pré-individual (ILFI, p. 295 – grifos nossos).

O transindividual é um “ir além” do indivíduo que ocorre por um redimensionamento do “aquém” do indivíduo; para o indivíduo individuado e para as relações interindividuais, o *transindividual é a pré-individualidade do pré-individual*. O transindividual não é uma nova dimensão do indivíduo ou das relações interindividuais, mas é uma nova dimensão do ser, na qual a relação entre realidade individual e realidade pré-individual existente no sujeito se processualiza. O nome que Simondon dá a essa processualização, a essa amplificação organizante, a essa síntese criativa do individual e do pré-individual – em relação à significação transindividual -, é espiritualidade. O transindividual é como um cristal povoado de água amorfa.

Não se pode falar nem de imanência nem de transcendência da espiritualidade em relação ao indivíduo, pois a verdadeira relação é a do indivíduo ao transindividual: o transindividual é aquilo que está tanto no exterior do indivíduo como dentro dele; de fato, o transindividual, ao não estar estruturado, atravessa o indivíduo; não está em relação topológica com ele; imanência ou transcendência apenas se pode dizer em relação à realidade individuada; existe uma anterioridade do transindividual em relação ao individual que impede a definição de uma relação de transcendência ou imanência; o transindividual e o individual não pertencem à mesma fase do ser: existe coexistência de duas fases do ser, como a água amorfa em um cristal (ILFI, p. 296)¹⁵⁸.

Já havíamos visto como a ética expressava essa amplificação organizante das individuações: “a estabilidade do devir que é o devir do ser como pré-individuado, individuando-se, e tendendo ao contínuo que reconstrói, sob uma forma de comunicação organizada, uma realidade tão vasta como o sistema pré-individual” (ILFI, p. 325). Nesse sentido, a ética reticular já expressa o sentido da defasagem do devir do ser, em suas distintas fases; a ética reticular já capta o transindividual como reconstrução (ou problemática renovada) da disparidade da realidade pré-individual. O que acrescentamos aqui, agora, ao falar da espiritualidade, será um tipo de experiência, de existência do sujeito que o permite viver a complementaridade das três fases do ser (ILFI, p. 301), como, simultaneamente, um exceder-se a si mesmo ao exceder no devir do ser. “A espiritualidade, mais que central, é marginal em relação ao indivíduo” (ILFI, p. 295), ela se torna possível a partir da incompatibilidade do sujeito consigo mesmo e de sua incompatibilidade no devir do ser.

A espiritualidade não é uma outra vida, mas tampouco é a mesma vida; é outra e a mesma, é a significação da coerência entre o outro e o mesmo em uma vida superior. A espiritualidade é a significação do ser como separado e ligado, como único e como membro do coletivo; o ser individuado é, simultaneamente, único e não único; é preciso que possua as duas dimensões; para que o coletivo possa

¹⁵⁸ Assim como a espiritualidade não pode ser captada em relação à substancialização que termina produzindo a ilusão de transcendência ou imanência do transindividual, também não se trata de captar a espiritualidade apenas em sua *tendência* à eternidade ou ao instante. Não abordaremos essas discussões, que Simondon tece sobre os paradoxos da espiritualidade como eternidade fulgurante ou do fulgor eterno, por serem aspectos laterais da discussão sobre a espiritualidade que estamos realizando aqui. De todo modo, apresentamos um lampejo da discussão simondoniana: “A espiritualidade não é apenas aquilo que permanece, mas também o que brilha no instante entre duas espessuras indefinidas de escuridão e que se esquece para sempre; o gesto desesperado, desconhecido, do escravo revoltado pertence à espiritualidade tanto quanto o livro de Horácio. A cultura dá importância demasiada a espiritualidade escrita, falada, expressada, registrada. Esta espiritualidade que tende à eternidade por suas próprias forças objetivas não é, contudo, a única; é apenas um das duas dimensões da espiritualidade vivida; a outra, a da espiritualidade do instante, que não busca a eternidade e brilha como a luz de um olhar para prontamente se extinguir, também existe realmente. Se não existisse esta adesão luminosa ao presente, esta manifestação que dá ao instante um valor absoluto, que o consome em si mesmo, sensação, percepção e ação, não haveria significação da espiritualidade” (ILFI, p. 246).

existir, é preciso que a individuação separada a preceda e contenha ainda o pré-individual, aquilo pelo qual o coletivo se individuará religando o ser separado. A espiritualidade é a significação da relação do ser individuado com o coletivo e, portanto, como consequência, também do fundamento desta relação, ou seja, do fato de que o ser individuado não está inteiramente individuado, mas que contém, ainda, uma certa carga de realidade não individuada, pré-individual, e que a preserve, respeite-a e viva com a consciência de sua existência, ao invés de se fechar em uma unidade substancial, falsa asseidade. A espiritualidade é o respeito dessa relação entre o individuado e o pré-individual (ILFI, p.246-7).

A espiritualidade é a operação de amplificação que o sujeito vive como compatibilidade possível da realidade individual e pré-individual do ser; compatibilidade que aparece no indivíduo como surgimento de uma nova significação, a do transindividual. A espiritualidade é flor dos paradoxos, rosácea amplificante das vidas (mundo) que se imbricam no indivíduo e em sua participação no coletivo. O devir do sujeito ético – quando inscrito em uma rede de atos e quando participante de significações – tem por valor a coexistência em uma rede de paradoxos que é a realidade da experiência subjetiva. A autoproblematização do sujeito, quando inserido em um coletivo, exige uma individualidade transindividual. O valor do coletivo é essa possibilidade de integração (religando o ser separado) dos devires dos indivíduos que, quando sujeitos, já não são mais devires *próprios*: por isso ele é único e não único; suas singularidades lhe são, simultaneamente, próprias e não próprias. O transindividual é a coexistência do pré-individual individual com o pré-individual coletivo; pré-individual e transindividual se tocam e se imbricam na experiência da espiritualidade cuja consciência é função da vida como exigência de transformação. A espiritualidade é essa imanência transcendente na qual o devir do sujeito já é o devir do coletivo. Os paradoxos da espiritualidade não bloqueiam a ação em uma realidade suspensiva, eles são o sentido segundo o qual o indivíduo, como devir amplificante, já é parte singular de um mundo. O sujeito já é uma ação do coletivo; ação segundo a qual o indivíduo devém transindividual, ou seja, simultaneamente, individual e pré-individual.

