

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 37 (2025), mai.-ago. 2025.

Dossiê Simondon e Nós





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 14, n. 37 (mai.-ago.), 2025.
Arte da Capa: *Cena de Simondon of the Desert*, François Lagarde (2012).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora

Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Francisca Galileia Pereira da Silva

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Jorge Luis Carneiro Lopes, Universidade Federal do Ceará, UFC

Francisco Amsterdam Duarte da Silva, Universidade Federal do Ceará, UFC

Maycon Douglas Santana de Vasconcelos, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Antônio Marcondes dos Santos Pereira, Universidade Estadual do Ceará, UECE

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dra. Natália Ayres da Silva, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
------------------	---

DOSSIÊ SIMONDON E NÓS

1. DA EPISTEME MODERNA À AXIOMÁTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: DA ESTRUTURA À INFORMAÇÃO, PASSANDO PELA FORMA	12
<i>Pablo Manolo Rodríguez</i>	
2. DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MTO DA IA: UMA ABORDAGEM USANDO O PENSAMENTO DE GILBERT SIMONDON	25
<i>Helano de Sousa Castro</i>	
3. MÁQUINAS TRANSINDIVIDUAIS - COMO A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL ESTÁ RECONFIGURANDO O PROBLEMA DA TECNICIDADE	52
<i>Lucas Paolo Vilalta</i>	
4. AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA (1962-1963)	81
<i>Gilbert Simondon (Trad. de Thiago Novaes, Revisão de Willis Santiago Guerra Filho)</i>	
5. A COMUNICAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DA TÉCNICA	102
<i>Lucrécia D'Aléssio Ferrara</i>	
6. SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA DE TROPOS OU “ONTROPOLOGIA”	126
<i>Willis Santiago Guerra Filho</i>	
7. O LEGADO DE SIMONDON: ALUSÕES E ADIANTAMENTOS	144
<i>Mariah Brochado</i>	
8. COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON	169
<i>Irlande Saurin</i>	
9. O VITALISMO ENTRE HAHNEMANN E SIMONDON	176
<i>Luís Eduardo P. Aragon</i>	
10. SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA AXIOMÁTICA METAESTÁVEL NOS ESTUDOS DA PERCEPÇÃO	196
<i>Danilo Augusto Santos Melo, Bruno Soares Pinheiro, Sávio de Araújo Gomes</i>	

ARTIGOS FLUXO CONTÍNUO

11. A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH	208
<i>André Magalhães Coelho</i>	

12. AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO NA CIÊNCIA NA MODERNIDADE BURGUESA	233
<i>Marlon Garcia da Silva</i>	
13. MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA	243
<i>Mailson Bruno de Queiroz, Carneiro Gonçalves, Eduardo Ferreira Chagas</i>	
14. A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS	254
<i>Antonio Marcondes dos Santos Pereira, Eduardo Ferreira Chagas</i>	
15. REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A DIZER SOBRE A QUESTÃO PALESTINA?	265
<i>Maikon Chaider Silva Scaldaferrro</i>	
16. O CARÁTER PEDAGÓGICO DA ARTE E DA CIÊNCIA EM NIETZSCHE	293
<i>Pamela Cristina de Gois</i>	
17. ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE PENSAR, ENSINAR E APRENDER	313
<i>Pedro Rogério Sousa da Silva, Eduardo Ferreira Chagas</i>	

TRADUÇÃO

18. TRADUÇÃO DE “AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA (1962-1963)”	323
<i>Thiago Novaes, Willis Santiago Guerra Filho</i>	

APRESENTAÇÃO

Aprendemos com Michel Foucault que a singular e complexa tarefa de fazer uma *ontologia histórica de nós mesmos* (ou, uma *ontologia do presente*) nos desafia a captar, de nossa pura atualidade, tanto sua dimensão que já se encontra cristalizada, definida, semiotizada, valorada (positiva, ou negativamente), normalizada, estratificada, quanto, simultaneamente, aquela sua outra dimensão, a qual, diferentemente da primeira, ainda se encontra em processo, em devir, expressando-se no mais das vezes em tendências virtuais em vias de atualização. Como se pode depreender facilmente, é bem mais fácil dar conta da primeira do que da segunda dessas duas dimensões. Defendemos aqui que a parte processual de nosso presente histórico remete, incontornavelmente, e em boa medida, ao que vem se dando, sobretudo, nos domínios da técnica, da tecnologia, da tecnociência e das convergências tecnológicas, tal a força com que, agenciadas entre si, elas vêm produzindo efeitos, desdobramentos, transformações e reconfigurações da vida nos mais variados âmbitos nas sociedades contemporâneas.

Se isso procede, faz-se mister, talvez como nunca, e sem demora, revisitar e repensar o modo como tradicionalmente compreendemos a curiosa e enigmática relação dos seres humanos com a técnica, com a tecnologia, com a tecnociência, com as máquinas etc. Se isso também faz sentido, talvez essa tarefa não possa ser enfrentada a contento sem que, para tanto, não tenhamos o genial filósofo francês Gilbert Simondon (1924-1989), atualmente tido por muitos como um dos principais, senão o principal filósofo da tecnologia, como intercessor privilegiado, senão obrigatório e, por isso mesmo, capaz nos ajudar consideravelmente na tentativa de responder às seguintes indagações: a) como nos tornamos o que (hoje) somos?; b) em relação a que estamos em vias de diferir?; c) o que vem sendo feito de nós em nosso presente; d) o que estamos fazendo do que vem sendo feito de nós em nosso presente?; e) em que termos e em que medida, nossas relações com a tecnologia estão implicadas às respostas a cada uma dessas perguntas?

A relação do ser humano com a tecnologia tem sido marcada, sobretudo, desde a Revolução Industrial até os nossos dias, por uma dicotomia em que, por um lado, se identificam segmentos demasiado otimistas quanto a esse vínculo, que preveem um futuro no qual a tecnologia, como que “beatificada”, libertaria o mundo do trabalho (da produção), garantindo, dentre outras coisas, mais liberdade e melhores condições de vida aos indivíduos e às coletividades; por outro, grupos que, entre céticos e pessimistas, ao contrário dos primeiros, tendendo mais à demonização das tecnologias, antecipam horizontes sombrios ao que está por vir, não descartando, inclusive, a pura e simples extinção da humanidade.

Essas atitudes extremas de “apocalípticos” e “integrados” (pensando com Umberto Eco) denotam, por outro lado, graus significativos de desinformação e alienação tecnológica, as quais amiúde são a um só tempo capturadas e investidas estrategicamente por grupos, conglomerados financeiros, corporativos e/ou militares que operam de um modo ou de outro tanto com as novas tecnologias, quanto com os processos de convergências tecnológicas, de modo a atenderem a seus interesses político-econômicos imediatos e mediatos, facultando-lhes não só a acumulação desmedida de imensas riquezas, mas também força política, posições estratégicas e o exercício de dispositivos e mecanismos de poder que lhes permitem a dominação, a governamentalização dos Estados-Nações - em meio a um cenário marcado seja pela fragilização das democracias liberais representativas, seja pela preocupante ascensão de neofascismos pelo planeta - mas também o governo dos corpos e das subjetividades (mediante o controle e a modulação das condutas) e, por fim, a precarização e exclusão das populações pobres, trabalhadoras e periféricas, sempre que elas vierem a se constituir, aos olhos daqueles, como entraves à realização de seus projetos predatórios e ao atingimento de suas ambições.

No complexo e paradoxal cenário do século XXI, onde o avanço tecnocientífico coexiste com crises sistêmicas (político-econômicas, climáticas, sociais e existenciais), o pensamento de Gilbert Simondon (1924-1989) emerge como um referencial indispensável à realização dessa ontologia do presente, ou dessa *cartografia* (para falar com Gilles Deleuze e Félix Guattari) do que sucede conosco em nossa contemporaneidade, e isso malgrado sua obra ser ainda relativamente pouco conhecida no Brasil e apesar de - sobretudo, de duas décadas para cá -, já vir repercutindo significativamente em todo o mundo.

Suas duas teses de doutorado, concebidas no início da segunda metade do século XX, são surpreendentemente atuais. Tanto a primeira, a principal, *Individuação à luz das noções de forma e de informação* (ILFI), quanto a segunda, a complementar, *Do modo de existência dos objetos técnicos* (MEOT), como seus títulos sugerem, não só evidenciam como já antecipam a preocupação fulcral de Simondon com um imbricamento entre a tecnociência e o humano.

A filosofia simondoniana inova ao incorporar conceitos da física para elaborar o que ele denominou de *ontogênese*, um processo dinâmico de gênese, formação, desenvolvimento e transformação do humano. Nesse processo, o conceito de *metaestabilidade* mostra-se fundamental para compreender não apenas os processos ontológicos em geral, mas também os processos de individuação e concretização dos objetos técnicos. Simondon nos

convida a ir além da visão estática dos seres e das coisas, compreendendo-os como processos contínuos de devir, de constante atualização e relação com seu meio. Essa perspectiva dinâmica é crucial para entendermos como a técnica não é um mero instrumento, mas uma parte integrante e ativa da nossa existência e do nosso desenvolvimento.

Para Simondon, a resposta à fragmentação, à alienação e à crise do Antropoceno reside no *pensamento reflexivo*. A filosofia assegura a continuidade entre as fases sucessivas de progresso e impede a *descentralização do humano* e a alienação de sua concretização objetiva. Em um mundo onde a tecnociência, sob o jugo do capitalismo neoliberal e rentista, ameaça nossas condições de existência, o chamado de Simondon é por uma redefinição radical do progresso.

Essa redefinição implica um novo agenciamento do *nós*, concebido doravante como uma rede orgânica, que procura integrar uma evolução específica do humano. O dossiê propõe-se, portanto, a explorar as diversas implicações do pensamento de Simondon, partindo de suas obras recentemente traduzidas para o português, de seus textos publicados em França e de obras de alguns de seus principais comentadores. Busca analisar como e em que sentido a visão de Simondon sobre a *individuação* (o processo pelo qual os seres se constituem e se diferenciam), a relação intrínseca entre o humano e a técnica, e a necessidade de um *pensée réflexive*, oferecem um misto de estrutura e suporte conceitual robusto a essa tarefa. Esse dispositivo teórico-filosófico simondoniano nos permite reavaliar nossa relação com a tecnologia e nossos modelos de desenvolvimento, tendo em vista a construção de um futuro em que o progresso se dê em *ressonância com o planeta*. Não se trata de rejeitar a tecnologia, mas de compreendê-la, integrá-la e direcioná-la para irmos além daquela dicotomia, anteriormente aludida, relativa à alienação tecnológica, fomentando uma compreensão da técnica como parte integrante do processo de individuação e concretização, tanto do humano quanto do mundo. Nesses termos, sua filosofia constitui-se não só como uma oportunidade para subsidiar, mas também como um convite mais do que oportuno para realizarmos uma reflexão densa e consequente acerca de nosso papel na era do Antropoceno, redefinindo o progresso em termos de conexão, responsabilidade e uma autêntica *ressonância interna com o planeta*.

Este dossiê, além de ser uma homenagem a esse grande filósofo francês pelo centenário de seu nascimento, reúne algumas leituras que buscam desvendar facetas a um só tempo distintas e cruciais da obra desse grande pensador, a qual, segundo nosso juízo, oferece um arcabouço teórico-filosófico substancial e potente para que possamos reavaliar nossa

relação com o mundo, com a técnica, com a tecnologia, mas também com aqueles fatores relacionados à cultura, aos processos de subjetivação e às relações de sociabilidade nas sociedades contemporâneas. Daí o seu título: *Simondon e Nós*.

Gostaríamos de externar aqui nossos mais sinceros agradecimentos ao Prof. Eduardo Ferreira Chagas (UFC), por acolher generosamente o presente dossiê na Revista *Dialectus*; à toda a equipe da Revista *Dialectus*; ao Prof. Thiago Mota (UECE), a Luís Eduardo Aragón, pela generosa mediação junto à família de Simondon; à Senhora Nathalie Simondon, pela gentileza em autorizar a publicação em nosso dossiê de um texto inédito (em língua portuguesa) de seu pai; à Profa. e filósofa Irlande Saurin, que gentilmente autorizou a publicação de um texto seu, também inédito em língua portuguesa; aos professores Thiago Novaes e Willis Santiago (UFRJ), pela tradução e revisão técnica dos textos estrangeiros; aos colegas organizadores do dossiê *Simondon e Nós* (Helano Castro, Thiago Novaes e Willis Santiago) e; por fim, às nossas e aos nossos colaboradores, que contribuíram decisivamente para valorizar esse dossiê, honrando o extraordinário legado que nos foi deixado por Gilbert Simondon.

Sylvio Gadelha (UFC)

DA EPISTEME MODERNA À AXIOMÁTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: DA ESTRUTURA À INFORMAÇÃO, PASSANDO PELA FORMA.

Dr. Pablo Manolo Rodríguez¹

Tradução: Thiago Novaes

Resumo:

A episteme moderna foi descrita por Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (1966). Seis anos antes, Gilbert Simondon havia proposto uma “axiomática das ciências humanas” que antecipa não só a famosa “morte do homem”, mas também tópicos centrais do panorama epistêmico contemporâneo. Para Simondon, essa nova “axiomática”: a) põe em contato a filosofia e as ciências contemporâneas em função de suas descobertas mútuas ainda inexploradas; b) situa a técnica, e dentro dela a informação, no centro da interrogação filosófica; c) desativa as distinções entre o individual e o coletivo para pensar a realidade social e humana; d) converte o devir no problema central da reflexão. Neste trabalho serão colocados em diálogo Simondon e Foucault seguindo as interpretações de Gilles Deleuze e do filósofo argentino Elías Palti em seu ensaio sobre a constituição de uma “episteme das formas”. Este exercício conceitual pretende contribuir para uma abordagem geral sobre a ordem do saber nas sociedades contemporâneas a partir da teoria simondoniana da individuação.

Palabras clave: episteme moderna; episteme das formas; ciências humanas; informação técnica.

FROM THE MODERN EPISTEME TO THE AXIOMATICS OF THE HUMAN SCIENCES. FROM STRUCTURE TO INFORMATION, PASSING THROUGH FORM

Abstract:

The modern *episteme* was described by Michel Foucault in *The Order of Things* (1966). Six years earlier, Gilbert Simondon had proposed an “axiomatics of the human sciences” that anticipated not only the famous “death of man” but also key themes in the contemporary epistemic landscape. For Simondon, this new “axiomatics”: a) establishes a connection between philosophy and contemporary sciences based on their still-unexplored mutual discoveries; b) places technology—and within it, information—at the center of philosophical inquiry; c) deactivates the distinctions between the individual and the collective to rethink social and human reality; d) makes *becoming* the central problem of reflection. In this work, Simondon and Foucault will be brought into dialogue, following the interpretations of Gilles Deleuze and Argentine philosopher Elías Palti in his essay on the constitution of an “episteme of forms”. This conceptual exercise aims to contribute to a broader approach to the order of knowledge in contemporary societies, drawing on Simondon’s theory of individuation.

Key words: Modern *episteme*; Episteme of forms; Human sciences; Information; Technics.

Em 1953, Gilbert Simondon (Simondon, N., 2015) propôs sem sucesso a Louis Althusser e a Michel Foucault a conformação de um grupo de estudos sobre cibernética dentro da École Normale Supérieure. A cibernética estava então na moda e vários testemunhos assim o mostram: as obras de duas figuras estruturalistas como Jacques Lacan e Claude Lévi-Strauss

¹ Professor Associado da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires e Investigador Independente do Conicet, Argentina. Autor de *Historia de la información* (2012) y de *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas* (2019). Co-editor de *Amar a las máquinas; Cultura y técnica en Gilbert Simondon* (2015); *La salud inalcanzable* (2014); *Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana* (2017). <https://orcid.org/0000-0003-0605-1899>. E-mail: manolo1416@yahoo.com

abundam em referências à cibernética, existe uma literatura filosófica específica sobre o tema como as de Raymond Ruyer e Louis Couffignal etc. Entendendo que Norbert Wiener (Wiener, 1969, p. 41) concebia a cibernética como “toda a matéria referente ao controle e teoria da comunicação, seja na máquina ou no animal”, a recepção francesa de tal ciência-marco, elaborada fundamentalmente nos Estados Unidos, tinha a ver primordialmente com o cotejo que realiza entre o ser humano e a máquina, através de computadores, próteses, modelos neuronais etc. A cibernética parecia corresponder a um desafio ao que, naquele momento, seguia vigente como humanismo, o humanismo moderno. Assim, as reflexões sobre a cibernética se orientaram, por um lado, a explorar minuciosamente seu projeto a partir de perspectivas mais ou menos humanistas ou tecnicistas (isto é, mantendo as premissas cibernéticas intactas e discutindo suas derivações); e, por outro lado, a encontrar na cibernética uma chave de abertura epistemológica para sustentar a crise do humanismo e empurrá-la mais além, e aqui cabe mencionar, como foi dito, o estruturalismo de Lacan e Lévi-Strauss.

No que se refere às ciências humanas, Simondon e Foucault compartilham o enfoque, mas não o objeto. A noção de episteme e a teoria da individuação buscam um solo comum entre teorias filosóficas, práticas científicas e discursos sociais rejeitando o pressuposto das ciências humanas a respeito da existência de um universal antropológico chamado “ser humano”². No entanto, se para Foucault o grande vetor de análise epistêmica é a linguagem, para Simondon é a técnica. E onde Foucault via na estrutura o indício de um esgotamento epistêmico, Simondon identificava na informação, tal como a havia desenvolvido a cibernética, o pontapé de uma nova fase do saber ocidental centrado na descrição das operações, antes que das estruturas. Ambos trabalham na mesma época, com a mesma formação (compartilharam orientadores de tese, Jean Hyppolite e Georges Canguilhem), mas com arquivos diferentes: o de Foucault vai do século XIX a 1960 e o de Simondon de 1960 à atualidade que antecipa³.

² De agora em diante, também falaremos de “homem”, mas para nos referirmos à “figura epistêmica” de que fala Foucault em *As palavras e as coisas*. Nas demais menções, falamos de “ser humano” para evitar a conotação que equipara a figura masculina à humanidade em geral.

³ Combes (2011) e Guchet (2010) trabalharam diferentes aspectos da relação teórica entre Foucault e Simondon. Apoiar-nos-emos aqui em algumas reflexões de Guchet. Com este artigo, pretendemos apenas esboçar uma hipótese de leitura sobre a questão epistêmica das ciências humanas, fundamentalmente em relação à leitura que Deleuze faz de ambos os autores, sobre a qual trabalhamos em Rodríguez (2019). No entanto, reconhecemos que na obra de Combes há muitos materiais para elaborar a relação de maneira mais profunda, especialmente em relação ao transindividual em Simondon e aos modos de subjetivação em Foucault.

Episteme moderna (Foucault)

Não é necessário retomar toda a argumentação de *As palavras e as coisas*, mas sim mencionar alguns aspectos que podem ser reveladores em função do que queremos propor aqui. Lacan e Lévi-Strauss são as figuras que condensam o que, nas páginas finais desse livro fundamental, se descreve como as “contraciências humanas”, ou seja, aquelas ciências que observam as ciências humanas a contrapelo para lhes apontar o fracasso de sua empresa. A psicanálise e a etnologia como saberes, e o inconsciente e a história como seus objetos, emergem ali no contexto do o sistema de transformações proposto por Foucault para explicar o devir das ciências humanas desde o começo do século XIX, mas fica sem energia para levar adiante a analítica da finitude de raiz kantiana, que vem a dizer: o ser humano é sujeito e ao mesmo tempo objeto de conhecimento, e nisso reside sua positividade.

Convém destacar que, diferentemente de Lacan e Lévi-Strauss, a postura de Foucault é mais cautelosa: longe de rejeitar o humanismo como um todo, o que tenta impugnar é a constituição mesma de um saber sobre o humano no que delimita como a episteme moderna. E embora aponte, corretamente, para esse humanismo, e prefira estar do lado de Lacan ou Lévi-Strauss a estar do lado de Jean-Paul Sartre, seu lugar na configuração epistêmica que analisa não deixa de ser ambíguo, já que se trata, como iria dizer o subtítulo da obra que não veio à luz, de “uma arqueologia do estruturalismo”.

Agora bem, sabe-se que ao longo de todas as trilógicas que percorrem *As palavras e as coisas* (biologia, economia política, filologia; psicologia, sociologia, análise dos mitos); bem como dos pares que também a percorrem (função-norma, conflito-regra, significação-sistema), há duas perguntas essenciais: a pergunta pelo ser do homem e a pergunta pelo ser da linguagem, que constituem, em definitivo, o espaço completo da representação. Assim, a episteme moderna terá sido a era na qual a representação podia ser “tramitada” pela figura epistêmica do homem, enquanto a crise de sua positividade marcaria um futuro incerto para o qual, talvez, seja a figura da linguagem que possa “tramitar” sozinha essa questão. Daí que a linguística, como saber que une as contraciências humanas, se situe em primeiro plano junto com a literatura, que põe a linguagem em crise enquanto modo de representação vicária de outras disposições (as humanas): Raymond Roussel, Mallarmé, Nietzsche. Esta é, então, a

arqueologia possível do estruturalismo, segundo Foucault: uma corrente de pensamento que, atravessando as ciências humanas, coloca a linguística como método privilegiado para observar esse ser da linguagem que já não tem relação conflitiva com o ser do homem porque as ciências que falavam dele estão esgotadas.

A episteme das formas (Palti)

Logo se completarão 60 anos da publicação de *As palavras e as coisas*. Não é, certamente, o livro mais citado de Foucault. Não se fala de arqueologia nem de episteme como se faz de biopolítica e de governamentalidade. No entanto, é importante voltar a este livro, que foi importantíssimo em sua época, esgotando edições de milhares de exemplares em questão de meses, para poder dar conta da configuração dos saberes hoje. É verdade, como propõe Foucault ali, que o estruturalismo significou o golpe de graça na episteme moderna e que vivemos nos estertores desse momento, esse rosto de areia que o mar não termina de apagar, ou terá apagado e não percebemos? E se o apagou, sabemos se surgiu algo nesse lugar ou simplesmente podemos dar por encerrada a empresa completa?

Uma pista para responder a essas perguntas encontra-se no artigo do filósofo argentino Elías Palti, chamado *O retorno do sujeito: subjetividade, história e contingência no pensamento moderno* (2003), onde retoma, fundamentalmente, desenvolvimentos de um grande autor da história das ideias (disciplina supostamente rejeitada por Foucault), Ernst Cassirer⁴. Na leitura que propomos aqui, o argumento de Palti nos permite, antes de tudo, extrair a problemática da episteme das tensões internas da intelectualidade francesa dos anos 60 do século XX entre o polo da hermenêutica e da fenomenologia e o polo do estruturalismo. O pressuposto de Palti é que houve um conjunto de tensões epistêmicas que Foucault não pôde ver, e das quais se nutriu sem saber, porque permaneceu em sua análise dentro da “história interna” das ciências humanas. Segundo Foucault, em “*As palavras e as coisas*”, dentro da episteme moderna, o próprio espaço das ciências humanas estava constituído por sua vizinhança problemática com as ciências naturais, a filosofia e a matemática.

Palti, seguindo o que Cassirer propôs nos anos 1920, isto é, antes do auge do estruturalismo, embora contemporâneo do formalismo russo, sustenta que a noção de campo na

⁴ Agradeço ao filósofo argentino Juan Manuel Heredia pela referência deste texto.

física e a de mutação na biologia constituem o indício de um novo tempo que encerra a “era da história”, que coincide com a episteme moderna assim como a “era da representação” coincidia com a episteme clássica. Dentro das ciências humanas, esse movimento de placas se traduz na constituição da noção de *forma* na psicologia da Gestalt, cuja influência, até mesmo no campo da tecnologia e da etologia, está fora de dúvida. No campo da filosofia propriamente dita, a crise da episteme moderna advém com Nietzsche, parte fundamental do próprio arquivo foucaultiano. Em que consistem todas essas mudanças? Em apontar a impossibilidade da representação para o homem, não por seu ancoramento nunca resolvido na analítica da finitude, mas pelo fato de que emerge, por um lado, a análise das totalidades cujo funcionamento exclui o humano; e por outro, o surgimento de noções de espaço e tempo não compatíveis com a experiência humana (relatividade, quântica) e; finalmente, a crise das explicações historicistas em casos como o das mutações na biologia, que marcam a entrada da problemática da descontinuidade, fundamental para o Foucault arqueólogo.

Dado que Foucault gostava de adivinhações em seus livros, Palti cita um breve texto de Cassirer (*Apud*. Palti, 2003, p. 37), desafiando seus leitores [dele, Palti], a identificarem seu autor: Quem teria, [afinal], escrito o seguinte fragmento?

O reconhecimento dos conceitos de totalidade e estrutura não apagou as diferenças entre as ciências da cultura e as ciências naturais. Na realidade, derrubou as barreiras que se usavam para separar estes dois tipos de ciência. Agora a cultura pode enfocar-se no estudo de suas formas, de suas estruturas e de suas manifestações mais livre e imparcialmente que antes, enquanto outros campos de conhecimento também focalizaram em seus particulares problemas de forma.

Pode ser atribuído a Lévi-Strauss ou a qualquer figura estruturalista. No entanto, o autor foi o próprio Cassirer, em um livro sobre a teoria da relatividade. Isso serve para Palti (2003, p. 37) mostrar que “a Forma se converte assim no laço que mantém juntas as palavras e as coisas”, pois, prossegue ele (*Ibid.*, p. 37), “as empiricidades se degradam não para descobrir por baixo o princípio de sua formação, mas a ordem de suas relações sistemáticas. Como na episteme clássica, a ordem está agora no nível da representação (isto é o que leva Foucault a falar do “retorno da linguagem”)”. De fato, a época das formas é a época da linguagem, mas diferentemente das epistemes clássica e moderna, como assinala Palti (*Ibid.*, p. 37), a linguagem é entendida “já não como representação (taxonomia) nem tampouco como produção (filologia), mas como sistema (estrutura)”. E quanto à forma, Palti (*Ibid.*, p. 37), afirma que,

“diferentemente da Vida, não é mais uma força empírico-transcendente, mas aponta para um âmbito de objetividades de segunda ordem”.

Segundo Palti (2003, p. 43), já no final do século XIX havia vindo à luz um estrato de saber no qual...

não é mais o homem quem representa o mundo, mas, como assinalava Heidegger a respeito dos gregos, é o próprio mundo que se revela a si mesmo na linguagem (ainda que, certamente, esse mundo já não seja o Cosmos eterno e perfeitamente ordenado dos antigos, mas o das objetividades ideais articuladas contingentemente).

Poder-se-ia tratar de uma questão meramente terminológica: o que Palti qualifica como “episteme das formas” equivaleria às contraciências da episteme moderna de Foucault, e parte do que se diz sobre a *forma* valeria para a *estrutura*. Mas trata-se de um problema mais profundo, pois é o próprio projeto arqueológico que se move ao compasso de uma episteme que lhe se torna invisível e determina, seguindo a interpretação de Palti, seus pontos de vista. A episteme moderna teria terminado muito antes, assim como a morte do homem que a encerra, e as contraciências seriam parte de uma nova disposição de saber na qual a querela entre sujeito e estrutura já ficou fora de jogo e não deveria mais fazer parte da análise. Assim, diz Palti, Foucault torna-se estranhamente vítima do seu próprio jogo e, ao querer fazer a arqueologia da estrutura e, da forma, vê-se obrigado a optar por um dos lados e termina desenhando epistemes fechadas, autorreguladas, nas quais a temporalidade vem de fora. Tratar-se-ia de formas sem história, e mais do que uma descrição, a empresa arqueológica acabaria sendo uma confissão involuntária do desconhecimento dessa episteme que estava operando por trás.

Da estrutura da informação (Deleuze)

Vinte anos depois de *As palavras e as coisas*, Deleuze publicou seu livro sobre Foucault, dois anos após sua morte. Alguns dos textos que compõem esse livro haviam sido escritos há muito tempo. Entre os textos novos está o anexo, intitulado *Sobre a morte do homem e o super-homem*, no qual Deleuze discute a empresa arqueológica de Foucault no que diz respeito à constituição de seu arquivo, como Palti, sem alterar no essencial seu acordo quanto à existência e à crise da episteme moderna. O que Palti, com Cassirer, vê na noção de forma anterior à de estrutura, Deleuze percebe com a noção de *informação*, que seria posterior àquela. E ao fazê-lo, Deleuze coloca em dúvida a vigência (em 1986) das perguntas sobre o ser do homem e o ser da linguagem, que animavam a episteme moderna foucaultiana; não porque não

fossem válidas em si mesmas, mas porque havia outras perguntas possíveis que mereciam ser colocadas com maior intensidade, relativas ao *ser do trabalho* e ao *ser da vida*. É aí, diz Deleuze, que estão ocorrendo mudanças aceleradas que tiram de cena a figura do homem. O *ser da vida* se disseminou com a biologia molecular e o *ser do trabalho* com as “máquinas informáticas”. O que une esse panorama já não é a linguística, como nas contraciências humanas, mas a *teoria da informação*. E o problema da representação se coloca em novos termos: são as entidades dotadas de informação (moléculas, circuitos integrados etc.) que podem representar independentemente (do) humano. E mais: graças a isso, são investidas de propriedades da linguagem, como no caso mais flagrante do código genético. O mesmo ocorre com o que Deleuze chama de *máquinas de terceiro tipo*, cibernéticas e informáticas, que desativam o trabalho enquanto transformação da natureza como uma constante do discurso antropológico. Em tempos de inteligências artificiais generativas, esse diagnóstico de Deleuze ressoa com enorme atualidade.

Portanto, *trabalho, vida e linguagem*, os campos que deram nascimento à figura do homem, relacionam-se fora dele, desativando-o. Deleuze (2005, p. 169-170) eleva a aposta e aponta para Nietzsche: trata-se do *super-homem*.

As forças no homem entram em relação com forças do exterior, as do silício que se vingam sobre o carbono, as dos componentes genéticos que se vingam sobre o organismo, as dos enunciados agramaticais que se vingam sobre o significante. Por todas essas razões, seria preciso estudar as operações de sobre-dobra, cujo exemplo mais conhecido é a ‘dupla hélice’. O que é o super-homem? É o composto formal das forças no homem com essas novas forças. É a forma que deriva de uma nova relação de forças. O homem tende a liberar em si a vida, o trabalho e a linguagem [...] Como diria Foucault, o super-homem é muito menos do que o desaparecimento dos homens existentes, e muito mais do que a mudança de um conceito: é o advento de uma nova forma, nem Deus nem o homem, da qual se pode esperar que não seja pior que as duas precedentes (Deleuze, 2005, pp. 169-170).

Se Palti afirma que Foucault baseou sua análise em uma episteme que a estruturou “inconscientemente” e que, portanto, errou em seu arquivo escolhido (demasiado enclausurado no debate interno francês entre hermenêutica e estruturalismo), Deleuze sustenta que Foucault estava certo, mas condenado a não conseguir enxergar novas emergências, o que sempre foi sua preocupação. De fato, Deleuze estende sua análise à problemática do poder e observa que essa episteme “pós-humana” é consistente com a ascensão das sociedades de controle, em

detrimento das disciplinares. Muito já foi escrito sobre as sociedades de controle de Deleuze, mas muito pouco sobre este surpreendente trabalho sobre o *super-homem informacional*.

A axiomática das ciências humanas (Simondon)

Através de Deleuze e de sua reinterpretação da aventura epistêmica foucaultiana, à luz da noção de informação, reencontramo-nos com aquele *rendez-vous manqué* do grupo fracassado sobre cibernética proposto por Simondon, pois assim se ligam vários pontos soltos até então, e isso acontece antes mesmo de se terem produzido. Isso nos leva a reconstruir a postura de Simondon acerca do devir das ciências humanas em duas conferências anteriores a *As palavras e as coisas: Forma, informação, potenciais* (1960) e *A amplificação nos processos de informação* (1962).

Havíamos dito que nos anos 1950, na França, a cibernética era um acontecimento para os estruturalistas, como ponto de apoio epistemológico, mas também para as reflexões de humanistas e engenheiros que buscavam identificar sua novidade. Como Foucault seguiu a esteira estruturalista, afastou-se da referência cibernética. Simondon, ao contrário, permaneceu próximo dela. Sendo que os dois compartilham o ponto de partida de recusa do humanismo moderno e, como propõe Guchet, em Simondon a pergunta pelo ser do homem dá lugar à pergunta pelo ser da máquina, e a pergunta pelo ser da linguagem dá lugar à pergunta pelo ser da informação. Por outro lado, onde Foucault situava o problema da representação como chave para encontrar o *surgimento da estrutura* (ali onde se apaga a figura epistêmica do homem), Simondon encontra o *problema do devir* como chave para encontrar o surgimento da operação, a ciência das operações, a *alagmática*.

É interessante comprovar que o arquivo de Simondon é uma combinação do arquivo de Palti (o de Cassirer) com o arquivo de Deleuze. Do primeiro assume, com efeito, o espaço total da episteme moderna, e não unicamente o espaço restrito das ciências humanas. De fato, trata-se de elaborar uma axiomática que permita levar às ciências humanas o tipo de reflexão já presente nas ciências naturais, particularmente na física. Isso marca, além disso, uma diferença profunda com Foucault, pelo fato de que Simondon assume sua posição dentro da episteme da qual faz parte, para dar ensejo a uma disputa no terreno do saber, em vez de permanecer fora dela, como faz o arqueólogo (ainda que, em Foucault, isso seja ambíguo). E do arquivo de Deleuze, Simondon assume, *avant la lettre*, todos os saberes baseados na

informação como o contorno de um arquivo novo, a construir, sobre bases que não podem imitar os processos passados: não se trata da ciência como se pensava (a que estuda as estruturas), nem dos objetos empíricos de outrora, mas dos que surgem do cruzamento de máquinas com informação, em lugar de cruzar seres humanos com a linguagem.

Esse arquivo combinado permite a Simondon não se deter na problemática das formas, e incorporar o verdadeiro problema que lhes concerne, que é sua conversão em informação (Rubio *et al.*, 2020). Nessa perspectiva, a proposta de Simondon em Forma, informação, potenciais, pode ser resumida em cinco pontos.

1) É preciso, segundo Guchet (2010, p. 14 - tradução nossa), fundar uma ...

axiomática das ciências humanas que permita superar os problemas dessas ciências. ‘Axiomática’ não quer dizer para Simondon formalizar, e menos ainda ‘fiscalizar’: ‘axiomatizar’ quer dizer organizar um sistema de realidade segundo certa polaridade”.

O diagnóstico é, desde já, muito diferente do foucaultiano. Não se trata da estrutura que marca a admissão do fracasso da empresa epistêmica moderna, mas do fato de que as ciências humanas abandonam seu interesse pelas configurações estáveis, renunciam à sua dependência da figura do “homem normal” (preocupação de Canguilhem e de Foucault) e, sobretudo, se desprendem da distinção entre o interior e o exterior, o psicológico e o sociológico, o mental e o social. Trata-se, segundo Guchet (*Ibid.*, p. 11-12 - tradução nossa), da “possibilidade de inventar algo novo na ordem humana (o que Simondon chama de uma individuação)”, algo que tenha a ver com processos em devir [de] onde emergem singularidades. Ele diz isso em 1960, antes que esses termos se tornem o lema do pós-estruturalismo.

2) O ponto de partida para estabelecer a reforma fundamental das ciências humanas é a noção de *campo*, tomada da física, e convertida na questão da *forma*, para a Gestalt. Para Simondon não há dúvidas: a física fez um presente ao restante das ciências, desde o eletromagnetismo em diante, porque inaugurou uma nova imagem do mundo, na qual são possíveis a proliferação das fases, a contradição, a não identidade, a indeterminação. Mas as ciências, em geral, rejeitam esses postulados. É como se as novas teorias físicas estivessem em contradição com a própria prática científica, afirmação quase insólita que, para Simondon, quer dizer: as ciências naturais (e bem poderíamos incluir aqui a noção de *mutação* na biologia, de modo a aproximar os

arquivos de Palti e de Simondon), abrem uma nova via filosófica que deve ser estudada pela filosofia, mas nem ela nem a ciência se deram conta ainda do que ocorreu. Segundo Andrea Bardin (2015, p 65, tradução nossa), um dos principais estudiosos da obra de Simondon, sua proposta consiste em “reconstruir o campo das ciências sociais a partir da dissolução dos dualismos clássicos (corpo/mente, imanência/transcendência, necessidade/liberdade) na ontogênese. Essa produção epistemológica de compatibilidade é precisamente o que ele chama, com frequência, de ‘axiomatização’”.

3) A noção de forma é insuficiente. Por isso, os ciberneticistas constituíram o conceito de *informação*. A forma é entendida como estável, sendo que o campo, por exemplo, admite antes uma tensão insolúvel entre a totalidade e o elemento em sua influência recíproca: nenhum predomina sobre o outro. Diante disso, a cibernética enfrenta a indeterminação propondo a metaestabilidade, em vez da estabilidade, em linha com a termodinâmica. Informação significa adoção incessante de formas, possibilidade de devir como defasagem, abertura à singularidade e ao acontecimento.

4) Contudo, assim como está, a teoria da informação tampouco é suficiente. Como Simondon propõe em *A amplificação nos processos de informação* (2016, p. 139), “a informação não é uma coisa, mas a operação de uma coisa que chega a um sistema e que produz ali uma transformação”. Vale isto como advertência futura para o próprio Deleuze: não é a informação como coisa que impõe uma mudança que desloca a estrutura como problema e substitui assim as perguntas sobre a linguagem pelas relativas ao trabalho e à vida, mas a informação é um terreno em disputa porque corre o risco de ser tomada como uma nova *mega-forma*. Assim, falamos hoje de biologia da informação, de sociedade da informação, de tecnologias da informação, mas não sabemos do que estamos falando, ou damos uma realidade ontológica à informação que é, pelo menos, discutível. É preciso sublinhar que Simondon realizou essas reflexões quando o computador praticamente não existia, a biologia molecular estava em seus inícios e a Internet não passava de um sonho.

5) Para organizar estas derivações, da forma à informação e da informação aos potenciais, a axiomática das ciências humanas não deve tomar a linguagem como ponto de partida, mas

sim a técnica⁵. Para Simondon, o objeto técnico é o paradigma para avaliar a relação entre forma, informação e potencial, o que supõe integrar o estudo da técnica dentro das ciências humanas."

Palavras finais

O interesse pela arqueologia foucaultiana, e em especial por sua delimitação da episteme moderna, continua constituindo um capítulo central para pensar as relações entre a filosofia, as ciências e as artes em um dado momento da história. Existem sucedâneos disso para cada um dos campos tomados separadamente, mas talvez o essencial seja a relação entre eles. Contudo, pelo que vimos, o diagnóstico foucaultiano sobre o fim da episteme moderna padeceria de dois problemas. O primeiro é que, percebe-se que tal fim ocorreu de outro modo, em outro tempo, com preeminências diferentes (não tanto a estrutura, mas a forma), conforme propõe Palti. E o segundo é que nesse mesmo momento, nos anos de 1960, estava emergindo um tipo de explicação dos processos naturais, sociais e técnicos que, a partir dos mesmos eixos foucaultianos, dava lugar à informação como elemento central de uma nova episteme, tal como propõe Deleuze.

Como dissemos, então, Simondon representa a integração de ambas as perspectivas, a de Palti e a de Deleuze, e sua superação na medida em que aporta outros elementos fundamentais para a análise da nova episteme que somente agora se tornam prementes, onipresentes, mais uma vez, em tempos de IAs generativas: a pergunta pela máquina, a pergunta pela informação, a pergunta pela técnica, já livres das décadas de humanismo que o próprio Foucault pretendia encerrar em *As palavras e as coisas*. Ora, esse

⁵ Isso está colocado na conferência citada, *Forma, informação, potenciais*, mas também, e de maneira fundamental, em relação com o estruturalismo, no curso *L'invention dans les techniques* (Simondon, 2005, pp. 84-85, sublinhado no texto - tradução nossa): "O objeto técnico pode fornecer modelos conceituais diferentes dos da linguística e independentes destes últimos. Talvez a visão sistemática do mundo humano fosse modificada, porque o pensamento estruturalista generaliza um pensamento classificatório e categorial que é apenas um dos aspectos das relações inter-humanas; ao contrário, a tecnologia faz aparecer uma função relacional do acoplamento entre organismo e meio, homem e mundo, que se desenvolve dialeticamente nível após nível, dando um sentido à norma (e ao esquema) do progresso, segundo uma epistemologia realista, diferente do nominalismo estruturalista. A tecnologia fornece a base de uma representação compreensiva mais potente do que a formalista, porque engloba as relações sujeito-objeto através da mediação reversível (ferramenta e instrumento) que constitui a terceira realidade dos objetos técnicos, solda entre o homem e o mundo, e paradigma de relação entre viventes e meio." (Simondon, 2005, pp. 84-85).

encerramento de Foucault era, em certo sentido, uma aventura intelectual, para intelectuais, dentro de uma disputa interna da intelectualidade europeia e, dentro dela, da francesa. Por outro lado, a episteme da informação constitui uma das experiências mais imediatamente palpáveis da cultura contemporânea, dentro e fora desse Velho Continente, agora envelhecido. Trata-se de “um código fundamental da cultura” atual, tomando as próprias palavras de Foucault no início de seu livro, que transformou o que se entende por vida, por sociedade, por natureza.

O valor, então, da aposta simondoniana, supera em muito uma correção na história das ideias ou na antropologia filosófica, seja qual for o arquivo arqueológico que se escolha. A obra de Simondon pode nos dar na atualidade algumas chaves sobre onde estamos situados em relação ao que se pode chamar de “humanidades pós-humana” (Braidotti, 2016). Entende-se então que não tenha obtido muitos adeptos para seus extravagantes grupos de estudos, que não tenha figurado como mais uma estrela no firmamento francês, que tenha sido relegado e por muito tempo esquecido: seu tempo não era o seu, mas o nosso.

Referências bibliográficas

BARDIN, Andrea. **Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon**. Dordrecht: Springer, 2015.

BRAIDOTTI, Rosi. **Humanidades posthumanas**. In: revista *Cuadernos filosóficos*, n. 16. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2019. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16>.

COMBES, Muriel. **La vie inséparable. Vie et sujet au temps de la biopolitique**. Paris: Éditions Dittmar, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Sobre la muerte del hombre y el superhombre**. In: *Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**. México: Siglo XXI, 1997.

GUCHET, Xavier. **Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

NOVAES, Thiago; VILALTA, Lucas; SMARIERI, Evandro (Org.). **Máquina aberta. A mentalidade técnica de Gilbert Simondon**. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

PALTI, Elías. **El “retorno del sujeto”. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno**. In: *Prismas. Revista de historia intelectual*, año 7, No. 7. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

RODRÍGUEZ, Pablo Manolo. **Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas.** Buenos Aires: Cactus, 2019.

RUBIO, Roberto y RODRÍGUEZ, Pablo. **¿Un nuevo a priori histórico? Análisis de propuestas de renovación de las Humanidades centradas en la noción de información.** In: revista *Co-herencia*, vol.17, nro.33. Medellín: Universidad EAFIT, 2020.

<https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/6038>.

SIMONDON, Gilbert. **La amplificación en los procesos de información.** In: *Comunicación e información: Cursos y conferencias.* Buenos Aires: Cactus, 2016.

SIMONDON, Gilbert. **Forma, información, potenciales.** In: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información.* Buenos Aires: Cactus, 2015.

SIMONDON, Nathalie (2015). **Gilbert Simondon and the 1962 Royaumont Colloquium: Information, Cybernetics, and Philosophy.** In: Iliadis, Andrew; Biswas Mellamphy, Nandita; Barthélémy, Jean-Hugues; de Vries, Marc y Simondon, Nathalie. "Book Symposium on Le concept d'information dans la science contemporaine. Cahiers de Royaumont, Les Éditions de Minuit/Gauthier-Villars 1965". *Philos. Technol.* DOI 10.1007/s13347-015-0205-z.

SIMONDON, Gilbert. **L'invention dans les techniques. Cours et conférences.** Paris: Seuil, 2005.

WIENER, Norbert. **Cibernética.** Madrid: Guadiana de Publicaciones, 1969.

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA ABORDAGEM USANDO O PENSAMENTO DE GILBERT SIMONDON

Helano de Sousa Castro¹

“Às vezes fico pensando se os robôs não foram inventados para responder questões filosóficas” (John Sladek²)

Resumo:

Os recentes avanços em Aprendizado de Máquina (AM), uma tecnologia usada na implementação de Inteligência Artificial (IA), já demonstraram a sua capacidade de impactar positivamente no avanço de várias áreas do conhecimento humano. Ao mesmo tempo, isso tem promovido uma transformação tão profunda, que é ela é comparada à Revolução Industrial do século XIX. Porém, diferentemente daquela, a revolução causada pela IA poderá extinguir postos de trabalho que exigem habilidades e capacidades cognitivas diferenciadas, além de afetar cada aspecto da vida humana de forma ainda mais intensa. Por outro lado, é crescente a difusão de uma crença que ela poderá se tornar uma espécie de *pós-humano* ou mesmo um “super-homem”, e que poderá também pôr em risco a existência humana. Embora as origens dessa crença talvez possam ser rastreadas ao antigo mundo grego, o desenvolvimento da Cibernética a partir dos anos 1940 teve papel decisivo nesse processo ao estabelecer uma analogia que equipara o ser vivo (incluindo o homem) a uma máquina. Ao surgir na metade dos anos 1950, a área de Inteligência Artificial não só encampou essa visão, mas a expandiu nas décadas seguintes, sobretudo na região da Califórnia (EUA) conhecida como Vale do Silício. A proposta desse artigo é refletir sobre essas questões lançando mão do pensamento do filósofo francês Gilbert Simondon, e demonstrar que essa crença faz parte de um mito que se inicia com o estabelecimento de uma analogia infundada, de acordo com o próprio filósofo, entre a máquina e o homem. Na verdade, a IA deve ser reconhecida pelo que realmente é, uma poderosa tecnologia que pode trazer grandes benefícios para humanidade, mas, como ocorreu em outras revoluções tecnológicas, e dependendo da velocidade das transformações e da forma que forem implementadas, seu uso poderá até mesmo esgarçar ainda mais o tecido social, com consequências imprevisíveis.

Palavras-chave: Gilbert Simondon; Cibernética; Inteligência artificial.

FROM CYBERNETICS’ ISOMORFISM TO THE IA MYTH: AN APPROACH USING GILBERT SIMONDON ‘S THOUGHT

Abstract:

Discussions about the relationship between man and artificial intelligence have been contaminated by a process of anthropomorphizing of the machine. Although the origins of this belief may be traced back to the ancient Greek world, the development of Cybernetics in the 1940s played a decisive role in shaping it by establishing an analogy that equates living beings (including humans) with machines. When the field of Artificial Intelligence (AI) emerged in the mid-1950s, it not only embraced this view but further expanded it in the following decades—particularly in the region of California (USA) known as Silicon Valley. This article seeks to reflect on these issues through the lens of French philosopher Gilbert Simondon’s thought, arguing that this belief is part of a myth rooted in what Simondon himself saw as a groundless analogy between machines and humans. In fact, AI should be recognized for what it truly is: a powerful technology with the potential to bring significant benefits to humanity. Yet, as with other technological revolutions—and depending on the speed of transformation and how it is implemented—its use may also stretch the social fabric even further, with unpredictable consequences.

Keywords: Gilbert Simondon; Cybernetics; Artificial intelligence.

¹ PhD em Engenharia Eletrônica (Space Instrumentation Group, University of Sussex, Inglaterra, 1992). Mestrado em Sistemas de Computação (Pontifícia Universidade Católica/Rio de Janeiro, 1985). Graduado em Engenharia Elétrica (Universidade Federal do Ceará UFC, 1982). Professor Titular aposentado da UFC. Professor colaborador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Diferença, Educação e Tecnocultura do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da UFC (FILODITEC-EDUC/UFC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1123-3219>. Endereço para contato: helanoscastro@gmail.com.

² Citação do livro de ficção científica de John Sladek (1985, p. 4), “Tik-Tok”.

Deuses, máquinas e o humano

É frequente se atribuir a René Descartes a primazia de ter lançado as bases do pensamento que atribui ao homem um status de máquina. Aparentemente, Descartes nutria um interesse por andróides e, em sua obra *Tratado do homem*, publicada postumamente, ele elabora, de acordo com Wood (2002, p. 7), uma comparação entre o homem e uma “estátua ou máquina” hipotética “que opera como um relógio”³. Wood prossegue afirmando que, nem “a ideia de homens como máquinas nem, inversamente, a de máquinas construídas para parecerem-se com homens, podem ser compreendidas sem ele (Descartes)” (*Ibid.*, p. 7). No que tange a IA, além do aspecto tecnológico, pode também ser identificado um certo temor presente no imaginário humano de ser subjugado por robôs⁴, fato bem representado pelos inúmeros filmes e obras de ficção científica que abordam o tema. A despeito disso, e é algo que surpreende, o próprio homem, sobretudo no mundo ocidental, tem buscado a realização de um ser tecnológico que não só incorpore suas capacidades cognitivas, mas que também as ultrapasse; e, talvez, seja possível, através de um processo genealógico, identificar as origens dessa motivação. Pode-se verificar algumas raízes dessa forma peculiar de pensar no antigo mundo grego, povoado por seus deuses e semideuses, que se propagaram no tempo e no espaço do mundo ocidental até nossa época. De fato, de acordo com Mayor (2018), existem registros, já no mundo helenístico, de relatos mitológicos de criaturas “tecnológicas” mais poderosas que a humanidade, bem como o desejo do próprio homem se tornar uma espécie de deus criador dessas criaturas. Como será visto nesse artigo, esse sonho aparentemente se propagou até os tempos atuais e, de forma mais contundente, no Vale do Silício - sobretudo no que se refere a pesquisas e produtos relacionados com a robótica e a IA- e contaminou sobremaneira as discussões sobre a relação do homem com a tecnologia. No entanto, é importante salientar que os principais ingredientes dessa discussão podem ser rastreados ao antigo mundo grego. Mayor, em sua obra intitulada *Deuses e Robôs* (2018, p. 212), descreve como essa relação é complexa, e pode-se facilmente reconhecer elementos citados por ela em no sociedade atual:

³ Uma referência à fonte de energia mecânica empregada no mecanismo de um relógio, e que era muito usada nos andróides do século XVII e XVIII. Aproveito o ensejo para assinalar que todas as citações de referências em idiomas que não o português, são traduções minhas.

⁴ De acordo com Alexander Meireles Silva (Silva, 2020, p. 10), o termo “robô” provém da palavra tcheca “robota”, significando “escravo”, “servidão”, “trabalho forçado”, e foi usada pela primeira vez pelo escritor tcheco Karel Capek em seu livro “Robôs Universais de Rossum” (RUR), publicado originalmente em 1920.

Pode parecer uma reação particular da nossa modernidade tecnológica a forma como reagimos ao rolo compressor do progresso científico, caracterizada por uma mistura de exuberância e ansiedade, as quais são despertadas pelas tortuosas linhas que separam o que é natureza do que é máquina. Mas a combinação de esperança e a apreensão em torno da ideia de vida artificial surgiu há milhares de anos no mundo grego antigo. Mitos permeados de imaginação se expressavam e se debatiam com admiração, pavor e esperança, provocadas pela criação de estátuas animadas, tentativas tanto de ultrapassar os limites humanos, como o da busca pela imortalidade. Esta é uma discussão que, pode-se dizer, foi iniciada pelos antigos gregos... A questão sobre o que significa ser humano era uma obsessão nos tempos dos gregos antigos. Suas histórias, repetidamente, exploravam as promessas e os perigos de se evitar o envelhecimento e a morte através do aumento das potencialidades dos mortais e da replicação das potencialidades natureza. A rede complexa de mitos sobre Prometeu, Jasão e os Argonautas, Medeia, Dédalo, Hefesto, Talos e Pandora levantou questões sobre os limites entre os seres biológicos e os fabricados.

Em um contexto mais atual, Hirsch-Kreinsen e Krokowski (Hirsch-Kreinsen *et al.*, 2024, p. 5) utilizam a expressão, *o mito da máquina inteligente*, que consiste em “imaginar uma máquina igual ou superior à inteligência humana”, identificando que o núcleo desse mito é a crença em uma necessidade de “serem criadas máquinas que superem as deficiências físicas e intelectuais do ser [humano] deficiente”. Uma reflexão filosófica da tecnologia pode nos servir como uma bússola para nos ajudar a navegar nas águas agitadas dessas discussões e, até mesmo, a superar o pensamento mitológico que ainda permeia essas águas. O projeto dos neocibernéticos⁵ do Vale do Silício de nos vender a ideia de uma tecnologia de IA que “tudo sabe”, nos remete novamente ao pensamento mágico dos gregos antigos. Embora enunciado no contexto do enciclopedismo, talvez a seguinte observação de Simondon (2020b, p. 156) possa ser transportada para o status atual da IA: “Parte do sentimento de eficácia da magia primitiva transformou-se numa crença incondicional no progresso. O objeto moderno ou de aspecto moderno revestiu-se de um poder de eficácia quase sobrenatural.” Simondon conclui (*Ibid.*, p. 156) afirmando que o “sentimento do moderno encerrou algo da crença num poder ilimitado e polivalente de um objeto privilegiado.”

Ora, o que as grandes empresas de tecnologia do Vale do Silício querem nos fazer crer é exatamente nesse poder “sobrenatural” de suas IAs, uma tecnologia que seria indistinta da magia, em um cenário em que eles, obviamente, são os magos ou, pelo menos, aprendizes de feiticeiros. Entretanto, segundo Simondon (*Op. cit.*, 2020b, p. 188), para compreender a verdadeira relação do homem com a IA é preciso deixar de lado “as mitologias que assimilam

⁵ Termo que será utilizado para se referir aos tecnocratas do Vale do Silício, que expressam a visão de IA criticada nesse artigo.

as funções vitais aos funcionamentos artificiais”.

Da Cibernética a IA: quando o homem se tornou uma máquina e máquina se tornou um super-homem

A concepção de IA predominante no Vale do Silício foi profundamente influenciada pelas ideias da cibernética. De fato, o próprio nascimento da área de IA, no início dos anos 1950, incorporou a visão da equivalência homem-máquina, algo já presente na cibernética em seu início. Por esse motivo, é importante compreender como esses dois projetos surgem e se conectam, a fim de entender como essas ideias ecoaram até a atualidade na concepção de IA do neociberneticistas.

Considerado o “pai” da cibernética, Norbert Wiener (2017) a define como o campo de estudo da teoria do controle e comunicação nos animais e nas máquinas. A Cibernética remonta ao final da primeira metade do século XX, e se disseminou no meio de um grupo de pensadores, sobretudo norte-americanos, das mais diversas especialidades, incluindo engenharia, matemática, fisiologia, física, biologia, dentre outras. Isso explica como os conceitos-chaves da cibernética, tais como informação, entropia, mensagem, autorregulação e homeostase, dentre outros, foram utilizados na concepção de problemas de pesquisa nas mais diferentes áreas do conhecimento (Quin, 2019). Em sua versão inicial, os ciberneticistas defendiam o *isomorfismo*, uma visão que entende os animais, incluindo o humano, como máquinas, compondo uma espécie de *organismo cibernético*⁶. Como resultado, desde seu princípio inicia-se na cibernética um processo de *mecanização* do humano e de *antropomorfização* da máquina.

Quin (2019, p. 429) afirma que que Norbert Wiener usa o conceito de cibernética para definir sistemas (naturais ou artificiais) que são “capazes de autorregular seu comportamento graças à habilidade de processarem a informação que recebem do ambiente, e cuja ação, inversamente, tem impacto sobre esse ambiente”; isso corresponde a uma lógica de causalidade circular que é denominada de *retroalimentação negativa*. Na cibernética, o comportamento é usado para estabelecer analogias e se relaciona com um propósito, daí ele ser

⁶ A palavra inglesa *cyborg* (ciborgue, em português) é uma abreviação de *Cybernetic Organism* (organismo cibernético). O termo foi proposto por Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline em um artigo publicado em 1960 na revista *Astronautics* (Clynes *et al.*, 1960, p. 27).

denominado *teleológico* (Rosenblueth *et al.*, 1943). Wiener concebe o esquema de realimentação como uma forma de garantir um comportamento teleológico, e ela seria a responsável pela autorregulação no indivíduo cibernético. O maior representante da visão isomorfista, Warren McCulloch, defendia que o cérebro era uma como uma máquina de calcular operada por mecanismos neuronais binários (Mills, 2016). Essa concepção foi incorporada não apenas por ciberneticistas, mas também pelos pioneiros da área de IA, e exerceu influência na crença, difundida no Vale do Silício, de que a inteligência humana pode ser reproduzida por uma IA. Assim, o homem, um ser primordialmente analógico, tornava-se um ser digital, em uma verdadeira *alquimia cibernética*. Nesse processo, o neurofisiologista Warren McCulloch e o lógico e cientista Walter Pitts deram o primeiro passo para uma concepção do que seria um neurônio artificial - unidade elementar das redes neuronais. Em um artigo seminal (McCulloch *et al.*, 1943), eles inspiraram-se no neurônio humano e propuseram um modelo simples que representava o seu funcionamento. Nessa época já se sabia que, na base da comunicação entre neurônios, estava o que se chamou de *potencial de ativação*. A saída de um neurônio que se conectava com a entrada de outro, só tinha efeito na entrada do segundo neurônio se o sinal eletroquímico estivesse um nível acima de um limiar (potencial de ativação), situação em que o neurônio “dispararia” e o sinal seria propagado pela rede neuronal. No modelo matemático de McCulloch e Pitts, as sinapses do neurônio são representadas como sinais de entrada. Uma função matemática faz o papel do potencial de ativação, exercendo o controle do disparo das entradas para a saída do neurônio artificial. Esse modelo causou grande impacto na comunidade ciberneticista e, como afirmou McCulloch (*Apud.* Hayles, 1999, p. 57), “colocou o pé da cibernética na carne”. Além disso, os ciberneticistas também propunham uma teoria computacional da mente que consistia na ideia, conforme afirma Gieblyn (2021, p. 12), de que a mente humana funcionava, em nível neuronal, “como uma máquina que incorpora laços de retroalimentação”⁷, funcionando como um mecanismo de autorregulação. De qualquer modo, como uma das principais formas de se implementar uma IA é pelo uso de redes neuronais, a dupla McCulloch-Pitts, ao transformar um modelo matemático, que representava uma *metáfora*, em um neurônio humano, talvez possa ser considerada como o elo que liga o isomorfismo cibernético aos sistemas de inteligência artificial. Como será visto, essa metáfora

⁷ A teoria, no entanto, não explica como essa máquina computacional dá origem a habilidades, tais como ver, sentir e, sobretudo, a autoconsciência.

se amplificou cada vez mais, até chegar à ideia de que se pode construir uma máquina com nível de inteligência igual, ou até mesmo superior à do ser humano. A esse respeito, talvez seja pertinente mencionar um trecho da biografia de McCulloch escrita por Tara Abraham. O cenário é uma das famosas *Macy Conferences*⁸, nesse caso, a sétima conferência Marcy sobre cibernética, em 1950. Um dos participantes, o renomado neurofisiologista Ralph Gerard, criticou a abordagem digital (binária) com relação ao sistema nervoso, defendida por McCulloch e Pitts. Ao refletir retroativamente sobre o evento, ele lembra que as discussões sobre as analogias entre a máquina e o humano decorriam dentro de um espírito de *isso é como se fosse aquilo* e, subitamente, pareceu a ele que algo ali se transformou, passando-se a se exprimir, doravante, de acordo com a fórmula segundo a qual *isso é aquilo*. Nas palavras de Abraham (2016, p. 140): “Estávamos falando das mesmas coisas [que antes], só que agora era como se uma coisa **fosse** [realmente] a outra.” Ou seja, pode-se identificar aí o momento em que uma metáfora se transforma no real: o cérebro humano é um computador, e sua essência, que seria digital, é um software que pode ser transmitido e recebido. Abraham prossegue observando que o psicólogo Hans Kukas Teuber, presente na conferência, comentando a posição de McCulloch na discussão com Gerard, argumentou (*Apud.*, Abraham, 2016, p. 140) que “é lícito supor uma ação digital [do neurônio], contanto que nos lembremos que estamos tratando de um modelo.” Ocorre que, mesmo como um modelo, o neurônio, além de não se comportar puramente de maneira digital, é muito mais complexo que o modelo proposto. N. Katherine Hayles (*Op. cit.*, 1999, p. 12) descreve essa manobra epistemológica com o uso de dois conceitos citados por ela: *Platonic backhand* e *Platonic forehand*. O primeiro infere abstrações simplificadas, a partir da complexidade do mundo; foi o que McCulloch e Pitts fizeram, ao proporem um modelo simples do neurônio, a partir da complexidade do cérebro humano. O problema, segundo Hayles, aparece quando se busca executar a operação inversa, ou seja, quando a abstração, ou metáfora, tenta substituir o fenômeno original do qual ela derivou; a autora conceitua essa operação como *Platonic forehand*⁹, e foi justamente isso o que

⁸ Eventos promovidos pela Fundação Josiah Macy Jr., que, sediada em Nova York (EUA), tinha como foco financiar pesquisas na área de assistência médica e medicina durante a II Guerra Mundial e nos anos de 1946 a 1953. Essa fundação enfatizava os estudos que incorporassem uma abordagem interdisciplinar do organismo (caso da Cibernética) (Abraham, 2006).

⁹ Como Hayles (*Op. cit.*, 1999, p. 12) explica, ao introduzir esses conceitos, a operação de *Platonic backhand* (conhecida já pelos antigos gregos) é perfeitamente lícita e, de fato, é utilizada como uma ferramenta epistemológica na pesquisa científica. O problema reside na operação inversa, *Platonic forehand*, conceito introduzido por ela.

ocorreu com o neurônio de McCulloch e Pitts, assim como com as redes neurais computacionais.

De qualquer modo, esse passo dado pela cibernética foi, sem dúvida, o mais decisivo. Ora, da mesma forma que um sistema digital possui um software que pode ser copiado, armazenado e transmitido de um hardware para outro, ou mesmo “viver” nas “nuvens”¹⁰, a inteligência humana, ou sua consciência, quaisquer que sejam as definições dos neociberneticistas para isso, é vista agora como um software o qual comporta as mesmas operações dos programas de computadores. O próximo passo veio por meio do grande matemático inglês Alan Turing, que, apesar de não ser neociberneticista, publicou um artigo seminal (Turing, 1950) em que, de forma não intencional, estabeleceu uma meta para os futuros cientistas e engenheiros da área de IA, ainda nascente na época. Turing inicia este artigo já com uma pergunta que reverbera até hoje (*Ibid.*, p. 433): “As máquinas podem pensar?” Se a resposta for sim, ele complementa essa pergunta: “Será possível construir um computador tão sofisticado que poderíamos dizer que ele pensa, que é inteligente e que tem uma mente?” (*Ibid.*, p.433). Para respondê-la, propõe um experimento que ficou conhecido como o *teste de Turing* (ver *Op. cit.*, 1950). Como Hayles afirma (*Op. cit.*, 1999, p. xi), “o Teste de Turing firmou qual seria a agenda dos pesquisadores da área de inteligência artificial para as décadas seguintes: conceber e construir uma máquina tão inteligente quanto o homem”. É esse, atualmente, o objeto da competição entre as grandes companhias do Vale do Silício, com seus *chatbots*. Brynjolfsson (2022) deu um nome para essa agenda, *A Armadilha Turing*, ou seja, a obsessão abusiva em substituir o humano por uma IA com capacidades (sobretudo, cognitivas) maiores que as dele, em vez de usar a tecnologia para aumentar aquelas do homem.

Cerca de cinco anos após a publicação do artigo de Turing, surge, em 31 de agosto de 1955, a expressão *Inteligência Artificial*, proposta em um projeto cujo o principal objetivo era, de acordo com McCarthy (2006, p. 13) conceber uma máquina contendo “cada aspecto de aprendizado ou qualquer outra característica de inteligência”, constituindo, portanto, um esforço para implementar a agenda traçada pelas considerações teóricas de Turing; o projeto

¹⁰ Tradução do inglês “cloud”, é mais uma tentativa de se abstrair o “corpo” (hardware) da internet. Na verdade, trata-se de *Data Centers*, enormes estruturas físicas contendo milhares de processadores e sistemas de armazenamento de dados, perfazendo um sistema que está conectado a internet. Esses sistemas consomem uma quantidade gigantesca de energia e água (usada no resfriamento dos processadores), causando grande impacto ambiental. Estima-se que mais de 95 % do tráfego global da internet não circula “nas nuvens”, mas no fundo dos mares, através de cabos submarinos de fibra óptica (Sherman, 2019).

previa ainda a realização de um *workshop* para discutir essas ações. Esse, ocorrido um ano depois, em julho/agosto de 1956, é considerado por alguns como o nascimento oficial da IA. De acordo com Mitchell (2020, p. 4), o nome *Inteligência Artificial* foi proposto pelo matemático John McCarthy, que queria distinguir esse novo campo de pesquisa do campo da Cibernética. McCarthy (*Apud. Mitchell, Ibid.*, p. 4) admitiu que ninguém gostou do nome, mas declarou “Eu tinha que dar um nome, daí eu chamei Inteligência Artificial.” Allen Newell e Herb Simon, que estavam nesse evento histórico, discordaram do termo, e propuseram, alternativamente, o nome *processamento de informação complexo*, continuando a utilizá-lo por anos¹¹. Apesar desse desejo de se distanciar da cibernética, a nascente área de inteligência artificial incorporou muitas de suas ideias, incluindo o modelo de neurônio e a concepção do homem como uma máquina. Em 1957, Frank Rosenblatt, pesquisador do Cornell Aeronautical Laboratory, criou um modelo mais sofisticado que o de McCulloch, denominado *Perceptron*, que simulava uma rede de centenas de “neurônios”; o perceptron é considerado como o modelo a partir do qual evoluíram as atuais redes neuronais artificiais¹². Como o computador na época já incorporava uma tecnologia mais avançada, as pesquisas focaram em utilizar seu hardware e software para atingir os objetivos de conceber e implementar uma IA com o uso do que viria a ser conhecido como *redes neurais computacionais*.

No início dos anos 2000 é lançada nos Estados Unidos a obra do transhumanista Ray Kurzweil - *A era das máquinas espirituais* (publicada no Brasil em 2005). Nessa obra, ele foi ainda mais longe que McCulloch, e defendeu que o Universo funciona como uma espécie de computador no qual tudo opera na base de processamento de informações. Além disso, ele concebe o ser humano como uma espécie da versão do ser informacional mais sofisticado produzido pelo universo, e seu cérebro, por seu turno, como o processador mais poderoso também produzido por ele. O ser humano, acredita Kurzweil, conceberá uma tecnologia de

¹¹ Ver *AI Myths Projects: the term AI has a clear meaning*, disponível em: <https://www.aimyths.org/the-term-ai-has-a-clear-meaning>.

¹² Em 1949, o Neuropsicólogo canadense Donald Hebb havia publicado um artigo que demonstrava que quanto maior a comunicação entre dois neurônios no cérebro, tanto mais reforçada é a ligação entre eles, sendo o contrário também verdadeiro. Essa descoberta implicava em um conceito importante sobre o aprendizado humano em nível cerebral. Fundindo o modelo de atividade do neurônio de Hebb com conceitos de aprendizado de máquina, Rosenblatt criou o *Perceptron Mark I*, voltado para reconhecimento de imagens. Para treinar seu perceptron, ele combinou uma estratégia de aprendizado por reforço das conexões dos neurônios, inspirada na descoberta de Hebb, com a ideia de *condicionamento* via *reforço positivo* ou *reforço negativo*, do psicólogo Burrhus Frederic Skinner. Ao longo do tempo, esse processo foi aperfeiçoado e é, atualmente, extensivamente utilizado, juntamente com outras técnicas, no treinamento das atuais redes neuronais artificiais.

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA...

Helano de Sousa Castro

inteligência cada vez mais poderosa que, eventualmente, transcenderá a espécie humana, dando origem a um novo ser que ele denominou *pós-humano*: iniciava-se aí o movimento do *pós-humanismo digital*. Esse estágio evolutivo é frequentemente referido, pelos adeptos desse pós-humanismo, como *Singularidade*, o mesmo termo usado atualmente na área de inteligência artificial para designar o ponto em que uma IA ultrapassará a capacidade cognitiva do ser humano¹³, e a versão de IA com essa característica é referida pelos neociberneticistas como AGI¹⁴. Kurzweil publicou mais duas obras sobre o tema (2018, 2024) nas quais reforça sua profecia e afirma que, através de implantes, será possível fazer um “upload” da sua mente para supercomputadores. Como aponta O’Gieblyn (2021, 47), “se a era da informação tivesse um profeta¹⁵, Kurzweil é provavelmente ele... pois seu livro, além de um manifesto, é um trabalho de escatologia...” No entanto, essa era não possui apenas um profeta: de acordo com Mickle (2025, p. 2), Jensen Huang, proprietário da NVIDIA, a maior empresa que fabrica os processadores usados nessa tecnologia (IA), as GPUs (*Graphic Processing Units*), é conhecido no Vale do Silício como o “Jesus da IA¹⁶” Essa concepção de Kurzweil é uma “evolução” do ser cibernético e, como esse último, é baseado em um hilemorfismo, pois esse novo ser seria o encontro de um software, que supostamente abriga a consciência do ser, com uma matéria, um hardware, no qual ele habita ou para o qual será feito um eventual “download”; de fato, esse é o plano de muitos neociberneticistas do Vale do Silício¹⁷. Essa consciência digital se aproxima

¹³ É frequente se atribuir o primeiro uso desse termo ao grande matemático húngaro-americano John Von Neumann, outro que também é considerado como um dos pais do computador, e teria dito (*Apud.* Labatur, 2023, p. 256 – destaque meu): “... parece que o progresso cada vez mais acelerado da tecnologia dá a impressão de se aproximar de alguma *singularidade* essencial, um ponto de virada na história da raça humana além da qual os assuntos humanos, como os conhecemos, não podem continuar.”

¹⁴ Do inglês, *Artificial General Intelligence*. De acordo com Goertzel (2011), o termo surgiu de uma discussão sobre o título de um livro sobre IA que ele escreveu com um colega, Cassio Penachin. Ele então colheu algumas sugestões e um pesquisador da área, Shane Legg, sugeriu o termo. O livro foi publicado em 2005 pela Springer, com esse título.

¹⁵ A propósito disso, a crença dos neociberneticistas no surgimento de uma AGI (*Artificial General Intelligence*), a *singularidade* na forma de uma IA, possui contornos de uma religião. Em 2017, em entrevista à publicação especializada em tecnologia *Wired*, o ex-engenheiro da Google, Anthony Levandowski, declara que fundou uma nova religião, a qual denominou *Caminho do Futuro* (*Way of the future*). A religião cultua uma natureza divina baseada em uma IA, da qual Levandowski se considera sacerdote. Ele declara (*Apud.*, Harries, 2007, p. 1): “O que será efetivamente criado é um deus... A ideia precisa ser disseminada antes da tecnologia... A igreja será o meio de disseminar para o mundo o evangelho.”

¹⁶ Arthur Mensch, criador da *Mistral*, startup francesa, que desenvolveu um chatbot próprio, se diz desconfortável com a fascinação “religiosa” do Vale do Silício no que respeita *singularidade*, e sobre isso declara (Alderman *et al.*, 2024, p. 6): “Toda essa retórica sobre AGI é sobre um tipo de Deus criador. Eu sou um ateu convicto. Assim eu não acredito em AGI.” Ver nota 14 para esclarecimento sobre o termo AGI.

¹⁷ Vários dirigentes de empresas de IA do Vale do Silício perseguem a imortalidade através desses processos. De acordo com Costandi (2022), Sam Altman, dirigente *OpenAI*, desenvolvedora do *ChatGPT*, desembolsou dez mil dólares para a startup *Nectome* preservar seu cérebro após sua morte para, posteriormente, fazer um *upload* de sua

do que seria uma espécie de uma *alma digital*, e seu *download* em um novo hardware, ou até mesmo em um novo corpo físico, uma espécie de *reencarnação digital*, sendo essa a grande esperança deles viverem para sempre, caracterizando todo esse esquema como uma verdadeira *metafísica IA*! Esse passo consolidou uma nova realidade em que o ser humano perde o corpo: *ele se transforma, de um ser formado de carne e ossos, em um amontoado de “bits”*¹⁸.

Esse pequeno histórico da evolução e intersecção da cibernética com a área de IA mostra como a ideia de uma metáfora se transforma no real: a crença de que o ser vivo pode ser reduzido a um tipo de máquina digital que consiga, por sua vez, reproduzir espontaneamente seus atributos, incluindo inteligência e consciência humana, em um sistema IA. Essa ideia ressonou no pós-humanismo na construção de um ser que perde o corpo e se torna uma *essência digital*, sem que seja explicitado o que exatamente isso significa. Em todo caso, tratar-se-ia de uma essência que pode ser transmitida e recebida como uma informação cibernética, e que pode ainda, acoplar-se e desacoplar-se de máquina/corpo. Ora, o software, diferentemente do hardware, não pode ser manuseado fisicamente e, portanto, do ponto de vista físico, ele nem mesmo existe: *é uma abstração do hardware*. Também não existem nem mesmo os famosos “0” e “1”: *são meras abstrações de correntes e tensões elétricas que são interpretados como símbolos na base numérica binária*. O software é, na verdade, algo imanente ao hardware, e suas unidades elementares de representação existem em sua forma primitiva como correntes e tensões elétricas que podem, *por convenção*¹⁹, assumir dois valores lógicos distintos. É por isso que *ele pode ser considerado como um objeto técnico*, desde que imanente ao hardware - como o é na realidade - e são pertinentes aqui as considerações que Simondon faz em ILFI ao refletir sobre forma e matéria²⁰. O erro em antropomorfizar a IA tem raiz no hilemorfismo de se pensar o software como algo distinto, uma realidade separada do hardware, algo, atualmente, tido por

memória e consciência para a nuvem.

¹⁸ Nesse momento, como bem pontua N. Katherine Hayles (*Apud*. O’Gieblyn, 2021, p. 57): “A informação desencarnada torna-se a forma platônica definitiva.”

¹⁹ De fato, além dos digitais, foram também implementados computadores analógicos. Por outro lado, é também possível conceber um computador que funcione na base decimal (ou em qualquer outra); nesse caso, cada unidade de informação poderia, portanto, assumir dez estados, de 0 a 9 (mais que os dois estados do sistema binário). Naturalmente que implementar um hardware que necessite apenas de dois estados, diminui a complexidade e os custos, dentre outras vantagens, apesar da base dez nos ser mais intuitiva. Provavelmente adotamos a base dez em nosso cotidiano pelo fato dos antigos haverem utilizado os dedos para contar.

²⁰ Por isso existe uma certa resistência em se caracterizar o software como um objeto técnico. O hilemorfismo presente na ideia do computador é tão forte (como o é na questão mente/cérebro), que muitos encaram o software como algo isolado, e até independente, do hardware. Ora, é impossível executar um software sem um hardware e, no exato momento de sua execução, “ele retira sua máscara” e volta a ser o que realmente é: tensões e correntes elétricas.

muitos como um “fato”. Apesar disso, nos últimos anos, aparentemente, tudo necessita incorporar uma IA. Com efeito, o termo IA se tornou uma *grife* que, lançada pelos *estilistas* neocibernéticos do Vale do Silício, deve *vestir* todos os produtos. Destarte, conceber esses produtos de forma a conter IA nos dias de hoje é algo mandatário, não apenas na indústria, mas também em diversas outras áreas da atividade humana (um fenômeno que ocorreu com o termo “quântico”, o qual, igualmente, se tornou uma *grife*); na verdade, até mesmo ser *humano* é algo que parece estar ultrapassado (pelo menos para alguns transhumanistas), e, ao que se leva a crer, o que “está na moda” é *ser* IA...

Repensando a cibernética e a IA com Simondon

Simondon é contemporâneo ao período em que três acontecimentos marcaram seu trabalho: o surgimento da Cibernética, nos anos 1940; o da área de Inteligência Artificial nos anos 1950; e o da publicação do trabalho seminal de Claude Shannon em 1948, no qual ele desenvolve uma *teoria da informação*²¹. De fato, Simondon ficou bastante impressionado com a cibernética, chegando mesmo a participar da organização de um evento (o colóquio de *Royaumont* - 1962), que tinha como tema *Le concept d'information dans la science contemporaine*. Na ocasião, ele não só apresentou um trabalho²², como participou da preparação das atas do colóquio (publicadas três anos depois, em 1965), o qual contou com a presença de ninguém menos que Norbert Wiener²³. Além disso, ele estudou em profundidade os anais das *Conferências Macy* sobre cibernética e, portanto, estava em posição de tecer uma análise crítica sobre ela. No entanto, apesar de Simondon ter sido profundamente influenciado pela cibernética, ele também foi seu crítico, sobretudo na versão inicial - que defendia o isomorfismo. Dentre outras críticas, a despeito de admitir a autorregulação no ser vivo, afirmava que ela atua de forma diferente daquela que concerne ao ser cibernético. Além disso,

²¹ Robert Fano (*Apud*. Rioul, 2018, p. 43), professor emérito de Engenharia Elétrica e Ciência da Computação do MIT (EUA) e que desenvolveu trabalhos junto com Shannon, fez uma interessante observação sobre essa expressão: “Eu não gosto do termo ‘teoria da informação’. Claude [Shannon] também não. O termo sugere que se trata de uma teoria sobre informação, mas não é. Ela é sobre a transmissão da informação, não informação. Muitas pessoas não entendem isso”.

²² *L'Amplification dans les processus d'information*, artigo que foi incorporado a seu livro *Communication et information* (Simondon, 2015, p. 159-176). Em 1953, Simondon tentou criar um grupo de pesquisa em cibernética, estabelecendo uma relação entre a filosofia e a ciência e, para tanto, entrou em contato com professores da *École Normale Supérieure*, chegando, inclusive, de acordo com Nathalie Simondon (2015, p. 1), a abordar Michael Foucault, dentre outros filósofos, mas a ideia não chegou a prosperar.

²³ A esse respeito, c.f. Simondon, 2016, p. 35.

o filósofo também criticou o conceito de informação formulado pelos ciberneticistas. Conforme visto anteriormente, a concepção de informação na cibernética favoreceu a idealização de um ser cibernético hilemórfico, influenciando o entretenimento da ideia de uma IA que, além de desenvolver sua própria inteligência, deveria se tornar consciente, na opinião de muitos tecnologistas do Vale do Silício. Em minha opinião, a crítica que Simondon desenvolve sobre a informação cibernética é uma das chaves para rebater o mito da IA.