Dito resumidamente, a espiritualidade abre para o sujeito ético a possibilidade de ser, de modo paradoxal, indivíduo e pré-individual, único e membro do coletivo, é a vida que é, simultaneamente, outra e a mesma. A ética reticular simondoniana nos convida a viver na espiritualidade como autenticidade paradoxal do sujeito. Viver é arriscar todos os possíveis em uma experiência de transformação, conservando-se na transformação.

Conclusão – A relação analógica entre ética e ontogênese: a gênese do sujeito

Costuma ocorrer que ao final de um processo percebamos que tudo o que escrevemos apenas resvalou, olhou brevemente de soslaio para o problema que verdadeiramente nos interessava abordar. Nesse momento, talvez a única aposta verdadeira seria reescrever todas as páginas, cada uma das palavras, buscando o fracasso alegre, o renascimento perpetuado, de quem sabe que o autêntico problema que vive em nossas investigações e desejos apenas se dá a ver como um símbolo imperfeito do que conseguimos realizar. Essa individuação análoga de nossas intenções talvez seja o resultado, a única coisa que possamos oferecer como um lampejo de tudo o que se viveu, do que se reticulou. Uma conclusão, então, pode ser vista como um microcosmos literário que tece a rede das tentativas e intenções que já são outras – os problemas se processualizaram e nos resta apontar para os contornos do que se individuou e para os devires que se amplificaram. Transdutivamente, a conclusão introduz um novo devir.

A filosofia habita a encruzilhada de alguns problemas, ideias e perguntas que são o índice de uma existência. Explicamos e nos implicamos nos conceitos para poder viver nos caminhos que se bifurcam – caminhar e travessias. Dobrar e desdobrar os conceitos de uma filosofia ou nossos “próprios” conceitos, talvez, seja um ato de amplificação: espargir a encruzilhada em todas as direções possíveis... habitar uma constelação.

Três veredas, três problemas foram disparados de nossa encruzilhada:

1. Qual a relação entre ética e ontogênese na filosofia de Simondon?
2. A ética simondoniana, ao ser o sentido da ontogênese, não é uma ética que está operando para todos os seres, para todos os tipos de processos de individuação?
3. Que processos de subjetivação, que modos de vida estão implicados no que Simondon chama “sujeito”?

Com estes três problemas, transduzi-me na escrita deste trabalho. Agora, como leitor do que escrevi, percebo que estes três problemas se conectam em uma inquietação, um problema comum que estava presente desde o início, mas que só neste momento consigo formular: toda metafísica ou ontologia - no caso de Simondon, uma ontogênese - não implica, simultaneamente, uma ética correlata? E, também, toda ética já não carrega consigo, invariavelmente, uma descrição da realidade e de suas transformações, do ser e do devir? Dizer o que, no ser e no devir, é real e possível já não é dizer quais modos de vida são autênticos, válidos e desejáveis? O receio de que toda metafísica ou ontologia seja uma moral enrustida, não nos fez perder de vista que a ética pode ser não apenas prescritiva e que a moral pode ser um sentido em devir de nossas vidas? A política não seria esse devir correlato da ética e da ontogênese? Uma aposta de transformação da sociedade que é, simultaneamente, uma transformação de nossos modos de vida? Estas inquietações, que constituem uma unidade múltipla, são possivelmente as perguntas que mobilizaram este trabalho. Com elas fomos fazendo o seguinte percurso:

Começamos a Parte I, nos perguntando como a ontogênese simondoniana era, ao mesmo tempo, uma teoria do devir do ser e um modo de captação do devir que estava também aberto ao devir. Neste sentido, pareceu-nos que a ontogênese, ao pluralizar as lógicas e ontologias, deveria ser compreendida, simultaneamente, como uma teoria e como uma operação do ser que afeta a própria teoria; a ontogênese, como devir do ser, deveria estar também aberta a um *devir do devir*. Com esta compreensão, elaboramos o primeiro capítulo tentando mostrar como a descrição do ser como *polifásado* e do devir como *uma operação de defasagem do ser em relação a si* possuía ao menos três sentidos na filosofia simondoniana:

1. A constituição de uma epistemologia *allagmática* que postula a complementaridade entre estruturas e operações para as processualidades do ser.
2. A constituição de uma metafísica renovada que, partindo de uma singular compreensão da informação, capta o devir do ser não mais como uma degradação da informação inicial ou como uma degeneração das essências.
3. A instauração de operações que produzem um excesso da teoria em relação a si mesma, fazendo da teoria também um sistema metaestável.

Esses três sentidos se conjugavam para constituir uma compreensão da filosofia de Simondon como uma filosofia em devir e que, portanto, não se circunscreve em uma lógica e uma ontologia unitária e unicizante. Se a ontogênese simondoniana constitui uma unidade de pensamento, é apenas como uma unidade transdutiva, uma teoria metaestável, um pensamento em devir que exige um devir pensante.

No entanto, uma tendência totalizante, um afã esquemático parecia persistir quando observávamos a insistência de Simondon em dividir os processos em três momentos e quando percebíamos que o conceito de informação permitia ao filósofo constituir um esquema geral de pensamento. Ao invés de fugirmos dessa discussão e dessa problemática da filosofia simondoniana, decidimos enfrentá-la de frente. Então, no segundo capítulo, realizamos uma investigação da importância do conceito de informação para sua filosofia. Isto nos permitiu, primeiramente, averiguar a hipótese de uma teoria geral presente na filosofia de Simondon. Tentamos mostrar que se tal teoria ou esquema geral estava realmente presente na filosofia simondoniana, ele poderia ser encontrado no conceito de amplificação. Os três modos da operação de amplificação foram, assim, analisados como modos da informação operar em relação aos processos de individuação. Contudo, a transdução, a modulação e a organização não coagulavam o devir dos processos de individuação, mas, antes, permitiam que Simondon construísse modos de processualização do devir. Insistimos que a amplificação permitia ao filósofo pensar uma *individuação da individuação*. Com isto, acreditamos haver ampliado significativamente a compreensão da ontogênese simondoniana e apontamos que a individuação e a ontogênese não deveriam ser identificadas com a transdução, dado que esta é apenas um modo das processualidades do ser. Antecipando, mesmo que indiretamente, as discussões sobre normas, normatividade e normalização – assim como retomando a importância da complementaridade entre estruturas e operações – tentamos mostrar que a filosofia simondoniana é mais bem compreendida quando levamos em conta que o devir não é pura transdução e operação, mas ele também comporta momentos de sedimentação, de estruturação, de modulação e organização. Para uma filosofia aberta ao *devir do devir* é fundamental que o devir nunca se reduza a apenas um modo de processualização ou amplificação. Tendo isto em consideração, demos ainda mais um passo tentando mostrar como a própria operação de informação pode produzir um excesso da ontogênese. Tratava-se de retomar a dimensão pré-individual da informação como aquela que dispara a dimensão pré-individual da ontogênese. Tal movimento, ligeiramente redundante, retomava a compreensão

de que a própria ontogênese e o esquema geral da amplificação nunca se sedimentavam como uma realidade totalmente individuada. Esta nos parece uma das maiores contribuições do pensamento simondoniano para a filosofia: o pensamento, o conhecimento e a própria filosofia são processos de individuação em devir *análogos* ao devir do ser; isto significa que tais instâncias não devem nunca se considerar totalmente individuadas, mas podem persistir como realidades metaestáveis abertas as suas dimensões pré-individuais.

Todo este movimento confirmou uma suspeita: o conceito de pré-individual era uma das grandes criações de Simondon. Mais que a individuação, o pré-individual nos parecia ser o conceito central para repensarmos tudo novamente. Agora, por que Simondon tratou o que talvez seja sua maior contribuição à filosofia como uma hipótese? Tentando responder e nos implicar nessa pergunta, escrevemos o terceiro capítulo da Parte I. Tentamos, então, mostrar como o pré-individual era um índice da permanência das dimensões do ser e do pensamento como realidades problemáticas. Como dizia Deleuze, Simondon substitui o negativo pelo problemático; nós complementaríamos, substitui a falta pelo excesso. Retomando o que dissemos neste capítulo: a hipótese do pré-individual permitiu a Simondon estabelecer que a ontogênese (o devir do ser) não está já individuada – seja como teoria ou como um modo de operação – mas é uma permanente imbricação e coexistência das dimensões do ser em sua processualidade; ou seja, a ontogênese é um processo no qual operam as dimensões pré-individual, individual e transindividual como funções e problemáticas da realidade. Tendo isto em consideração, propusemos que o próprio conceito de pré-individual estava em devir na captação de cada tipo de individuação, e que, portanto, podíamos falar de uma dimensão pré-individual do próprio pré-individual. Procuramos sugerir como é possível falar de uma *pré-individualidade do pré-individual*.

Esses foram os eixos que guiaram nosso comentário da ontogênese simondoniana. Com eles o que estávamos buscando, principalmente, era abrir essa possibilidade de compreensão da ontogênese como uma filosofia que cria uma *devir do devir*. Esse desdobramento da filosofia de Simondon nos pareceu fundamental para implicar a ética simondoniana na ontogênese. Por esta razão, podemos dizer que nossa tentativa foi a de construir uma *ética da ontogênese*. Nossa perspectiva interpretativa foi, então, a de que a ontogênese, quando considerada em relação aos devires do devir, já é uma ética. Mas, como falar de uma *ética da ontogênese* se ainda não havíamos minimamente explorado a ética simondoniana? E, ainda, como seria possível falar de uma ética simondoniana se o próprio

filósofo diz que a teoria da individuação, por meio da noção de informação, apenas pode lançar as bases de uma ética, mas não pode realizá-la?

Este aparente impasse é dirimido se entendemos que a ética simondoniana não *se realiza* na teoria da individuação, mas surge como *sentido* da captação da ontogênese. É nesse sentido que as coindividuações, os sentidos das operações ontogenéticas *realizam a ética simondoniana*. Por essa razão, insistimos em vários momentos deste trabalho que a ética e a ontogênese não estabelecem uma relação de homologia, mas de *analogia*. A operação ético-política é o sentido da operação ontogenética, mas não se confunde com esta operação. Então, dizer que a “ontogênese já é uma ética” é apenas uma maneira mais contundente, mesmo que um tanto imprecisa, de dizer que a construção de uma filosofia ontogenética já implica uma teoria e uma operação ético-política; ainda que, para sermos verdadeiramente rigorosos, tivéssemos que dizer que a ontogênese *vive* eticamente ao longo de *ILFI*. A ética e a ontogênese que vive em *ILFI* é irrepetível; cada novo mergulho na ética e na ontogênese exige *uma nova ontogênese da ética e uma nova ética da ontogênese*. Esses dois sentidos imbricados e correlatos renascem a cada nova experiência de individuação e de leitura da *Individuação*.

Disto decorre, provavelmente, minha maior insatisfação com este trabalho: dividir o comentário e a interpretação em uma parte específica sobre a ontogênese e uma sobre a ética é, de alguma forma, trair o sentido mais profundo da filosofia simondoniana. Contudo, precisávamos avançar etapa por etapa, camada por camada, nesta busca para compreendermos, ao final da Parte II, que a escrita que cria um sentido ético-ontogenético apenas surge quando tocamos a espiritualidade. Uma escrita que se reticule analogamente à reticulação do pensamento simondoniano, é uma escrita transindividual – que correlaciona, portanto, o pré-individual e o individual dos movimentos textuais. E para esta escrita – estética, filosófica e espiritual – apenas seria possível exceder o pensamento simondoniano.

Era preciso realizar a apneia filosófica. Então, dedicamos a Parte II deste trabalho ao comentário da ética simondoniana, tentando apontar - operando um redimensionamento da Parte I - como a ética constituía os sentidos do devir. Era uma tentativa de ir apontando como a analogia entre ética e ontogênese sempre esteve presente mesmo que silenciosa, ou momentaneamente silenciada. Foi uma feliz surpresa descobrir que as seis páginas de *ILFI* dedicadas à problemática ética eram uma espécie de ultracondensada analogia do movimento

do livro. A Parte II foi assim se tecendo como uma rede de analogias para elaborarmos uma *ontogênese da ética*.

Começamos o primeiro capítulo mostrando como a analogia entre ética e ontogênese era bastante evidente se considerávamos a crítica simondoniana ao hilemorfismo e ao substancialismo e sua crítica à ética teórica e à ética prática. Tentamos mostrar como ambas as críticas, cada uma a seu modo, engendraram a compreensão de que as tradições filosóficas haviam incorrido em uma série de dualismos e dicotomias, para pensar a realidade e os modos de vida, por terem postulado uma relação de oposição entre ser e devir – separação que ocorria pela substancialização destes como *termos* e não como conjuntos de relações de relações configurados historicamente.