De acordo com Rantala (2018), na história ontológica e epistemológica da *informação*, esse termo deriva do conceito de forma (*in-forma*). No entanto, ainda conforme esse autor (*Ibid.*, p. 1), não demorou muito para essa “dimensão desaparecer do senso comum” e, a partir do surgimento da cibernética, uma nova dimensão de informação surgiu e terminou prevalecendo. A cibernética foi uma área que se comprometeu com essa nova dimensão e, para elaborar o conceito de informação, os primeiros ciberneticistas procuraram inspiração na termodinâmica estatística desenvolvida no XIX pelo físico-matemático Ludwig Boltzmann, que propôs uma expressão matemática para um conceito que permeava a teoria da termodinâmica: a *entropia*. Essa expressão, em termos gerais, reflete o fato de que a entropia na termodinâmica está associada ao conceito de *ordem* e *desordem* das moléculas de um corpo: quanto maior a desordem, maior a entropia e, inversamente, quanto maior a ordem, menor a entropia.

Norbert Wiener (*Op. cit.*, 2017, p. 33), o articulador do conceito de informação na cibernética, inspirado no seu entendimento da entropia da termodinâmica, inicia sua formulação da seguinte forma: “A noção de quantidade de informação liga-se muito naturalmente a uma noção clássica de mecânica estatística [Boltzmann]: a de entropia”. E ele prossegue (*Ibid.*, p. 33), concluindo, de forma surpreendente: “Assim como a quantidade de informação em um sistema é a medida de seu grau de organização, a entropia de um sistema é a medida de seu grau de desorganização; e uma é simplesmente o negativo da outra.” Wiener então propõe uma expressão matemática associada a informação que é similar àquela proposta por Boltzmann, mas com uma diferença significativa: *um sinal negativo* na frente da expressão, refletido seu raciocínio; é justamente acima essa “entropia negativa” que ficou conhecida como *neguentropia*²⁴. Existe também uma significativa diferença contextual entre a entropia de

²⁴ O termo foi introduzido pelo físico francês Leon Brillouin em seu seminal artigo *Life, thermodynamics and cybernetics* (1949). Trata-se, entretanto, de um conceito polêmico, dado que, em termodinâmica, não existe entropia negativa, embora se possa falar de *variação negativa de entropia*.

Boltzmann e a de Wiener, e que é importante no contexto da discussão sobre informação. O conceito de entropia de Boltzmann está atrelado a um fenômeno real, ou seja, ao movimento das moléculas de um corpo e, portanto, associado à matéria. Esse movimento, por sua vez, está relacionado com a mudança de fases dessa matéria, uma transformação que implica em uma *informação*, ou, uma informação *imanente* que afeta a matéria, e isso, por sua vez, significa que ela está ligada ao substrato termodinâmico, sendo assim, uma realidade física. A informação de Wiener, que está associada ao seu conceito de entropia, é puramente matemática, totalmente desacoplada da matéria e, portanto, *sem condição de afetá-la*; é, em uma palavra, *transcendente*. Como na teoria da informação de Shannon, ela representa algo sem significado ou ligado a uma realidade física, estando relacionada a um sinal assemântico que pode ser transmitido e recebido. Por isso, penso que o supracitado raciocínio de Wiener merece um certo cuidado epistemológico sempre que se pretenda aplicá-lo a entidades físicas (como no caso do ser humano). Em razão disso, é pertinente observar que, se McCulloch, ao equiparar a máquina ao ser vivo, declarou que a cibernética “colocou o pé na carne”; Wiener, por sua vez, ao abstrair o conceito de informação *retira da carne* o pé da cibernética, desacoplando-a da matéria.

Como resultado, tem-se uma teoria com um esquema antagônico entre matéria e informação, pois elas não estão relacionadas fisicamente e, além disso, a teoria não explica como uma pode se conectar (ou desconectar) uma à outra, sobretudo, no caso do ser vivo. Como visto, trata-se de uma versão da dicotomia matéria/forma, nesse caso hardware/software (o software entendido como mente ou informação). Esse é um ponto importante porque o mito IA, ao supor a isonomia com o ser vivo, assim o faz a partir dessa concepção cibernética, que influenciou os pioneiros da IA. A informação cibernética de Wiener está, portanto, contaminada por um hilemorfismo, algo que Simondon critica logo no início de sua obra ILFI (2020a). Além disso, essa definição de informação por Wiener (*Op. cit.*, 2017, p. 3) apresenta outro problema no trecho em que ele afirma: “Assim como a quantidade de informação em um sistema é a medida de seu grau de organização...” Ora, para elaborar sua definição de informação (em termos de entropia) ele já inicia definindo informação (em termos de sua quantidade), em um raciocínio circular. Além disso, no caso da informação cibernética, pelo fato dela estar desatrelada do real, associá-la com ordem é, em certa medida, algo arbitrário. Curiosamente, Shannon também propôs uma expressão matemática semelhante à de Boltzmann, denominada

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA...

Helano de Sousa Castro

entropia²⁵, relacionando-a com seu conceito de informação. Essa definição é, geralmente, conhecida como informação de Weaver/Shannon, em referência a Warren Weaver, que ajudou a popularizar esse conceito. Ora, o raciocínio defendido nesse conceito é exatamente o oposto do de Wiener. Malaspina (2019) resume bem a diferença entre a informação em Wiener e em Weaver/Shannon. No caso de Wiener, o conceito de entropia, ao qual está associada a informação, se desacopla totalmente da termodinâmica em favor de pura probabilidade. Informação, pois, é o grau de organização em um sistema; entropia é o grau de desorganização: uma é o negativo da outra. Quanto mais organizado o sistema, maior sua quantidade de informação e menor sua entropia. Esse conceito de informação valoriza o que é previsível, o que é estável. Quanto mais estável, mais informação está agregada ao sistema. Informação é *neguentropia*, algo no sistema que luta contra a entropia, ou seja, luta para permanecer “estável”, organizado, se opondo à degradação de energia. No caso da informação em Weaver/Shannon, o que ocorre é exatamente o contrário; a informação é justamente concebida como na entropia termodinâmica, embora a informação, da mesma forma que em Wiener, seja abstrata, desacoplada da matéria. Nesse caso, quanto mais organizado o sistema, menor sua quantidade de informação e maior sua entropia. É um conceito de informação que valoriza o que é menos previsível, o instável, a incerteza, o que é aleatório. Quanto mais “instável” (imprevisível) o sistema, tanto mais informação está agregada a ele. A informação é o que pode surpreender, existindo assim, uma alta margem de indeterminação. Simondon, por sua vez, resgata a ideia original de informação enquanto *in-formar*, isto é, uma operação envolvendo o ser em processo de individuação, diferentemente da cibernética, na qual a informação envolve duas entidades já individuadas: transmissor e receptor. É importante ressaltar como os conceito de informação cibernética difere do estabelecido por Simondon. Diferentemente da informação do filósofo francês, que é imanente²⁶, a informação cibernética é transcendente; a primeira, inerente ao seu substrato, a outra não. Além disso, a adoção da ideia de informação de Shannon e Wiener pela cibernética traz uma contradição, ou, no mínimo uma circularidade, como bem

²⁵ Quando Von Neumann (matemático húngaro-americano e um dos “pais” do computador) perguntou a Shannon como estava indo o desenvolvimento de sua teoria da informação, Shannon respondeu (*Apud. Kish et al.*, 2018, p. 43): “A teoria está em boa forma, mas eu preciso de um bom nome para ‘perda de informação’.” Von Neumann então sugeriu (*Apud. Kish et al., Ibid.*, p. 43): “Porque não chamar isso de entropia [?]. Em primeiro lugar, um desenvolvimento matemático como o seu já existe na estatística mecânica de Boltzmann, e em segundo lugar, como ninguém entende entropia muito bem, em qualquer discussão você estará em uma posição vantajosa.”

²⁶ Na verdade, para ser mais preciso, a informação é uma operação de comunicação que constitui a própria individuação, daí ele denominá-la de operação primeira (Simondon, 2020a, p. 471).

observa O’Gieblyn (*Op. cit.*, p. 14):

Shannon define informação de uma maneira que exclui a necessidade de uma mente [sujeito consciente]. Entrementes, McCulloch utilizou a lógica de processamento de informação para conceber o funcionamento dessa mesma mente. Como resultado, tem-se agora um modelo que pretende dar conta do mecanismo do pensamento, mas de uma forma puramente abstrata, em termos matemáticos [conforme concepção de Shannon], produzindo um cenário em que os computadores seriam agora capazes de executar funções mentais. Com efeito, se o pensamento consiste somente do processamento de informação, poder-se-iam atribuir a eles a capacidade de “aprender”, “raciocinar” e “compreender” – palavras que no início da cibernética eram usadas com *aspas*, para denotar uma metáfora. No entanto, à medida que cibernética evoluiu, a aplicação da analogia computacional foi se expandindo para uma maior variedade de sistemas lógicos e artificiais. Em consequência disso, os limites da metáfora começaram a se dissolver, de modo que se tornou cada vez maior difícil diferenciar a matéria da forma, o meio da mensagem, a metáfora da realidade. De um modo especial, ficou difícil explicar os aspectos da mente que a metáfora não conseguia dar conta.

O conceito de informação de Simondon incorpora os dois aspectos aparentemente “contraditórios” relacionados aos conceitos de informação tanto de Wiener quanto de Weaver/Shannon. Ele (*Op. cit.*, 2020b, p. 209) inicia sua definição de informação de uma maneira que se assemelha àquela de Weaver/Shannon: “A informação, em certo sentido, é aquilo que traz uma série de estados imprevisíveis, novos, que não fazem parte de nenhuma sequência que seja definível de antemão”. Note-se que essa definição privilegia o que possui uma alta margem de indeterminação. Ele (*Ibid.*, p. 209) prossegue acrescentando ainda mais elementos que reforçam essa semelhança: “Nesse sentido, a informação tem características em comum com os fenômenos puramente contingentes, sem lei, como os movimentos de agitação térmica molecular.” No entanto, Simondon (*Ibid.*, p. 209) dá andamento à sua definição de informação, agora incorporando características semelhantes à de Wiener: “Num sentido oposto, a informação se distingue do ruído porque a ela podemos atribuir... uma relativa uniformização... O que se reduz aqui é a margem de indeterminação temporal...”

Além disso, outra diferença marcante entre a informação cibernética e a de Simondon é que, enquanto Wiener e Weaver/Shannon absorvem da termodinâmica a ideia de entropia para formular suas ideias de informação, ele se inspira na metaestabilidade termodinâmica. Simondon (*Op. cit.*, 2020a, p. 33) deixa isso claro ao afirmar que “A noção de forma deve ser substituída pela de informação, a qual supõe a existência de um estado de equilíbrio metaestável que pode individuar-se...a informação é a significação que surge de uma disparidade.”; ou seja, a metaestabilidade é a condição primordial para haver informação e, portanto, individuação. No entanto, ele não contesta a ideia da informação cibernética como

uma mensagem que pode ser enviada e transmitida; apenas considera-a de importância secundária, derivada do que ele denomina de *informação primeira*, da qual as informações de Weaver/Shanon e de Wiener derivam. A diferença conceitual é resumida por Simondon (*Ibid.*, p. 27 – destaques meus) da seguinte maneira:

Essa afirmação não implica contestar a validade das teorias quantitativas da informação e das medidas da complexidade, mas supõe um estado fundamental – o do ser pré-individual - anterior a qualquer dualidade do emissor e do receptor e, portanto, a qualquer mensagem transmitida. Desse estado fundamental, o que resta, no caso clássico da informação transmitida como mensagem, não é a fonte da informação, **mas a condição primordial sem a qual não há efeito de informação** – logo, nada de informação: **a metaestabilidade do receptor, seja ele ser técnico, seja indivíduo vivo. Podemos nomear essa informação de “informação primeira”**.

Esses aspectos diferenciais de informação foram alguns dos motivos que levaram o filósofo a considerar que a informação cibernética não tinha condições de explicar a verdadeira relação entre o homem e a máquina. Além do conceito de informação, a outra crítica de Simondon à cibernética reside no fato de ela colocar em foco, sobretudo, o *comportamento*, enquanto o filósofo prioriza a operação. Para apreciar essa crítica de Simondon à cibernética, é importante revisitar a sua distinção entre *pensamento analógico* e *pensamento analítico*. Essa concepção se situa no contexto do estabelecimento, pelo filósofo, de um novo programa de estudos que Simondon (*Ibid.*, p. 559) denominou *Alagmática*, ou, *a teoria das operações*, por ele a situada como simétrica à *teoria das estruturas*, associada ao pensamento analítico. A *alagmática* determina o relacionamento entre as duas teorias no processo de individuação, ou seja, entre o *conhecimento estrutural* (ciência analítica) e o *conhecimento da operação* (ciência analógica)²⁷. Com isso, Simondon defende que, para um completo conhecimento do indivíduo, é necessário se entender a individuação como resultado de uma dinâmica desses dois conhecimentos complementares apesar de conceber a *operação* como tendo uma primazia ontológica²⁸ (ou, mais precisamente, ontogênica) à *estrutura*. Existe uma ligação direta da ideia de informação em Simondon e o binômio operação-estrutura. O aspecto de informação que privilegia o que é menos previsível, o instável, a incerteza, pode ser associado a uma operação que atua no sentido de impulsionar o processo de individuação, promovendo a possibilidade do surgimento do “novo”, ou seja, a passagem para um outro metaestado, e está também

²⁷ A descrição de Simondon sobre a Alagmática pode ser encontrada no capítulo de ILFI de mesmo nome (2020a, p. 559-571).

²⁸ Simondon concebe a individuação como uma operação de comunicação: a informação primeira. (2020a, p. 471)

relacionada com a parte do indivíduo que ainda não se individuou, rica em potenciais, correspondendo à metaestabilidade associada ao *milieu*. Por sua vez, o aspecto de informação que valoriza o que é previsível, o que está estável e organizado, e pode ser associado à estrutura, a parte do indivíduo que já se individuou (“energia individuada”). No entanto, como foi visto (*Op. cit.*, 2020a, p. 27), Simondon privilegia ontologicamente a operação, e considera a *informação metaestável* como a informação primeira.

Nas ciências “convencionais” prevalece o pensamento analítico, caracteristicamente reducionista, ao contrário da ciência analógica, de caráter holístico. Mills (*Op. cit.*, 2014, p. 24) assevera que Simondon, apesar de incorporar à sua teoria o pensamento de uma causalidade de inspiração cibernética, como já visto, também criticou a forma como ela é entendida pelos ciberneticistas, e por isso ele a situou como um pensamento analítico. Simondon (*Op. cit.*, 2020a, p. 565 – destaques meus) estabelece a validade (legitimidade) de uso do pensamento analógico de forma didática, ao observar que “... o **pensamento analógico** é aquele que **salienta identidades de nexos, e não nexos de identidade**, mas é necessário precisar que essas identidades de nexos são **identidades de nexos operatórios, e não nexos estruturais**.” Ele (*Id. Ibid.*, p. 465-466) conclui ensinando como uma semelhança é estabelecida: “Com isso, descobre-se a oposição entre a semelhança e a analogia: a semelhança é feita de nexos estruturais.”

Ao comentar sobre o uso incorreto do método analógico em diferentes áreas da ciência, Simondon (*Id. Ibid.*, p. 567 – destaques meus) aponta que como cada uma dessas áreas comporta algum tipo de teoria do conhecimento, a aplicação legítima do **método analógico** sobre o ser só é válida se o método “**incide sobre um mundo onde os seres são definidos por suas operações** e não por suas estruturas, **por aquilo que fazem e não pelo que são**: se um ser é o que ele faz, se ele não é independente do ele faz...” Em um sentido oposto, ele (*Op. cit.*, 2020a, p. 567 – destaques meus) fornece uma maneira de identificar se o método está lidando, realmente com estruturas: “**Se, enfim, é a estrutura, e não a operação, que é primordial, o método analógico é desprovido de sentido profundo e só pode ter um papel pedagógico ou heurístico...**” Por isso Simondon afirma que as supostas analogias de comportamento de estruturas realizadas na cibernética, em particular o isomorfismo entre o ser vivo e a máquina, não têm validade e, portanto, elas comportam, na verdade, uma teoria de conhecimento analítico; da mesma maneira, aqueles que querem estabelecer uma analogia do ser humano com a IA, estão lidando, em vez disso, com semelhanças, ou seja, estão estabelecendo nexos

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA...

Helano de Sousa Castro

estruturais. Como enfatiza o filósofo, na realidade o que a cibernética faz é estabelecer semelhanças de estruturas (nexos estruturais), e não analogias²⁹. Com efeito, como foi visto, na cibernética o que importa é o comportamento estrutural, sendo a operação de funcionamento interno “escondida” e situada no que alguns críticos denominam de *caixa-preta*. A esse respeito, Hayles (*Op. cit.*, 1999, p. 60) reproduz a resposta de McCulloch a uma crítica ao isomorfismo de seu modelo de neurônio³⁰ em que ele reconhece (*Apud.* Hayles, *Ibid.*, p. 60): “Exatamente porque a teoria é tão geral, a ponto de se adequar tanto ao robô como ao homem, falta-lhe as especificidades referentes aos mecanismos comuns a ambos”; ou seja, as “especificidades”, ou mais precisamente, as complexidades que distinguem a mente da máquina, foram abstraídas em uma *caixa-preta*. Hayles (*Ibid.*, p. 60) comenta essa “confissão” de McCulloch, afirmando que “a universalidade [da teoria, e daí o isomorfismo] é obtida pela abstração de toda suas especificidades [operações] em uma *caixa-preta*.” Simondon (*Op. cit.*, 2020b, p. 212 – destaque meu) descarta essa relação isonômica do homem com a máquina ao afirmar que “entre o homem que inventa e a máquina que funciona, existe uma relação de **isodinamia**, mais essencial que o... isomorfismo”, enfatizando o aspecto dinâmico da operação (informação), em detrimento do aspecto estático da estrutura (forma). A *caixa-preta* na cibernética nos remete à crítica que Simondon (*Op. cit.*, 2020a, p. 15) faz, no início de ILFI, tanto ao monismo atomista quanto ao dualismo do esquema hilemórfico, por *esconder*, em ambos os casos, a operação de individuação, no que ele chamou de *zona obscura*. Da mesma maneira, a cibernética, ao recorrer ao isomorfismo, abstrai a operação em uma versão da *zona obscura*, a *caixa-preta*, algo que também ocorre com os modelos atuais de IA³¹. Como visto, uma das críticas de Simondon à cibernética é a de considerá-la hilemorfista. Em uma referência

²⁹ Comentando essa questão em Simondon, Mills (2016, p. 25) exemplifica afirmando “Embora o cerebelo possa causar o mesmo tipo de comportamento no animal que um servomecanismo o faz em um autômato, isso é apenas uma semelhança, e pouco nos diz sobre suas diferentes realidades operativas.”

³⁰ A crítica foi feita por Hans-Lukas Teuber, em 1947. Conforme Hayles (*Op. cit.*, 1999, p. 59), Teuber argumenta que a similaridade de resposta de diferentes sistemas cibernéticos não implica necessariamente similaridade em estrutura ou processo. Teuber (*Apud.* Hayles, *Ibid.*, p. 59 - destaques meus) explicita sua crítica, afirmando “seu robô pode ser capaz de realizar os inúmeros truques que o sistema nervoso é capaz de realizar...[mas] é ainda improvável que o sistema nervoso use os mesmos métodos [operações] que o robô para produzir resultado iguais. **Seu modelo continua sendo (apenas) um modelo...**”

³¹ Os atuais modelos de IA (LLM) também possuem sua *caixa preta*. De acordo com Mims (2025, p. 2), “Durante toda sua existência, o ChatGPT e seus concorrentes foram uma misteriosa caixa preta”. Embora parte da caixa preta possa esconder detalhes de implementação considerados como segredos do produto, o que é mais incrível é que os próprios desenvolvedores da tecnologia reconhecem que não entendem inteiramente como esses sistemas elaboram suas respostas. Ainda assim, e talvez pela primeira vez na história moderna de tecnociências, usa-se cada vez mais a tecnologia de IA em aplicações críticas, incluindo em saúde.

direta a ela, no contexto dos objetos técnicos, ele (2020b, p. 93) nos previne para evitar uma “assimilação abusiva do objeto técnico ao objeto natural, particularmente, ao ser vivo... as semelhanças externas devem ser rigorosamente banidas.” Sobre isso, ao fazer uma referência à questão dos autômatos na mesma obra, Simondon (*Ibid.*, p. 94) nos alerta igualmente para o fato de que “A meditação sobre os autômatos é perigosa, pois traz o risco de se limitar a um estudo das características externas.” O filósofo continua fazendo uma referência direta à cibernética, enfatizando que (*Ibid.*): “Não convém nem mesmo fundar uma ciência distinta que estude os mecanismos de regulação e de controle dos autômatos construídos para serem autômatos...”; por fim, Simondon (*Op. cit.*, 2020a, p. 94) conclui essa crítica com uma afirmação contundente: “... a tecnologia deve contemplar a universalidade dos objetos técnicos. Nesse sentido, a cibernética é insuficiente.” É importante frisar que esses autômatos se baseavam em tecnologia de eletrônica digital, a mesma tecnologia usada em computadores da época, e muitos eram uma espécie precursora dos robôs produzidos logo depois, todos equipados com algum tipo de processamento digital. A partir dos anos 1950, com o crescente uso de sistemas computacionais para realizar os algoritmos de IA e os chatbots modernos, essas advertências de Simondon soam talvez ainda mais válidas que em sua época.

Em resumo, sob a óptica de Simondon, a relação que McCulloch fez de seu modelo de neurônio artificial com o neurônio do homem é equivocada, pois não existe aí propriamente uma analogia, mas uma associação que foi feita com base em uma *semelhança* que “esconde” a *operação* e, ainda assim, foi estabelecida, apesar da imensa complexidade do cérebro humano. Essa semelhança de estrutura (nexo estrutural) que McCulloch estabelece entre os dois tipos de neurônios foi o que o levou a dar um passo além da metáfora, mas o fez, contudo, “escondendo” as operações do neurônio artificial em uma *zona obscura*. Hayles (1999) chama a atenção para a ocorrência de uma operação de *Platonic backhand* na cibernética, seguida de uma operação de *Platonic forehand*. De acordo com a autora (*Ibid.*, p. 57), a primeira operação ocorreu logo em seu início, quando havia “...uma tendência para usar o modelo metaforicamente para estabelecer conexões entre os circuitos neuronais simples com as complexidades da experiência em um corpo físico.” No entanto, em seguida, ocorreu uma operação de *Platonic forehand* pois, sem qualquer justificativa, a metáfora se transforma em uma realidade física, como Hayles conclui (*Op. cit.*, 1999, p. 57): “Nesse processo, a forma incorpórea da lógica do circuito eletrônico foi retoricamente transformada de um efeito para uma causa, como forma de tornar

o modelo eficaz.³²”

Todos esses malabarismos epistemológicos na cibernética foram resultado da insistência em estabelecer uma relação isonômica da máquina com o ser vivo. Nesse sentido, Simondon (*Op. cit.*, 2020b, p. 94), mais uma, vez, explicita sua crítica à cibernética, afirmando que seu “postulado inicial da identidade entre os seres vivos e os objetos técnicos autorregulados arrisca tornar o trabalho desta ineficaz.” A abordagem inicial da cibernética de estabelecer uma equivalência de sistemas digitais com o ser vivo, sobretudo no que tange ao computador, foi não apenas absorvida pelas gerações seguintes, mas, como já realcei, ainda mais ampliada, acima de tudo, pelas grandes empresas de IA do Vale do Silício. Essa ampliação se deu, especialmente, por um processo de antropomorfização da máquina, representada pelo computador e pelo robô, incluindo aqueles que funcionam com IA, concebidos, geralmente, como humanoides, e é ainda percebida no “comportamento” dos atuais chatbots.

Como nos lembra Simondon (2014, p. 78 – destaques meus): “O autômato [robô] é uma **obra antropomórfica** que deriva seu **poder mágico** de sua semelhança com o homem.” Por isso, as empresas de IA do Vale do Silício se esmeram em projetar seus robôs e seus chatbots com semelhanças e/ou “comportamentos” similares ao do ser humano³³. Isso é algo que o filósofo já identificava nos robôs de sua época, quando prossegue ele (*Ibid.* – destaques meus): “A **intenção mágica** está na própria origem da fabricação do objeto técnico como um autômato.” Em uma afirmação que pode ser diretamente transladada para esses produtos do Vale do Silício, Simondon (*Ibid.* – destaques meus) conclui asseverando que não é a tecnicidade que traz, de forma inevitável, a automação: “mas é o homem que exige da tecnologia um

³² É surpreendente como as operações *Platonic backhand* e *Platonic forehand*, enunciadas por Hayle, apesar de distanciadas no tempo guardam relações com as ponderações do filósofo sobre semelhança e analogia. De fato, uma operação de *Platonic backhand* estabelece uma relação de semelhança entre duas coisas baseando-se em um conhecimento de *ciência analítica* (estrutural), e “esconde” o aspecto operacional em uma *caixa-preta*, ou *zona obscura* (como prefere Simondon). Por esse motivo, a operação inversa, *Platonic forehand*, apresenta problemas, sobretudo aqueles típicos do hilemorfismo, como na IA dos neociberneticistas. Como afirma o filósofo, é necessário utilizar o conhecimento da *ciência analógica* (operacional) para compreender os aspectos operacionais envolvidos em uma verdadeira analogia e, deste modo, ser capaz de identificar os problemas de uma operação de *Platonic forehand*. As duas operações citadas por Hayles também ocorreram com a IA dos neociberneticistas, e esse é um problema que surge ao tentar se aplicar um isomorfismo entre a IA e o ser humano, resultando no que estamos denominados “o mito da IA”.

³³ O efeito que a antropomorfização provoca no ser humano foi estudado por Masahiro Mori (2012), e foi definido por ele como *O Vale da Estranheza* (*The Uncanny Valley*). Ele expressou esse efeito através de uma função matemática que, de forma resumida, define como a semelhança dos robôs (no que acrescentamos, as IAs) modula nossa reação perante a elas, que pode incluir desde o deslumbramento até uma repulsa, e até mesmo o medo. O termo “vale” diz respeito a uma parte do gráfico que retrata essa estranheza que apresentamos perante esses objetos técnicos.

automatismo mágico que ela muitas vezes só pode fornecer de forma muito imperfeita e completamente ilusória.” Nesses termos, considerar a IA como uma espécie de ser vivo é, portanto, um erro, e essa foi, como vimos, uma das maiores ressalvas de sua parte com relação à cibernética. A esse propósito, Simondon (*Op. cit.*, 2020b, p. 94) esclarece que “só podemos dizer dos objetos técnicos é que eles tendem para a concretização, enquanto os objetos naturais, como os seres vivos, são concretizados”, uma advertência que pode também ser dirigida aos neociberneticistas, com sua obsessão de equiparar a IA com o homem. Simondon vai adiante (*Id. Ibid.*, p. 95 - destaques meus), nos alertando para algo que pode ser um antídoto para o mito da singularidade: “Não se deve confundir tendência para a concretização com condição de existência inteiramente concreta... **não devemos ultrapassar os limites e falar desses objetos como se fossem objetos naturais.**” Adverte-nos (*Id. Ibid.*) dando a ver o motivo de nossa abordagem ter privilegiado uma pequena história de como a ideia da *singularidade* surgiu - que os objetos técnicos devem ser estudados em sua evolução: “para que possamos deduzir daí o processo de concretização como tendência, mas não convém isolar o produto final da evolução técnica para declará-lo inteiramente concreto.”³⁴

Ora, é exatamente o que está sendo feito com a IA e, para corrigir esse erro, devemos seguir a orientação de Simondon (*Id., Ibid.*): “Em vez de considerar uma classe de seres técnicos, os autômatos [e, em nosso estudo, a IA], devemos seguir as linhas de concretização através da evolução temporal dos objetos técnicos.” O mito da IA deve, portanto, ser banido ao considerarmos qualquer análise de sua relação com um ser humano, conforme dispõe Simondon (*Id. Ibid.* – destaques meus), ao concluir o trecho anterior de sua crítica: “Somente por esse caminho a aproximação de ser vivo e objeto técnico pode ter significação verdadeira, **fora de qualquer mitologia.**” Como foi visto, a cibernética, em seu início, transformou o ser vivo em uma máquina e, em seguida, os neociberneticistas transformaram a máquina (IA) em um humano; seguem agora com o intuito de transformar essa máquina em uma espécie de super-homem, uma AGI³⁵ (c.f., nota de rodapé 14), o *pós-humano*, a

³⁴ Julgo pertinente reproduzir aqui o arremate dessa sua afirmação (*Ibid.*, p. 95): “... ele [objeto] é mais concreto que os precedentes, mas continua a ser artificial.” Ou seja, cada geração de IA pode ser mais concreta que a anterior, mas, ainda assim, será sempre uma inteligência, que permanece, contudo, *artificial*!

³⁵ Apesar de preverem que a AGI poderá ser tão poderosa que apresenta o risco de destruir a humanidade, os neociberneticistas empreendem uma corrida entre si para ter a primazia de sua criação. A propósito dessa obsessão pela AGI, Evgeny Morozov (2023, p. 2 - destaques meus) criou o termo *AGismo* (*AG-ism*), e o definiu como “uma ideologia que **considera essa nova tecnologia como inevitável** e que, em uma versão mais segura, trará benefícios universais. Seus proponentes não conseguem conceber melhores alternativas para remediar a humanidade e

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA...

Helano de Sousa Castro

singularidade! A supervalorização da AI por eles concebida revela uma espécie de idolatria da máquina, algo que Simondon denuncia (*Op. cit.*, 2020b, p. 44) ao observar fenômeno idêntico em seu tempo por uma cibernética (e em nosso tempo, uma IA) que, supostamente, *tudo sabe*: “Por meio dessa idolatria, dessa identidade, nasce uma aspiração ao poder incondicional. O desejo de poder consagra a máquina. O homem que quer dominar seus semelhantes invoca a máquina androide.” Mais adiante, Simondon (*ibid.*, p. 44) continua com uma afirmação que impressiona, pois é como se estivesse comentando a atitude atual do homem perante a IA: “Então [homem] abdica diante dela e lhe delega sua humanidade³⁶. Procura construir a máquina de pensar, sonha poder construir a máquina de querer, a máquina de viver.” Por fim, conclui (*Ibid.*, p. 45) com uma afirmação que pode nos orientar em como interpretar a atitude de muitos que confundem os avanços recentes em IA com qualquer *singularidade*: “Em geral, os idólatras das máquinas apresentam o grau de perfeição delas como proporcional ao seu grau de automatismo...”

Para nos contrapormos ao mito da IA, em primeiro lugar é importante atribuímos a ela um termo que melhor expresse sua relação como o ser humano, de modo a retirar sua carga de antropomorfização. Além disso, devemos enxergá-la como o que verdadeiramente ela é: não um ser cibernético inteligente e consciente, mas uma tecnologia extremamente poderosa e sofisticada, como assim foi considerado o computador no século XX. A filosofia da técnica de Simondon tem o poder de nos ajudar a refletir sobre o que realmente constitui essa tecnologia e do que ela trata, de forma a nos focarmos nos reais problemas que ela pode trazer, tais como,

expandir sua inteligência.” Ele argumenta (*Ibid.*, p. 11 - destaques meus), que na verdade, o que existe é uma disputa por poder, e que “**os verdadeiros riscos de uma A.G.I são políticos**. Apresentar o A.G.I-ismo como inevitável é **nos distrair de tentar encontrar melhores formas de aumentar a inteligência [da humanidade]**” (*Ibid.*, p. 1 – destaques meus). Morozov faz uma interessante articulação entre o *AGIsmo* e o neoliberalismo defendendo que o primeiro é um tipo de *neoliberalismo digital*.

³⁶ Cada vez mais as empresas de tecnologia de IA governam nossas ações em cada aspecto. Entregamos para suas IAs, de forma voluntária, não mais apenas nossos dados, mas agora também nossa história pessoal, nossos sentimentos e afetividade: a nossa agência; nós as utilizamos para nos aconselhar e decidir sobre nossas vidas, chegando mesmo a substituir, em nossas relações pessoais, humanos pelas IAs. Continuamente estamos delegamos a elas nossa agência de fazer, “pensar”, “raciocinar” e “sentir (capacidades humanas antropomorfizadas nessa tecnologia pelos neociberneticistas). Estamos presenciando uma verdadeira renúncia de nossa agência, algo talvez inigualável na história humana. Essa crescente dependência das IAs, até mesmo para articular nosso pensamento, pode estar afetando nossa capacidade cognitiva, a nossa inteligência, capacidades que possuem relação com o grau de conectividade neuronal. Os cientistas que estudam o cérebro humano definem um índice, denominado DDTF (*Dynamic Directed Transfer Function*), que é usado, de acordo com Brooks (2025, p. 3), para medir “a coerência e a direcionalidade das redes neuronais humanas e que pode ser interpretado no contexto das funções executivas e outros processos cognitivos relacionados [ao cérebro]”. Ele comenta (*Ibid.*) sobre pesquisas indicando que, em pessoas que utilizam IA para gerar seus próprios textos, esse índice é 55% menor que em pessoas que empregam apenas suas próprias capacidades cognitivas para esse fim.

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA...

Helano de Sousa Castro

para citar apenas alguns: a concentração de (ainda mais) poder nas empresas do Vale do Silício, que desenvolvem essas tecnologias³⁷, aumentando nossa dependência delas; o desemprego massivo em diversas áreas; o desgaste de relações afetivas; e o potencial aumento de produção de inverdades nas redes sociais, provocando um desgaste do nosso tecido social. O filósofo já nos alertava (*Op. cit.*, 2020b, p. 230) para um problema que pode ser relacionado com o atual status da IA, tal como difundida pelo neocibernetistas do Vale do Silício: “Isoladamente, a tecnicidade tende a se tornar dominadora e a dar respostas a todos os problemas, como faz atualmente através do sistema da cibernética”. Ora, é justamente o que vemos na atitude deles em seus projetos de poder, com seus chatbots, apresentados como verdadeiros *oráculos*. Portanto, para assinalar como a tecnicidade associada à IA pode ser compreendida, devemos nos ater a conclusão de Simondon (*Ibid.*) quanto a esse dilema: “Para ser corretamente conhecida, de acordo com sua essência, e diretamente integrada à cultura, a tecnicidade deve ser conhecida em sua relação com outros modos humanos de ser no mundo.” Com intuito de mitigar o processo de alienação, resultante que é da insistência dos neocibernetistas em tornar o homem um ser obsoleto em face de uma *singularidade*, podemos adotar uma postura que contribua para se opor a isso, e Simondon (*Ibid.*, p. 147) nos fornece algumas pistas a esse respeito: “Assim, a primeira condição para incorporar os objetos técnicos à cultura estaria em o homem não ser inferior nem superior a esses objetos...” Ou seja, deve-se identificar seu processo de concretização como uma “co-individuação” junto ao homem; portanto, a atitude em relação a esse processo, como indica Simondon (*Op. cit.*, 2020b, p. 147), deve ser a de: “poder abordá-los [objetos técnicos] e aprender a conhecê-los, mantendo com eles uma relação de igualdade, de reciprocidade nas trocas; de certo modo, uma relação social.”

Os neocibernetistas estão replicando algumas concepções religiosas que ainda permeiam a atualidade, imaginando-se até mesmo como uma espécie de deus criador de uma criatura superinteligente, a AGI, ela própria uma espécie de *Deus ex machina*. Por muito tempo afirmamos que fomos criados à imagem de Deus, quando na verdade o criamos à nossa imagem. Como afirma O’Gieblyn (*Op. cit.*, p. 12) “tão logo os computadores surgiram, começamos a ver nossa imagem refletida neles”. Agora, esses neocibernetistas, ao antropomorfizarem a IA, estão criando-a à imagem do homem. Por isso, lembrando que, para Simondon (*Op. cit.*, 2020b,

³⁷ A conduta dessas empresas pode ser relacionada ao que Simondon denomina, em MEOT, de uma lógica ou regime autocráticos, ou seja, uma busca e uma forma de exercício do poder através das técnicas.

DO ISOMORFISMO DA CIBERNÉTICA AO MITO DA IA: UMA...

Helano de Sousa Castro

p. 212) “a máquina é um gesto humano depositado”, talvez a verdadeira metáfora que podemos estabelecer entre a IA e o homem seja a de que a maior função dessa tecnologia é a de servir como um grande espelho através do qual a humanidade possa nele vislumbrar uma imagem, e que, sem perceber que ela é seu próprio reflexo, passa a amá-la ou detestá-la, por amar ou detestar aquilo que na verdade é seu...

Referências bibliográficas

ABRAHAM, Tara. **Rebel Genius: Warren McCulloch’s Transdisciplinary Life in Science**. London: MIT Press, 2016.

ALDERMAN, Liz; SANTARIANO, Adam. **Europe’s A.I. ‘Champion’ Sets Sights on Tech Giants in U.S.** In: *The New York Times* (jornal norte-americano): April 18, 2024. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2024/04/12/business/artificial-intelligence-mistral-france-europe.htmlhttps://us02web.zoom.us/j/86554334823?pwd=R3Y1b2laOG9pVUEzOGV3VmpYM0pBZz09>. Acessado em 3/05/2025.

BRILLOUIN, Louis. **Life, Thermodynamics and Cybernetics**. In: *American Scientist*, Vol. 37, No. 4, 1949, p. 554-568.

BROOKS, David. **Are We Really Willing to Become Dumber?** In: *The New York Times*, July 3, 2025.

BRYNJOLFSSON, Erik. **The Turing Trap: The Promise & Peril of Human-Like Artificial Intelligence**. In: *Daedalus*, Vol. 151, No. 2, 2022, p. 272-287.

CLYNES, Manfred E.; KLINE, Nathan S. **Cyborgs and space**. In: *Astronautics*, September 1960, p 26-27 e p 74-76.

COSTANDI, Mo. **Is the body key to understanding consciousness?** In: *The Guardian* (jornal inglês) 2 Oct. 2022. Disponível em: https://www.theguardian.com/science/2022/oct/02/is-the-body-key-to-understanding-consciousness?CMP=Share_iOSApp_Other. Acessado em 3/05/2025.

GOERTZEL, Ben. **Who coined the term “AGI**. In *The New York Times*, August 28, 2011. Disponível em <https://goertzel.org/who-coined-the-term-agi/>

HARRIS, Mark. **Inside the First Church of Artificial Intelligence**. In: *Wired* (revista tecnológica norte-americana): November 15. 2017. Disponível em: <https://www.wired.com/story/anthony-levandowski-artificial-intelligence-religion/> Acessado em 4/05/2025.

HAYLES, N. Katherine. **How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics,**

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 26 - 51
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

literature and informatics. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

HIRSCH-KREINSEN, Hartmut; KROKOWSKI, Thorben. **Promises and Myths of Artificial Intelligence.** In: *Journal of The Digital Society*, Vol 4, Issue 1, 2024, p 1-8.

KISH, L.B.; FERRY, D.K. **Information entropy and thermal entropy: apples and oranges.** In: *Spring Nature*, Vol. 17, 2018, p 43-15.