No segundo capítulo, a partir dos desenvolvimentos realizados no capítulo sobre a metafísica da informação, tentamos elaborar as condições de existência da ética – talvez fosse mais preciso falarmos em *situações de existência ética*. Vimos que a ética pode operar quando existe informação no sistema do ser em relação a uma problemática - física, vital ou psicossocial. A informação é uma exigência de individuação, as individuações são processos que resolvem as problemáticas surgidas no ser, estas problemáticas se estruturam como *relacionalidades* que são *significações* que permitem a comunicação entre processos, ou seja, tornam possível a compatibilidade de incompatíveis que ocorre quando uma problemática é resolvida. As individuações são um conjunto de relações, o ser dessas relações – aquilo que podemos captar como sentido das relacionalidades – é constituído pelas significações. Em suma, as significações são a atividade de relação que permite aos processos de individuação resolver suas problemáticas – e continuar se individuando. Vimos, com isso, que a ética ocorre quando um cristal se cristaliza, quando um vegetal realiza um tropismo, quando um ser humano age em relação a um coletivo, enfim, a ética existe quando há comunicação, informação e significação, e estas instâncias antecedem os *vínculos* que o pensamento humano cria. Nesse momento, foi possível falar de uma das consequências mais radicais da filosofia simondoniana: não apenas a comunicação, a significação e a informação são instâncias que antecedem e independem do pensamento humano, mas a própria ética não é uma dimensão exclusiva da existência humana. Uma pedra, um tijolo, uma planta, um animal, um objeto técnico, todos eles são *seres éticos*. A filosofia simondoniana nos oferece, assim, um radical convite para ressignificarmos nossa relação com o mundo e com todos os seres que o habitam.

No entanto, para sermos condizentes com a filosofia simondoniana tínhamos que explicitar uma disjunção presente em sua ética. Para Simondon existe uma diferença entre *existir eticamente* e *captar o sentido da existência ética*. Digamos claramente: por mais que todos os seres existam eticamente, apenas para o *sujeito* é possível captar o sentido de seus processos ontogenéticos como um sentido ético. Apenas o sujeito ético – e lembremos que não é uma exclusividade do ser humano a existência enquanto sujeito – pode autoproblematizar suas problemáticas, pode desdobrar as significações em sentidos. Apenas o sujeito é incompatível com suas compatibilidades e incompatibilidades, incompatível com seus processos de individuação, fazendo com que um novo tipo de problemática surja. Apenas para o sujeito a relação analógica entre ética e ontogênese ocorrerá como uma comunicação que exige um processo de coindividuação.

Tendo isto em conta, ainda no segundo capítulo, desenvolvemos uma análise dos dois modos da comunicação entre ética e ontogênese ocorrer: *a reciprocidade* e *a mutuação*. A reciprocidade era, então, definida por um isodinamismo recíproco que ocorria entre as operações ontogenética e ética. Para os seres não sujeitos, a correlacionalidade entre ética e ontogênese é necessária, ou seja, a dinâmica entre estruturas e operações em um processo de cristalização é necessariamente análoga à dinâmica entre normas e valores como sentido desse processo. Por outro lado, a mutuação é uma comunicação transoperatória contingente; isto quer dizer que a correlação entre as operações ética e ontogenética pode ocorrer de modo em que uma operação *aja* excedendo a outra operação e se excedendo na outra operação correlata. A correlação entre as duas operações – que resolvem problemáticas – é ela mesma problemática. O sentido era definido, assim, como um modo do sujeito se *implicar* nessa correlação, um modo *autoproblemático*. As significações relacionais, no sentido, disparam novas atividades de relações que são as ações do sujeito. Seria como – e isto é uma comparação e não uma analogia – o cristal transformando sua atividade de cristalização no curso mesmo de um processo de cristalização. Isto não pressuporia uma atividade consciente, pois a consciência é apenas uma das funções vitais de autoproblematização.

No terceiro capítulo, nos dedicamos a apresentar a operação ético-política. Mostramos, primeiramente, como há uma relação de complementaridade e transdutividade entre normas e valores; isto significa que a defasagem da operação ético-política não poderia ser captada somente pelas normas ou pelos valores. Com esta compreensão, nos dedicamos a analisar especificamente o conceito de norma e o de valor para podermos compreender melhor a

relação de complementaridade entre ambos e, finalmente, compreender as processualidades próprias da operação ético-política; operação que podia se abrir a novas problemáticas e novos devires a partir de uma informação ou de uma *ação*.

Com estas análises realizadas, partimos para a discussão central de como é possível *conhecer* a ética e como é possível *valorar* as ações. Tentamos mostrar que, mesmo a ética simondoniana não se vinculando aos problemas do juízo, isto não significava que ela sucumbia a um puro relativismo. A ética *relacional* – ou como vimos, depois, *reticular* – que Simondon constrói não é uma ética individualista ou subjetivista. Ele encontra seus próprios parâmetros de avaliação e de conhecimento no que Simondon compreende como *rede de atos e sentido moral destes atos*. Vimos como a inscrição de uma ação em uma rede de atos e sua dimensão moral eram condições para o *dever do sujeito*. A liberdade do sujeito era vista, então, como uma autoproblematização de si que o permitia arriscar todos os possíveis em um processo de transformação, conservando-se na transformação e em relação às problemáticas coletivas, para, assim, não devir indivíduo absoluto. Com isto, a vida e o viver podiam ser apresentados como um *nascimento perpétuo* e um *renascimento perpetuado*.

Por fim, o quinto capítulo foi uma espécie de protoconclusão no qual retomávamos as problemáticas que haviam sido disparadas em nossa encruzilhada filosófica. Apontávamos para a possibilidade de reler os conceitos, por assim dizer, “epistemológicos” de Simondon como conceitos ético-ontogenéticos; vimos como a metaestabilidade, a transdução e a analogia podiam ser captados em seus sentidos ético-ontogenéticos. Abordamos algumas consequências da compreensão de que a ética é uma dimensão presente na existência de todos os seres. Na sequência, arriscamos apontar como a ética simondoniana, correlata à ontogênese, poderia ser mais bem definida e caracterizada a partir do conceito de reticulação. A ética reticular já nos permitia nos aproximar de um dos modos de reticulação da realidade: a espiritualidade.