KURZWEIL, Ray. **A Singularidade está mais próxima.** São Paulo: Goya, 2024.

KURZWEIL, Ray. **A Singularidade está próxima.** São Paulo: Itaú Cultural Iluminuras, 2018.

KURZWEIL, Ray. **A Era das máquinas espirituais.** São Paulo: Editora Aleph, 2005.

LABATUT, Benjamin. **Maniac.** São Paulo: Editora Todavia, 2023.

MALASPINA, Cecile. **Pure Information: on infinity and human in the technical object.** In: *Culture, Theory and Critique*, Vol 60, issue 3-4, 2019.

MAYOR, Adrienne. **Gods and Robots, Myths, Machines and ancient dreams of technology.** New Jersey: Princeton University Press, 2018.

MCCARTHY, John; MINSKY, Marvin; ROCHESTER, Nathaniel; SHANNON, Claude E. **A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence.** In: *AI Magazine*, Vol 27, N. 4, 2006, p 12-14.

MCCULLOCH, W.S.; PITTS, W.A. **A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity.** In: *Bulletin of Mathematical Biophysics* 5, 1943, p. 115–133. Disponível em <https://home.csulb.edu/~cwallis/382/readings/482/mcculloch.logical.calculus.ideas.1943.pdf>. Acessado em 30/04/2025.

MICHAEL, Melanie. **Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans.** New Delhi: Pelican Books England, 2020.

MICKLE, Tripp. **Nvidia Is Hosting the Super Bowl of A.I.** In: *The New York Times*: March 18, 2025. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2025/03/18/technology/nvidia-gtc-conference-ai.html?smid=nytcare-ios-share&referringSource=articleShare&sgrp=g&pvid=E967D375-05E2-4B74-8BD4-94FC5782205D>. Acessado em 29/04/2025.

MILLS, Simon. **Gilbert Simondon: Information, technology and media.** Maryland: Rowman & Littlefield International Ltd, 2016.

MIMS, Christopher. **We Now Know How AI ‘Thinks’—and It’s Barely Thinking at All.** In: *The Wall Street Journal*, April 25, 2025. Disponível em: <https://www.wsj.com/tech/ai/how-ai-thinks->

356969f8?st=zTZxJY&reflink=article_email_share. Acessado em 29/04/2025.

MORI, Masahiro. **The Uncanny Valley**. In IEEE Spectrum, June 12, 2012. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/06/30/opinion/artificial-intelligence-danger.html?searchResultPosition=2>. Acessado em 25/04/2028.

MOROZOV, Evgeny. **The True Threat of Artificial Intelligence**. In: *The New York Times*, June 30, 2023. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/06/30/opinion/artificial-intelligence-danger.html?searchResultPosition=2>. Acessado em 04/05/2025.

O'GIEBLYN, Meghan. **God, Human, Animal, Machine: Technology, Metaphor and the search for meaning**. New York: Doubleday, 2021.

QUIN, Camilo Andrés Cifuentes. **The Platonic Forehand and Backhand of Cybernetic Architecture**. In: *Leonardo*, Vol 52, Issue 5, October 2019, p. 429-434.

RANTALA, Juho. **The Notion of information in early cybernetics and Gilbert Simondon's philosophy**. Presented at Doctoral Congress in Philosophy, 22-24, University of Tampere, Finland. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/337670231_The_Notion_of_information_in_early_cybernetics_and_in_Gilbert_Simondon's_philosophy. Acessado em 06/05/2025.

RIOUL, Olivier. **This is IT: A Primer on Shannon's Entropy and Information**. In: *L'Information*, Séminaire Picaré XXIII (2018), 2018, p. 43-77.

ROSENBLUETH, Arturo; WIENER, Norbert; BIGELOW, Julian. **Behavior, Purpose and Teleology**. In: *Philosophy of Science*, vol. 19, no. 1, 1943, p. 18-24.

SHANNON, Claude. **A Mathematical Theory of Communication**. In: *Bell Labs Technical Journal*, Vol. 27, 1948 (publicado em dois números da revista), July issue, p. 379–423 e October issue p. 623–656.

SHERMAN, Justin. **Cyber defense across the ocean floor: The geopolitics of submarine cable security**. Setembro, 2021. Disponível em <https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/report/cyber-defense-across-the-ocean-floor-the-geopolitics-of-submarine-cable-security/#executive-summary>. Acessado em 30/04/2025.

SILVA, Alexander Meireles. Prefácio para **RUR Robôs Universais de Rossum**, Karel Capek. Londrina: Editora Madre Pérola, 2021, p. 10.

SIMONDON, Gilbert (a). **A individuação à luz das noções de forma e de informação (ILFI)**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 2020.

SIMONDON, Gilbert (b). **Do modo de existência dos objetos técnicos (MEOT)**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

SIMONDON, Gilbert. **Sur la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

SIMONDON, Gilbert. **Communication et Information**. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

SIMONDON, Gilbert. **Sur la technique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

SIMONDON, Nathalie. **Gilbert Simondon et le Colloque de Royaumont, 1962: Information, cybernétique et philosophie**. Publié en anglais dans Philosophy and Technology, juin 2015, dans le « Book Symposium on Le Concept d'information dans la science contemporaine », traduction Andrew Iliadis. Disponible em https://www.academia.edu/103908017/N_Simondon_Simondon_et_le_colloque_de_Royaumont_Information_cybern%C3%A9tique_et_philosophie. Acessado em 24/04/2025.

SLADEK, John. **Tik-Tok**. London: Victor Gollancz LTD, 2nd edition, 1985.

TURING, Alan. A. M. Turing. **Computing Machinery and Intelligence**. In: *Mind*, No 49, 1950, 433-460.

WIENER, Norbert. **Cibernética ou Controle e Comunicação no animal e na Máquina**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

WOOD, Gaby. **Edison's Eve: a magical history of the quest for mechanical life**. New York: Alfred A. Knoff, 2002.

MÁQUINAS TRANSINDIVIDUAIS - COMO A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL ESTÁ RECONFIGURANDO O PROBLEMA DA TECNICIDADE¹

Lucas Paolo Vilalta²

Resumo:

Neste artigo, refletimos sobre a reconfiguração da tecnicidade à luz dos desenvolvimentos recentes em sistemas de Inteligência Artificial e de certos aspectos da evolução da digitalidade. Tomamos como ponto de partida a análise da tecnicidade e da evolução da realidade técnica apresentada por Gilbert Simondon em *Do modo de existência dos objetos técnicos* (MEOT). Amparados por investigações de autores latino-americanos como Rodríguez, Sandrone, Blanco, Heredia, Viana, entre outros - que vêm atualizando e ressignificando a filosofia da técnica e da informação de Simondon -, propomos: 1) uma leitura da reconfiguração da tríade “elementos, indivíduos e conjuntos técnicos”, tal como apresentada em MEOT, como um sistema constituído por dados, algoritmos e plataformas; 2) uma reconceitualização do conceito de máquina a partir das Inteligências Artificiais Generativas, compreendidas como máquinas transindividuais; 3) uma reconceitualização dos processos de automatização à luz dos desenvolvimentos tecnológicos contemporâneos. A partir de uma investigação breve e exploratória desses aspectos, apresentamos hipóteses sobre a reconfiguração da tecnicidade em diálogo com a tradição filosófica mencionada, destacando, sobretudo, a co-individuação entre seres técnicos e demais seres no interior do dispositivo digital.

Palavras-Chave: Simondon; Inteligência Artificial; técnica; informação; máquina.

TRANSINDIVIDUAL MACHINES: HOW ARTIFICIAL INTELLIGENCE IS RESHAPING THE PROBLEM OF TECHNICITY

Abstract:

In this article, we reflect on the reconfiguration of technicity in light of recent developments in Artificial Intelligence systems and certain aspects of the evolution of digitality. We take as our starting point Gilbert Simondon's analysis of technicity and the evolution of the technical reality in *On the Mode of Existence of Technical Objects* (MEOT). Drawing on investigations by Latin American authors such as Rodríguez, Sandrone, Blanco, Heredia, Viana, and others—who have been updating and re-signifying Simondon's philosophy of technique and information—we propose: 1) a reading of the reconfiguration of the triad “technical elements, individuals, and assemblies,” as presented in MEOT, as a system constituted by data, algorithms, and platforms; 2) a reconceptualization of the concept of machine based on Generative Artificial Intelligences, understood as transindividual machines; 3) a reconceptualization of automation processes in light of contemporary technological developments. From a brief, exploratory investigation of these aspects, we present hypotheses on the reconfiguration of technicity in dialogue with the aforementioned philosophical tradition, highlighting especially the co-individuation between technical beings and other beings within the digital dispositif.

Keywords: Simondon; Artificial Intelligence; technique; information; machine.

¹ O presente trabalho apresenta alguns dos desenvolvimentos de pesquisa apresentados na tese de doutorado “Na encruzilhada do digital: uma arqueogênese da informação de Jacquard à Inteligência Artificial”, realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) e com orientação de Silvana Ramos.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, pesquisador nas áreas de filosofia da técnica e da informação, tecnologias digitais e inteligência artificial, atua na intersecção dessas áreas com a educação e os direitos humanos. Publicou artigos nas temáticas de inteligência artificial responsável; transparência de algoritmos; história da informação, da computação e do digital; cibernética; sistemas de dados, algoritmos e plataformas; neurociências e redes neurais; entre outros. É autor do livro “Simondon: uma introdução em devir” (2021); coorganizador de “Máquina Aberta: a mentalidade técnica de Gilbert Simondon” (2022) e co-autor de “Bolsonaro: la bestia pop” (2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0868-3614>. E-mail: lucaspao1@gmail.com.

A análise da tecnicidade e da evolução da realidade técnica realizadas por Simondon em *Do modo de existência dos objetos técnicos* (1958/2020) - daqui em diante *MEOT* - são lapidares para a compreensão das transformações técnicas que engendraram nossa realidade digital. Os três níveis de conhecimento dos objetos técnicos, a tríade de elementos, indivíduos e conjuntos técnicos - de agora em diante *EIC* - são fundamentais para explicitarmos as transformações que ocorreram na realidade técnica, por exemplo, na revolução industrial em que o corpo humano deixaria de ser considerado o indivíduo técnico por excelência, portador de ferramentas que ampliam sua ação no meio e sua possibilidade de efetuar trabalho, e passa a ser substituído pela máquina. Podemos afirmar que até a cibernética e o desenvolvimento do programa armazenado de Von Neumann, estávamos ainda dentro da égide ou escopo da tríade *EIC*. Com o surgimento de objetos técnicos digitais, a constituição dos sistemas de dados, algoritmos e interfaces-plataformas, o advento da internet e a reconfiguração de todo um sistema material produtivo para os processos informacionais e com o desenvolvimento da assistência e agência dos sistemas de Inteligência Artificial (IA), podemos propor que há uma reconfiguração do problema da tecnicidade e da tríade proposta por Simondon para compreender a evolução da realidade técnica.

É possível afirmar que já existe uma tradição latino-americana de debates sobre a tecnicidade e a evolução da realidade técnica que reescreve a filosofia simondoniana colocando-a em diálogo com as transformações tecnológicas que temos acompanhado nas últimas décadas. Os trabalhos de Heredia (2024; 2025) e Viana (2015; 2022) são exemplares na discussão profunda da reconceitualização da tecnicidade a partir dos avanços tecnológicos e da própria leitura e discussão da obra simondoniana. Diferentes trabalhos de Rodríguez, Sandrone, Blanco, entre outros autores (ver as referências), podem ser mencionados como um esforço abrangente de análise da reconfiguração da tecnicidade nos novos sistemas sociotécnicos – como comentaremos adiante ao falarmos dos sistemas de dados, algoritmos e interfaces-plataformas. Há, portanto, um esforço sistemático de compreensão de como a tecnicidade e a tríade *EIC* foram reconfiguradas pelas tecnologias digitais. Nossa experiência particular atesta o interesse desse esforço teórico: em escolas, atividades acadêmicas, eventos e debates com ativistas de direitos humanos e direitos digitais, enfim, no contato com os mais diversos públicos, a tríade *EIC* e suas possíveis reconfigurações atuais tem trazido luz e clareza

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

para que as pessoas possam compreender melhor todas essas transformações técnicas e tecnológicas que estão moldando a sociedade nas últimas décadas. Considerando isto, nosso intuito tem sido divulgar e dialogar com essa tradição latino-americana, e, mais especificamente, será nesse artigo o de refletir sobre como os sistemas de IA estão reconfigurando a tríade proposta por Simondon e o problema da tecnicidade.

Os elementos, indivíduos e conjuntos técnicos reconfigurados pelo sistema de dados, algoritmos e interfaces-plataformas³

Em *MEOT*, Simondon analisa a *ontogênese da tecnicidade* em três níveis gerais de existência: elementos, indivíduos e conjuntos técnicos. Podemos sintetizá-los do seguinte modo: os elementos técnicos são os objetos que ampliam a percepção e a ação dos seres humanos em suas interações com o meio, por exemplo, ferramentas como o martelo ou instrumentos como o microscópio; indivíduos técnicos são seres que portam e utilizam os elementos técnicos para ampliar sua ação técnica no meio e na sociedade, e isto tanto para o trabalho produtivo quanto para o intelectual; por último, os conjuntos técnicos são a composição de diferentes elementos e indivíduos em sistema técnicos organizados como, por exemplo, as oficinas, ateliês, fábricas, entre outros⁴. Complementarmente, podemos, então, retrazar a evolução da tecnicidade da Revolução Industrial à Digital, a partir do que propuseram Sandrone e Rodríguez (2020).

Apenas antes de iniciarmos nosso percurso, cabe ressaltar que tal apresentação esquemática é uma simplificação do modo como Simondon analisa complexa e detalhadamente cada termo da tríade e suas relações histórica e processualmente. Como ele afirma “a tecnicidade não é uma realidade hierarquizável, existe de modo completo nos elementos e se propaga transdutivamente no indivíduo técnico e nos conjuntos: os conjuntos, por meio dos indivíduos, estão feitos de elementos, e deles saem elementos” (SIMONDON, 2020b, p. 101 -

³ Como bem salientaram Sandrone, Rodríguez e Blanco em publicações recentes, é preciso ter cuidado para que essa transposição da tríade EIC em sistema DAP não perca as especificidades técnicas presentes nas operações e estruturas dos processos. Ainda assim, parece-nos que a proposta de que a tríade EIC é reconfigurada pelo sistema DAP, como veremos, aponta para uma coexistência em que as intersecções e imbricações ressignificam as relações singulares de cada termo ou processo. Assim, convidamos os(as) leitores(as) a não estabelecer uma mera homologia (elementos = dados; indivíduos = algoritmos; conjuntos = plataformas), mas a acompanhar as analogias que tentaremos tecer ao longo do texto.

⁴ Heredia (2024) irá propor inserirmos as redes técnicas nos níveis propostos por Simondon; em artigos e intervenções públicas recentes, Sandrone, Rodríguez e Blanco também têm desenvolvido propostas de reavaliação dos conjuntos técnicos, por exemplo, como ambientes técnicos.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

trad. modificada.) Trata-se, portanto, de três tipos de relações de tecnicidade que se entrecruzam e se perpassam nos processos concretos. Como exemplifica Sandrone, “na era pré-industrial, as rodas hidráulicas, as ferramentas e os mecanismos de tração à sangue constituíam um conjunto técnico que, quando alcançou seu nível máximo de coerência interna, produziu os primeiros elementos técnicos termodinâmicos” (2020b, p. 363). Simondon afirmava que do elemento termodinâmico se passava ao indivíduo e posteriormente ao conjunto termodinâmico e que este, ao alcançar um ponto de coerência interna significativo, produzia os primeiros elementos elétricos como, por exemplo, metais de alta permeabilidade magnética, fios de cobre, isolantes, porcelanas de alta resistência, entre outros. Por sua vez, estes últimos “permitem a criação de objetos industriais eletromagnéticos, como turbinas e alternadores, que formam assim conjuntos técnicos elétricos” (Id.). Essa cadeia de imbricações sociotécnicas traz como pressuposto a inserção dos objetos técnicos nos fluxos do desenvolvimento histórico, sugerindo-nos mais uma vez o valor de apresentar a tríade EIC no interior de uma historicidade que não a esgota mais que a torna significativa a partir de um determinado conjunto de relações sociotécnicas – deixando registrado aqui que eram possíveis outras relações, bem como outros exemplos para cada termo da tríade. Dito isso, prossigamos.

Até o século XVIII, prevalecem relações sociotécnicas nas quais os corpos humanos são os que portam as ferramentas ou utilizam os instrumentos para a realização do trabalho e dos processos técnicos dentro ou fora das oficinas, ateliês e outros espaços do trabalho prioritariamente artesanal. A tecnicidade se desenvolvia no estabelecimento das relações e dinâmicas de adequação entre o corpo e o elemento técnico para a realização de diferentes ações em diferentes meios, naturais e/ou produtivos. Como já dissemos, as ferramentas ampliavam a capacidade de ação dos corpos no meio e os instrumentos ampliavam a capacidade de percepção do meio. Com o advento do controle da energia térmica e elétrica e com o surgimento das novas máquinas da Revolução Industrial, são as máquinas que passam a ocupar o lugar dos corpos humanos como novos indivíduos técnicos. Elas passam, assim, a portar as ferramentas e os próprios corpos humanos, como elementos técnicos, no trabalho realizados nos processos produtivos industriais. Consolida-se o processo de automação que torna o funcionamento das máquinas industriais o paradigma de funcionamento do trabalho e do sistema produtivo. Como bem mostrou Chaplin no filme *Tempos Modernos*, a fábrica passa

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

a ser o conjunto técnico predominante e o cenário de autorregulação dos processos técnicos no qual seres humanos e elementos técnicos têm seu trabalho disciplinado para o funcionamento adequado das máquinas. Como defende Simondon em *MEOT*, o corpo humano é alienado neste processo concomitantemente ao processo de escravização da máquina e de alienação técnica em funcionamentos automatizados que solapam sua tecnicidade. Os seres humanos passam a operar como ajudantes do trabalho das máquinas, auxiliando-as também aqui e ali de modo mais especializado, nos processos nos quais as máquinas, enquanto indivíduos técnicos, ainda não eram capazes de se autorregular; isto, em prol do funcionamento capitalista de grandes conjuntos técnicos, como os sistemas fabris e as redes de infraestrutura que conformam o sistema mundial de produção de mercadorias.

Na passagem para o século XX, com o advento das tecnologias de informação, as máquinas passaram a ser digitais e a produzir não apenas mercadorias industriais, mas a própria vida cotidiana e social. O processo de alienação técnica, então, amplia-se com as novas tecnologias de informação. As relações sociais e de trabalho começam a ser automatizadas através das instâncias de serviços e dos produtos da informática, de tal modo em que as máquinas não utilizem mais apenas ferramentas, instrumentos e corpos humanos, mas que todo o trabalho e vida humana passem a ser os elementos técnicos que são trabalhados pelas máquinas. Isto é, além de automatizar e vincular os indivíduos humanos e maquínicos em funcionamentos programados e codificados digitalmente, os meios informacionais passam a ter por objeto a produção da vida humana e natural em larga escala; com isto, não são apenas as fábricas ou as indústrias que se reconfiguram enquanto conjuntos técnicos, mas é o conjunto de toda a sociedade que passa a ser o meio das relações sociotécnicas.

Até aqui, com o advento das máquinas informacionais, ainda estaríamos dentro do escopo da descrição simondoniana da evolução da tecnicidade e da tríade EIC. Com o desenvolvimento das tecnologias de informação digital, a digitalidade passa a se distribuir por todo o campo da vida social, fazendo com que elementos, indivíduos e conjuntos técnicos passassem a existir digitalmente e o sistema de elementos, indivíduos e conjuntos técnicos comece a se reconfigurar em uma nova tríade, a de dados, algoritmos e interfaces-plataformas. Seguindo agora os esforços de Van Dijck, Poell e De Wall em *The Platform Society* (2018) e

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

de Sandrone e Rodríguez (2020) podemos brevemente apontar como ocorreu a reconfiguração da tríade EIC em sistema de dados, algoritmos e interfaces-plataformas, de agora em diante sistema DAP⁵. Na linha do que afirmou Simondon, que a “noção de informação permite que a evolução geral dos objetos técnicos seja interpretada através da sucessão de elementos, de indivíduos e de conjuntos, de acordo com a lei de conservação da tecnicidade” (Meot, p. 40)⁶; podemos realizar uma breve explanação de como as relações entre elementos, indivíduos e conjuntos técnicos é reconfigurada quando máquinas, dados e toda atividade humana em sociedade passam a funcionar como novos elementos técnicos.

Seguindo Rodríguez (Ferreira *et. al.*, 2022)⁷, podemos afirmar que, no início do século XXI, os algoritmos são as novas máquinas; são eles que mediam as relações entre elementos técnicos (smartphones, dispositivos conectados, dados, interações em redes e outras atividades humanas datificadas) e conjuntos técnicos (redes, plataformas e meios associados de conectividade humana e não-humana). A máquina não está mais fixada em um indivíduo técnico específico (um motor, uma turbina, máquinas industriais etc.), mas se encontra no conjunto das relações que ocorrem entre os indivíduos técnicos. Em uma resignificação radical do que podemos compreender por funcionamento maquínico, então, os algoritmos nos conectam e nos relacionam; constituem os códigos e programas que mediam e estabelecem os vínculos técnicos-culturais e sociais que podem acontecer e como eles podem acontecer – é o que fica evidente nas novas dinâmicas de infoproletários, de influencers e de outros trabalhadores digitais ou de plataforma. Por meio dos algoritmos, as máquinas se fazem presentes no conjunto de toda a sociedade. Em suma, os algoritmos, programas e aplicativos passam a ser os novos indivíduos técnicos; e as plataformas, através das novas mídias, redes sociais, interfaces etc., se tornam os novos conjuntos técnicos. Nesse sentido, as máquinas, já não são mais exteriores a nós; por meio dos algoritmos, as máquinas abertas ou digitais se fazem

⁵ Não poderemos detalhar aqui porque nos parece adequado falar em “interfaces-plataformas” e não apenas plataformas. Trabalhamos esse detalhamento em nossa tese (Vilalta, 2025a) e sugerimos a leitura de Galloway (2012) para a compreensão do conceito de interface ao qual nos referimos aqui.

⁶ Referenciamos aqui a página da tradução brasileira de *Do modo de existência dos objetos técnicos* (MEOT), mas adotamos a tradução de Thiago Novaes, disponível em: https://simondongilbert.files.wordpress.com/2015/08/apresentaccca7acc83o_meot_1958.pdf.

⁷ Complementarmente, ver a conferência “Lo transindividual informacional: a assistência automatizada dos algoritmos” em: <https://www.youtube.com/watch?v=4nPL5yxsOJQ>.

presentes no conjunto de toda a sociedade. Vejamos em detalhe algumas consequências dos processos de datificação, algoritmização e plataformização envolvidos nessa reconfiguração da tecnicidade.

“Nos últimos anos, as máquinas das fábricas também foram convertidas em ‘usuárias’ das quais se extraem dados, através de sensores e *chips* colocados em suas peças e mecanismos, o que permite o desenvolvimento da inteligência artificial (algoritmos) para prever funcionamentos e maus funcionamentos, de modo a que se possa otimizar os processos produtivos” (Sandrone; Rodriguez, 2020, p. 48). Assim como um microscópio era um sensor que ampliava a percepção humana, hoje os dados extraídos e coletados do funcionamento e existência dos seres humanos e das máquinas – quando não dos seres em geral – permite a ampliação da percepção dos conjuntos técnicos hegemônicos, isto é, do sistema tecnológico plataformizado (Pasquinelli; Joler, 2020). Assim, não seria exagero afirmar que passamos a ser os elementos técnicos que as plataformas “portam e comportam” para extração de valor e para a auto-organização dos processos produtivos e de serviços. Nesse sentido, os algoritmos são os operadores da extração, processamento e interpretação dessas fontes de dados. Então, as plataformas, mais do que ocuparem o lugar das oficinas e das fábricas, como conjuntos técnicos, imiscuem-se em todas as esferas dos processos técnicos e produtivos, seja pela informatização do trabalho, do funcionamento das máquinas e de todos os elementos técnicos; ou, finalmente, porque até mesmo um artesão se vale das redes sociais e dos serviços de logística das plataformas para poder divulgar e vender seus produtos. Como conclui Rodríguez, quando as máquinas já são totalmente inerentes à vida social e quando as diferenciações entre como a informação é processada em seres vivos e máquinas fica cada vez mais difusa, podemos afirmar que o sistema de dados, algoritmos e interfaces-plataformas coloca em movimento a informação levando-a às esferas sociais, ou seja, esse sistema retira a informação digital dos computadores e a leva para toda a sociedade, ou talvez, faz de todos nós computadores⁸.

A partir do que vimos até aqui, podemos cravar que o sistema DAP reconfigura radicalmente o esquema da tríade EIC e a compreensão da tecnicidade:

1) os elementos técnicos passam a se confundir com o conjunto de relações datificadas que existem em toda sociedade e na natureza – não se reduzindo a objetos técnicos

⁸ Transcrevemos e adaptamos a conclusão que é apresentada entre o minuto 21 e 22 do vídeo linkado na nota 7.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

infraindividuais;

2) os indivíduos técnicos, já não são individualizáveis ou sua evolução técnica já não se pode separar do social, confundindo-se com o conjunto das relações produtivas, comunicativas, conectivas – o que poderia nos conduzir a uma análise da reconfiguração da concretização, tal como o fez, por exemplo, Heredia (2025);

3) os conjuntos técnicos passam a expressar a totalidade das relações técnicas, sociais e coletivas, confundindo-se com o que Simondon denominou “transindividual”;

4) as Inteligências Artificiais, como iremos analisar agora, ao fazerem o transindividual informacional, como denominou Rodríguez (ver nota 7), se confundir com a assistência e agência de sistemas de IA, tem obrigado os diferentes tipos de individuação física, vivente e psicossocial a se co-individuarem com o sistema sociotécnico imposto pelas plataformas e com a delegação do trabalho, da vida e da linguagem às IAs.

Como síntese, podemos esquematizar o que vimos até agora na seguinte tabela:

Tabela 1 – Reconfiguração da tríade EIC em Sistema DAP

	Elementos técnicos	Indivíduos técnicos	Conjuntos técnicos (Transindividual)	Processos técnicos
Mecânica (até o séc. XVIII)	Ferramentas e Instrumentos	Corpos	Oficinas	Autocorrelação
Energia (até o séc. XIX)	Ferramentas, instrumentos y corpos	Máquinas	Fábricas	Autorregulação
Informação (séc. XX)	Produção industrial/ Produção da vida cotidiana			Automatização
Sistema DAP (Dados, algoritmos e plataformas)	Máquinas, Dados e toda a atividade humana	Algoritmos	Plataformas (mídias, redes sociais, interfaces etc.)	Auto-organização
Sistema DAP + Inteligência Artificial	Toda a sociedade	Assistência de agentes de IA	Toda a sociedade	Co-individuação

Fonte: Vilalta, 2025b⁹.

⁹ Este esquema apresentado por nós em artigo anterior (Vilalta, 2025b), foi adaptado e ampliado a partir do que Rodríguez apresentou na conferência “El transindividual informacional: la asistencia automatizada de los algoritmos” (ver nota 7).

IAs como máquinas transindividuais

Descrevemos sumariamente os processos históricos que levaram à passagem da máquina, e seus automatismos correlatos, enquanto objeto ou artefato, para a máquina enquanto indivíduo técnico com uma margem de indeterminação que a permite processar a informação proveniente do meio psicossocial, mantendo seu funcionamento e existência abertas e coletivas. Consequentemente, o que gostaríamos de propor agora é que com o desenvolvimento do sistema DAP e das tecnologias de informação digital, engendra-se também um novo tipo de máquina; esta deixa de ser um indivíduo técnico e passa a se confundir com a totalidade dos conjuntos técnicos, terminando por se imiscuir no conjunto da sociedade. Dialogando com o que vimos acima, podemos trazer uma citação de Heredia (2025, p. 111) que enlace o interesse de considerarmos as máquinas como conjuntos técnicos:

O que há de interessante nos conjuntos técnicos? Em primeiro lugar, em MEOT, Simondon os define como estabelecimentos coletivos — estáveis ou transitórios — que reúnem e coordenam elementos e indivíduos (técnicos e/ou humanos) em função de uma atividade técnica, ou seja, conforme um funcionamento operatório que, embora possa incluí-los, não se reduz nem ao trabalho nem a uma ação orientada a fins. Os conjuntos técnicos, portanto, situam-se em um nível superior aos elementos técnicos e às máquinas, incluindo-os em uma rede que os inter-relaciona com grupos humanos. Simondon os exemplifica com estaleiros, oficinas, ateliês, fábricas e laboratórios. Em segundo lugar, [...], os conjuntos técnicos são essencialmente sociotécnicos, ou seja, entrelaçam e inter-relacionam dimensões culturais, psicossociais, políticas e econômicas, assim como elementos tecnocientíficos, de engenharia e materiais. Em terceiro lugar, [...] os conjuntos técnicos desempenham um papel-chave no ciclo da tecnicidade tematizado na primeira parte do MEOT, não podendo ser assimilados à noção simondoniana de “redes técnicas” e, segundo Simondon, constituem a residência privilegiada da tecnicidade no século XX.

Iremos propor agora que os sistemas de Inteligência Artificial Generativa - como o ChatGPT, Deepseek, Claude, Gemini entre outros - não são apenas modelos de linguagem que representam estatisticamente os modos de representação da linguagem humana, mas são, fundamentalmente, máquinas computacionais-cognitivas que não são em si inteligentes, mas que existem a partir da captura da inteligência social presente nos conjuntos sociotécnicos. Contudo, não se enganem, não é por estarmos nos aproximando de ficções como a “Inteligência Artificial Geral” (AGI, em inglês) ou a “Singularidade”, o ponto em que a inteligência da

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

máquina superaria a humana, que podemos fazer tais afirmações, e, sim, porque a inteligência das máquinas transindividuais *já é o conjunto das inteligências humanas em seus vínculos sociais*. Simondon (2020b, p. 41 - trad. Modificada - ver nota 6) afirmava que “O automatismo puro, excluindo o homem e imitando o vivente, é um mito que não corresponde ao mais alto nível possível da tecnicidade: não existe máquina de todas as máquinas”. Ele estava correto, e a AGI permanece uma peça de propaganda para as BigTechs manterem ou elevarem o preço de suas ações; mas é possível ponderar que não há uma máquina de todas as máquinas, se a tomamos com um elemento ou indivíduo técnico; contudo, como veremos agora, há sim, hoje, uma sociedade em que o conjunto das individuações é maquínico e está sendo permeado por IAs generativas e pela assistência algorítmica. A particularidade tecno-histórica de nosso tempo consiste exatamente no ponto em que nos encontramos, no qual *indiscernivelmente* o processamento da vida social ocorre através do processamento maquínico. Um famigerado experimento mental que tem pautado algumas discussões filosóficas nas últimas décadas pode nos ajudar aqui a entender o que está em jogo nessa transformação: o experimento mental do quarto chinês proposto por John Searle.

De modo muito sucinto, o experimento consiste no seguinte: suponha que um indivíduo *A* esteja trancado dentro de um quarto e que um indivíduo *B* possui a chave para libertá-lo. O indivíduo *B* decidiu categoricamente que só libertaria o indivíduo *A* no caso de ele ser uma pessoa chinesa. *A* e *B* não se conhecem, portanto, *B* não pode saber se *A* é chinês ou não. Ele, então, decide enviar mensagens em mandarim para testar *A*. No entanto, *A* possui no interior do quarto que em está trancado, uma tabela de instruções de mandarim ou um sistema de Inteligência Artificial que lhe permitirá responder perfeitamente bem a todas as perguntas de *B*. O indivíduo *B* irá ou não libertar o indivíduo *A*? Atentem - e este é o cerne do argumento de Searle - que *A* não precisa conhecer o significado dos símbolos em mandarim para poder utilizá-los para responder a *B*. Searle afirma, conseqüentemente, que o mesmo ocorre com a Inteligência Artificial: os programas, algoritmos, computadores etc. apenas são seres sintáticos, e não semânticos, ou seja, eles apenas são capazes de manipular símbolos ou representações, mas sem saber nada de seu significado. Com isso, ele concluiu que a IA não tem inteligência ou consciência, ela apenas manipula símbolos e/ou representações produzidos por seres humanos.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Contudo, podemos chegar a outras conclusões. Propositamente descrevi o experimento mental de Searle um pouco alterado. Observem que falar mandarim e ser chinês, obviamente, não são a mesma coisa. Escrever em mandarim é uma operação, já ser chinês é um atributo, é uma identidade que *B* irá atribuir ou não a *A*, após a realização de seu teste. Como dissemos, Searle defende que se trocarmos o quarto fechado, por uma máquina ou código cujo interior desconhecemos (uma caixa-preta), podemos responder que a máquina não possui consciência, tampouco é inteligente, ela apenas manipula os símbolos que foram colocados em seu interior. Contudo, assim como o “ser chinês” não é algo que “está em *A*”, mas algo que pode ser atribuído por *B* a *A*, também a inteligência não é um atributo em si, algo que alguém possui essencialmente ou não, e sim um conjunto de operações e vínculos que são estabelecidos entre os indivíduos no seio da vida social. Como dissemos, a inteligência da IA não está no sistema em si, mas no processamento de inteligência social que o sistema sociotécnico realiza em sua vinculação com as relações e experiências humanas, e não-humanas, que se dão nos ambientes e redes sociotécnicas.

Feita essa “limpeza de terreno”, podemos afirmar que a IA não *é* inteligente, ela *se relaciona* com a inteligência já existente - assim como todos nós -, isto é, sua “inteligência” decorre dos vínculos e conexões que atribuímos ao seu modo de existência na sociedade; ou, melhor dizendo, ela se constituirá, processualmente e em cada operação, a partir dos vínculos e conexões que estabelecemos com esses sistemas. Deste modo, a boa pergunta provavelmente seria: qual é o vínculo sociotécnico que faz com que um indivíduo trancado em um quarto seja considerado chinês? Tomando uma hipótese espalhafatosa, que tipos de vínculos seriam necessários para que um ser humano enviado a outro planeta fosse considerado inteligente pelos indivíduos de lá? Seguramente seriam os vínculos que permitissem a esse ser humano se relacionar com a inteligência social alienígena. Esse foi o grande logro dos *Large Language Models* (LLMs) - que são os modelos que estão na base do funcionamento das Inteligências Artificiais Generativas -, terem instituído, *através* do processamento massivo e estatístico de dados provenientes da inteligência social, que a inteligência da máquina se daria *em* sua relação com a sociedade - o que já havia explicitado Turing em seus textos.

Mas, então, que tipo de máquina ou ser técnico é esse cuja existência ocorre *através* da sociedade, de sua dimensão transindividual? Sandrone nos indica um bom ponto de partida

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

para articular historicamente a descrição desse novo tipo de máquina. “Simondon sentenciava que a era da termodinâmica ‘havia descoberto os motores, mas não as regulações’. Na verdade, para sermos mais precisos, deveríamos dizer que havia descoberto as regulações, mas não tinham gerado os órgãos e canais maquínicos que permitissem à máquina ser a sede, ela mesma, de tais regulações. Ao invés disso, obtinha as regulações dos seres vivos” (Sandrone, 2022, p. 10). Analogamente, podemos afirmar que a era da informação havia descoberto as técnicas para organizar a comunicação e o controle da vida social, mas não havia engendrado os processos sociotécnicos de automatização que permitiriam *fazer da máquina um ser psicossocial* cuja existência se dá na individuação coletiva do conjunto da sociedade. Isto é, a dimensão transindividual da máquina ainda estava atrelada à compatibilidade, produzida pelos seres humanos, da máquina com os conjuntos sociotécnicos; ou seja, ela obtinha sua “auto”-organização a partir do pensamento e do modo de existência dos seres vivos. Não à toa que o imaginário acerca dos modos de existência dos robôs e das IAs tenha se constituído com base na imitação ou emulação da morfologia, dos comportamentos e das ações dos seres humanos e outros seres vivos; o modelo da máquina era a individuação vivente, e não psicossocial - mesmo o comportamento inteligente buscado para os seres artificiais flertava com um behaviorismo que transformava a cognição em um mero processo de ajuste e adaptação a estímulos e sinais.

Atualmente, como salientou Pasquinelli (2023, p. 2),

... o código interno da IA é constituído não pela imitação da inteligência biológica, mas pela inteligência das relações de trabalho e sociais. Hoje, deveria estar evidente que a IA é um projeto para capturar conhecimento expresso através de comportamentos individuais e coletivos e codificá-lo em modelos algorítmicos para automatizar as mais diversas tarefas”.

Com Pasquinelli e Joler (2020), pode-se falar em “extrativismo cognitivo”, e com Crawford e Joler (2018) se pode “visualizar” uma anatomia dos processos extrativos e de exploração físicos, viventes e psicossociais envolvidos na produção de “inteligência” para os sistemas de IA. Deste modo, a máquina digital contemporânea (nela inseridos os modelos de Inteligência Artificial) não é mais nem mecânica, nem orgânica, ela é psicossocial e ligada à individuação do coletivo - como bem demonstrou Yuk Hui (2022). Essa transformação aponta para o sentido profundo do que Simondon entende por técnica: o objeto técnico, e mais amplamente a tecnicidade, está perfeitamente integrado como processo transindividual que

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

expressa a individuação coletiva; a inteligência da máquina representa para si o fato de representar (Rodriguez, 2019) e, ao fazê-lo, incorpora a inteligência social em seu funcionamento. Consequentemente, nesse novo tipo de máquina a programação como que se dá em tempo real; a individuação da máquina (o que nesse contexto poderíamos denominar “sua inteligência”) sempre esteve na relação, e não na máquina em si, enquanto indivíduo - contrariamente ao que uma leitura apenas da Primeira Parte de *MEOT* poderia nos levar a supor. De modo complementar, a técnica sempre foi potência transindividual para a vida humana; e, hodiernamente, a máquina, enquanto conjunto sociotécnico, é um dos principais meios associados da individuação coletiva, isto é, da dimensão transindividual dos indivíduos psicossociais.

Finalmente, é por conta dessas considerações que afirmamos que a IA já não é um indivíduo técnico, mas sim um conjunto ou sistema sociotécnico que só tem realidade ontológica nos vínculos socioculturais que estabelece. É possível afirmar que a IA abandonou o projeto de seus primeiros formuladores de emular ou simular a inteligência humana, para se dedicar à sua verdadeira potência de máquina cibernética, a de *articular a vida social*. Como isso se tornou possível? É o que tentaremos descrever agora, a partir de uma reconsideração do conceito de automatização. Tal explicação será parcial e incompleta, dado que para realmente alcançarmos tal explicação necessitaríamos desenvolver uma *tecnogênese da IA* enquanto individuação psicossocial - o que excede o escopo deste artigo, ficando reservado para investigações futuras.