O que Simondon denomina “espiritualidade” nos pareceu ser o ponto culminante deste trabalho. O ponto, talvez, a partir do qual tudo poderia ter começado a se transduzir. A espiritualidade é o sentido da relação analógica entre ética e ontogênese, e desta correlação nasce o sujeito. A espiritualidade é um modo de o sujeito habitar a autenticidade paradoxal de ser, único e não único, indivíduo e membro do coletivo, de ser o mesmo e o outro de “si mesmo”. É um modo de coexistir nas dimensões pré-individual, individual e transindividual

do ser. A espiritualidade trazia uma nova problemática para o sujeito: como viver autenticamente quando a autenticidade não é mais a coincidência entre indivíduo e sujeito, a identidade do sujeito consigo mesmo, a equivalência entre um “eu” e seus modos atuais de vida? Desta pergunta talvez tivéssemos que ter partido. Ou talvez desta pergunta partimos e apenas pude perceber isto agora quando outros processos e transformações começam a se tecer.

Dissemos que um problema maior sustentava as três problemáticas que foram se escrevendo e inscrevendo neste trabalho. Toda ontogênese implica uma ética e toda ética carrega consigo uma ontogênese. As distintas maneiras da ética e da ontogênese se correlacionarem são as distintas maneiras de se compreender os modos possíveis de vida de um sujeito. Mesmo a separação irreduzível entre ética e ontogênese denota um tipo de sujeito que poderíamos chamar de *trágico*. A plena coincidência e homologia entre ética e ontogênese produz o sujeito neoliberal. Há questões radicalmente políticas implicadas nos modos em que podem ser correlacionadas ética e ontogênese. No caso de Simondon, esta correlação se dá por analogia, pela relação transoperatória que faz uma operação exceder a outra e se exceder na outra, pelo sujeito como atividade autoproblemática, ou seja, pelo problema da autenticidade paradoxal do sujeito. Quisemos aqui construir a leitura que propõe que a relação analógica entre ética e ontogênese é correlata ao problema da autenticidade do sujeito, ou seja, o problema da vida na espiritualidade. Esta última correlação é talvez a nova encruzilhada filosófica da qual se dispara um novo problema, um outro viver.

Transindividuando: a autenticidade paradoxal do sujeito ético e a espiritualidade como alternativas ao sujeito cínico e ao sujeito neoliberal

... viver se transduzindo. Há um problema fundamental em nosso tempo: como é possível viver autenticamente? Do crescimento vertiginoso das redes sociais à polarização do espectro político, da autenticação de si pelas curtidas e compartilhamentos dos outros nas redes sociais às lutas identitárias e de empoderamento, todas e todos parecem estar buscando para si uma vida autêntica e denunciando a inautenticidade da vida dos outros. Talvez possamos dizer que, se um dia, as lutas políticas estiveram radicalmente vinculadas à busca de autonomia para os modos de vida, hoje, a busca de autenticidade para os modos de vida se tornou eixo central da política – ou, ao menos, apareceu como aspecto complementar necessário para lutarmos por uma vida justa. Mesmo as lutas contra o racismo estrutural da sociedade brasileira, contra as violências sistemáticas perpetradas pelo Estado genocida, contra a oligopolização da economia, enfim, lutas contra a desigualdade social, econômica e racial, vêm acompanhadas de discursos, justificativas, argumentos e enfrentamentos que convocam os valores de uma vida autêntica. Nesse sentido, o sujeito simondoniano aparece como um problema ético: que outra vida é possível? A ontogênese e a ética simondoniana formulam o problema político por excelência: como outra vida devém possível?

Em nossas sociedades neoliberais nos dizem que apenas dois modos de vida, duas formas de subjetivação são possíveis; toda vida que não se localize em um desses polos é marcada com o selo do impossível ou do economicamente inviável e improdutivo - o que para o neoliberalismo é a mesma coisa. Por um lado, dizem-nos que uma vida autêntica é aquela que aposta no indivíduo como uma empresa de si mesmo. Para o princípio básico do neoliberalismo, que é a concorrência, o sujeito coincide plenamente com o indivíduo que faz de sua vida uma luta pelo crescimento de produtividade, pelo bom desenvolvimento de suas funções vitais (tecnológica e sinteticamente controladas), pela exposição do eu com a espetacularização da intimidade. Ou seja: o sujeito vive e trabalha para se individualizar como uma empresa lucrativa e para conformar sua vida como uma mercadoria que procura aumentar seu valor de mercado. O indivíduo é uma empresa, sua subjetividade é uma mercadoria, sua vida é uma busca de valor econômico. Esse é o modo de vida hegemônico e é produto da racionalidade neoliberal; a autonomia do sujeito é aqui o seu existir dentro da

lógica da concorrência, sua autenticidade é sua individualidade como produto desejado e valorizado pelo mercado – que já domina todos os aspectos da vida: o amor, a política, a cultura, o pensamento, a espiritualidade...

Por outro lado – e na maioria das vezes como consequência do rechaço consciente ou inconsciente do modo de vida hegemônico – existe a subjetividade cínica. Para este modo de subjetivação, há um esgotamento das possibilidades críticas da racionalidade hegemônica e do modo de vida do indivíduo como empresa. Existe uma melancolia eufórica que goza da perda irremediável de qualquer possibilidade de autenticidade, verdade e autonomia nas sociedades atuais. No momento em que se faz a constatação da intransparência de toda sinceridade, o único discurso possível passa a ser o da total insinceridade dos modos de vida. A inautenticidade absoluta é a autenticidade do sujeito cínico. Existe, então, a pretensão de uma alienação autoimposta que diz que “somente é possível ser racional, sendo cínico; somente é possível ser autêntico, sendo inautêntico”. Essa racionalidade gera um modo de vida no qual o sujeito coincide ontologicamente com o indivíduo neoliberal, mas se distingue dele por sua ética.

Convoquemos aqui dois conceitos da ética simondoniana que nos ajudarão a compreender melhor estes tipos de subjetividades e também como o sujeito simondoniano constrói uma alternativa a essas subjetividades. Ambos, o sujeito neoliberal e o cínico, operam a partir de uma identificação entre indivíduo e sujeito; o crescimento das patologias psicossociais estão aí para comprovar que no neoliberalismo existe um impossível inexorável: *que o sujeito não seja um indivíduo*. A performatividade do indivíduo pode ser múltipla, inautêntica, contraditória, paradoxal, transgressiva, etc., etc., mas sua unidade e identidade devem ser garantidas para que o sujeito possa ser representado, mediatizado, securitizado e endividado - um pouco como ocorre com a globalização: o capital é global, mas a soberania dos países permanece fundamental para que possam existir dívidas, conflitos, guerras, e uma falsa disputa concorrencial. Como já dissemos: ontologicamente o sujeito neoliberal e o sujeito cínico seguem identificados com sua individualização. Politicamente, esse descompasso entre ontologia e ética é a base das distintas formas de alienação.

Dois dos conceitos éticos fundamentais de Simondon são a norma e o valor; com eles podemos pensar esses dois modos de vida. Eticamente, o sujeito neoliberal e o sujeito cínico se diferenciam. Os dois valores básicos de um modo de vida neoliberal são a concorrência (o

que implica uma empresarização de si mesmo) e a estabilização de apenas uma normatividade vital (o que implica uma normalização da vida). Engana-se quem crê que a normatividade neoliberal, por se constituir como o mercado, é aberta, fluída e está em permanente crise. A normatividade neoliberal coincide com um tipo de devir, que Simondon denominaria como “devir absoluto”. O devir como operação do mercado é um devir sem devir, é uma obrigação de devir que apenas opera de uma maneira, e, portanto, normaliza-se. Por outro lado, o sujeito cínico poderia ser definido pela performatividade contraditória de sua normatividade. O cínico é alguém cujos valores estão mudando perpetuamente, contudo permanece como regularidade um valor típico do cínico: a negação de todo tipo de normatividade. A norma do cínico é a negação da norma. No entanto, não existe vida sem normatividade, deste modo, o cínico, simultaneamente, nega a norma e a afirma – seu gozo vive na normalidade neoliberal.

O sujeito ético simondoniano é radicalmente distinto destas duas formas de subjetividade. Primeiramente, o sujeito possui uma dimensão individual e de individualização, mas não se restringe a elas. O sujeito é, simultaneamente, mais que indivíduo e menos que indivíduo. O sujeito ético simondoniano é uma individuação permanente que possui um devir que é uma individuação da individuação. Ontologicamente, o sujeito é um excesso em relação a si mesmo. De acordo com Simondon, o sujeito surge de uma verdadeira atividade autoproblematizante – que pode ser descrita como uma exigência de transformação das normas e valores em operação nos processos do sujeito. Em uma palavra, para o filósofo, o sujeito não é tanto o ser consciente, mas o ser que pode agir produzindo um devir em seus modos de vida, em suas normatividades. Esse é o sentido ético do sujeito simondoniano: ele é um ato renovado de transformação do indivíduo. O sujeito é, ontologicamente, um excesso que impede que o devir se transforme em um devir absoluto; é uma autoproblematização que impede que o devir tenha uma só configuração, apenas uma forma. O sujeito é uma exigência de devir ao devir. Eticamente, o sujeito é a exigência de autenticidade paradoxal para os modos de vida: ser único e não único, individuado e pré-individual, o mesmo e outro de si mesmo, transformar-se e conservar-se na transformação.

Assim, em um primeiro sentido, o sujeito simondoniano é radicalmente distinto do sujeito neoliberal e do cínico, dado que:

1. Não se restringe a ser um indivíduo – inclusive, o sujeito é um ato de criação de novas normatividades que impedem que o indivíduo devesse absoluto, realidade fechada em si mesma (como diz Simondon).
2. O devir do sujeito ético é também distinto, dado que não opera do mesmo modo sempre, o próprio devir está em devir no ato do sujeito ético.

Esta distinção é consequência de outra racionalidade que Simondon constrói com sua ontogênese. A racionalidade ontogenética é radicalmente distinta da racionalidade cínica e da neoliberal. Contudo, a ontogênese não é apenas uma racionalidade, ela é também uma cosmovisão em movimento, um reencantamento do mundo; ela implica uma ética. E é exatamente aqui que o sujeito ético simondoniano pode nos propor *outra vida*: uma vida cuja autenticidade é paradoxal. A ética e a ontogênese simondoniana nos convidam a um devir que é sempre uma aposta renovada de transformação de si mesmo – desde que, se conservando nessa transformação, ou seja, não devindo devir puro e absoluto, um devir fechado em si. Resumidamente, a autenticidade paradoxal do sujeito é:

1. Um transformar-se se conservando na transformação.
2. Um devir que possui um próprio devir, e é o devir do devir que impede que o devir se transforme em absoluto, ou seja, não se transforme mais.

Estes aspectos distinguem o sujeito ético dos modos de vida hegemônicos no neoliberalismo por não ser apenas uma unidade autocentrada, como o sujeito neoliberal, e por não ser a pretensão performativa de identidade e unidade autoalienadas do sujeito cínico. O sujeito ético é, paradoxalmente, uma unidade múltipla, uma coerência entre o outro e o mesmo em uma vida em transformação. A autenticidade paradoxal do sujeito ético é uma alternativa aos modos de vida hegemônicos nas sociedades neoliberais. Uma alternativa que pode ser buscada na espiritualidade:

A espiritualidade não é uma outra vida, mas tampouco é a mesma vida; é outra e a mesma, é a significação da coerência entre o outro e o mesmo em uma vida

superior. A espiritualidade é a significação do ser como separado e ligado, como único e como membro do coletivo; o ser individuado é, simultaneamente, único e não único; é preciso que possua as duas dimensões; para que o coletivo possa existir, é preciso que a individuação separada a preceda e contenha ainda o pré-individual, aquilo pelo qual o coletivo se individualizará religando o ser separado. A espiritualidade é a significação da relação do ser individuado com o coletivo e, portanto, como consequência, também do fundamento desta relação, ou seja, do fato de que o ser individuado não está inteiramente individuado, mas que contém, ainda, uma certa carga de realidade não individuada, pré-individual, e que a preserve, respeite-a e viva com a consciência de sua existência, ao invés de se fechar em uma unidade substancial, falsa asseidade. A espiritualidade é o respeito dessa relação entre o individuado e o pré-individual (ILFI, p.246-7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE, G. *Simondon como educador: una lectura transductiva en clave latinoamericana*. In: BLANCO, J.; PARENTE, D.; RODRÍGUEZ, P.; VACCARI, A. (coords.) *Amar a las máquinas – cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

ATLAN, H. *A organização biológica e a teoria da informação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

BACHELARD, G. *La filosofía del no – ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.