Um conceito alternativo de automatização

O conceito de automatização que iremos propor aqui se afasta de sua etimologia e do que usualmente foi considerado seu modelo, os autômatos - por isso, inclusive, é que evitamos usar o termo mais corriqueiro, “automação”, para descrever as operações envolvidas. Em Lalande, 1999, p. 113-114), a definição etimológica mais básica de “automático” é dada nos seguintes termos: “movimentos cuja causa é interior ao ser que se move”, ao passo que uma mais ampla é descrita como “todo sistema de fenômenos que se desenvolveram segundo leis fixas e com uma característica de independência relativa, sem intervenção atual de um estímulo exterior atual, ou da vontade consciente”. Por um lado, ambas acabam sendo extremamente restritivas. Elas passam ao largo de uma espécie de *heteromatização* que caracteriza o modo de

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

existência nas máquinas psicossociais nas suas relações com os demais seres - como deixamos indicado ao falar da reconfiguração da tríade EIC em sistema DAP e das IAs como máquinas transindividuais. Por outro lado, como afirma Simondon (2020b, p. 69), “não existe uma *espécie* de autômatos; apenas existem objetos técnicos que possuem uma organização funcional que realizam diferentes graus de automatismo”. A automatização é um processo e um conjunto de operações que afetam as estruturas dos seres técnicos já existentes em suas relações com o meio, segundo diferentes graus de automatismo, não sendo, portanto, uma espécie de atributo ou tipo de individualidade.

Simondon caracteriza três graus de automatismo presentes nos diferentes tipos de processos de automatização: os primeiros são aqueles que são programados de modo mecânico, como os relógios ou o Pato de Vaucanson; os segundos são aqueles que possuem dispositivos autorreguladores que reduzem de modo efetivo a distância entre a finalidade almejada e o comportamento efetivo, a partir das variações do meio, mesmo aquelas aleatórias, conseguindo-o por meio do *feedback que obtém* informação a partir dos efeitos de saída (por ex., servomecanismos, direção automática, defesa antiaérea); e os terceiros, que não são apenas autorreguladores, mas que, conforme Simondon (2017, p. 192), “também são capazes de pesquisa e aprendizado, e que assim descobrem soluções otimizadoras para os problemas que lhes são propostos; assim é um computador programado como máquina de ensinar que adapta seu ritmo e seu tipo de perguntas ao perfil intelectual do aluno”. Simondon referencia aqui os estudos de Maurice de Montmollin, mas seria de supor que conhecesse máquinas cibernéticas como a SAKI (self-adaptive keyboard machine) de Gordon Pask (1970).

A automatização, assim, não deve ser concebida apenas mecanicamente, como trabalho ou esforço repetitivo automatizado; tampouco, apenas organicamente, a partir da regulação homeostática, isto é, a partir da adaptação do organismo ao meio; e, finalmente, também não apenas a partir do modelo básico dos computadores tradicionais, que têm fixado ou pré-estabelecido em seu software ou hardware, poderíamos dizer em seu programa ou em sua estrutura, o código para ler ou operar as informações¹⁰. Podemos conceber os graus de

¹⁰ Como afirma Sandrone (2022, p. 17): “Em *MEOT* a noção de programa quase não é explorada por Simondon, mas nos cursos de 1968 ela adquire um valor central. O programa, é a informação incorporada materialmente em sua própria estrutura ‘de uma vez por todas em sua construção’. A noção de programa adquiriu um significado específico na era digital, mas a maneira como Simondon usa o termo é muito mais ampla. Não se refere a um código escrito em uma determinada linguagem simbólica por meio da qual se oferecem instruções às máquinas.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

automatização, deste modo, como uma mescla de estruturas (ou programas) atuais e virtuais para ler as informações que se encontram distribuídas entre vários seres ou máquinas. Consequentemente, poderíamos nos perguntar que tipo de máquina serviria de modelo para pensarmos os processos de automatização autorreguladores e autocriativos que Simondon menciona com o terceiro grau de automatismo. Uma tipologia das máquinas que o próprio Simondon traça em *L' Invention dans les techniques* (2005, pp. 96-99) pode aqui nos ajudar¹¹.

O primeiro tipo são as máquinas simples ou passivas: sistemas de transformação de energia em ação ou movimento. Nelas, a informação é determinada pela alimentação de entrada ou pela incidência da energia ou do sinal. A máquina não possui autonomia energética, tampouco heteronomia informacional, seu uso e função são dados pelos indivíduos que as utilizam. Nas palavras de Sandrone (2022, p. 16):

O que Simondon tem em mente ao pensar nesse tipo de máquina são aparelhos, alavancas, parafusos, cunhas e objetos semelhantes. No grau menos aperfeiçoado desse tipo de máquina, a entrada de energia e a de informação não estão diferenciadas, podendo ser catalogadas como um mero sistema de transmissão de movimentos. Por exemplo, na alavanca, é o próprio braço humano que a comanda que fornece a força. Quando os canais informacionais e energéticos se diferenciam, temos uma máquina simples com um grau mais elevado de tecnicidade. O exemplo que Simondon fornece é o do mecanismo de catraca, no qual, a partir de um sistema de irreversibilidade, boa parte do comando de regulação se separa do operador humano e é delegado aos órgãos internos (os dentes da catraca).

O segundo tipo são as máquinas ferramentas ou ativas que produzem uma engenharia de conexão e acoplamentos entres mecanismos, aparelhos, tipos de energia e indivíduos. Se tomarmos o exemplo da Revolução Industrial, trata-se de máquinas que permitiam organizar os sistemas de produção em distribuições localizadas, possuindo uma autonomia relativa do ponto de vista energético e uma heteronomia de informações proveniente dos sistemas que acopla em seu funcionamento. Entretanto, as distribuições feitas por essas

Trata-se, antes, de um arranjo de órgãos e canais técnicos inseridos na máquina pelo 'inventor e construtor', que instrui a máquina sobre quais operações realizar."

¹¹ Vale ressaltar que essa tipologia de máquinas não deve ser confundida com a tríade EIC. Máquinas são, em geral para Simondon, indivíduos técnicos que portam ferramentas ou utilizam instrumentos em seu funcionamento. O que a tipologia simondoniana que apresentaremos a seguir possui de interessante - considerando que ela data de 1968-9, e incorpora a mecanologia de Lafitte -, são as relações que o filósofo tece entre autonomia e heteronomia do ponto de vista energético e informacional, apontando claramente para "relações sociais" que as máquinas poderiam estar estabelecendo quando começam a funcionar de modo descentralizado e não localizado em conjuntos técnicos específicos, como as fábricas, tendo sua estrutura e operação distribuídas por toda a sociedade. Apresentamos uma simplificação da tipologia simondoniana; para uma análise mais detalhada, ver: Sandrone, 2022.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

máquinas ainda são localizadas, *circunscritas ao conjunto técnico ao qual estão inseridas* e às suas estruturas atuais para operar informação. Hoje, ao contrário, temos uma heteronomia de sistemas informáticos e de seres informacionais, cujas estruturas e modo descentralizado de operação são incorporados em processos de automatização que produzem acoplamentos e conexões entre seres digitais, mas não mais a partir de pontos-chave fixos de distribuição e reticulação (como eram, por exemplo, em conjuntos técnicos como as fábricas ou redes de infraestrutura, a energia elétrica e os meios de transporte).

Por essa razão é que o terceiro tipo de máquinas caracterizado por Simondon é o mais adequado para o tipo de automatização que queremos aqui descrever. Ele as define como máquinas autorreguladas, máquinas reflexivas ou máquinas de informação que possuem autonomia em relação às fontes de energia e de informação e cujas operações são autorreguladas. Esse modelo de máquina é capaz de operar transformando suas estruturas, seus códigos e programações enquanto funciona, por meio das informações que recebe. Como diz Simondon, são máquinas que avançam uma etapa de funcionamento enquanto funcionam, são máquinas que se desenvolvem, criando valor enquanto operam, organizando-se de acordo com normas também em transformação (2005, p. 98). São máquinas que expressam uma integração e correlação entre técnica e cultura, tecnologia e axiologia, nas quais as dimensões de produção de valor, a dimensão cultural e social, são incorporadas ao funcionamento da máquina. Em suma, são máquinas que criam ou incorporam normas e valores enquanto operam e se organizam, dependendo dessa extração de vida social para funcionar¹².

Analogamente, tomando a tríade EIC como referência, tratar-se-ia de um indivíduo técnico que incorpora as relações estabelecidas nos conjuntos técnicos em seu funcionamento, passando a possuir uma individualidade técnica transindividual – uma máquina transindividual. Assim, trata-se por excelência de um ser técnico que atingiu o mais elevado grau de tecnicidade, integrando as demais individuações (física, vivente e psicossocial) em sua concretização; por essa razão, é que podemos caracterizar a máquina como um conjunto técnico e não mais meramente um indivíduo¹³.

¹² Desenvolvemos mais detalhadamente estes aspectos na conferência “Una cartografía de la automatización de la información digital”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HrJ6bvFJMyU&t=1852s>.

¹³ Aspectos inerentes a essa discussão são aprofundados por Heredia (2025) e por Sandrone, Rodríguez e Blanco em artigo específico, ainda a ser publicado.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Deste modo, podemos seguir denominando esse modelo de máquina aberta, tal como propõe Simondon, e lhe agregar três características que são fundamentais ao dispositivo digital. Primeiramente, são máquinas em que os algoritmos, ou seus programas e códigos, operam por meio de aprendizados, de ressonâncias entre interiores e exteriores, compatibilizando-os, fazendo com que dados (ou normas) e metadados (ou valores) possuam correlações entre si e se retroalimentem perpetuamente¹⁴. A automatização não acontece apenas a partir do que seria considerada a normatividade técnica da máquina, ou seja, sua programação ou funcionamento algorítmico; mas a partir de uma mescla de normatividades maquínica e vivente, técnica e psicossocial. Nas Inteligências Artificiais Generativas, por exemplo, a normatividade de seu funcionamento não provém *apenas* de seus algoritmos, ou melhor dizendo de seus programas, bem como de seu treinamento prévio ou dos modelos de linguagem que o fundam, mas *também* das interações e das informações provenientes do meio. Nos programas mais complexos e nos desenvolvimentos do aprendizado de máquinas, os próprios algoritmos passam a ter uma existência recursiva, sendo modificados conforme aprendem e processam novos dados e atualizam seus metadados em tempo real.

Em segundo lugar, são máquinas que conjugam processamento e interpretação de informação, são máquinas ativas e passivas – se é que essas dicotomias ainda nos servem –; são máquinas que incorporam simultaneamente um sistema de computação e de cognição, de modo, inclusive, a não mais separar essas instâncias. Assim, são máquinas de computação-cognição e, como já frisamos, não porque sejam máquinas inteligentes, mas porque se relacionam com a inteligência social que faz parte de seu funcionamento – a cognição emerge da computação que é incorporada no processamento das relações sociais¹⁵.

¹⁴ Desenvolvemos a relação entre dados e metadados como normas e valores no contexto do processamento algorítmico em Vilalta, 2020a.

¹⁵ Sobre este aspecto ver o instigante artigo de Javier Blanco sobre a cognição computacional (Blanco, 2024b, p. 146) em que ele mostra como esse termo nos ajuda a compreender melhor o confuso sintagma “inteligência artificial”: “A maior generalidade da palavra ‘cognição’ e a maior especificidade de ‘computacional’ parecem delimitar de modo muito mais preciso esta noção elusiva”. Também Lucien Sfez (1994, p. 60) discute a ideia de *Cognição-computação* na cibernética de segunda ordem de Von Foerster, em que se vê: “Conhecer é então ‘computar de computar’ se entendo pelo neologismo *computar* não apenas calcular, mas todo processo de inferência lógica. Vê-se de imediato a diferença entre *computação* nos teóricos do ‘em’ e *computação* nos mecanicistas. Von Foerster toma computação no sentido de *putare*, pensar com, contemplar. Essa acepção inclui e ultrapassa o mecanismo do passo a passo, caro a Simon [um dos principais teóricos da primeira Inteligência Artificial]. O conhecer não é analisável por fragmentos. Conhecer repousa numa recorrência incessante do pensamento ao pensamento pelo qual se define... o conhecer. Esse círculo que se fecha sobre nós seria isolamento total se não fosse pensada, ao mesmo tempo, a relação de cada indivíduo (ou organismo) com seu ambiente”. A

Por fim, são, assim, máquinas que fazem da heteronomia e multiplicidade dos meios e dos substratos energético-materiais, lógico-simbólicos e conectivos fontes de reticulação; isto é, maneiras de operar um agenciamento distribuído pelas redes técnicas existentes (Ferreira, 2017). Ali onde antes essa heteronomia e multiplicidade era justamente um problema para a automatização e uma limitação para o funcionamento distribuídos das máquinas – pense, por exemplo, nas traduções e adaptações que eram necessárias entre diferentes mídias e aparelhos, ou na logística envolvida na organização ordenada de um conjunto de diferentes tipos de máquinas nas fábricas –; hoje, é fonte de aprendizado e de incorporação de novas possibilidades de funcionamentos. Obviamente a heteronomia dos meios materiais segue sendo um aspecto de tensão técnica permanente, dado que linguagens de programação precisam ser ajustadas, códigos precisam ser compatibilizados, APIs precisam ser implementadas, e há todo um problema de *adaptabilidade*; mas, essa adaptação permanente e compulsiva dos modelos de IA Generativa - que é empurrado “goela abaixo” para o setor produtivo -, tem sido justamente um motor econômico e técnico do novo modelo de negócio das BigTechs com a implementação de IAs como assistentes personalizados em suas aplicações anteriores ou agentes especializados em determinadas tarefas.

A partir dessa breve explanação, podemos, então, apresentar um resumo com os quatro aspectos centrais da reconceitualização que estamos propondo aqui. Primeiramente, por oposição a um conceito de automatização como mera repetição mecânica e objetos técnicos cuja artificialidade se opõe à natureza e ao desenvolvimento cultural, aqui temos um conceito de automatização que incorpora aos processos técnicos características dos indivíduos vivos, tais como o aprendizado e a auto-organização. Diferentemente da primeira cibernética que produzia homologias, confundindo os seres artificiais e os naturais, o que temos aqui seriam processos de automatização que geram *viventes artificiais* por meio de *analogias entre operações naturais e artificiais* - isto é, como definiu Simondon, identidade de relações e não identidade entre indivíduos. O estatuto ontológico das máquinas atualmente e seus processos ontogenéticos, sua tecnicidade, cada vez mais é constituída por mesclas e hibridações entre diferentes tipos de individuações.

esse respeito, ver também os artigos “Sobre sistemas auto-organizadores e seus ambientes” e “Notas para uma epistemologia dos objetos vivos”, de Von Foerster (2006).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Em segundo lugar, por oposição a um modelo de normatividade técnica assubjetiva e asséptica que é compreendida como exterior (e mesmo oposta) à vida humana – pensem nas ficções distópicas que costumam apresentar os processos de automatização, como a eliminação do caráter humano das pessoas –, o que temos é um modelo de normatividade técnica forte, dado que não é uma automatização que *normaliza funcionamentos, que normaliza modos de existência, que normaliza operações*, mas, ao contrário, constitui-se pela correlação e retroalimentação entre normas e valores, o que quer dizer que os dados são a todo momento convertidos em metadados, e assim sucessivamente, produzindo implicação, subjetivação e aprendizagem contínuas para o funcionamento dos algoritmos. Deste modo, mais que um sistema de determinação em que os algoritmos nos governam e selecionam as individuações que importam, devemos dizer que é um sistema de codeterminação em que a recursividade algorítmica dos programas é impulsionada por processos de subjetivação. Como é claramente visível nas redes sociais, os metadados também são valores que modulam o funcionamento do programa, por exemplo no *feed* de cada usuário, para que a subjetividade capturada possa impulsionar o processo de captura de novos dados. Longe de normalizar os sujeitos ou as individuações, ela os interpela e os induz a produzir diferenças e singularidades que possam ser governadas. Em uma palavra, existe criação de valor quando a técnica se reconecta à dimensão da cultura e quando a assistência digital que é oferecida opera modulações em relação ao perfil ou aos problemas singulares de cada sujeito¹⁶.

Em terceiro lugar – e também de modo complementar –, por oposição aos binarismos que veem as máquinas como passivas ou ativas na comunicação com os outros seres, o que temos é uma automatização em que as máquinas adotam uma posição metaestável que

¹⁶ Sobre este aspecto, um dos campos de investigação mais promissores da IA consiste nos *Compound AI Systems* e nos *AI Agents*, no qual não apenas um modelo previamente treinado é utilizado para responder a diferentes tarefas e perguntas, mas no qual a *composição* de diferentes sistemas de IA permite o oferecimento de agentes personalizados que podem acionar diferentes modelos, ferramentas (*tools*) e sistemas-lógicos para a realização de uma assistência singular (Kolt, 2025). Assim, pode-se afirmar que uma tendência das IAs Generativas é não se normalizar em modelos (LLMs), mas criar normatividades algorítmicas pela composição de modelos e de individuações – daí que os grandes modelos de linguagem atualmente funcionem paradoxalmente também como limitantes das IAs Generativas. Essa tendência nos faz parte dos algoritmos e não é apenas exterior a eles. É importante ter em conta para o campo de discussões da sociedade de metadados, cultura algorítmica e governamentalidade algorítmica, que os algoritmos cada vez mais, ao capturarem rastros de individuação para operar, acabam por se entranhar nos passos que produzem esses rastros – nas individuações. A individuação digital está imbricada e é a imbricação das demais individuações. É a realização do sonho da Máquina de Turing que pensa com redes neurais de McCulloch e Pitts, com a memória da cultura alimentando o processamento imaginado por Von Neumann; a sociedade é um dispositivo de *feedback* permanente às máquinas, como queria Wiener.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

não é nem passiva, nem ativa, mas *participativa*; é a ressonância interna que, através dos sistemas de computação-cognição, realiza a utopia da comunicação universal sonhada pela cibernética: *a máquina não pensa por si nem em si, mas pensa e se comunica na existência dos demais seres*. Ela realiza uma *verdadeira integração*, tal como foi proposto por Simondon ao discutir a mentalidade técnica em que os objetos técnicos se integram na cultura, e vice-versa. Simultaneamente, o modelo de comunicação e funcionamento maquínico já está incorporado à existência e individuação dos outros seres (ou está *por se incorporar*) e a existência e individuação dos outros seres é incorporada pela máquina. Doravante, o pluralismo ontogenético simondoniano ganha uma dimensão insuspeitada quando a tecnicidade está profundamente integrada aos seres e seus ambientes. A proliferação de pós-humanismos e suas correntes associadas podem ser lidas como um índice de que a técnica transbordou a individuação humana espalhando-se pelas mais diferentes naturezas e meios. É-nos possível redescobrir que a técnica, também, sempre foi magia¹⁷.

Por último, longe de significar controle centralizado dos processos produtivos e subjetivos, a automatização a que nos referimos é descentralizada e reticulada: não está ou ocorre nos corpos, tampouco nos dispositivos tecnológicos ou nas plataformas, mas, pelo contrário, faz de todo o tipo de relações suporte de trocas informacionais e de estabelecimento de conexões. O analógico não se opõe ao digital, mas é seu suporte (ou substrato). A automatização é uma maneira de existirmos em uma conexão permanente com máquinas em que a distinção entre o ser vivo e a máquina fica ofuscada. A automatização não é uma ideologia para comandar indivíduos, mas um modo de existência para governar relações - governo monopolizado pelas grandes empresas de tecnologia atuais que, paradoxalmente, recentralizam as conectividades distribuídas¹⁸.

¹⁷ Margarita Martínez (2017, p. 88-89) analisou as relações entre técnica e magia em Simondon em alguns artigos, como ela comenta: “a magia e a técnica, longe de se repelirem como nos ensinam os discursos modernos, estão fundidas no núcleo das nossas práticas contemporâneas, mais ainda porque os objetos técnicos hoje são cada vez mais difíceis de serem separados dos conjuntos técnicos dos quais fazem parte. O artesanato e a ferramenta primária podiam ser deslocados de um lado ao outro, de uma cultura a outra; a impossibilidade de separar certos objetos técnicos de outros objetos técnicos constitui uma trama em nosso presente homologável à trama da sacralidade” (2017, p. 88-9). A esse respeito ver também o debate “Magia, objeto sagrado e religiões”, disponível em: <https://www.youtube.com/live/UyKqQmovm5A?si=KIEG8OiE44xaN14Q>.

¹⁸ Sobre este último aspecto, ver mais detalhes em Vilalta, 2022.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Finalmente, possíveis críticas da automatização não devem, consequentemente, partir de um conceito que não lhe corresponde, apresentando a alienação técnica como repetição, imposição de normatividades fixas ou separação dos seres vivos (incluídos aí, os humanos) de suas possibilidades. Isto porque a automatização atual produz alienação de outra maneira, não como separação, mas como *indiscernibilidade* – uma proximidade absoluta entre máquinas e seres vivos. A conjunção entre automação, plasticidade, organicidade e organização se dá pela modulação permanente nas relações entre técnica, sociedade e natureza. Assim, a automatização que aqui descrevemos é imanente aos nossos modos de vida de tal modo que propomos que uma crítica da automatização, para além da função descritiva do conceito, consiste em pensar como produzir separação, fissura, afastar a subjetivação da automatização generalizada operada pelas máquinas transindividuais. A promessa de uma espécie de Inteligência Artificial 2.0, com a democratização da manipulação dos algoritmos pelos usuários a partir de assistentes digitais personalizados ou o novo modelo de negócios das Big Techs e plataformas que se desenha pela generalização da presença de sistemas e agentes de IA em todas as atividades cotidianas e modos de vida, esses processos apenas complexificam cada vez mais a possibilidade de se traçar as linhas de força dessa crítica e de transformá-las em ação.

Hipóteses acerca da reconfiguração da tecnicidade

Após apresentar esses aspectos gerais da reconfiguração da tríade EIC em sistema DAP e de apresentar as IAs como máquinas transindividuais que exigem uma ampliação do conceito de automatismo, cabe, agora, apresentar as hipóteses que temos – e que precisam ser desenvolvidas em investigações detalhadas – de como os processos mencionados reconfiguram a tecnicidade. Há dois aspectos mais específicos em que podemos observar essa reconfiguração a partir da teoria de Simondon. Primeiramente, precisamos lidar com a relação entre automatismo e autorregulação. “Para Simondon, a autorregulação consiste em um grau de tecnicidade superior ao do automatismo porque permite à máquina ser o local das regulações, ao invés de se nutrir das que são geradas pelos seres vivos” (Sandrone, 2022, p. 11). O que o desenvolvimento das Inteligências Artificiais como máquinas transindividuais permite é que os processos de autorregulação, de automatização, de auto-organização que tem lugar nas máquinas ou nos conjuntos técnicos se mesclam em processos de co-individação. O que a disposição do sistema DAP deixa evidente é que a tecnicidade se co-individa com a

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

ontogênese dos seres físicos, viventes e psicossociais – daí que possamos afirmar que há máquinas transindividuais. Nesse sentido – e como já antecipamos acima -, perde o sentido opor automatismo e autorregulação; algo que as máquinas reflexivas cibernéticas já apontavam como caminho.

Em segundo lugar, e de modo complementar, a inserção dos indivíduos técnicos no meio se reconfigura. “A teoria das máquinas de Simondon possui, como um de seus elementos teóricos, a redefinição da significação técnica do meio natural, incluído nele os indivíduos humanos. [O meio] não é apenas capaz de ser fonte de energia para as máquinas, mas também ‘desempenha um papel de informação; é um local para as autorregulações, veículo da informação ou da energia já regulada pela informação’” (SANDRONE, 2022, p. 10). Como vimos anteriormente, não apenas o meio natural e os indivíduos humanos, mas todo o conjunto da cultura e dos processos psicossociais passa a ser meio associado de individuação das máquinas. Isto significa que a auto-organização do indivíduo técnico se confunde com a do conjunto, e, em última instância, com a própria sociedade. O próprio processo de concretização, como bem apontou Heredia (2024; 2025), passa a ser indissociável das redes técnicas nas quais a tecnicidade se desenvolve.

Quando as máquinas se tornam transindividuais e os conjuntos técnicos se confundem com o meio sociotécnico, isto é, as plataformas nas quais as relações e conexões se dão, então, um problema suplementar se impõe: em que medida faz sentido ainda falar em indivíduo técnico?¹⁹ Ou ainda, como apontou Blanco (2024a), se os dados já fazem parte da constituição dos algoritmos e dos programas, em que medida também ainda poderíamos falar de elementos técnicos? Há pré-individual, individual e transindividual na tecnicidade atual ou a evolução da tecnicidade tende a engolir todas as distinções em um transindividual informacional generalizado? Rodríguez chegou a afirmar que a figura epistêmica do ser humano teria sido substituída pela da máquina na episteme pós-moderna (2019); sendo assim, a máquina como condição informacional e de organização das representações e relações não tenderia a desaparecer como ser técnico específico – algo semelhante ao que aconteceu com o

¹⁹ “Uma hipótese de leitura para compreender essas ambiguidades é que a figura do indivíduo técnico opera como um ideal que não se verifica na realidade, mas que serve como conceito orientador na teoria. Assumindo isso, podemos avançar para definir um indivíduo técnico como uma máquina que, além de ter órgãos e canais diferenciados de energia e informação, possui uma organização interna de tal maneira que os primeiros são regulados pelos segundos” (Sandrone, 2022, p. 10).

homem na episteme moderna, em que este se tornou parâmetro base de toda ontologia, epistemologia, ética e política?

Curiosa situação da filosofia da técnica simondoniana, em que seus conceitos parecem trazer luz para a explicação dos fenômenos sociotécnicos contemporâneos, ao mesmo tempo em que parecem perder algo de fundamental da reconfiguração da tecnicidade. Uma hipótese maior e que talvez opere como plano de fundo dos esforços hercúleos dessa tradição latino-americana de repensar a tecnicidade a partir de Simondon, consiste em afirmar que a transindividualidade das relações sociotécnicas, fomentada pelo processo de digitalização geral, talvez tenha atingido um ponto de hibridação ou de desdiferenciação das individuações física, vivente, psicossocial e técnica, em que a especificidade da concretização como individuação dos objetos técnicos já esteja se desfazendo – daí talvez a insistência de não poucos autores se questionarem se falar de “objetos” técnicos é algo que ainda faz sentido. Trata-se, finalmente, da hipótese radical que trazemos ao falar de co-individação baseada na informação e na digitalidade, isto é, a ontogênese das individuações e da tecnicidade passam a ser correlacionais e indissociáveis. Com isto, a tecnologia talvez esteja realizando algo em relação ao que Simondon (2020b, p. 359) sempre nos alertou que estava em sua essência, na *transindividualidade da técnica*, isto é, ser uma normatividade que integra a técnica à cultura, à natureza e à sociedade, não sendo meramente, como assinala Vilalta (2025a), um apêndice utilitário dessas dimensões²⁰. Mas, não esqueçamos uma ponderação final importante: se a

²⁰ Consequentemente, os fenômenos sociotécnicos devem ser vistos como necessariamente interrelacionados com questões ecológicas e ambientais. Como bem salientaram Crawford e Joler (2008 - sem numeração de página), comentando o funcionamento da Alexa, “cada pequeno momento de conveniência - seja para responder a uma pergunta, acender uma luz ou tocar uma música - exige uma vasta rede planetária, alimentada pela extração de materiais não-renováveis, trabalho e dados. A escala de recursos necessária é muitas ordens de magnitude maior do que a energia e o trabalho que um humano empregaria para operar um eletrodoméstico ou apertar um interruptor”; ou ainda falando dos “metais de terras raras” que são indispensáveis para muitas tecnologias atuais, (*Ibid.*) “a crescente complexidade e miniaturização da nossa tecnologia depende de um processo que curiosamente ecoa as esperanças da alquimia medieval. Onde os alquimistas medievais buscavam transformar metais comuns em metais ‘nobres’, pesquisadores de hoje utilizam terras raras para aprimorar o desempenho de outros minerais. Existem 17 elementos de terras raras, que estão incorporados em laptops e smartphones, tornando-os menores e mais leves. Eles desempenham um papel em telas coloridas, alto-falantes, lentes de câmeras, sistemas de GPS, baterias recarregáveis, discos rígidos e muitos outros componentes. São elementos-chave em sistemas de comunicação, desde cabos de fibra óptica, amplificação de sinais em torres de comunicação móvel até satélites e tecnologia de GPS. Mas a configuração e o uso precisos desses minerais são difíceis de determinar. [...] As características eletrônicas, ópticas e magnéticas únicas dos elementos de terras raras não podem ser igualadas por nenhum outro metal ou substituto sintético descoberto até hoje. Embora sejam chamados de ‘metais de terras raras’, alguns deles são relativamente abundantes na crosta terrestre, mas sua extração é cara e altamente poluente. David Abraham descreve a mineração de disprósio e térbio usados em vários dispositivos de alta tecnologia em

tecnicidade em sentido mais amplo expressa os modos em que as estruturas técnicas se relacionam com as operações técnicas e como ambas se relacionam com estruturas e operações físicas, viventes e psicossociais; não podemos perder de vista que hoje a tecnicidade tem sido modulada e organizada a partir dos desenvolvimentos da Inteligência Artificial, ou do *hype* que se criou em torno dessas tecnologias. E, mais ainda, tenhamos em nosso horizonte que as IAs têm explicitado um novo tipo de tecnicidade, isto é, novos tipos de relações entre estruturas e operações nas quais uma modalidade de operação técnica tem pregnância para impor e parametrizar o sentido da transindividualidade técnica em sua relação às demais estruturas e operações; ou seja, a individuação das IAs se impõe tecnicamente às demais.

Referências bibliográficas

BARDIN, Andrea. **Sobre a tecnicidade da filosofia:** a obra de Simondon à luz da Note Complémentaire. Revista Eco Pós, 2017, v. 20, n. 1.

BENASAYAG, Miguel. **La singularidad de lo vivo.** Buenos Aires: Red Editorial – 90 Intervenciones, 2021.

BLANCO, Javier. **Los modos de existencia de los objetos computacionales.** Revista de filosofía Aurora, v. 36, 2024a.

_____. **Cognición computacional.** Resonancias, Revista de Filosofía. Número 17, 2024b. Chile.

BLANCO, Javier; BERTI, Agustín. **No hay hardware sin software: Crítica del dualismo digital.** Quadranti. Rivista internazionale di filosofia contemporanea. v. 4, n. 1-2, 2016, pp. 197-214.

BERTI, Agustín; BLANCO, Javier. **Objeto digital.** In: PARENTE, Diego; BERTI, Agustín; CELIS, Claudio. *Glosario de Filosofía de la técnica.* Adrogué: La Cebra, 2022.

BLANCO, Javier; RODRÍGUEZ, Pablo. **Sobre la fuerza y la actualidad de la teoría simondoniana de la información.** In: BLANCO, Javier; PARENTE, Diego; RODRÍGUEZ,

Jianxi, na China. Ele escreve: ‘Apenas 0,2% da argila extraída contém os valiosos elementos de terras raras. Isso significa que 99,8% da terra removida na mineração de terras raras é descartada como rejeito, que é devolvido às colinas e riachos’, criando novos poluentes como o amônio. Para refinar uma tonelada de elementos de terras raras, ‘a Sociedade Chinesa de Terras Raras estima que o processo produz 75.000 litros de água ácida e uma tonelada de resíduo radioativo’. Além disso, as atividades de mineração e refino consomem vastas quantidades de água e geram grandes quantidades de emissões de CO₂. Em 2009, a China produzia 95% do fornecimento mundial desses elementos, e estima-se que uma única mina, conhecida como Bayan Obo, contenha 70% das reservas mundiais’ (Crawford; Joler, 2018 – sem numeração de página) – este último aspecto possui marcadamente implicações geopolíticas nas tensões recentes entre Estados Unidos e China. Por todas essas razões é que alguém como Parikka (2021) irá afirmar que as mídias não são extensões dos corpos humanos, mas da própria Terra.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Pablo; VACCARI, Andrés. (Coords.) *Amar a las máquinas - cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

_____. **Organization and information in Simondon's theory of individuation**. Journal Culture and Organization, Volume 22, 2016.

BRUNO, Fernanda.; RODRÍGUEZ, Pablo. **The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies**. Theory, Culture & Society, 2022, 39 (3), p. 27-50.

CRAWFORD, Kate; JOLER, Vladan. **Anatomy of an AI System: The Amazon Echo As An Anatomical Map of Human Labor, Data and Planetary Resources**. *AI Now Institute and Share Lab*, (September 7, 2018) <https://anatomyof.ai>.

DUHEM, Ludovic. **Pensar o digital com Simondon**. In: NOVAES, Thiago; VILALTA, Lucas; SMARIERI, Evandro. **Máquina Aberta: a mentalidade técnica de Gilbert Simondon**. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

FEENBERG, Andrew. **Simondon e o construtivismo: uma contribuição recursiva à teoria da concretização**. Scientiae Studia, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 263-81, 2015.

FERREIRA, Pedro. **Reticulações: ação-rede em Latour e Simondon**. In: Revista Eco Pós, 2017, v. 20, n. 1.

FERREIRA, Pedro *et. al.* **Dados, algoritmos e plataformas: entrevista com Pablo Manolo Rodríguez**. Ideias, Campinas, SP, v. 13, n. 00, p. e022027, 2022. DOI: 10.20396/ideias, .v13, i00.8671665. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8671665>.

FOERSTER, Heinz. **Las semillas de la cibernética – obras escogidas**. Barcelona: Gedisa, 2006.

GALLOWAY, A. **The Interface effect**. Malden: Polity Press, 2012.

_____. **Uncomputable - play and politics in the long digital age**. London: Verso Books, 2021 (ebook).

HEREDIA, Juan Manuel. **Simondon y el problema de la tecnicidad**. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares dobles ciego. ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.622181>.

_____. **Concretización, tecnicidad y conjuntos técnicos**. In: NOVAES, Thiago. *Simondon 100 años – pensamento transductivo*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades: Utedé, 2025b.

HUI, Yuk. **On the existence of digital objects**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

_____. **Simondon et la question de l'information**. In: BARTHÉLÉMY (org.) *Cahiers*

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Simondon: Numéro 6. Paris: L'Harmattan, 2015.

_____. **Recursividad y contingencia**. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.

KOLT, Noam. **Governing AI Agents**. Notre Dame Law Review, Vol. 101, 2025. Disponível em <https://ssrn.com/abstract=4772956>.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARTÍNEZ, Margarita. **Solilóquio da magia e da técnica**. Revista ECO-Pós. Dossiê Gilbert Simondon. V. 20, n. 1, 2017.

PARENTE, Diego; BERTI, Agustín; CELIS, C. **Glosario de Filosofía de la Técnica**. Buenos Aires: La Cebra, 2022.

PARIKKA, Jussi. **Una geología de los medios**. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2021.

PASQUINELLI, Matteo. **The Eye of the Master – a Social History of Artificial Intelligence**. New York: Verso, 2023.

_____. **Capitalismo maquínico e mais-valia de rede: Notas sobre a economia política da máquina de Turing**. Revista Lugar Comum, n. 39, 2013, p. 13-36.

_____. **Do algarismo ao algoritmo: brevíssima história do cálculo, da Idade Média até hoje**. *Electra*, n. 15 “The Numbers”, Winter 2021-22.

PASQUINELLI, Matteo; JOLER, Vladan. **O manifesto Nooscópio: Inteligência Artificial como Instrumento de Extrativismo do Conhecimento**. Trad. Leandro Módolo e Thais Pimentel. KIM reserach group (Karlsruhe University of Art and Design) e Share Lab. (Novi Sad), 1 de maio de 2020.

PASK, Gordon. **Uma introdução à Cibernética**. Coimbra: Armênio Amado – Coleção Stvdivm, 1970.

RODRÍGUEZ, Pablo. **Las palabras en las cosas: saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2019.

_____. **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.

_____. **Governamentalidade algorítmica – sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos**. In *Revista Barda*, Ano 4, n. 6, junho de 2018.

ROUVROY, A; BERNIS, T. **Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação?** In: BRUNO, Fernanda [et.al.] *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 107-39.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

RUBIO, Roberto; RODRÍGUEZ, Pablo. **Un nuevo a priori histórico? Análisis de propuestas de renovación de las Humanidades centradas en la noción de información.** Co-herencia Vol. 17, n.º 33, julio - diciembre de 2020, pp. 167-196.

SANDRONE, Dario. **Máquinas técnicas e informação no pensamento de Simondon.** Ideias, Campinas, SP, v. 13, n. 00, p. e022019, 2022a. DOI: 10.20396/ideias, v13i00.8668455. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8668455>.

_____. **La especificidad del objeto industrial y la ontología de los objetos técnicos:** acerca de los enfoques semánticos y sintácticos de la tecnología. *Quadranti-Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, IV (1-2), 215-242.

_____. **Objeto técnico.** In: PARENTE, Diego; BERTI, Agustín; CELIS, C. *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Buenos Aires: La Cebra, 2022b.

SANDRONE, Dario; RODRÍGUEZ, Pablo. **El ajedrez, el go y la máquina.** El desafío de las plataformas para América Latina. In: TELLO, Andrés. (ed.). *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*. Viña del Mar: CENALTES ediciones, 2020.

SFEZ, Lucien. **Crítica da Comunicação.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação.** Tradução: Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020a.

_____. **Do modo de existência dos objetos técnicos.** Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

_____. **L'invention dans les techniques:** cours et conférences - édition établie et présentée par Jean-Yves Chateau. Paris: Seuil, 2005.

_____. **Sobre la técnica.** Buenos Aires: Cactus, 2017.

SRNICEK, Nick. **Platform Capitalism.** Malden: Polity Press, 2018.

SWAN, Melanie. **Simondon digital:** a individuação coletiva do homem e da máquina. In: NOVAES, Thiago; VILALTA, Lucas; SMARIERI, Evandro. (org.). *Máquina Aberta: a mentalidade técnica de Gilbert Simondon – Volume I*. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

TERRANOVA, Tiziana. **Cultura de la red:** política para la era de la información. Buenos Aires: Tinta Limón, 2022.

VAN DIJCK, J. **La cultura de la conectividad:** *Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

VAN DIJCK, V; POELL, T; DE WAAL, M. **The platform society:** public values in a connective world. New York: Oxford University Press, 2018.

VIANA, Diego. **Simondon: a tecnicidade no coração da filosofia.** DA

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

TECNOLOGIA (2022): 147.

_____. **A técnica como modo de existência em Gilbert Simondon:** tecnicidade, alienação e cultura. *Revista Dois pontos* 12.1 (2015).

VILALTA, Lucas. **Na encruzilhada do digital** – uma arqueogênese da informação de Jacquard à Inteligência Artificial. (2025a). Tese de doutorado defendida em 2025 pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

_____. **Cibernética versus Inteligencia Artificial:** escenas de la batalla final. In: NOVAES, Thiago. **Simondon 100 años** – pensamento transductivo. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades: Utedé, 2025b.

_____. **Simondon: uma introdução em devir.** São Paulo: Editora Alameda, 2021.

_____. **Informação como relacionalidade e a supressão do relacional no capitalismo digital.** *Ideias*, Campinas, SP, v. 13, n. 00, 2022, p. e022014. DOI: 10.20396/ideias. v13, i00.8668254. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8668254>.