BARDIN, A. *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon – Individuation, Technics, Social Systems*. London: Springer, 2015a.

_____. “Cultura y técnica” entre Bergson y Leroi-Gourhan. *La política como problema em Simondon*. In: BLANCO, J.; PARENTE, D.; RODRÍGUEZ, P.; VACCARI, A. (coords.) *Amar a las máquinas – cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015b.

_____. *De l’homme à la matière: pour une “ontologia difficile”. Marx avec Simondon*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 5*. Paris: L’Harmattan, 2013.

_____. *Sobre a tecnicidade da filosofia: a obra de Simondon à luz da Note Complémentaire*. In: Revista Eco Pós, 2017, v. 20, n. 1.

BARTHÉLÉMY, J-H. *Simondon ou l’encyclopédisme génétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. *Du mort qui saisit le vif. Sur l’actualité de l’ontologie simondonienne*. In: In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 1*. Paris: L’Harmattan, 2009.

_____. *GLOSSAIRE SIMONDON: les 50 grandes entrées dans l’oeuvre*. In: “Cahiers Simondon – numéro 5.” Paris: L’Harmattan, 2013.

_____. Glossary: Fifty Key Terms in The Works of Gilbert Simondon. In: DE BOEVER, A.; MURRAY, A.; ROFFE, J.; WOODWARD, A. (ed.) *Gilbert Simondon: being and technology*. Cheshire: Edinburgh University Press, 2012.

_____. *Penser l’individuation : Simondon et la philosophie de la nature - préface de Jean-Claude Beaune*. Paris: L’Harmattan, 2005.

_____. *Simondon et la question éthique*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 1*. Paris: L’Harmattan, 2009.

_____. “D’une rencontre fertile de Bergson et Bachelard: l’ontologie génétique de Simondon”, IN: WORMS, F.; WUNENBURGER, J-J., *Bachelard et Bergson – continuité et discontinuité?* Paris: PUF, 2006.

_____. *Life Technology: An Inquiry Into and Beyond Simondon*. London: Meson Press, 2015.

_____. *Penser l'individuation : Simondon et la philosophie de la nature - préface de Jean-Claude Beaune*. Paris: L' Harmattan, 2005.

_____. *Penser la connaissance et la technique après Simondon / Jean-Hugues Barthélémy*. Paris: Éditions L' Harmattan, 1982.

_____. (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 1*. Paris: L'Harmattan, 2009.

_____. (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 2*. Paris: L'Harmattan, 2010.

_____. (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 3*. Paris: L'Harmattan, 2011.

_____. (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 4*. Paris: L'Harmattan, 2012.

_____. (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 5*. Paris: L'Harmattan, 2013.

_____. (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 6*. Paris: L'Harmattan, 2015.

BERGSON, H. *As duas fontes da Moral e da Religião*. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Duração e Simultaneidade*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *O pensamento e o movente*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BLANCO, J.; PARENTE, D.; RODRÍGUEZ, P.; VACCARI, A. (coords.) *Amar a las máquinas – cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

BLANCO, J.; RODRÍGUEZ, P. *Sobre la fuerza y la actualidad de la teoría simondoniana de la información*. In: BLANCO, J.; PARENTE, D.; RODRÍGUEZ, P.; VACCARI, A. (coords.) *Amar a las máquinas – cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

BONTEMS, V. *Esclaves et machines, même combat! L'aliénation selon Marx et Simondon*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 5*. Paris: L'Harmattan, 2013.

_____. *Por que Simondon? A trajetória e a obra de Gilbert Simondon*. Revista Eco Pós, 2017, v. 20, n. 1.

CANGI, A. *Deleuze: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2011.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Traité de Logique et de Morale*. In: CANGUILHEM, G. *Oeuvres Complètes – tome I*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.

CHABOT, P. *The Philosophy of Simondon – between technology and individuation*. New York: Bloomsbury, 2003.

CHATEAU, J-Y. *Le vocabulaire Simondon*. Paris: Ellipses, 2008.

_____. *Présentation: Communication et Information dans l'oeuvre de Gilbert Simondon*. In: SIMONDON, G. "Communication et information : cours et conférences - édition établie par Nathalie Simondon et présentée par Jean-Yves Chateau." Chatou: Editions de la Transparence, 2010.

COMBES, M. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Cambridge: The MIT Press Massachusetts, 2013.

_____. *La vie inséparée – Vie et sujet au temps de la biopolitique. Préface d'Isabelle Stengers*. Paris: Éditions Dittmar, 2015.

_____. *Uma vida por nascer*. In: Revista Eco Pós, 2017, v. 20, n. 1.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE BOEVER, A.; MURRAY, A.; ROFFE, J.; WOODWARD, A. (ed.) *Gilbert Simondon: being and technology*. Cheshire: Edinburgh University Press, 2012.

DELEUZE, G. *Gilbert Simondon, O indivíduo e sua gênese físico-biológica*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. In: "Ilha Deserta: e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Lógica do Sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DUHEM, L. *La tache aveugle et le point neutre (Sur le Double “faux départ” de l’esthétique de Simondon)*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 1*. Paris: L’Harmattan, 2009.

_____. *Apeiron et Physis. Simondon transducteur dès présocratiques*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 4*. Paris: L’Harmattan, 2012.

FERNÁNDEZ, M. *Teorías*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1974.

FANON, F. *Peles negras máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, P. *Reticulações: ação-rede em Latour e Simondon*. In: Revista Eco Pós, 2017, v. 20, n. 1.

FRANCO, F. *A natureza das normas: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem*. Dissertação defendida em 2012 pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

GUCHET, X. *Pour un humanisme technologique : culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. Paris: Presses Universities de France, 2010.

HARAWAY, D. *Manifesto ciborgue*. In: TADEU, T. (org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Declaração – Isto não é um manifesto*. Tradução: Carlos Szlak. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

HEREDIA, J.M. *Simondon como índice de uma problemática epocal*. Tese defendida em 2017, Faculdade de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. (inédito, trabalho compartilhado para leitura pelo autor da tese).