_____. **O neoliberalismo é uma governamentalidade algorítmica. Lacuna: uma revista de psicanálise.** São Paulo, n. -9, p. 7, 2020, disponível em <https://revistalacuna.com/2020/07/12/n-9-07/>.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 52 - 80
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

GILBERT SIMONDON (1962-1963)¹

Tradução de Thiago Novaes e Willis Santiago²

As grandes correntes da filosofia francesa contemporânea (1962-1963)
Gilbert Simondon

Observações importantes sobre este texto, que não se destinava à publicação, mas a uma conferência a estudantes norte-americanos (Stanford-in-France em Tours) e a um curso na faculdade de Poitiers (que deve, portanto, ser tomado então com todas as precauções de uso para sua interpretação):

Existem quatro versões. Trazemos aqui a versão 3 (a do “caderno de conferência”), que mescla as duas primeiras, cuja ordem e desenvolvimentos diferem bastante significativamente, pois os critérios são um pouco diferentes; a redação não foi retomada após esta “fusão”; os parágrafos das duas versões estão simplesmente justapostos, o que explica as repetições (exatas ou muito próximas) e a reorganização da ordem de exposição.

Esta versão é, portanto, mais completa que cada uma das duas primeiras e segue uma ordem diferente. Não é “redigida” enquanto tal, na medida em que ela é a preparação para o final do curso (as “notas do curso”) ministrado em 1963 em Poitiers. Reduzimos em passagens menores as repetições idênticas devido à existência de inúmeras passagens idênticas ou quase entre as duas versões.

Em itálico, as notas manuscritas para o curso, notadamente o quadro da conclusão.

INTRODUÇÃO

A filosofia antiga era essencialmente cognitiva e contemplativa; o pensamento clássico, com Descartes, e a filosofia do Iluminismo, é operatório e construtivo; a reflexão moderna, desde o início do século XIX, descobre o papel das condições energéticas e as motivações; ela é fenomenológica e se propõe à tarefa uma tomada de consciência que atinja a expressão.

¹ O presente texto, de autoria de Gilbert Simondon, inédito em língua portuguesa, foi publicado originalmente em setembro de 2016, pela Presses Universitaires de France (PUF), no livro *Simondon: sur la philosophie (1950-1980)*, em edição estabelecida por Nathalie Simondon e Irlande Saurin, com prefácio de Frédéric Worms, com o título *Le grands courants de la philosophie française contemporaine (1962-1963)*. A Revista Dialectus e os organizadores do Dossiê *Simondon e Nós* agradecem muitíssimo a gentileza de Nathalie Simondon em autorizar sua publicação, facultando pela primeira vez, a inúmeros leitores, estudiosos e admiradores desse grande filósofo o acesso a ele em língua portuguesa.

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5677-6073> . E-mail: novaes@riseup.net ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0315-9231>. E-mail: willis.filho@unirio.br

A tomada de consciência positivista se voltou para os princípios de explicação da natureza considerados de acordo com as etapas de sua gênese histórica; ela levou à expressão da condição humana de solidariedade social.

A partir do final do século XIX, a limitação fenomenalista e legalista do positivismo é rejeitada em favor de uma ampliação do sentido do tempo e da substituição de normas explicativas e deterministas por meio da compreensão intuitiva do movente. Em seguida, o existencialismo fenomenológico, que critica a limitação individualista do bergsonismo, desenvolve-se em humanismo expandido. Finalmente, recusando a limitação interna do humanismo moderno, um terceiro movimento se esforça para criticar qualquer dicotomia como dogmática e assim unificar, sob o vasto esquema de desenvolvimento genético, conhecimento e ação, indivíduo e sociedade, natureza e homem.

A Antiguidade, que formaliza o domínio cognitivo a partir dos esquemas opostos da percepção à distância ou por contato, deu origem a uma filosofia das estruturas, seja na escala supra-humana das Formas arquetípicas do Idealismo Platônico, seja no nível infra-humano das moléculas materiais dos Epicuristas ou, finalmente, graças ao esquema hilemórfico de Aristóteles, em todos os níveis de individuação.

A época clássica, que desenvolve metodicamente a capacidade operatória e construtiva, o poder de agir e de deduzir, descobre a plenitude da substância, mas tropeça diante do problema da comunicação das substâncias, e retorna para resolvê-lo com doutrinas da Antiguidade.

É este impasse da metafísica que o criticismo de Kant, que leva ao relativismo, considera como um limite intransponível.

Ora, o positivismo, aceitando a limitação relativista, redescobre, no entanto, na dimensão temporal da gênese do conhecimento e dos princípios de explicação, um *sentido* que se amplia na compreensão da condição da solidariedade interhumana, e completa o conhecimento objetivo ao fundar a sociologia.

As diferentes correntes da filosofia contemporânea na França são, na realidade, as etapas sucessivas de uma libertação das restrições do relativismo, sobretudo por meio de um aprofundamento do *sentido* do Tempo.

I. O TEMPO CONTÍNUO DO EU PROFUNDO E DO ELAN VITAL EM BERGSON

1. DESCOBERTA DA DIMENSÃO VERTICAL: filosofia do indivíduo, modelos biológicos.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

Bergson rejeita o tempo histórico epistemológico, progressivo, mas descontínuo, do positivismo, e o substitui pela duração individual, conseguida pelo aprofundamento graças a “um esforço violento de torção sobre si mesmo”, ao final do qual está o movente, o qualitativo, o contínuo, o heterogêneo; a unidade e a liberdade do eu profundo permitem a intuição excepcional do *élan vital*, modelo de conhecimento metafísico, que é também participação. A intuição do movente desenvolve-se na cosmologia da evolução criadora e em axiologia da moral e da religião abertas. “A filosofia deveria ser um esforço para superar a condição humana”; esta condição humana é a da vida cotidiana, das necessidades práticas para as quais a inteligência, “filha do Homo faber”, põe em ação seus conceitos, que só podem atingir o espaço, a materialidade e que são úteis para a vida em sociedade. A filosofia a ultrapassa para se elevar “a um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação... emoção única, choque ou *élan* recebido do fundo mesmo das coisas”.

Antes da guerra de 1914, a continuidade sem a crise do tempo histórico vivido, para além dos acontecimentos quotidianos, reflete-se na descoberta de uma dimensão vertical de aprofundamento que revela o eu profundo, a duração pura, a memória pura, a liberdade do indivíduo no desinteresse, a primazia da intuição do movente sobre o discurso conceitual adequado à manipulação dos sólidos, obra da inteligência. O bergsonismo é, então, o primeiro, no “*Essai sur les données immédiates de la conscience*” (1889) ultrapassando os limites da observação objetiva do positivismo, que proíbe a introspecção, e uma crítica a esta fenomenologia da ciência que é o positivismo. Ao mesmo tempo, o bergsonismo marca um retorno do social para o individual, do quantitativo ao qualitativo. Este novo instrumento, a intuição, permite a Bergson encontrar em “*Matière et Memoire, essai sur la relation entre corps à l’esprit*” (1897) os temas principais do dualismo substancialista da filosofia clássica, por meio da noção de instrumento aplicada ao corpo. Depois, em 1906, em *Evolução Criadora*, a intuição da duração pura do eu profundo se expande para a compreensão do *élan vital* específico e, finalmente, para a descoberta de um sentido cósmico do devir, estando a Vida como uma corrente lançada através da Matéria. Aqui, o substancialismo está ultrapassado, porque remonta à própria origem desta corrente, a intuição apreende, por participação, um centro de irradiação da comparável à natura naturans de Spinoza; a matéria não é mais, então, uma substância estranha à vida; ela é a consequência do *élan* original. É pela participação neste movimento

cósmico que o ser humano se motiva. Mais tarde, com “*Les deux sources de la morale et de la religion*” (1932), Bergson retorna a um esquema dualizante, que marca os limites internos do bergsonismo diante da vida cotidiana e coletiva, não-excepcional, engajada.

(Depois de Bergson)

A inspiração de Bergson continua na filosofia religiosa com Le Roy e na “psicobiologia compreensiva” em Ruyer.

Le Roy se orienta no sentido de uma filosofia religiosa essa “exigência de realização ascendente”, porque é uma “exigência de criação, que nos comunica impulso e movimento, às vezes até sem o nosso conhecimento e contra nossas intuições aparentes”. “A partir desta exigência profética, inspiradora, é preciso dizer que ela nos cria; porque é obedecê-la que nos faz humanos”.

(A ideia do excepcional)

Ruyer vê na vida uma “consciência-força” de origem espiritual; ele quer substituir a biologia e a psicologia explicativas por uma psicobiologia compreensiva. A pessoa é o ser onde tudo o que é fenômeno biológico ou psicológico está dominado pela tomada de consciência da unidade do mundo dos valores e pela posição do “eu” diante dessa totalidade de mundo. A personalidade é uma conquista difícil e sempre precária, e que não acontece a todo momento para todos os homens: “para deixar de ser uma pessoa, basta adormecer”. A consciência é a apercepção das essências e dos valores pelo indivíduo. Esta “consciência-força” é de origem espiritual; o *ato* da consciência se transforma espontaneamente em um ser mnêmico, cujo status é inteiramente análogo ao das essências e dos valores, além dos existentes, fora do plano espaço-temporal.

O dualismo axiológico ao qual conduz a descoberta de uma dimensão vertical se encontra em diversas correntes de pensamento contemporâneas ao bergsonismo, mas mais clássicas e geralmente independentes dos princípios vitalistas. Estes são:

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

*(Filosofias paralelas)**(Filosofia de ação de BLONDEL)*

Paralelamente, a FILOSOFIA DA AÇÃO, com Blondel (*L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893) se opõe ao agnosticismo resultante do positivismo relativista e legitima em nível filosófico a hipótese do sobrenatural. Esta corrente estende-se até os nossos dias em Duméry através de um estudo fenomenológico da intencionalidade religiosa.

A filosofia da ação que, com Blondel, legitima, no plano filosófico, a hipótese do sobrenatural como a única capaz de conferir à ação sua plenitude; a ação é a síntese do querer, do conhecer e do ser, englobando não apenas a ciência, a arte e a moral, mas também a religião. Esta pesquisa do transcendente recusa qualquer limitação ao esforço humano, à curiosidade filosófica, às aspirações espirituais, opondo-se assim ao agnosticismo resultante do positivismo relativista. A filosofia da ação é ampliada em DUMÉRY por um estudo fenomenológico da intencionalidade religiosa, que é “o objetivo por excelência, aquilo que não consente em se limitar aqui ou ali, mas que, de direito, leva ao infinito; a intencionalidade religiosa visa o Absoluto; ela recapitula as intencionalidades intermediárias e vai além delas para atingir ao cume; o cristianismo é transcendente à própria ordem do mito. Todos os valores são, em graus variados, mediações do Absoluto, mas devem ser séries de acordo com planos diferentes, de acordo com um *ordo ordinans* que hierarquiza intencionalidades distintas e gradativas.

(Filosofia da Mente, Lavelle, Le Senne, Guitton)

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO, com Lavelle, busca o ser como interioridade, ato sem passividade.

LAVELLE define o Ser como um ato sem passividade, “um interior que está abaixo de todas as aparências que o manifestam e com as quais a nossa consciência nunca deixa de nos fazer comunicar”, um em-si, uma interioridade pura. Lavelle recusa a filosofia de Protágoras que faz do homem a medida de todas as coisas; ele aceita a de Platão e Malebranche.

LE SENNE descobre na experiência, e particularmente na vida moral, a sublimidade do *eu*. (Le Senne aprofunda o sentido da vida moral, descobrindo a sublimidade do *eu*, que permeia a personalidade, e que, como determinante, permanece independente de sua própria determinação, o transborda em um halo existencial que nos permite distinguir o

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

pensante do pensamento. A sublimidade do eu se encontra em todas as partes da experiência, nas matemáticas, na física, na vida prática.)

GUITTON se opõe fortemente ao panteísmo, em nome de uma metafísica espiritualista e religiosa, cujo centro é o problema do tempo, “lugar de crença espiritual”.

(Guitton opõe-se fortemente ao panteísmo e faz do tempo “lugar de crença espiritual”, o centro de uma metafísica espiritualista e religiosa.)

(contra BERGSON: Maritain, Gilson; Brunschvicg)

O NEO-TOMISMO, com MARITAIN, ataca o bergsonismo como sendo “a mais audaciosa tentativa de niilismo intelectual”, em 1913, mas se dirige, contudo, para uma filosofia concreta da existência, graças a uma intuição que é um fato primário que dá a “superinteligibilidade da existência”. GILSON define como princípio da metafísica um dado, a noção primária do ser, da qual tiramos uma experiência intelectual.

(reivindicação da presença do ato de pensar)

Uma outra resistência importante à corrente bergsoniana - em oposição ao neotomismo – é aquela que vem dos representantes da filosofia derivada diretamente de Kant, o IDEALISMO CONTEMPORÂNEO, representado por Brunschvicg, depois por Lachière-Rey. Este “idealismo crítico e reflexivo” é um espiritualismo do *cogito*, que afirma “a primazia do pensamento” (Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 1897) e sustenta o valor de uma consciência essencialmente intelectual. No entanto, a importância da dimensão temporal, o caráter flexível e vivo da inteligência aparece em *Les âges de l'intelligence* (1934). A partir de Brunschvicg, a lógica se desdobra em uma epistemologia que, com Bachelard, está imbuída de conteúdo psicológico concreto, e, com Piaget, torna-se diretamente uma epistemologia genética.

O IDEALISMO de BRUNSCHVICG descobre no *cogito* de Descartes o princípio de um espiritualismo moderno da consciência, baseado no primado do pensamento, e não aquele da Ideia. Este espiritualismo é esclarecido com a doutrina kantiana do *eu transcendental*, que localiza o humano nele mesmo, em uma unidade original da consciência, foco da certeza

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

científica. A filosofia do espírito, que prolonga o ensino socrático, é uma filosofia da *tese* (em oposição ao ritmo da antítese e ao ritmo da síntese de Platão), da afirmação do *eu*, tomando consciência de si mesmo no juízo. A consciência é a capacidade de criar valores de verdade ou de justiça, capacidade de o espírito se elevar, de se superar. Este progresso da consciência não deve ser projetado na imaginação da transcendência: seu corolário é o benefício prático de nos colocarmos diretamente em face da nossa condição.

LACHIÈZE-REY analisa os fatores transcendentais da realização interna do juízo: a consciência do juízo é consciência do poder de julgar; é anterior ao juízo, *a priori* em relação a cada juízo determinado; o sujeito toma sobre si seu ponto de apoio. “O Eterno não está atrás de nós; ele está inteiramente à nossa disposição em todos os momentos de nossa existência e ele renasce, por assim dizer, com cada um desses momentos, porque ele somos nós e nós somos ele”.

(*Contra Bergson, crítico marxista, o trabalho, Politzer*)

Mounier e Gabriel Marcel

2. O TEMPO EXISTENCIAL, EXISTENCIALISMO E FENOMENOLOGIA.

(*a atualidade*)

A intuição do movente, o progresso da consciência na filosofia ocidental, os diferentes aspectos da filosofia da ação ou da filosofia do espírito correspondem a um estatuto do pensamento filosófico bastante independente *da atualidade*, do conjunto real vivido. O positivismo, resultante do criticismo, exprimia em uma certa medida a conturbação revolucionária, a mudança radical dos quadros sociais, dos hábitos vitais, das normas do juízo. Esta fenomenologia da ciência esteve ligada a um aspecto *crítico* do tempo histórico, que corresponde à crise dos fundamentos do saber. A longa paz cívica e militar que dura de 1871 a 1914 se exprime em um desenvolvimento harmonioso do bergsonismo cujo asseguramento otimista se reflete nas diferentes modalidades de pensar que foram suas contemporâneas.

(*revolta contra o contínuo; descoberta do descontínuo (cf. física, Bohr, Planck, quanta)*
Georges Bataille. Bachelard. Psicanálise)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

Entretanto, após 1918, fora da Universidade, por vezes mesmo fora da filosofia propriamente dita, manifestam-se tendências que contêm o germe de uma filosofia nova. O movimento SURREALISTA, que afeta a literatura, as Belas Artes e o cinema, contém uma visão de mundo e do humano que está à margem do movimento filosófico da época bergsoniana. O engajamento de vários militantes surrealistas na revolução espanhola, seus ataques contra quaisquer formas oficiais de pensamento, a recepção que fizeram da psicanálise de Freud como poder de análise das situações em seu sentido profundo e de descoberta dos símbolos no cotidiano, todos esses aspectos mostram que o surrealismo abriu caminho para uma análise direta e concreta, para uma expressão das situações. A carreira intelectual de Georges Bataille é significativa nesse distanciamento primeiro de qualquer requisição de transcendência. A arte surrealista não é apenas descritiva ou contemplativa: o artista faz parte da situação, ele faz parte da obra de arte que é, portanto, uma realidade acima da simples objetividade, um surreal. Bachelard desempenhou aqui o papel de mediador filosófico, transformando a psicanálise em um método para compreender o verdadeiro sentido das situações da existência humana (*La psychanalyse du feu*, 1937; Lautréamont, 1939) e desenvolver “uma fenomenologia da alma”.

(Gabriel Marcel; Jean Wahl)

Além disso, a meio caminho entre a literatura e a filosofia, Gabriel Marcel, autor de peças de teatro, crítico dramático, grande viajante, mas não um acadêmico profissional, escreve, de 1913 a 1922, seu *Journal métaphysique*, publicado em 1927. Seu pensamento deixa o idealismo para ir rumo a uma filosofia concreta do mistério ontológico: o ser é mistério e não apenas problema; a existência se confunde, no limite, com o ser em sua autenticidade.

Jean Wahl, em 1930, dedica ao *Journal métaphysique* um artigo publicado na Revue de metafísica em janeiro de 1930. Em 1938, publicou os *Estudos Kierkegaardianos* que deram a conhecer na França Kierkegaard, Heidegger e Jaspers. Ele especifica um método negativo: “só podemos falar indiretamente da existência, mostrando o que é a existência. Sua “filosofia da subjetividade extrema” é inspirada tanto em Novalis e Hölderlin quanto em Heidegger.

Wahl relaciona a metafísica com a filosofia da existência porque a metafísica é ligada ao ser e ao todo não como ideias, mas como sentimentos; as questões metafísicas são aquelas em que quem questiona está incluído na resposta; as questões metafísicas estão ligadas

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

ao mundo porque estão ligadas a nós que estamos ligados ao mundo. Se a metafísica busca o além, é porque o sentimento tende para aquilo que o preenche, para o outro que não é ele mesmo. E o que está além é também o que está abaixo: a metafísica é hipofísica; ela é também física, no sentido de que a *physis* é o princípio de crescimento das coisas. *Transcendente* deve ser dito do espírito humano que, se permanecer na imanência, não é totalmente humano em sua estatura elevada. “Se ele congela a transcendência, ele a perde. Mas se ele a deixar escapar - e é isso que acontece quase inevitavelmente se ele não a congela - perde-se”: este é o ensinamento de Jaspers, como de Van Gogh e Rimbaud, segundo Wahl.

(personalismo)

O personalismo, com Mounier (que funda em 1932 a revista *Esprit*), com Nédoncelle, e com Jean Lacroix, abre a pesquisa ética sobre a relação com os outros e aprofunda a intuição da reciprocidade. No personalismo já se manifesta algo fenomenológico, por meio da recusa do isolamento individual como condição de autenticidade, e pelo sentimento da necessidade de um engajamento.

(Fenomenologia. Merleau-Ponty)

(presente “em estado nascente”. Um sentido)

Com Merleau-Ponty, a fenomenologia aparece como o desenvolvimento de um *positivismo fenomenológico* que fundamenta o possível acima do real, seguindo a via apontada por Husserl. A filosofia não é nem explicação, nem análise reflexiva: ela é a descrição das estruturas do pensamento e da ação e se confunde com o esforço da consciência para compreender o sentido do mundo ou de história em *estado nascente*. A fenomenologia é o estudo das essências que permite recolocar as essências na existência, porque o humano e o mundo não podem ser compreendidos de outra forma senão a partir sua *facticidade*: o mundo *já está sempre aí* antes da reflexão, como uma presença inalienável; o real deve ser para descrever e não para construir e para constituir; o mundo não é um objeto, é o campo, o meio natural de todos os pensamentos e de todas as percepções explícitas; o humano está no mundo, é no mundo que ele se conhece; ele é um sujeito lançado ao mundo. Merleau-Ponty toma emprestado de Goldstein a noção de uma estrutura orgânica da totalidade, condensando na

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

unidade a memória do ser parmenídeo e o princípio da teoria da Gestalt. O filósofo, que começa perpetuamente, reconhece o In-der-Welt-Sein de Heidegger; ele não procura dissipar através de alguma “solução” o mistério que define o mundo e a razão. Ele assume o seu destino e se torna responsável por sua história através da reflexão, ou pela decisão com a qual ele se engaja na vida. A filosofia não se faz senão com o esforço de pensamento moderno (*La structure du comportement*, 1942; *Phénoménologie de la perception*, 1945).

Com Merleau-Ponty, a fenomenologia aparece como o desenvolvimento de um *positivismo fenomenológico* que funda o possível sobre o real, seguindo a via mostrada por Husserl. A filosofia não é nem explicação, nem análise reflexiva: ela é a descrição das estruturas do pensamento e da ação e se confunde com o esforço da consciência para alcançar o sentido do mundo ou da história *em estado nascente*. A fenomenologia é o estudo das essências que permite substituir as essências na existência, porque o homem e o mundo não podem ser compreendidos senão a partir de sua *factibilidade*: o mundo está *sempre lá* antes da reflexão, como um pensamento inalienável. O esforço da fenomenologia intenta reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um estatuto filosófico. A filosofia tende a se tornar então uma “ciência exata” e um compêndio do espaço, do tempo, do mundo vividos. Compreendemos assim porque a fenomenologia “*se deixa praticar e reconhecer como matéria e como estilo*”, e como “*ela existe como movimento, antes de se tornar uma inteira consciência filosófica*”. A fenomenologia, que só é acessível por meio do método fenomenológico, está em via desde Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, e não apenas em Husserl e Heidegger. A fenomenologia permaneceu durante muito tempo em estado de começo, de problema e de vontade; o real a descrever, e não apenas a construir e a constituir; essa exigência de uma descrição pura excluiu também o procedimento de análise reflexiva como a explicação científica.

O mundo não é um objeto, mas um campo, o meio natural de todos os pensamentos e de todas as percepções explícitas; o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece; ele é um sujeito dedicado ao mundo. Merleau-Ponty empresta a Goldstein a noção de estrutura orgânica da totalidade, condensando em unidade a lembrança do ser parmenídeo e princípio da *Gestalttheorie*.

Assim se reúnem o subjetivismo extremo e o objetivismo extremo na noção de mundo e de racionalidade: um *sentido* aparece, mas ele não deve ser deixado de lado,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico não é a explicação de um ser prévio, mas a fundação do ser; “a filosofia não é o reflexo de uma verdade anterior, mas, como a arte, a realização de uma verdade.” A redução fenomenológica não é um retorno à consciência transcendental: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de redução completa”; nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que procuram capturar; não há pensamento que abranja todo o nosso pensamento: o filósofo é um eterno principiante, que reconhece o In-der-Welt-Sein de Heidegger, e não procura dissipar com alguma “solução” o mistério que define o mundo e a razão.

O humano toma as rédeas de seu destino e torna-se responsável pela sua história através da reflexão, ou por meio da decisão onde ele engaja sua vida: “em ambos os casos trata-se de um ato violento que se verifica com seu exercício”. Porque a filosofia só se faz com o esforço do pensamento moderno que Merleau-Ponty, depois ser associado ao movimento da revista *Esprit*, fundou, em 1945, com Sartre e Simone de Beauvoir *Les Temps Modernes*, e colaborou com o jornal *L'Express*.

(Sartre)

Sartre publicou, antes da Segunda Guerra Mundial, *L'Imagination* (1936), *La nausée* (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), depois *L'imaginaire* (1940). Sua obra *O Ser e o nada* (1943) marca uma data importante na história da filosofia contemporânea: a emergência da filosofia existencial, repercutida na geração mais jovem, com um grande entusiasmo pela filosofia, que aparece como único tipo de pensamento não tradicional, capaz de autenticidade.

Sartre desenvolve uma ética humanista baseada em uma ontologia fenomenológica derivada do existencialismo de Heidegger: “o ser de um existente é precisamente o que ele aparece”. O homem é livre de uma liberdade total porque não tem essência, não tem natureza dada e pré-estabelecida; ele é o que ele mesmo faz, o que ele escolhe ser. Ele aparece antes de tudo como um para-si, como uma consciência capaz de nadificar o em-si. Em 1945, Sartre fundou a revista *Les Temps Modernes* com Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Porém, embora o estudo da realidade humana deva começar pelo *cogito*, devemos evitar o recurso à consciência na descrição do *Dasein*, e mostrá-la imediatamente como preocupação, como “fuga

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

de si no projeto de si em direção às possibilidades do que se é”, como “projeto de si fora de si”. O para-si determina-se perpetuamente ele mesmo *a não ser* o em-si.

A principal diferença entre o existencialismo de Sartre e a doutrina fenomenológica de Merleau-Ponty consiste na forma como a relação é pensada no mundo. A fenomenologia não é exclusivamente ética e humanista; ela faz do mundo um meio, um campo do comportamento, de acordo com o objetivo da Teoria da Forma. “Porque estamos no mundo, nós somos *condenados ao sentido* e não podemos fazer ou dizer nada que não leve um nome na história”. Este fato de estar condenado ao sentido é da mesma ordem que a totalidade organísmica de Goldstein, comparada ao um parmenídeo sem fissura, “sem dobras”, por conseguinte, também sem negatividade. O fato da nossa existência, o Dasein de nossa existência, é a facticidade do mundo, o *Weltlichkeit der Welt*; esta facticidade é a tese constante da vida, faz que o mundo não seja o que penso, mas o que vivo, estando aberto ao mundo, comunicando com ele sem possuí-lo, porque ele é inesgotável: “há o mundo”. Nossa existência necessita do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. Em Sartre, ao contrário, o homem é “demais” em um universo que não foi feito para ele. O que é “aparição sobre o fundo de uma totalidade”, para Sartre, é a falta: “o existente e o faltante a um só golpe são subitamente apreendidos e superados na unidade de uma mesma totalidade. E que constitui a si-mesmo como falta só pode fazê-lo superando-se em direção a uma grande forma desintegrada.” “Tudo o que falta, falta *de... para...* E o que se dá na unidade de uma emergência primitiva é *o para*, concebido como ainda não sendo ou não sendo mais, ausência em direção à qual se vai além ou se é além do existente truncado que por isso se constitui por aí mesmo como truncado”. O valor não está definido pelo para-si; é consubstancial a ele: “ele é o ser que deve ser na medida em que é fundamento do seu nada de ser”. O valor não exerce sobre si uma atração de fato sobre o para-si, como o primeiro motor de Aristóteles. Assim, a realidade-humana em sentido amplo abrange o para-si e o valor. O valor, vivido como sentido concreto desta falta que faz presente o meu ser, é revelado pela consciência reflexiva, que é, assim, *consciência moral*. Esta atitude humanista e esta importância do papel desempenhado pela falta no humano conduz à primazia da investigação ética; muito cedo, Sartre recusou um estudo objetivista do humano, criticando duramente as ciências humanas, e particularmente a psicologia objetiva, no *Esquisse d’une théorie de las émotions*. Ele se voltou - corajosamente -

para o estudo dos valores éticos, cívicos, políticos, onde provou ter um raro poder de análise e de redução de mitos.

(Ricoeur)

Ricoeur se distancia, como Sartre, de Merleau-Ponty na medida em que não dá tanta importância para o princípio da totalidade, ou estrutura, retirado do organicismo de Goldstein; como Sartre, ele aceita a descrição dos atos nadificantes, ausência, recusa, dúvida, angústia. Mas ele estima que esta descrição da negatividade, na oposição de um para-si que nadifica um em-si reificado, dá conta da promoção do homem como não-coisa, que desconhece a afirmação original, o esforço para existir, idêntico à essência atual, que é inteiramente potência de pôr. Não devemos nos deixar perder, no curso desta marcha triunfante da negação (de Hegel a Sartre) a verdadeira relação da negação à potência de afirmação que nos constitui. O humano é um misto de afirmação e negação, “a Alegria do Sim na tristeza do finito”; o homem é conflito originário, como revela o sentimento. As mediações intencionais se revelam nas obras.

Ricoeur se distancia, como Sartre, do um parmenídeo ao aceitar que o humano só é inteligível “pela participação em certa ideia negativa do nada”. Mas a descrição dos atos nadificantes, ausência, recusa, dúvida, angústia, a oposição de um para-si nadificante a em-si reificante, a um só golpe promovendo o homem como não-coisa, desconhecendo a afirmação original, o esforço para existir, idêntico à essência atual, que é inteiramente potência de pôr; este ser, que é afirmação, não deve não ser rejeitado como algo que se tornou e morreu, como tendo-sido (*gewesen*). Além disso, Ricoeur não aceita perder, durante esta marcha triunfante da negação (de Hegel a Sartre), a verdadeira relação de negação à potência de afirmação que nos constitui. É desta afirmação que a negação existencial é negação. Ricoeur se interroga sobre a origem da negação e pensa que é preciso, sem dúvida, desistir de unificar a origem da negação, mas que a prova da finitude é uma das raízes da negação: a não-necessidade de existir é vivenciada sobre o modo afetivo da tristeza. A Negação existencial é primeiro (indo do exterior para o interior) diferença de mim para o outro, depois diferença de mim para mim (entre a exigência de um destino e sua contingência), enfim tristeza do finito. É preciso admitir como um fato primitivo que certos sentimentos têm afinidade com a negação no discurso, porque são negativos: a negação falada exhibe o negativo inscrito mais abaixo do que qualquer discurso,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

negativo que Spinoza nomeia de tristeza, e que exalta o sofrimento em todas as suas formas. O humano é uma mistura de afirmação e negação, “a alegria do sim na tristeza do finito”. A síntese frágil do ser humano é passar de uma oposição entre a afirmação originária e a diferença existencial: a mistura continua sendo uma tarefa; a mediação se busca através das variedades de mediação, conciliação prática entre as diversas formas dissociadas do agir: “a obra é feita na unidade de Sentido e Matéria, de Valor e Trabalho.” Em si mesmo e para si mesmo, o humano permanece delirante; o sentimento, que é conflito, revela o humano como conflito originário; ele manifesta que a mediação ou limitação é apenas intencional.

II. Atualidades

(Passagem à terceira etapa) (Atualidades)

A convulsão dos quadros sociais e políticos, a intervenção brutal da derrota e o colapso econômico, o espetáculo da violação das consciências, das deportações, dos massacres, revelaram durante e após a Segunda Guerra Mundial toda a filosofia da primeira metade do século XX como um puro *discurso* acadêmico, uma arquitetura universitária ultrapassada. A serenidade do aprofundamento individual, o desinteresse da contemplação estética, o não-engajamento da filosofia da ação, da filosofia do espírito, do idealismo contemporâneo conduzem a juventude que sofreram de frio, de fome, que experimentaram medo, que foram deportados e torturados, a exigir algo diferente do prazer da intuição do movente ou o contentamento do progresso da consciência na filosofia ocidental.

A exigência filosófica, em 1944-1945, manifestou-se essencialmente na jovem geração que retomava seus estudos, com a força dos adultos e a recusa em se deixarem tratar como um grupo de alunos. O lugar de transmissão do pensamento filosófico não é mais apenas a Universidade; a forma não é mais apenas o tratado, mas o romance, o teatro, o cinema, o artigo de revista engajada na crítica da atualidade.

Os valores antitéticos e simétricos do verdadeiro e do falso são suplantados por aqueles do autêntico e do inautêntico. Dentro de uma situação, o humano deve tomar consciência de um sentido e não procurar depreender uma verdade lógica, abstrata. O que

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

importa é a existência em sua autenticidade ou na sua inautenticidade, e não o discurso sobre as essências, na sua verdade ou na sua falsidade.

A Guerra e a derrota, depois a ocupação, a resistência, a deportação, as perseguições e propaganda dos diferentes governos ou grupos de pressão aprenderam que nenhuma teoria pronta, nenhum código, nenhuma teologia, marxista ou cristã, está ao nível das situações da existência, não são autênticas. Para quem tinha vinte anos em 1944, a filosofia existencial aparece como o único pensamento que não é um jogo, uma convenção, e que responde diretamente à expectativa de uma geração que sofreu e que teve a sensação de ter sido enganada por mitologias variadas, por discursos puramente acadêmicos ou por belas arquiteturas universitárias. A filosofia existencial é não-escolar; ela é diretamente apreendida por uma geração que interrompeu os estudos e que os retoma depois de ter se tornado vitalmente adulto nas provações, depois de ter *condensado* a experiência humana em situações extremas e excepcionais, e contudo coletivas, eminentemente participativas, como a detenção, os campos, o medo da morte, a fome. A filosofia existencial pode ser considerada como uma “filosofia de urgência” permitindo-nos compreender a realidade humana na crise da segunda guerra mundial. Ela não é feita para resolver problemas, porque para resolver problemas é preciso primeiro colocá-los, o que exige que se distancie da situação estudada, em vez de ficar engajado, “grudado” nesta situação. O filósofo só pode colocar problemas se gozar de um estatuto social de independência, de um “habeas corpus” que permite o desinteresse. A filosofia existencial opera a tomada de consciência de um sentido.

3. O tempo histórico e genético.

Depois da duração bergsoniana, depois da urgência da situação, surge uma situação mais complexa e mais rica, mais sintética também, de temporalidade, aparece com o apaziguamento que seguiu a segunda guerra mundial, e que não é um retorno ao período de continuidade que permitiu a gênese do bergsonismo. Os conflitos continuam a existir, mas estão a meia distância e não permitem um verdadeiro engajamento: guerra da Indochina, guerra da Argélia. Eles são mais sofridos do que postos em prática, dão má consciência e não têm, profundamente em si mesmos, sentido. Eles bem têm um sentido, mas para os outros, para os

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

povos que levam a cabo a gênese construtiva da sua nação. Não é mais possível estar completamente dentro de uma situação, e uma posição parcialmente problemática reaparece, engendrando consigo uma nova necessidade de objetividade na análise das situações humanas. A ciência sociológica, etnológica, biológica, histórica, geográfica, retoma o lugar que havia perdido desde o fim do século XIX. E as técnicas aparecem pela primeira vez ligadas de maneira pura, ou seja, não-utilitárias, no lugar que um grupo humano ocupa entre os outros: elas já não intervêm apenas como meio, mas como expressão direta e manifestação do ser, como dimensão da existência coletiva, desde o primeiro foguete orbital em 1957.

III. Tendências atuais.

O existencialismo humanista respondeu a uma urgência teórica e prática: pensar a realidade da experiência humana apesar da crise da segunda guerra mundial, e no interior desta crise ela mesma; é a limitação humanista que dá ao existencialismo sua força, seu poder de penetração, seu caráter intenso de *pensamento de urgência*. Mas quando o desenrolar da história se torna mais contínuo, este pensamento de urgência se vê levado, apesar de si mesmo, a estudar os problemas ao invés de se empenhar em uma análise indefinida da realidade humana, isto é, do que se permite pôr como situação. O bergsonismo conseguiu superar os limites do cientificismo e deu uma dimensão de realidade ao fluxo do tempo do ser individual. Mas esta intuição da duração contínua tem, ela mesma, seus limites: ela não permite apreender o tempo coletivo e dramático da espera da morte, da angústia, da escolha que engaja; ela corresponde ao desinteresse, não à situação vivida. Por sua vez, o existencialismo tem seus limites: ele separa o homem da natureza, rejeita-a na categoria do em-si; confrontados com realidades humanas parcialmente opacas, porém consistentes, como as diferenças étnicas, que não são essências, mas que são mais duráveis, entretanto, do que as situações, o existencialismo está contido em uma análise ética, agora que se torna inevitável recorrer a um saber histórico que, não se voltando apenas ao ser humano, e a um estudo sociológico ou econômico que faça intervir esquemas objetivos.

É com a intermediação do tempo que os limites do existencialismo aparecem como aceitáveis; - não mais o tempo contínuo do eu profundo que conserva e preserva como uma memória absoluta independente da materialidade, mas do tempo histórico no qual opera uma gênese, que tem um sentido, e chega até a revelar o sentido do mundo.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

Teilhard de Chardin reintroduz a intuição evolutiva de origem lamarckiana na era contemporânea, que animava a doutrina bergsoniana do *élan vital*, purificando-a e universalizando-a graças à descoberta de uma dimensão vertical (biosfera, noosfera, ponto Ômega). O tempo genético da hominização, ou antropogênese, continua a ser ativo: a grande força da evolução se reconhece na associação do Arranjo Técnico e da Centralização psíquica. A evolução se continua por meio da socialização humana. Os dois postulados de base são o primado da vida no Universo e do primado da reflexão na vida. Para além da hominização elementar que culmina em cada indivíduo, ela se desenvolve realmente acima de outra hominização, essa coletiva, com as mesmas propriedades psicobiológicas que aquelas que o passo individual de reflexão havia liberado: poder de invenções, capacidades de atrações ou repulsões, enfim, exigência de irreversibilidade. A filosofia de Teilhard de Chardin vai além do personalismo: o grupo zoológico humano não deriva biologicamente, por individualismo desencadeado, rumo a um estado de granulação crescente, para o florescimento das individualidades de elite; a evolução tende à unificação real dos seres.

O sucesso das obras de Teilhard de Chardin, desde a publicação de *Le Phénomène humaine* (1955) é considerável, particularmente entre a geração mais jovem. Um *monitum* das autoridades romanas (junho de 1962) não impede a divulgação do último volume atualmente publicado (*L'énergie humaine*, 1962).

Esta preocupação com a convergência interdisciplinar na posição de um futuro escalonado encontra sua imagem mais completa, mais representativa, em Teilhard de Chardin, que hoje é para o movimento do pensamento filosófico o que foram Bergson e Sartre. Seu evolucionismo integral tem ressonâncias lamarckianas, ao mesmo tempo que darwinianas, que não se voltam apenas para o passado; a hominização que produziu o indivíduo tal como o vemos, ainda está em andamento e se constitui no nível social na organização da multidão e no desenvolvimento das forças emocionais que intervêm nas relações inter humanas.

Um grande número de valores que o existencialismo negou são reintroduzidos na obra de Teilhard de Chardin; contudo, seu pensamento não é de forma alguma um retorno ao bergsonismo, pois a evolução não é entendida como um movimento orientado para a produção de pessoas, de individualidades de elite excepcionais, fim absoluto. A evolução não para na pessoa, ela continua no social, no coletivo, por meio do poder de descoberta, de produção, de

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

desenvolvimento das técnicas; o tempo bergsoniano contínuo é memória, conservação de um atemporal que tem as cores do passado em sua pureza ontológica e quase substancial. O *élan vital* ele mesmo está relacionado a um centro de origem de onde proviriam os mundos; a filosofia continua sendo um esforço de torção sobre si mesma. Para Teilhard de Chardin, o movimento de evolução não é apenas um movimento; ele é criação, não provém da criação, não se limita a expressá-la; em outras palavras, não deveria estar relacionado a um passado majestoso e perpetuamente anterior que deve perder sentido para a atualidade e o porvir.

(história phi – Hyppolite)

Segundo Hyppolite, é na busca do sentido da história (que não implica o recurso a uma transcendência vertical) que as diferentes correntes éticas ou ético-políticas de pensamento podem se confrontar: cristianismo, marxismo, existencialismo.

Hyppolite, renunciando à busca de uma transcendência vertical, que tende a referir a existência humana a outra coisa diferente de si mesma, dá à filosofia a tarefa de aprofundar o sentido da historicidade dessa existência, e conseguir a ampliação dessa historicidade na história. O sentido da história, em certos aspectos, nos é dado, mas também temos que constituir-lo. Hyppolite retoma certos aspectos da doutrina de Hegel, de Marx, e da noção de projeto de Husserl. A principal dificuldade do Hegelianismo é a relação entre a Fenomenologia e a Lógica, a antropologia e a ontologia.

Mais próximo da Universidade e da filosofia fenomenológica, Hyppolite retoma a inspiração de Hegel, em parte também de Marx e Husserl, para aprofundar o sentido da história. Sua preocupação maior é continuar o esforço do pensamento existencialista escapando de todas as teologias, sejam marxistas ou cristãs, e trazer a atenção filosófica de volta ao exame concreto das situações humanas atuais. Após as traduções e uma introdução à filosofia de Hegel (1948), Hyppolite publicou em 1953 *Logique et Existence*, depois deu uma atenção crescente ao desenvolvimento das técnicas e a esta doutrina interdisciplinar que é a cibernética, sustentada pela teoria da informação. O último colóquio filosófico internacional em Royaumont (julho de 1962) foi dedicado ao estudo do conceito de informação na ciência contemporânea, sob a dupla responsabilidade do Comitê de Conferências e a Associação Internacional de Cibernética, cuja seção francesa é presidida pelo matemático Couffignal. Contudo, é importante constatar que,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

de acordo com a expressão de Merleau-Ponty, que foi um dos iniciadores deste Colóquio, são estas as “margens” da noção de informação que interessavam aos filósofos. Uma dessas margens estudada por Hyppolite durante essa conferência, foi a implicação da ideia de acaso no destino da mensagem, em relação a uma consciência absoluta, como aquela que Mallarmé supunha. Durante as entrevistas, a noção de prótese, apresentada por Wiener para interpretar a relação do homem com o objeto técnico, foi realizada com grande interesse por filósofos franceses de tendência fenomenológica.

(Hyppolite quer escrever *Estrutura e existência*).

Finalmente, todos os aspectos da história têm sentido, incluindo a história da ciência e das técnicas, e a história contemporânea das ciências. O último Colóquio filosófico internacional de Royaumont, do qual Hyppolite foi um dos entusiastas mais ativos, dedicou-se ao estudo da noção de informação nas ciências contemporâneas. Este tema foi proposto por Merleau-Ponty que pretendia estudar essencialmente as “margens” da noção de informação que garantiram tão grande influência no domínio humano. Várias palestras recentes de Hyppolite se referem ao problema da relação entre as máquinas e o humano, particularmente no nível dos autômatos e das máquinas destinadas ao processamento de informação.

Devemos notar também a amplitude e a generalidade deste início de conversão ao conhecimento científico, tanto nas ciências naturais como nas ciências humanas, entre os fenomenólogos e existencialistas: o grupo *Esprit* também organizou reuniões sobre assuntos semelhantes. Depois do puro humanismo que corresponde à urgência dos anos de 1943-1945, capaz de dar dimensões significativas para estes “anos zero” de pensamento reflexivo dilatando o presente invasivo da situação, em um universo completo e onipresente, um tempo novamente histórico, ao mesmo tempo contínuo e descontínuo, aparece e serve de fundo para o pensamento. Na situação de derrota ou de ocupação, não era possível não estar engajado, “grudado”. Por outro lado, na guerra da Indochina ou na guerra da Argélia, que estão próximas e distantes, não é possível estar completamente envolvido; também não é possível que se tenha sobre estes conflitos em curso uma atitude de indiferença contemplativa ou objetivante. Mas a mediação adequada consiste em ver este desenvolvimento e participar dele através de informações esclarecidas por todas as ciências do homem, história, antropologia, etnologia, geografia humana e econômica: um movimento surge em direção a um conhecimento

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

interdisciplinar do ser humano no tempo e no mundo natural que é um misto de objetividade e subjetividade; a pluralidade de elementos do emaranhado de condições objetivas deixa espaço para uma ação eficaz e para uma escolha inteligente; mas a pura subjetividade é excluída como mítica e sem eficácia.

Desta forma, caminhamos também para uma convergência não apenas interdisciplinar, mas inter-teórica. teórico: Gaston Berger define uma atitude prospectiva, Henri Lefebvre apresenta uma filosofia programática, Pierre Fougeyrollas abandona toda escatologia histórica como utópica, em benefício de previsões probabilísticas. Estas atitudes não estão alheias às noções de estratégia, de tática, de planejamento elaboradas na pesquisa operacional. Esta é a categoria do futuro que se torna a categoria fundamental da pesquisa interdisciplinar, não de um futuro utópico ou ideal, mas de um futuro medido, no sentido literal do termo, ou seja, cujo âmbito está definido: em 5 anos, em 7 anos..., em vez de considerar o futuro como uma categoria contínua e indeterminada: existem escalas no futuro; ele se torna uma grandeza em vez de ser apenas uma estrutura; ele tem sua dimensão; em vez de ser o que nos permite escapar de toda ordem através do devaneio ou da espera, ele é dessubjetivado, torna-se aquilo que ordena e não apenas aquilo por meio do qual o humano ordena. As ciências, ou sua reunião interdisciplinar, são invocadas como técnicas para o futuro.

Com esse movimento, converge o acesso ao nível de pureza das técnicas maiores como as de comunicações e da astronáutica (1957). Uma interpretação puramente instrumental das técnicas (como a de Heidegger na noção de utensílio) é doravante impossível: as técnicas são dimensões do mundo humano, não apenas meios para um fim que seria definido antes da realização técnica, como uma forma sem matéria. Por isso, os esquemas técnicos, em razão dessa pureza, se encontram diretamente integrados à cultura e se mostram utilizáveis no pensamento filosófico (comunicação sobre amplificação nos processos de informação, no último colóquio de Royauumont).

CONCLUSÃO

PASSADO

BERGSON descobriu o tempo como real: a duração. Fenomenologia da duração passageira: centro da fonte de onde surgiam os mundos.

DIMENSÃO VERTICAL, oposta a partes extra partes

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA...

Trad. Thiago Novaes e Willis Santiago

PRESENTE

SARTRE descobriu a estrutura do presente e introduziu nela a motivação ativa.

MAIS DIMENSÃO: UM SENTIDO

PORVIR

TEILHARD DE CHARDIN,
HYPPOLITE, BERGER, LEFEBVRE, FOUGEYROLLAS descobriram a estrutura do futuro
projetado, planejado, ordo ordinans, como meio de compatibilidade

SENTIDO E DIMENSÃO

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 81 - 101
--------------------------	--------	-------	--------------------	-------------

A COMUNICAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DA TÉCNICA

Lucrécia D'Alessio Ferrara¹

Resumo:

Considerando as obras *A Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação* e *O Modo de Existência dos Objetos Técnicos*, publicados por Gilbert Simondon em 1958, este trabalho analisa o contexto científico-cultural no momento histórico daquelas publicações, tendo em vista estudar as características epistemológicas da técnica como informação no cenário interativo da comunicação.

Palavras-chave: comunicação, epistemologia, técnica,

COMMUNICATION IN THE TECHNICAL EPISTEMOLOGY

Abstract:

Considering the works *Individuation in the Light of the Notions of Form and Information* and *The Mode of Existence of Technical Objects* published by Gilbert Simondon in 1958, this work analyzes the scientific-cultural context on the historical moment of those publications, in order to study the epistemological characteristics of technic as information in the interactive scenario of communication.

Keywords: communication, epistemology, technic.

1. O Século

O século XIX fez-se reconhecer como aquele que implodiu um mundo artesanal, para dar origem ao industrial que significou mudança no modo de produzir e transformar riqueza, reinventando o trabalho, o espaço e o tempo, os valores individuais e coletivos, a imagem cotidiana. A produção artesanal do objeto único foi substituída pela produção em linha de montagem, enquanto aquele objeto era substituído pela série sem controle do produtor sobre a qualidade do que produzia. O campo e o meio rural foram substituídos pela cidade com seu espaço coletivo, onde devem caber todos. A estabilidade do espaço e dos horários familiares foram relativizados pelo espaço coletivo de trabalho nas fábricas, onde os horários passaram a ser vividos em coletivo, visto que a fábrica coordenava o modo de ser do espaço, para que o tempo não fosse perdido. Na redução do espaço e do tempo voltados para a

¹ Professora titular da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/USP e Professora titular e emérita do PPG em Comunicação e Semiótica/PUCSP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4727-9817>. E-mail: idferrara@hotmail.com.

produção, sobrava, no cotidiano, pouca reserva para ser vivida como hábito e tradição familiar. O século XIX mudou o modo de vida e, com ele, os valores rotineiros.

Sem dúvida, o século XIX elaborou outra concepção do espaço e do tempo, mas essa mudança consistiu na emergência da cidade que substituiu o campo, mas sobretudo, transformou o modo de ser/estar através da concentração e do deslocamento: o homem moderno é, acima de tudo, um ser humano móvel (Sennet, 2008, p. 261).

Porém, o homem do século XIX se deslocou, mas não à procura de alimentos como já ocorreu com o antigo paleolítico, ao contrário, deslocava-se, porque o espaço da cidade era hierárquico e socialmente dividido, de modo que as classes sociais se identificavam e determinavam pela extensão do espaço ocupado, que poderia ser mais ou menos prestigiado, mais ou menos higienizado, mais ou menos confortável, conforme a renda do grupo familiar. Mais do que produzir, o resultado do trabalho consistia em condição de renda familiar.

No século XIX, o deslocamento tornou-se metáfora da cidade, pois a mobilidade levava à descoberta do outro que surgia como diferença de identidade ou como um estrangeiro que precisava ser descoberto, mais do que reconhecido. Se o outro era diferença que assombrava, era também possibilidade de contato físico ou afetivo que precisava ser descoberto. A necessidade dessa descoberta levou Walter Benjamin a criar o famoso flâneur como personagem, ao mesmo tempo, da diferença e da descoberta, enquanto a cidade era percorrida à deriva do caminhar anônimo e sem mapas, mas sempre à procura dos seus lugares de exposição. Para o flâneur e a deriva urbana, a cidade exigia circulação e parecia não ter fim, enquanto a vida social era um espetáculo. (Debord, 1997). Mais do que qualquer outro século, o XIX celebrou a relação do homem com a cidade, entendendo-a como elemento físico que prolongava o próprio corpo humano e seus sentidos. (Ferrara, 2018)

2. A ciência do século

No final do século XVIII, James Watt desenvolveu a máquina a vapor que possibilitou a produção mais rápida da mercadoria e, sobretudo, demonstrou que a máquina era capaz de produzir força motriz, indispensável para a produção industrial. Mas além dessa eficiência, como afirma Prigogine, (1984, p. 83), a máquina demonstrava que o calor era, mais do que agasalho que aquecia o corpo, fonte de energia vital para a nova forma de produção de

riquezas que se instalava: “A questão da qual nasceu a termodinâmica não concerne à natureza do calor, ou da sua ação sobre os corpos, mas à utilização dessa ação. Trata-se de saber em que condições o calor produz “energia mecânica”, quer dizer, pode fazer girar um motor.”

A citação é clara, o calor movia as máquinas e as máquinas, a economia: o final do século XVIII apontava para outra descoberta que ia muito além da gravidade de Newton, criava outra lei, tão abrangente quanto a anterior: todo corpo ativo supunha movimento, que, por sua vez, produzia calor. Essa lei marcou a ciência do século XIX e, prossegue Prigogine (*Id. Ibid.*, p. 84), constituiu outra fonte de energia que obrigou a repensar a dinâmica como valor e gerador das consequências para o mundo em que vivemos: “A formulação das leis da difusão do calor teve um sentido mais do que simbólico: tanto na França como na Inglaterra, ela foi o ponto de partida de histórias diferenciadas cujos prolegômenos chegaram até nós.”

Estava assinalado o início de outra história que revolucionou a economia e a vida dos homens! Com a força térmica como motriz das máquinas, a ciência também se alterou de modo radical porque, reconhecida como complexidade, nela se abrigava a irreversibilidade do tempo: os corpos produziam calor e podiam transmiti-lo, mas observava-se a irreversibilidade a estágios anteriores de temperatura. Ao lado da complexidade, a irreversibilidade constituiu elemento decisivo para a ciência pós século XIX, pois ante impossibilidade de fazer o tempo voltar a estágios e realidades anteriores, a informação passou a ser considerada entrópica, entendida como desordenada e ineficaz para a produtividade da máquina. Com esse significado, à entropia veio associar-se à necessidade de controle, a fim de não tornar o calor uma fonte de erro ou de perda econômica.

Mas a entropia de Clausius demonstrou que a irreversibilidade era força motriz para outra forma de conhecer, entendida como complexidade. Para superar o descontrole, era necessário ordenar ou comandar a entropia. A termodinâmica colocou para o século XIX seu dilema maior. O século deixara-se arrebatar pela riqueza, pela reprodutibilidade em série, pela economia da linha de montagem, mas também pela exploração da natureza, que se acreditava ser detentora de riqueza inesgotável e dócil à exploração. A ciência complexa e sua consequente indeterminação foram as heranças que o século deixou para o futuro.

3. A indeterminação como ciência

Desde meados do século XIX, a indeterminação assedava a antiga ciência da determinação e da estabilidade pautada por leis imutáveis, estáticas e, sobretudo, em equilíbrio. Essas leis garantiam, à ciência, a certeza dos seus procedimentos experimentais: a ciência confirmava o que a tradição já sabia!

Alterar esse quadro foi a grande contribuição da termodinâmica, ao fazer do exercício científico uma aventura que influenciou a história dos homens e transformou a ciência em exercício de possibilidades. Nessa perspectiva, ainda conforme Prigogine (*Op. cit.*, 1984, p. 209), “as ciências da natureza (...) libertaram-se de um fascínio que representava a racionalidade como coisa fechada, o conhecimento como estando em vias de acabamento. Doravante, eles estão abertos à imprevisibilidade.”

Ante essa realidade, constatava-se que cabia, aos homens, procurar alternativas que contemplassem a mudança e a incerteza. Era imprescindível contemplar, não o tempo na sua duração cronológica que levava a ciência às relações simples de causa e efeito; ao contrário, e cada um ao seu próprio modo, cabia à ciência e aos homens abrirem-se ao inesperado e às inferências apenas possíveis, pois resultantes de associações imprevistas. Era necessário produzir outra história que considerasse a natureza na sua diversidade e em seu tempo instável, que solicitava atenção ao diálogo com o imprevisto.

Solicitava-se a construção de outra história, outra ciência, outro comportamento social. Para tanto, era necessário aprender com a incerteza. Ao lado da termodinâmica, caminhava a evolução de todas as espécies vivas orgânicas e inorgânicas, sem centralidades, sem privilégios e, sobretudo, sem certezas. Portanto, propunha-se uma ciência capaz de sobreviver à dúvida, na medida em que aprendeu a ser capaz de produzir perguntas e reconhecer a informação nova. Uma história e um mundo, pondera Prigogine (1996, p. 14) capazes de acompanhar a evolução da “criatividade do homem como expressão singular de um traço fundamental comum a todos os níveis da natureza”.

4. O homem moderno

Fascinado pelo progresso, o homem moderno não conseguiu perceber a mudança que a Revolução Industrial Mecânica havia introduzido no seu cotidiano. Entendeu que o

tempo, ordenado para mudanças previsíveis, tal como aquele que comandava seu trabalho com a terra e se desenvolvia da sementeira à colheita, o novo tempo lhe oferecia uma máquina movida pelo calor, mas esse tempo lhe parecia comandado pela normalidade da repetição. Na simplicidade dessa percepção, o homem moderno entendeu que o novo tempo só exigia uma adaptação que, de modo mimético, poderia ser copiado e automatizado. O homem moderno não entendeu que a produção mecanizada, voltada para a reprodutibilidade do objeto, exigia algo mais além do que adaptação. Não entendeu que o novo modo de produzir riquezas consistia em uma bifurcação (Prigogine, 1984) que alterava, não só o cotidiano, mas o tempo futuro e o início de outro modo de vida. Mais do que adaptação, exigia-se do homem, outro engenho da sua capacidade cognitiva, outro modo de vida, outro entendimento do seu ambiente, que passava da aderência à natureza, ao viver coletivo que marcaria seu trabalho, seu cotidiano e seu modo de habitar. O ambiente rural fora substituído pelo urbano e pela cidade, que passaram a ocupar o espaço que haviam transformado definitivamente. Com o novo tempo, exigia-se, do homem moderno, não apenas adaptação, mas capacidade de perceber e conviver com diferenças.

Modernos, antimodernos ou pós-modernos, os homens do século XIX e das primeiras décadas do XX, foram homens que trabalharam com três crenças entendidas como definitivas: os modernos acreditaram que a industrialização faria a magia de lhes oferecer, de modo espontâneo, uma vida de prazeres citadinos; entenderam que a industrialização destruiria as tradições de um passado glorioso, embora seletivo, enquanto os céticos pós-modernos reduziram o novo tempo a uma rápida passagem que, de modo vago, construiria, no novo milênio, um outro mundo. Entre essas três falsas alternativas, os homens modernos e pós-modernos alienaram-se do novo tempo e não foram capazes de apreender sua diferença. Bruno Latour (1004, p. 15) tece instigantes considerações a esse respeito:

“Moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos. Se hoje há tantos contemporâneos que hesitam em empregar este adjetivo, se o qualificamos através de proposições, é porque nos sentimos menos seguros ao manter esta dupla assimetria: não podemos mais assinalar a flexa irreversível do tempo nem atribuir um pouco aos vencedores. Nos inúmeros discursos entre os antigos e os Modernos, ambos têm hoje igual número de vitórias, e nada mais nos permite dizer se as revoluções dão cabo dos antigos regimes ou os aperfeiçoam.

Entre tantas dúvidas sobre o sentido da modernidade, há uma certeza: jamais fomos modernos, porque nos alienamos e não reconhecemos a diferença que nos era apresentada e constituía, talvez, sua maior contribuição para a história dos homens. Não compreendemos que o novo modo de trabalhar, produzir, morar e viver correspondia a uma diferença que nos exigia nova força reflexiva e cognitiva para entender a diferença da modernidade. Ante a diferença, não nos podemos admitir qualquer forma de alienação.

5. O Desafio de um Conceito

5.1. As bases científicas da técnica

Os desafios do mundo moderno nos ensinaram que toda invenção técnica supõe transformações que exigem, não só adaptações dos seres vivos, mas também, mudanças radicais dos ambientes nos quais vivem. Trata-se de dar respostas aos desafios propostos por transformações técnico-ambientais que, entendidas como informações, exigem que reformulemos nossos modos de vida e ambientes. Ou seja, supõem evoluir.

Portanto, evolução supõe alterações de modos de vida e capacidade de produzir informação a partir de diferenças. Observa-se que entre evolução, informação e diferença se organiza uma tríade vital para entender o contemporâneo: transformações supõem diferenças que nos fazem evoluir! Essa tríade foi proposta ao homem moderno, mas, segundo Latour, nunca fomos modernos! Ou seja, nunca entendemos a rede daquela tríade. Assim, por trás daquela afirmação, encontra-se a indispensável necessidade de responder ao primeiro elemento da tríade: afinal o que se transformava e evoluía? Quais seriam os elementos estruturantes indispensáveis para aquela transformação, a fim de que fossemos capazes de produzir as informações que propunham e, com elas, evoluir? Estavam em questão as grandes bases cognitivas do século XIX: de um lado, a capacidade de produzir informações quase sempre irreduzíveis e, de outro, a evolução, a qual, proposta pela teoria de Darwin, afirmava que as espécies vivas têm capacidade de produzir informação que, entrópicas, porque irreversíveis e sempre crescentes, solicitam considerar que produzir informações constantes e irreversíveis leva à evidência de uma ciência indeterminada e sem certezas, mas cada vez mais instigante para conhecer os detalhes constituintes de todas as espécies vivas. Evolução,

informação e transformação constituem matrizes da genealogia do homem como espécie e da ciência e de suas invenções técnicas.

Aquele irreduzível percurso conduziu Latour ao seu famoso diagnóstico sobre o homem moderno e o levou a ponderar que as Ciências Humanas, ancoradas na linearidade das relações de causa e efeito, não podiam produzir inferências associativas que, mais próximas de uma ciência indeterminada e marcada por dúvidas, não chegavam a estabelecer paradigmas estáveis, análogos àqueles oriundos das sólidas estruturas deterministas anteriores. Para ser moderno, o homem precisava evoluir entre as informações que conseguia produzir na vivência dos seus ambientes. Tornou-se urgente operar com o instável de meios diversos, mas estruturantes para a evolução.

Para o tempo do homem moderno, como até hoje, esses meios são estruturantes, porque agenciam a informação que se vincula à existência evolutiva do homem e o transforma em ser comunicante que estabelecer vínculos com o outro, com a natureza, com as máquinas, com seus ambientes, e, sobretudo, consigo mesmo. A dimensão vinculativa da troca informacional transforma o homem em ser comunicante e em evolução.

Faltou ao homem moderno descobrir que trabalho, informação, objetos e máquinas são meios comunicantes que, embora instáveis e mutáveis, podem nos fazer evoluir e desenvolver o conhecimento que nos pode levar a viver a modernidade. Mas, mais uma vez, jamais fomos modernos porque não descobrimos a capacidade comunicante de todos os meios que povoam nossos ambientes. Um ser comunicante não pode dispensar os meios que o vinculam ao seu ambiente, e não há comunicação sem meios.

5.2. As redes das ressonâncias científicas

Considerando que as pesquisas científicas nunca terminam, mas se reconhecem em outras faces que sugerem novos caminhos, é necessário observar que sempre revisitamos ideias, não para repeti-las, mas perceber como elas também evoluem e novas inferências são produzidas para nos ensinar a rever, a fim de prosseguir. Outra forma de evoluir.

O tema da evolução das espécies, aliado à indeterminação científica, é um desses percursos. No território da epistemologia, encontramos vários cientistas que, reconhecidos como autores seminais em áreas científicas como a das ciências sociais e a da comunicação, apresentam trabalhos que ressoam e recuperam ideias que evoluem entre meios comunicantes. Nesse sentido, é possível citar McLuhan e os autores que participaram da famosa Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, e que influenciaram a epistemologia da comunicação e das ciências sociais.

São conhecidas as famosas afirmações de McLuhan (1961, p. 21 e segs.), de Innis (2011, pp.103,135,169) e Logan (2012, pp. 23, 67) sobre os meios comunicativos como extensões do homem mas, nesse sentido, a lógica das afirmações permite-me inferir que os meios técnicos aprendem com os sentidos do homem, ou seja, aprendem com o homem a reproduzir e propagar gestos, sons, imagens, cores, força e densidade, a fim de desenvolver instigante epistemologia dos meios (Nakagawa, 2019) Nesse caso, a evolução dos meios técnicos, é inegável! Em análoga atmosfera, mas em outro sentido, Bernard Stiegler (De Marchi, 2023), envolvido pela instigante evolução que atinge a todas as espécies, afirma que o homem aprendeu com a natureza e com a observação da competência de outros animais ao se deslocarem com o apoio de um galho: o homem percebeu a própria força para levantar-se e manter-se ereto. Observa-se que, tanto para McLuhan, como para Stiegler, os homens aprendem com os meios, assim como eles estendem os sentidos humanos e se desenvolvem. Assim ocorre a complexa dinâmica evolutiva de homens, que atinge suas capacidades sensíveis, a natureza, os animais e o meio ambiente que todos criam, e assim, uns com os outros, aprendem a trocar e partilhar propriedades e capacidades. Nessa evolução, escreve-se importante capítulo de uma eco-semiótica gerativa entre homens e meios inteligentes, eficaz na construção de uma ressonância científica que parece assinalar o século XX, sobretudo, nas suas últimas décadas e início do século XXI.

Ao lado daqueles autores, encontram-se outros que, logo após a Segunda Guerra, observaram a relevância dos meios para entender a efervescente comunicação decorrente da massiva capacidade de divulgação das ondas radiofônicas. Desde o final dos anos 40 do século XX, tiveram início, entre os norte-americanos, as pesquisas empíricas que observavam a capacidade persuasiva, não só dos meios, mas sobretudo, das mensagens persuasivas que

divulgavam e atingiam efeitos de ampla e incontestável capacidade de persuadir e convencer receptores. Os pesquisadores da Escola de Frankfurt traduziram, de modo implacável essa atividade, como *comunicação de massa*. A importância acadêmica do local no qual pesquisavam Adorno e Horkheimer, determinou que o modo como interpretavam os novos meios fosse incontestável. Porém, entre aquelas vozes científicas, surgiram outras que, no início, foram entendidas como dissonantes. Ao contrário dos dois primeiros autores reconhecidos com líderes da ciência da Escola de Frankfurt, mas no âmbito crítico do mesmo Instituto, Benjamin desenvolveu uma concepção da cultura onde a arte pode constituir-se numa força produtiva, capaz de proteger a própria arte. Nesta interpretação do momento histórico vivido, a reprodutibilidade técnica dos meios não constituía perigo de manipulação de massa; ao contrário, significava a possibilidade de produzir, divulgar e reproduzir uma cultura que surgia, e que, sem destruir o passado, voltava-se para o futuro. Brecht (*Apud*. Slater, 1998, p. 198-199), por exemplo, considerava que:

O rádio seria o maior aparato de comunicação imaginável para a vida pública, isto é, poderia ser uma rede maciça se visasse claramente não apenas transmitir, mas também, receber, fazendo o ouvinte não só servir, mas realmente falar, não o isolando como objeto passivo, mas colocando-o em contato ativo com outros ouvintes-falantes. O rádio, segundo nossa concepção, deveria ser mais que um transmissor: deveria organizar o ouvinte como transmissor.

Em trabalhos anteriores, ponderei a aparente coincidência que levou cientistas a criar categorias científicas que, apontando ou não para uma cronologia, são utilizadas para ponderar, de modo indireto, o percurso das evoluções científicas (cf., por exemplo, Ferrara, 2018).

Entretanto, uma inferência de Peirce (CP. V, p. 402) encontrada em trabalho de 1878, já desenvolvia o conceito básico de uma ciência pragmática cujo objeto se fazia notar pelos seus efeitos, entendidos como participantes da própria natureza evolutiva do objeto, e sobretudo, pelo seu caráter dialogante, que se confundia com seu caráter pragmático. Nesses termos, como bem assinala Ivo Ibri (2021, p. 227):

O comprovante dessa razão assim pensada é manter-se semioticamente dialogante, de modo a não ceder a dogmatismos, no sentido em que esses impõem princípios que estranham a dinâmica do fluxo dos fenômenos em sua alteridade e se cristalizam como verdades distantes de qualquer dialogia.

Conforme a citação de Ibri, essa ciência chamada pragmática é exatamente aquela ciência que, dialogante, é responsável pelo florescimento daquela brilhante ressonância científica, da qual Peirce figura como vanguarda. Tal como aponta Prigogine, ao considerar as teorias da evolução e da termodinâmica como momentos de bifurcação, observa-se, na história da ciência ocidental, um devir científico de sentido evolucionário.

Nesse mesmo circuito, porém já nas últimas décadas do século XX, encontram-se autores que, como Peirce com sua conhecida tricotomia sígnica, também propuseram vetores cognitivos que se voltaram para aquela epistemologia de cunho evolucionário. Ao lado de Peirce e acompanhados, de modo explícito ou não, por suas ideias, observa-se que, depois do final da Segunda Guerra Mundial, configurou-se um ambiente científico confuso e agitado pelos novos paradigmas apontados por revoluções científicas como a da Teoria da Evolução de Darwin e a da Segunda Lei da Termodinâmica. Tais revoluções desenvolveram o estudo dos conceitos de *evolução*, *informação* e *entropia*, e autores como Bateson e Simondon nos fazem observar a relevância de ambas no domínio científico.

Se no final do século XIX e nos primeiros anos do século XX, Peirce propõe a tríade fenomenológica que leva aos interpretantes da linguagem que vão do sensível aos interpretantes emocional e lógicos, os quais desafiam crenças; Bateson, por sua vez, observou e apresentou ao mundo da sua época e posteriormente a ela, o célebre conceito de *Duplo Vínculo* (1977), enquanto Simondon (1958), por seu turno, propôs o célebre conceito de *individuação*. Embora os conceitos supracitados não sejam diretamente vinculados entre si, observamos, entre eles, uma possível aproximação, que, por outro viés, leva a observar a estranha atmosfera científica que, na segunda metade do século XIX e durante todo o século XX, desenvolveu um ambiente, o qual, marcado por transformações econômicas, científicas, sociais e culturais, foi decisivo para o contemporâneo e para a construção de uma rede de ressonâncias científicas que devem ser entendidas como interfaces que assinalam, com veemência, que a ciência é uma unidade que deve ser entendida em dimensão sistêmica e que vai muito além da eficiência funcional-administrativa de uma ciência estável, na sua divisão em áreas monológicas. Entre esses cientistas dialogantes, merece relevância o nome de Gilbert Simondon.

6. O Tempo de Simondon

O filósofo francês Gilbert Simondon nasceu em 1924 e morreu em 1981. Na juventude, viveu o clima da Segunda Grande Guerra e, na fase adulta, acompanhou o clima que agitou a Europa e, sobretudo, a França como decorrência da perda de esperança de uma nova sociedade sem classes, prometida pelo marxismo. Essa circunstância histórica é famosa por ter criado modos de vida responsáveis por aquela atmosfera de desencanto que caracteriza a sociedade europeia na segunda metade do século XX. Reconhecido como espírito do tempo pós segunda guerra, esse desencanto se desenvolve até a emergência do que se denominou de *pós-moderno*. Esse é o momento sociocultural vivido por Simondon e a partir do qual é possível entender a genealogia da sua obra. Professor universitário sem grande renome, ministrou vários cursos, reunidos em obras com características temáticas como comunicação, percepção, imaginação, invenção, entre outros relacionados a conferências pronunciadas em vários institutos, sobretudo, franceses. Embora sem alarde publicitário, Simondon é autor de duas obras célebres com as quais obteve seu doutorado de Estado no *Collège de France*. Nesse contexto, apresentou, fora dos padrões correntes, uma tese central denominada *Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação* e, curiosamente, uma tese secundária, denominada *O Modo de Existência dos Objetos Técnicos*.

Como autor do seu tempo, Simondon conviveu com ilustres figuras, tais como Foucault, Barthes, Derrida e, sobretudo, Deleuze, que foi leitor e divulgador da sua obra. No Brasil, Simonon é citado com frequência por Milton Santos e sua influência é fragrante no conceito de *tecnosfera* e, sobretudo, no conceito de *meio* que, para Santos, pode ser considerado como um dos conceitos centrais decorrentes da natureza do espaço, enquanto produto técnico-científico-informacional. Em interface com esses autores, o interesse central desse trabalho encontra-se no conceito de *técnica*, associado à evolução da espécie humana. Nesse sentido, cabe entender a dimensão genealógica dessa associação.

7. Simondon e a genealogia da técnica

7.1. Arqueologia e Genealogia

Frequentemente se relaciona genealogia com arqueologia e Foucault refere-se aos dois termos, mas faz sensível diferença entre eles: entende arqueologia como episteme histórica ligada ao tratamento dos seus documentos e possível pertinência ou veracidade histórica, portanto, seu âmbito é eminentemente metodológico e marcado pela descontinuidade daquela interpretação e suas transformações no decorrer da própria história; daí o caráter afirmativo e definidor, quando aparece em título de obras como *Arqueologia do Saber*. Genealogia, ao contrário, aparece em obras que analisam as formas do exercício do poder, tal como *Vigiar e Punir*, na qual se entende que o conceito aponta para o contínuo exercício de poder. Como categoria de análise, entende-se o conceito de genealogia como desmontagem, conforme as diferenças contextuais do modo como atua ou aparece. O que chama a atenção e interessa a esse trabalho é ponderar o caráter temporal que acompanha os dois conceitos. A arqueologia é descontínua, porque marcada pela cronologia da análise histórica, que pode manter-se ou superar-se como certeza arqueológica para o desenvolvimento histórico.

A genealogia, ao contrário, é um contínuo em constante transformação, não como consequência de uma análise que dele se faça, mas como decorrência de traços que indiciam sua provisoriedade ou falibilidade. Entende-se, portanto, que a arqueologia pode atuar como elemento de fixidez, enquanto que a genealogia se acentua como fluxo de ocorrência e/ou observação. Confrontam-se, portanto, o descontínuo e o contínuo do tempo, enquanto o espaço, conforme Milton Santos, pode ser fixo ou em fluxo.

7.2. A genealogia da técnica

No conceito de metafísica, a filosofia apresenta duas dimensões recursivas: a questão da relação mente e corpo, apontada como afirmação básica da filosofia de Descartes no século XVII, e a relação entre permanência e movimento que agitou a metafísica e a lógica de Aristóteles. A genealogia da técnica está indiretamente relacionada à segunda dimensão anunciada e se resume à relação entre matéria e forma.

Para Aristóteles, a matéria só alcança seu princípio de realidade através da forma, porque diretamente ela não pode ser conhecida: a forma de um objeto é a única maneira de conhecer a matéria em um determinado momento: a forma é a realidade na qual a matéria se transforma. Portanto, a forma estabelece uma permanência daquilo que é, sem a forma, temos, apenas, a potência de ser. Desse modo, a forma, no seu movimento, estabelece ou faz ver o que a matéria é; desse modo, justifica-se a razão pela qual determinada forma se imprime à matéria. É esse movimento da forma para construir a realidade da matéria que dá origem, para Aristóteles, às famosas causas primeiras da realidade: a causa material tem a potência da forma, a causa formal atua como justificativa de uma forma, a causa motriz explica a força da matéria na constituição de uma forma e a causa final expõe a finalidade de uma forma. Nesse sentido, a matéria expõe a potência do que a realidade pode ser, mas é a forma que individualiza e determina o modo como a matéria pode concretizar-se em uma forma prevista. Desse modo, para Aristóteles, o movimento da realidade encontra sua razão de ser ao formalizar a matéria.

Para o mundo ocidental, a técnica está diretamente vinculada à Revolução Industrial Mecânica e acompanha as demais revoluções dominadas pela eletricidade, pela eletrônica, pela microeletrônica e pelas redes telemáticas. Desde sua fase mecânica, a técnica está relacionada a um fazer capaz de transformar os materiais que, encontrados na natureza, encontram forma final inspirada pela revolução da técnica. A técnica está, portanto, vinculadas a um fazer produtivo e concreto. Nesse sentido, é possível entender a famosa conferência de Heidegger ao considerar a técnica como revelação de efeitos sobre a natureza e sobre o homem. A mecânica ensinou o homem a explorar a natureza, para transformá-la em energia necessária ao desenvolvimento operacional das máquinas, mas também, reduziu o homem a uma causa material que usa a natureza, enquanto ele próprio se faz matéria ao ser manipulado pela máquina. Para o filósofo, ao consumir a natureza, o homem é consumido pela máquina que lhe determina a forma de existência. Nesse mútuo consumo que tudo manipula e nada revela, encontra-se o primeiro sinal do que seria a técnica e as revoluções que atravessam o século XIX, e chegam até os dias atuais.

Entretanto, nessa genealogia, é necessário entender a diferença entre a concepção de técnica a partir dos seus efeitos e a natureza do objeto técnico como potência de produzir.

Enquanto efeito, o objeto técnico tende a ser força motriz da produção a serviço do homem. É um meio de produção e, nesse sentido, é marcado pela natureza concreta que transforma a natureza em causa material do objeto que produz; porém, na concreção da sua forma final, o objeto vai além da matéria natural que formaliza ou concretiza. Essa complexa operação de atributos aderentes a um objeto técnico, mostra que ele acrescenta, ao seu efeito, uma outra forma final: leva o homem à mudança do seu cotidiano, transformado pela ação do próprio objeto técnico. Um conjunto de transformações em um vasto e complexo feixe de funcionalidades. A essa complexidade, Baudrillard deu o nome de *hipertelia*, um conjunto de formas que revela as potencialidades de transformação da natureza, enquanto exige a transformação do cotidiano, em relação ao qual o homem deve moldar-se ou responder em igual ação produtiva. Ante a multiplicidade funcional do objeto técnico, exige-se um homem capaz de responder ao estímulo produzido pela própria multiplicidade técnica. Ou seja, o objeto técnico é informação que exige produção de informação. Essa é a dimensão que Simondon privilegia nos textos que constituem as teses, principal e secundária. Essa característica marca todo o desenvolvimento da técnica e constitui sua característica sistêmica. A técnica concretiza, no mesmo objeto, um conjunto de funções que lhe conferem a hipertelia que caracteriza sua genealogia. Se a ferramenta do mundo artesanal era única na aura do desempenho da sua função monovalente, o sistema tecnológico é constituído por competências que se completam e desempenham funções de múltipla utilidade. Se o objeto artesanal tinha a genealogia áurea que o fazia ser único, o objeto tecnológico é um múltiplo funcional, embora único em um só volume. Essa multiplicidade funcional confere ao objeto tecnológico sua hipertelia, que assinala a genealogia sistêmica de transformações, as quais, por sua vez, lhe conferem eficiência produtiva e o levam a competir com a própria natureza. A esse respeito, assim se pronuncia Santos (1996:34):

Na realidade, não se trataria, segundo Simondon, de uma simples adição do meio técnico ao meio natural, mas da produção de outra coisa, de tal maneira que o objeto técnico aparece como condição de existência de um meio misto, que é técnico e geográfico ao mesmo tempo. É a isso que Simondon vai chamar de meio associado.”

Nesse sentido, o meio técnico não é expansão sensível do homem, não lhe fornece, apenas, um paradigma que lhe permite visualizar/perceber, a múltipla funcionalidade dos

sentidos, como quer McLuhan, ou ver/descobrir a competência do seu próprio corpo, como propõe Stiegler. Ao contrário, o homem moderno não conseguiu apreender que a mecânica da primeira Revolução Industrial propunha, ao seu lado, a existência do objeto técnico que poderia ser entendido como um outro existente. (Simondon, 2007). O homem moderno não foi capaz de apreender o objeto técnico como uma alteridade que o completaria, mas não o substituiria, se fosse capaz de perceber como a múltipla funcionalidade da máquina complementa a performance humana, abrindo-lhe novos e diferentes caminhos. Essa diferença que conferia à tecnologia um modo de existência não estava no vocabulário do modernismo, e aqui retornamos à ideia de Latour (1994) de que jamais fomos modernos.

Essa hipertelia é responsável pela própria epistemologia da técnica e pelo seu sistema genealógico, daí a decisiva influência cultural, social e econômica que transformou o século XIX em uma metáfora do tempo em transformação e mudança, embora o homem moderno não o tenha percebido como desafio decisivo a marcar os séculos XX e o XXI. Um desafio persistente, porque feito de associações midiáticas que exigem performances, sempre criativas e construtivas: outra forma de evolução, escrevendo outros capítulos da capacidade inventiva que caracteriza a espécie humana.

É a esse desafio crescente e múltiplo que podemos dar o nome de informação que se nutre da profunda riqueza de intencionalidades do objeto técnico, para dar à natureza uma outra forma. O objeto técnico é formado a partir da natureza e da inventiva capacidade técnica do homem ao operacionalizar a indeterminação e incerteza do conhecimento em fonte de invenções, produtoras de informação. O objeto técnico está em diálogo com as noções de forma e informação. O sistema técnico desafia a invenção e, mais do que nunca, o homem responde àquele desafio através de outras invenções que criam novos sistemas informacionais. Desse modo, o objeto técnico é um meio inteligente que complementa a invenção do homem e constitui -se como meio técnico, científico, informacional (Santos, 1996:190).