_____. *Técnica y transindividualidad*. In: BLANCO, J.; PARENTE, D.; RODRÍGUEZ, P.; VACCARI, A. (coords.) *Amar a las máquinas – cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. V. *O Paradoxo da Moral*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. Tradução Paulo Meneses.

_____. *Ciência da Lógica – excertos*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HOTTOIS, G. *Simondon et la philosophie de la “culture technique”*. Bruxelles: Le Point Philosophique, 1993.

JACOB, F. *A Lógica da Vida – uma história da hereditariedade*. Tradução Ângela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

JANKÉLEVITCH, V. *Curso de Filosofia Moral*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JUGNON, A. *Nietzsche et Simondon – le théâtre du vivant*. Paris: Éditions Dittmar, 2010.

KONG, F. *Resonancias entre médio*. Disponível em: [HTTPS://www.academia.edu/31651682/La_resonancia_entre_medio](https://www.academia.edu/31651682/La_resonancia_entre_medio). (Último acesso: 23/09/2017).

LECOURT, D. *The Question of the Individual in Georges Canguilhem and Gilbert Simondon*. DE BOEVER, A.; MURRAY, A.; ROFFE, J.; WOODWARD, A. (ed.) *Gilbert Simondon: being and technology*. Cheshire: Edinburgh University Press, 2012.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Ed. Saraiva, 1993.

LIBERTELLA, H. *Las sagradas escrituras*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1993.

MARGAIRAZ, S. *De l'intuition à la transduction: par-delà la valeur heuristique de l'analogie. Une interprétation de la filiation entre Bergson et Simondon*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 2*. Paris: L'Harmattan, 2010.

MARGAIRAZ, S.; RABACHOU, J. *De la génération à l'ontogenèse: le préindividuel et la puissance chez Simondon et Aristote*. In: BARTHÉLÉMY, J-H, (dir.) *Cahiers Simondon – numéro 4*. Paris: L'Harmattan, 2012.

MAZZARI, C. *Capital y lenguaje: hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *O visível e o invisível*. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. *A natureza*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ORLANDI, L. *O indivíduo e sua implexa pré-individualidade*. Tradução: Ivana Medeiros. In: *O reencantamento do concreto*. Cadernos de Subjetividade. São Paulo: Hucitec, 1993.

ORTIZ, N. *La experiencia del mundo, su expansión y la escritura. La estética según Gilbert Simondon*. In: BLANCO, J.; PARENTE, D.; RODRÍGUEZ, P.; VACCARI, A. (coords.) *Amar a las máquinas – cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

PLATÃO. *A república*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PÉGUY, C. *Clío – diálogo entre la história y el alma pagana*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

PELBART, P. *O avesso do niilismo – Cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RAMOS, S. *A prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. *Ensaio sobre a prudência em Aristóteles*. 2017 (no prelo).

RODRÍGUEZ, P. *Prólogo. Indivíduo. De cristales, esponjas y afectos*. In: SIMONDON, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.

_____. *Extrólogo*. In: TIQQUN. *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2015.

_____. *Historia de la información: del nacimiento de la estadística y la matemática moderna a los medios masivos y las comunidades virtuales*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

RUYER, R. *Filosofia del Valor*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

_____. *A cibernética e a origem da informação*. Tradução: Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

SAINT-HILAIRE, E. G. *Principios de filosofía zoológica*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

SAFATLE, V. *Cinismo e a falência da crítica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

SAUVAGNARGUES, A. *Crystals and Membranes: Individuation and Temporality*. In: DE BOEVER, A.; MURRAY, A.; ROFFE, J.; WOODWARD, A. (ed.) *Gilbert Simondon: being and technology*. Cheshire: Edinburgh University Press, 2012.

SCOTT, D. *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*. London: Edinburgh University Press, 2014.

SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information - préface de Jacques Garelli*. Grenoble: J. Millon, 2013.

_____. *A gênese do indivíduo*. Tradução: Ivana Medeiros. In: *O reencantamento do concreto*. Cadernos de Subjetividade. São Paulo: Hucitec, 1993.

_____. *Allagmatique*. In: SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information - préface de Jacques Garelli*. Grenoble: J. Millon, 2013.

_____. *L'amplification dans les processus d'information*. In: SIMONDON, G. *Communication et information : cours et conférences - édition établie par Nathalie Simondon et présentée par Jean-Yves Chateau*. Chatou: Editions de la Transparence, 2010.

_____. *Communication et information : cours et conférences - édition établie par Nathalie Simondon et présentée par Jean-Yves Chateau*. Chatou: Editions de la Transparence, 2010.

_____. *Culture et technique*. In: SIMONDON, G. *Sur la technique (1953-1983)*. Paris: PUF, 2014.

_____. *Cours sur la perception : 1964-1965 - préface de Renaud Barbaras*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2006.

_____. *Histoire de la notion d'individu*. In: SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information - préface de Jacques Garelli*. Grenoble: J. Millon, 2013.

_____. *L'invention dans les techniques : cours et conférences - édition établie et présentée par Jean-Yves Chateau*. Paris: Seuil, 2005.

_____. *Imagination et Invention (1965 – 1966)*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2008.

_____. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre - traducción y edición técnica Tola Pizarro y Adrián Cangí ; presentación de Jean-Yves Chateau ; Postfacio de Adrián Cangí*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

_____. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.

_____. *Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation*. In: SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information - préface de Jacques Garelli*. Grenoble: J. Millon, 2013.

_____. *Forme, Information et Potentiels*. In: SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information - préface de Jacques Garelli*. Grenoble: J. Millon, 2013.

_____. *Sur la psychologie (1956 – 1967)*. Paris: PUF, 2015.

_____. *Sur la technique (1953-1983)*. Paris: PUF, 2014.

SIQUEIRA, A. *Os processos de recuperação e reconstrução da memória histórica na Guatemala: um recorte a partir das memórias das resistências*. Dissertação defendida em 2015 pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TARDE, G. *Monadologia e Sociologia – e outros ensaios*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TIQQUN. *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2015.

UEXKÜLL, J. *Andanzas por los Mundos circundantes – de los animales a los hombres*. Buenos Aires: Cactus, 2016.

VIRNO, P. *Cuando el verbo se hace carne – lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2009.

_____. *Y así sucesivamente al infinito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

VV. AA. *El concepto de información en la ciencia contemporánea – Colóquios de Royaumont*. México: Siglo XXI Editores, 1966.

WIENER, N. *Cibernética e sociedade – O uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, s.d.