Nesse sentido, o objeto técnico tem sua existência ao lado do homem, não o substitui, mas o completa, porque a ele se associam sistemas de informação. (Simondon, 2015)

7.3. A genealogia do homem perante a técnica

O modelo hilemórfico da relação entre matéria e forma visto anteriormente, é analisado e criticamente superado por Simondon desde os primeiros parágrafos do texto principal da sua tese de doutorado, na qual propõe e defende o célebre conceito de individuação, logo seguido pela tese secundária, na qual expõe e desenvolve o modo de existência dos objetos técnicos. Embora apresentados como livros distintos enquanto teses principal e secundária, é necessário perceber que não é possível entender o conceito de individuação, desligado do modo de existência do objeto técnico. Na realidade, constituem dois textos de uma ideia que se desenvolve em um único parâmetro de definição: trata-se de entender e/ou interpretar o que é individuação na sua existência ao lado dos objetos técnicos, igualmente existentes. Trata-se de um modo de existências de realidades que se apresentam como distintas, mas constituem um todo, feito de homem e técnica.

Apresentando a mesma ideia em dois livros, é possível entender a razão pela qual Simondon rejeita, de modo radical, o célebre modelo hilemórfico de Aristóteles. Rejeita-se não propriamente o modelo metafísico, mas a lógica dicotômica do conhecimento a ele subjacente. Sabe-se que o princípio básico do conhecimento para Aristóteles é liderado pelo célebre princípio da identidade e suas consequências: não contradição e terceiro excluído. Nesse sentido, o conhecimento se processa pelo que é determinado pela identidade, excluindo-se a diferença e suas consequência, o conhecimento sistêmico que se expande, à medida em que se torna tão mais incerto e quanto menos identitário.

Ao contrário e claramente optando pelo conhecimento complexo porque aderente à indeterminação e à incerteza, Simondon propõe um sistema dialógico feito de constantes indeterminações que se repropõem como incertezas. Em consequência, o conhecimento será tanto mais instigante, quanto mais indeciso e sistemicamente aberto para incorporar diferenças e imprecisões, um conhecer que se propõe à deriva da certeza. Simondon dá essa forma de conhecer o nome de tradução, ou seja, não se almeja o conhecimento, mas o conhecer do que se torna possível, através do modo como se operacionaliza. Em outras palavras, individuação não é um conceito, mas um modo de conhecer através das constantes traduções processadas por indivíduos e objetos técnicos, igualmente existentes. Uma outra humanidade:

operacionalizada através de traduções transdutivas. Nessa diferença, encontra-se, segundo Simondon (2007, p. 31), a radical associação entre técnica e cultura:

La operación que se ha erigido entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamentos; solo recubre ignorancia y resentimiento. Enmascara detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, y que constituye el mundo de los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el hombre.

Nessa associação, é possível encontrar o instrumento basilar da operação que o autor quer instalar entre homem e técnica, considerados como entidades em processos evolutivos que ocorrem em cumplicidade, trata-se da tradução como transdução.

Entre o fazer do homem e o artificial produzido pela máquina, estabelece-se uma ponte que o autor denomina processos de concretização e constitui o elemento genealógico essencial da máquina. Ou seja, o homem encontra, na natureza, o estímulo indispensável ao seu engenho inventivo e a máquina desenvolve a concretização do objeto que lhe permite funcionar com autonomia e liderar a relação entre causas e efeitos que ela é capaz de produzir.

Desse modo, em transdução de três tempos, aproximam-se as associações que, concretas, se encontram entre ambiente naturais e homens, enquanto o funcionar da máquina lhe dá, não apenas, autoridade de existir de modo próprio, mas de evoluir na medida em que, tecnicamente, especializa seu processo de fazer funcionar modelos com funções evolutivas. A função se estabelece como laço criativo de um processo de concretização entre a máquina e a invenção. O homem inventa a máquina com o cuidado semiótico que lhe permite expor, na forma, uma função, enquanto a invenção permite, ao homem, fazer-se parceiro das invenções da natureza. Nesse complexo processo, estão em transdução a natureza, o homem e a máquina, enquanto o processo concreto da transdução preside a evolução da experiência do homem com e através da técnica, lhe permite entender a existência dos objetos técnicos.

8. Simondon e a genealogia da evolução

Entender aquela existência permite que o homem desenvolva outro capítulo da sua evolução enquanto tecnicidade, ou seja, enquanto experiência capaz de ser vivida, assumida e partilhada socialmente. A história dessa partilha demarca a evolução do homem alcançado pela industrialização moderna e convive, na modernidade, com a tecnologia digital

que, existente, é outro ser capaz de estimular a invenção e a evolução do homem através da técnica; enquanto ambos encontram, na natureza, seus modelos inspiradores. As associações entre natureza, homem e técnica permitem que Simondon interprete a evolução como um processo a desenvolver-se em três estágios: pré-individual, individuação e meta-individuação.

Considerar esse processo, é indispensável para entender como Simondon situa a técnica como vetor da própria individuação. Nesse sentido, entende-se as duas teses de doutorado e a complexidade da técnica ao lado do homem para escrever, com ele, a evolução da modernidade. Para tanto, é necessário um processo dialógico entre natureza, técnica e individuação. Esse processo se confunde com a semiose, proposta por Peirce como desenho do seu pragmatismo.

9. A evolução em três etapas: diferenças e influências

9.1. O pré-individual

Nos séculos XII e XIII e no auge da Idade Média e da escolástica, a razão estava envolvida com a necessidade de configurar relações estáveis entre o conhecimento e a convicção teológica de um Deus onipotente e transcendente, criador do homem e da natureza à sua imagem e semelhança. Nomes como Tomas de Aquino e Agostinho influenciavam o modo de pensar e consequentes modos de agir. Nesse cenário, debate-se a origem da natureza e dos homens entendidos, por alguns como elementos singulares e, por outros como universais; debatia-se a célebre Questão dos Universais Entendida como questão em debate e de difíceis pontos de vista em comum, a Questão dos Universais dividiu a relação entre filosofia e teologia, entre as filosofias de Platão e Aristóteles, entre o idealismo e o realismo, entre a verdade e a realidade, entre o abstrato e o concreto, entre o realismo e o nominalismo. Nessa querela, ocupa posição central John Duns Scot, frade franciscano que estudou em Oxford e em Paris e ocupa, na história da filosofia, posição influente no debate de questões contemporâneas, que deram origem a posições sobre o entendimento da realidade.

O reencontro atual com a querela dos universais constitui, talvez, o cerne daquela ressonância entre cientistas de distintas áreas que, na atualidade, parecem retomar ou criar

novas bases para entender como podemos compreender os universais e como interferem na produção de conhecimento.

Debatendo-se entre filosofia e religião, Duns Scot afasta-se do tomismo e, dentro de um idealismo objetivo, propõe (*Apud*. Nascimento, s./d., p.52) o conceito de *haecceitas*:

Há, portanto, numa coisa algo que é comum que não é de si “este” e, por conseguinte, ao qual não é incompatível ser “não-este”. Mas tal comum não é universal em ato, porque lhe falta aquela indiferença segundo a qual o universal é universal de maneira completa, a saber, segundo a qual aquilo mesmo que é idêntico através de alguma identidade, é predicável de qualquer indivíduo, de tal modo que qualquer indivíduo seja aquilo.

Essa *haecceidade* não se confunde com determinações quantitativas de distinção nominalista; ao contrário, seu caráter é essencial e, sobretudo, indeterminado, mas fundamental para que possamos trabalhar com a filosofia da modernidade e, sobretudo, para situar, com alguma clareza, o papel da realidade para aquela filosofia que, até o século XIX, esteve à procura de uma verdade a qual, no final do século e, sobretudo, no século XX, expandiu-se no confronto filosófico entre a verdade e a realidade, entre a metafísica e a fenomenologia, entre o abstrato e o concreto, entre o ser e o homem. Essas passagens são fundamentais para desenvolver a compreensão de propostas ou lugares filosóficos dominados por nomes como Peirce, Bateson e Simondon, que propõem um realismo objetivo e sistêmico, ou seja, construído por realidades que se associam, embora independentes. É necessário entender a filosofia que se voltou para a realidade concreta a ser construída não por um ser entendido em paradigmas metafísicos, mas pelo indivíduo que se apresenta em concreta realidade.

A filosofia proposta por Simondon apresenta três categorias essenciais: pré-individual, individuação e meta-individuação; nessa tríade, aproxima-se das categorias fenomenológicas de Peirce. O pré-individual é, do ponto de vista fenomenológico, uma entidade indefinida, entretanto concreta como potência a realizar-se enquanto promessa de um devir indeterminado como tempo, porque, contínuo, não se deixa balizar no tempo. Sua existência se marca por um espaço sem história ou geografia, porque é simples potência de ser. Como potência, o pré-individual é mais volume do que plano, mais um círculo do que uma linha, mais uma analogia do que uma clareza lógica. Com essas características, o pré-individual é uma realidade sem tempo e sem cronologia, mas uma potência a concretizar-se sem planos prévios.

Evidentemente, essa indeterminação faz-se notável como consequência ponderável da evolução de Darwin, alinhada à irreversibilidade da temperatura, quando ocorre troca informacional entre objetos que, provenientes de ambientes diferentes, trocam informação e acabam por dar origem a novo ambiente, com outra temperatura e distinto das características anteriores. Entretanto, evolução, temperatura e informação assinalam, não propriamente a presença de um tempo cronológico, mas de um tempo informacional irreversível. A presença dessa irreversibilidade é característica da troca de informação e consequente mudança que faz a diferença, porque assinala um tempo não definido pela cronologia, mas pela sua potência ante a flexibilidade da mudança. Um outro tempo indeterminado e incerto, mas diferente pela potência de alterar-se, sem certezas ou justificativas. Um tempo contínuo marcado pelo volume das suas potências. Co-presentes, embora sem tempo que as determine, as três instâncias são interdependentes e Inter influentes no contínuo campo da experiência disponível a uma mente flexível à possibilidade cognitiva.

Ivo Ibrí apresenta, em recente produção (2021) o artigo *A dupla Face dos Hábitos: tempo e não tempo na experiência pragmática*, e desenvolve com detalhes a relação entre a categoria de Peirce e a filosofia de Duns Scot. Não se sabe de uma possível aproximação entre Simondon e o conhecimento da filosofia de Peirce, mas a aproximação entre os dois filósofos parece digna de nota e necessária, se quisermos entender a filosofia de Simondon. Parece possível cogitar que a co-existência histórica, social e cultural da segunda metade do século XX favoreceu a aproximação, não histórica, entre os dois filósofos, mas possivelmente uma sensibilidade cognitiva mais próxima da realidade indefinida, do que inspirada pela verdade metafísica. Embora seja notável a aproximação entre os dois filósofos, é possível que essa interpretação apresente desvios em relação à interpretação de Ivo Ibrí.

9.2. A Individuação

Marcada pela dinâmica da ação, a individuação parece se dar marcada pela atuação da presença fenomenológica. De um lado, a ação que lhe supõe competente reação, e de outro lado, pela presença da alteridade que se faz concreta e presente, como consequência da ação, combinada à reação. Mais uma vez, se observa a plasticidade da mente disponível ao exercício cognitivo, aderente à experiência.

Como se observa, o pré-individual, como instância original do processo de individuação proposto por Simondon, prepara a individuação propriamente dita e, mais uma vez, se reitera a proximidade com a *segundidade* que compõe segundo Ibri (2021, p. 70), o segundo estágio da tríade proposta por Peirce:

A experiência da alteridade é ubíqua para todos os seres que se encontram inseridos em um mundo fenomênico e, por esse seu caráter universal que independe do modo particular como se experiência uma reação. Funda-se a categoria que o autor chamou *Segundidade* / secundidade.

Essa relação de alteridade como consequência da experiência lógica entre ações e reações evidencia o caráter informacional aderente ao interesse comunicacional interativo da filosofia que Simondon desenvolve e apresenta. Nesse caráter parece subsistir uma relação comunicativa que, embora reativa, supõe uma troca que convida a uma interação individual e encontra, na experiência comunicativa, sua intencionalidade mais completa; passa-se da mediação que caracteriza os hábitos veiculados socialmente, para a vinculação interativa que supõe troca como aprendizado e caracteriza a individuação no seu exercício cognitivo, que indica aprender com a experiência concreta e disponível à mudança de comportamento. Aproximam-se a aprendizagem a partir da experiência (Peirce), o aprender a aprender com a diferença - que faz a diferença (Bateson) -, e a individuação como potência de aprender, concretizada através da unidade construída em alteridade (Simondon). Nos três casos, a aprendizagem supõe concretizar a informação.

9.3. A Meta-individuação

A aprendizagem que caracteriza a disponibilidade cognitiva da mente no estágio de individuação encontra seu ápice na meta-individuação que, coletiva, se faz aprendizagem de modo genuíno, pois supõe troca de âmbito coletivo e crítico no exercício da experiência. Mais uma vez, Simondon se aproxima de Peirce e, dessa vez, alcança a terceiridade peirciana, porém enfatiza-se que essa etapa projeta um devir a alcançar pelo vínculo comunicativo com consequências sociais e coletivas. Esse sentido crítico de um devir a ser alcançado, ou melhor concretizado através da aprendizagem, é consequência apenas possível, pois só pode ocorrer através de mudanças e revisões. Portanto, esse devir se apresenta como possível semiose da qualidade pré-individual de âmbito universal, mas sem determinações quantitativas, tal como

nos faculta inferir o texto de Ibri (*Op. cit.*, p. 76): “Nessa construção das mediações, encontra-se a esperança de tornar razoável a leitura futura do mundo, licitando, assim, que possamos fazer escolhas.”

A aprendizagem, acompanhada pelo sentido crítico da interação, transforma aquela escolha em seleção que patrocina um mundo feito de homens, desempenhos criativos e objetos técnicos que sugerem uma performance de aprendizado capaz de levá-lo a aprender com a técnica, que lhe pode ensinar outra eficiência na execução do cotidiano, transformando seu comportamento. A revolução da técnica e da tecnologia pode levar o homem a desenvolver competências que o levarão a aprender com a máquina e desenvolver-se coletivamente com o objeto técnico e através dele. Essa aprendizagem tem como consequência a produção individual e coletiva da informação que assinala mudanças. No seu processo, a metamediação transforma o espaço em meio ambiente; o local em lugar sem limites, mas em fronteira (Lotman, 1996, p. 204); o indivíduo em multidão (Virno, 2013, p. 223); e, por fim, a mudança em evolução.

Entretanto, a previsão dessa dimensão de aprendizado metaindividual não tem um caráter ufanista, ao contrário, propõe outra interação do homem com o objeto técnico que lhe pode ensinar o sentido da própria invenção da técnica. Propõe-se a tecnicidade como devir de partilha coletiva entre homens e máquinas em dinâmica de mútuo aprendizado. Partilham-se objetos, técnicas e individuação na construção de outro e possível futuro. Esse devir nos ensina como entender a individuação, além dela mesma: meta-individuação.

10. Referências Bibliográficas

BATESON, Gregory. **Una Unidad Sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente.** Barcelona: Gedisa, 2006

BAUDRILLARD, Jean. **O Sistema de Objetos.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Organização Willi Bolle, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

DE MARCHI, Leonardo. **Uma Teoria Francesa da Midia?** Contribuições da filosofia de Bernard Stiegler para os estudos de mídia. Anais do 32º Encontro Anual da Compós. Eca/Universidade de São Paulo, 2023.

DEBORD, Guy. **A sociedade do Espetáculo**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUNS SCOT, John. *Opus Oxornientense*. (Apud. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. A Querela dos Universais Revisitada In: FILOSOFIA - CADERNOS PUC. São Paulo: Educ. /Cortez Editora, s.d.

FERRARA, Lucrécia D'Alessio. **A Comunicação que Não Vemos**. São Paulo: Paulus, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **A Questão da Técnica**. In: Ensaaios e Conferências. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001.

IBRI, Ivo. **Semiótica e Pragmatismo**. Interfaces teóricas. São Paulo Marília vol. 2. São Paulo/Marília: Cultura Acadêmica, 2021.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MCLUHAN, Marshall. **Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem**. São Paulo: Cultrix, 1969.

NAKAGAWA, Regiane Mirande de Oliveira. **Os ambientes e os contra-ambientes**: uma possível epistemologia dos meios. Revista Comunicação Midiática. PPgCOM, Unesp/Bauru vol. 10, n. 1, 212.

PEIRCE, Charles Sanders. **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. HARTSHORNE, Weiss & BURKS. A. (Eds.) Cambridge, Massachussets: Harvard University Press (1931-35 e 1958), 8 vols. (citado CP, seguido do número do volume e do número do parágrafo).

PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. **A Nova Aliança**. Brasília: Ed. UNB, 1984.

PRIGOGINE, Ilya. **O Fim das Certezas** São Paulo: Ed. da Unesp, 1996.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SENNET, Richard. **Carne e Pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio Janeiro: BestBolso, 2008.

SIMONDON, Gilbert. El modo de existencia de los objetos técnicos. Buenos Aires: Prometeo Libros, 200

SIMONDON, Gilbert. **La Individuación a la luz de las nociones de Forma e Información**. Buenos Aires: Cactus, 2015.

SLATER, Phil. **Origem e Significado da Escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA DE TROPOS OU “ONTROPOLOGIA”.

Willis Santiago Guerra Filho¹

Resumo

O presente estudo explora a obra de Gilbert Simondon, destacando sua crítica às visões tradicionais da individuação, como o atomismo (substancialista) e o hilemorfismo aristotélico (dualista). Simondon sabidamente rejeita a ideia de que o indivíduo já está constituído, enfatizando a individuação como processo contínuo, negando a prioridade ontológica do resultado (indivíduo formado) em relação ao processo. Daí propor uma ontologia centrada na individuação enquanto processo dinâmico (ontogênese), destacando três fases do ser: pré-individual (potencialidade futura), em processo de individuação (presente) e individuado (passado). O conceito-chave é a metaestabilidade, situação intermediária que mantém a tensão e o potencial de transformação contínua. A transdução é o método lógico inovador proposto por Simondon, na busca de compreender o ser como um sistema em constante mudança e disparidade interna. Ela supera as limitações da lógica formal (indução/dedução) e da dialética tradicional, pois preserva as diferenças e tensões, ampliando continuamente a informação. Sobre os objetos técnicos, Simondon vê sua evolução em três fases: artesanal (utensílios), industrial (máquinas) e pós-industrial (redes eletrônicas). Nesta última fase, os objetos técnicos aproximam-se dos seres vivos, destacando sua progressiva abertura e possibilidade de atualização constante, apesar de permanecerem hipertéticos (orientados por objetivos externos definidos por humanos). Finalmente, aborda-se no trabalho o impacto psicológico e social da visão simondoniana. A angústia emerge como expressão de uma individuação incompleta, uma condição típica da modernidade, que exige um novo entendimento das relações entre indivíduos e objetos técnicos. A proposta simondoniana resulta numa ontologia dinâmica e pluralista, que se propõe qualificar como uma "ontologia de tropos", denominada pelo neologismo "ontropologia", enfatizando relações e singularidades estruturantes em constante transformação.

Palavras-chave: Filosofia da Tecnologia, Gilbert Simondon, Objetos Técnicos, “Ontropologia”.

SIMONDON AND TECHNICAL OBJECTS: INTRODUCING AN ONTOLOGY OF TROPES OR “ONTROPOLOGY.”

Abstract

The present study explores the work of Gilbert Simondon, highlighting his critique of traditional views on individuation, such as atomism (substantialist) and Aristotelian hylomorphism (dualist). Simondon is known for rejecting the idea that the individual is already constituted, emphasizing individuation as a continuous process and denying the ontological priority of the result (the formed individual) over the process. Hence, he proposes an ontology centered on individuation as a dynamic process (ontogenesis), highlighting three phases of being: the pre-individual (future potentiality), the process of individuation (present), and the individuated (past). The key concept is metastability, an intermediate situation that maintains tension and the potential for continuous transformation. Transduction is the innovative logical method proposed by Simondon in his attempt to understand being as a system in constant change and internal disparity. It overcomes the limitations of formal logic (induction/deduction) and traditional dialectics, as it preserves differences and tensions, continually expanding information. Regarding technical objects, Simondon sees their evolution in three phases: craft-based (tools), industrial (machines), and post-industrial (electronic networks). In this latter phase, technical objects increasingly

¹ Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0315-9231>. E-mail: willis.filho@unirio.br

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

resemble living beings, marked by their progressive openness and constant potential for updating, even though they remain hypertelic (oriented toward external goals defined by humans). Finally, the study addresses the psychological and social impact of Simondon's vision. Anguish emerges as an expression of incomplete individuation, a typical condition of modernity that calls for a new understanding of the relationships between individuals and technical objects. Simondon's proposal results in a dynamic and pluralistic ontology, which can be characterized as an "ontology of tropes", designated by the neologism "ontropology", emphasizing structuring relationships and singularities in constant transformation.

Keywords: Philosophy of technology, Gilbert Simondon, Technical Objects, "Ontropology"

Gilbert Simondon inicia sua tese de Doutorado de Estado, a principal,² referindo-se na "Introdução" - parte sobre a qual nos debruçamos no presente estudo - a dois modos usuais de abordar a "realidade do ser como indivíduo", sendo uma monista e substancialista, como é tipicamente o "atomismo", em que o ser aparece concebido como uma unidade, e outra, ao contrário, dualista, tradicionalmente caracterizada, na esteira de Aristóteles, como sendo o "hilemorfismo", palavra resultante da conjugação de suas outras, gregas, que são *hylé*, a qual adquire o sentido técnico-filosófico de "matéria", significando, na linguagem comum, "madeira", e *morphé*, "forma". Ambas, porém, compartilham um pressuposto que Simondon irá contestar - no que se alinha com os estudos já então desenvolvidos no campo da física, aludidos inicialmente aqui -, de acordo com o qual a realidade última de seja lá o que for, os entes, seu ser (e o ser) é individual ou individualizada já, um "átomo" primordial, sendo este dado que se toma como ponto de partida para explicar a formação, o surgimento e a transformação do que quer que seja objeto dessa explicação: a realidade que interessa explicar, é a do indivíduo já constituído. Ora, Simondon opta por um entendimento do *principium individuationis* flexionado no gerúndio, ao invés de no particípio passado, negando o "privilégio ontológico" do resultado da individuação, o indivíduo constituído, para favorecer o

² Como era usual na época, ou seja, meados do século XX, em França, havia uma segunda tese que o candidato apresentava, a qual, no caso de nosso autor, foi aquela que lhe deu a princípio maior notoriedade, intitulada *Du mode d'existence des objets techniques* ("Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos"), doravante referida aqui pela abreviatura MEOT - 1a. ed., Paris: Ed. Aubier, 1958. Quanto à sua tese principal, intitulada *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* ("A Individuação à luz das noções de forma e de informação"), ela foi publicada dividida em duas partes, a primeira das quais intitulada *L'individu et sa genèse physico-biologique* ("O Indivíduo e sua gênese físico-biológica"), Paris: PUF, 1964, ao passo que sua segunda parte, intitulada *L'individuation psychique et collective* ("A Individuação Psíquica e Coletiva"), foi publicada somente muitos anos depois, em 1989, Paris: Ed. Aubier. Por fim, a tese completa, intitulada *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* só veio a ser publicada postumamente, nesse novo milênio, em 2005, pela Édition Jérôme Millon, com o título *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métaestabilité* ("A Individuação Psíquica e Coletiva à luz das noções de Forma, Informação, Potencial e Metaestabilidade"), doravante referenciada pela abreviatura *L'individuation*. Nesse trabalho, no que se refere à obra MEOT, nos utilizaremos da 2a. ed. da Aubier, 1989).

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

processo em que ela (e ele) se faz (e desfaz). Com isso, não mais hipostasia-se o princípio de individuação, considerando-o anterior à própria individuação, para com ele explicá-la, em sua origem e desenvolvimento, sem que ele mesmo seja explicado, ou seja, considerando-o já como o princípio gerador e ordenador, a exemplo do que, na época pré-socrática - logo, ainda constitutiva - da filosofia, entre os pensadores a que Aristóteles se refere, na “Metafísica”, como “fisiólogos”, por terem a *physis* como tema central de seu discurso (*logos*), se denominava, com termo oriundo do campo político-religioso, que é *arkhé*. É assim que, dessa maneira “regressiva”, toda ontologia parte de um *ontos*, de um ente já individualizado, logo, bem definidamente caracterizado, para reportar, retrospectivamente, até ao princípio ou termo *ad quo*, que se não é já um indivíduo, estaria dotado da propriedade de individualizar-se, tornando-se *este* que se distingue de todos os outros, graças a sua “estidade”, a *haeccitas* ou *hecceidade* de Scotus,³ referida por Simondon.

Ora, esta pressuposição “monocrática” - para empregar termo oriundo da política, ou “molar”, se preferirmos aludir à química -, de que há um princípio individualizado e, portanto, individualizável, para explicar tudo quanto se individualiza e encontra-se já individualizado, não passa de um quiproquó (do lat. *quid pro quod*), que se presta a ocultar, na ontologia, a ontogênese, que é a individualização mesma, a qual precisamos conhecer, para então conhecer os indivíduos ou “individuados”, ao invés de, ao contrário, conhecer a individuação partindo já dos indivíduos, do que assim consideramos como tais.

Para Simondon, a ontogênese, se a quisermos explicar empregando uma contraposição cunhada por Heidegger, correlata àquela que denominou de “diferença ontológica”, entre ser e ente, seria de se referir ao ontológico, ao ser, e não ao ôntico, ao ente, pois com ela pretende indicar antes um processo que se dá com o ser, no ser, do que aquele que se orienta para a constituição de entes individualizados. É neste último sentido que ela apareceria tanto da perspectiva atomista, substancialista - em que tudo o que é e também deixa de ser resulta de um conjunto de elementos previamente constituídos, os átomos, ou as mônadas leibnizianas -, como também daquela perspectiva aristotélica, do hilemorfismo - na qual tanto as formas como o substrato em que elas se imprimirão para dele destacar uma porção de matéria do que derivarão os diversos entes, já se encontram também previamente constituídos. Somente

³ Sobre o princípio de individuação, por Duns Scotus, cf. o texto da *Ordinatio*, Distinção III, 1ª. parte, questão 1, in: Cesar Ribas Cezar, *O Conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 85 - 96.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

em face de tais posições aparece a contraposição entre o ser e o devir, a ser superada pela concepção do ser em devir, logo, do devir como uma dimensão do ser, correspondendo, de acordo com nosso autor 1989, notas 1 e 2, p. 66), a “uma capacidade que tem o ser de defasarse em relação consigo mesmo”. Para tanto, há de surgir uma tensão no ser ou, nos termos de nosso autor (*Ibid.*, notas 1 e 2, p. 66), “uma tensão entre duas ordens extremas de magnitude que o indivíduo mediatiza quando chega a ser” (ou chega ao ser, poderíamos também, talvez mais propriamente, referir), donde, prossegue ele (*Ibid.*, notas 1 e 2, p. 66), “o próprio devir ontogenético pode(r) ser considerado em um certo sentido como mediação”.

Por isso que a individuação pode ser concebida como um processo de resolução de tensões, e que como todo processo é composto por fases, fases de que resulta a defasagem do ser, que assim sai de um estado anterior à individuação, “pré-individual”, em que é potencialmente tudo, mas não é efetivamente nada, pois não se individualizou, distinguindo-se em um meio como um outro sistema, repartindo-se o ser em fases e, assim, produzindo-se o tempo. Pode-se, assim, referir ao ser de três modos fundamentais, a saber, o ser em estado de pré-individuação, o ser em processo de individuação e o ser individuado. E também a cada um desses modos fundamentais de ser corresponde um modo fundamental de temporalização: futuro, presente e passado, respectivamente. Entende-se, assim, por exemplo, o conceito simondoniano de invenção como o que realiza no presente uma ação que está no futuro, quando concretiza, individualizando, algo do que se encontra em estado, abstrato, de pré-individuação.⁴

Uma sobressaturação do ser homogêneo originário é que produzirá operações para resolver as tensões primevas, as quais, no entanto, não desaparecem, mas perduram, estruturadas, como estruturas, enlaces, relações que, por sua vez, perdurarão mesmo quando desaparecerem os elementos aglutinados em sua composição. Tal circunstância já nos permite suscitar a hipótese de que as relações não surgem só quando aquilo ou aqueles que se relacionam já estão constituídos, individualizados, mas sim que elas tenham uma prioridade ontológica, isto é, tenham estatura de ser, participando de um estado do sistema, enquanto “aspecto da ressonância interna de um sistema de individuação”, capaz de se expandir impulsionado pela contínua resolução das tensões que o habitam, assim informando-se. Forma, informação, energia, matéria e muito mais que permanece para nós ainda, literalmente, obscuro, preexistem em

⁴ Cf. MEOT, cap. 2, II, Invenção Técnica: Forma e Conteúdo na Vida e no Pensamento Inventivo.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

estado de latência e tensão, em um estado do sistema que, se não é estável, tampouco seria “inestável”, mas sim “metaestável”, apto a transformar-se, por dispor da força que na estabilidade não mais encontramos, e concentrada de modo que a dispersão da instabilidade não permite. A energia potencial de um sistema metaestável permite o aparecimento da estabilidade de uma ordem que resiste à entropia pela informação que produz, e se reproduz, possibilitando que um certo nível de potencial se conserve, ao mesmo tempo em que algo dele se realiza e também seguidamente se desrealize. Na individuação se estabelece uma comunicação entre ordens de grandeza díspares, em estado de disparidade - em francês, *disparation*, também com o significado de “desaparecimento” e que nosso autor entende ainda no sentido da “teoria da visão”, ou seja, como a imagem díspar, que aparece e desaparece no espelho, deslocando-se, quando variamos o olho com que a olhamos - as quais, uma vez relacionadas e graças a essa relação, tornam possível que advenha o que identificamos como indivíduo, por uma operação de individualização que, na metafísica substancialista, oculta neste indivíduo a relação que lhe é constitutiva. E este ocultamento se opera também pelos correlatos gnosis-lógico e epistemológico, que são os construtos mentais correspondentes a tal metafísica, assunto da parte seguinte. Continuaremos sem detalhar onde se encontram as passagens citadas, pretendendo assim instigar a leitura do texto de onde foram extraídas, insubstituível pelos comentários que sobre ele se fazem.

O estudo da individuação exige uma reforma conceitual e metodológica para se efetuar, sendo descrito por Simondon (1989, p. 36) ao final do trecho de sua obra aqui enfocada, nomeadamente no último parágrafo da “Introdução” da referida tese principal no doutoramento (em sua edição original), como um modo de individuação:

... não podemos, no sentido habitual do termo, ‘conhecer a individuação’; podemos somente individuar, individuar-nos e individuar em nós; esta compreensão é, portanto, a margem do conhecimento propriamente dito, uma analogia entre duas operações, que é um certo modo de comunicação”.

Para caracterizar tal modo de comunicação e a operação lógica que lhe corresponde, adequados à “individuação do conhecimento”, que entendemos como transformação da gnosiologia (logo, também, da epistemologia) em “genesilogia”, Simondon cunha um termo: “transdução”. Ele corresponde ao modo de conceber o ser como diverso do que é único e idêntico a si mesmo, ou seja, como polaridade metaestável que se transforma, defasando-se,

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

pelas relações díspares que o constituem como sistema, “informando-o”, isto é, orientando-o em certo sentido e dando-lhe significação (física, química, biológica, psíquica, social e as diversas variações que comportam, no trânsito entre essas diversas ordens, com suas mediações, quando, exemplificadamente, um vegetal, graças à fotossíntese, seria uma mediação entre constituintes químicos da ordem cósmica, celeste, e daquela inframolecular situada no solo), lembrando que informação é definida por Simondon (*Op. cit.*, 1989, p. 31- na altura da nota 8 do texto em apreço) como “o sentido segundo o qual um sistema se individua” ou, mais adiante, ao diferenciá-la da concepção tradicional de “forma”, como “a significação que surge de uma disparidade”, logo, de uma relação tensa, diversa de qualquer unidade. Compreender o ser como mais que unidade e mais que identidade, requer uma lógica diversa daquela que se baseia nos princípios do terceiro excluído e de identidade,⁵ bem como uma operação diversa tanto daquelas igualmente da lógica formal, que são a indução e a dedução, pelas quais, de modos diversos, objetiva-se conhecer o diferente a partir do que já se conhece, como também da lógica dialética, com sua temporalidade pré-constituída em relação ao ser, entendido como o que se afirma ao ser negado para se reconfigurar como unidade superior em graus sucessivos. Simondon preconiza a adoção de uma pluralidade de lógicas que seja correspondente ao - e fundada no - pluralismo das individuações. A transdução, segundo Simondon (*Op. cit.*, 1989, p. 32), se prestaria a esse “descobrimento de dimensões cujo sistema permite comunicar as que pertencem a cada um de seus diversos termos”, evitando assim o ocultamento do que têm de singular seja pela imposição de uma forma comum a outros, por dedução, seja pela exclusão do que os diferencia, por indução. E se, em contraposição, tal como na dialética, se conserva e integra, pela transdução, os opostos, tal não se dá para obter a síntese superadora da tensão, ainda que seja conservando algo de cada posição antagônica, pela “suprassunção” (tradução mais consagrada para a *Aufhebung* hegeliana). Se assim fora, haveria também perda ou empobrecimento da informação, tal como na indução e na dedução, pois ela só se mantém e amplia na medida em que também se mantém a disparidade, a assimetria, a desigualdade e, logo, a potencialidade, caracterizadora do pré-individual, com sua indefinida e tendencialmente infinita divisibilidade. É aí que se evidencia como é importante notar que o conceito de

⁵ A este apelo responderam diversos desenvolvimentos da lógica contemporânea, como aquele associado ao brasileiro de maior destaque na área, Newton C. A. da Costa. Cf., v.g., *Id.*, *O Conhecimento Científico*, 2ª. ed., São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

transdução não caracteriza apenas um novo juízo lógico, passível de ser associado, como de fato tem sido, àquele peirceano de abdução, uma vez que sintetiza “tanto o sentido relacional de homem, natureza e objeto técnico, quanto do processo no qual cada qual se torna indivíduo”.⁶

Simondon preocupa-se ainda em distinguir a noção que assim se apresenta fundamental, de “informação”, do que qualifica como “teoria tecnológica”, de se entender como a teoria (físico-matemática) da comunicação (e da informação) desenvolvida por Claude Shannon e W. Weaver, bem como aquela coetânea e convergente, proposta na Cibernética de Norbert Wiener, reverberando no trabalho seminal (e final) de von Neumann “O Computador e o Cérebro”.⁷ É que ao invés de pressupor uma inerência da informação no ser (como também ocorre no realismo hilemórfico aristotélico), tanto que ela pode ser mensurável ao considerá-la o que se transmite de um emissor a um receptor, humanos ou não, Simondon opta (*Op. cit.*, 1989, p. 35) por “descobrir essa inerência na operação de individuação”. Para investigá-la, um *locus* privilegiado, que tem a individuação como seu *modus operandi*, é o que Simondon, em texto postumamente publicado, denomina “mentalidade técnica”, sobre a qual em seguida nos debruçaremos, amparados neste texto *Mentalité Technique* (2009),⁸ tendo como pano de fundo sua tese suplementar de doutoramento, MEOT.

O objeto declarado da exposição sobre a “mentalidade técnica” se desloca da ontologia, entendida como ontognosiologia (Miguel Reale), “genesiológica”, para a axiologia, embora se tenha a primeira como pressuposta, na concepção antes aqui delineada. A preocupação externada por Simondon é com o que podemos referir, numa alusão ao célebre

⁶ José Fernandes Weber, “As relações entre objeto técnico, mediação e ensino refletido da técnica em Simondon”, in: IX ANPED Sul – Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul, 2012, p. 7.

⁷ Do mesmo ano, 1948, é o texto fundamental de Alan Turing, “Intelligent Machinery”, agora em Christopher R. Evans; Anthony D. J. Robertson, *Cybernetics: Key Papers*, London: Butterworths, 1948, pp. 47 – 52. V. tb. *Id.*, “Computing Machinery”, in: Edward A. Feigenbaum e Julien Seldman (Orgs.), *Computers and Thought*, New York: McGraw-Hill, 1963 (trad. bras. “Computadores e Inteligência”, in: Isaac Epstein (org.), *Cibernética e Comunicação*, trad. Marcia Epstein, São Paulo: Cultrix, 1973, p. 45 - 82. Sobre o livro de von Neumann, uma notícia encontra-se em http://en.wikipedia.org/wiki/The_Computer_and_the_Brain.

⁸ Cf. G. Simondon, “Mentalité Technique”, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 131, n. 3, 2006, pp. 343- 357; trad. ing. por Arne de Bover, *Parrhesia*, n. 7, 2009, pp. 17 - 27 – ambos se encontram disponíveis na rede mundial de computadores, nos seguintes endereços, respectivamente: <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2006-3-page-343.htm> e <http://www.parrhesiajournal.org>, sendo este último um número especial dedicado a Simondon, que inclui a tradução, por Gregory Flanders, da “Introdução” da tese principal de doutoramento de nosso autor., p. 4 - 16. “Mentalidade Técnica” foi também traduzido para o português por Thiago Novaes e Evandro Smarieri, in Novaes, T. et al. (Org.) *Máquina Aberta – a mentalidade técnica de Gilbert Simondon*. São Paulo: Dialética, 2022.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

texto de M. Heidegger sobre a técnica, *Die Frage nach der Technik*, como a nossa relação com ela. Aqui, como ali, não se trata de um trabalho que vise definir a técnica, o modo de ser da própria técnica, e sim de preparar um relacionamento livre com a técnica, apto a favorecer o entendimento da essência da técnica, no caso de Heidegger, a partir do modo como ela nos afeta, em Simondon. É essa preocupação com a dimensão afetiva, inserida numa zona de intersecção entre os campos da ontologia, da antropologia, da psicologia, da ética e da estética, que vem de último sendo muito destacada por autores como Brian Massumi, filiado ao pensamento pós-estruturalista francês, ao ponto de já se referir a uma “virada afetiva” (*affective turn*) na filosofia.⁹

No objeto técnico, artificial, é possível se divisar, melhor do que naqueles naturais, que se trata de uma composição - e aqui, novamente, vem-nos à lembrança o termo adotado por Heidegger para caracterizar a essência da técnica, *Gestell*, que, dentre muitas possibilidades de tradução, está aquela, adotada por seu aluno Emmanuel Carneiro Leão, ao verter o referido texto sobre a técnica para nossa língua: composição. Esta composição é resultante da mediação que fazem entre os humanos e a natureza, donde a eles, claramente, não se poder aplicar as categorias de sujeito e objeto, pois seriam uma composição de ambos. No objeto técnico é possível distinguir-se *elementos técnicos*, objetos técnicos infra-individuais, que formam um *indivíduo técnico* quando um entorno a ele se associa para o seu funcionamento, do que resulta um sistema, podendo ainda formar um *conjunto técnico* quando associado a outro sistema, compartilhando os entornos, que, embora permaneçam independentes, assim como os (sub-)sistemas mantém sua autonomia, criam a possibilidade de uma causalidade mútua e recorrente, circular.¹⁰

Como se dá com todos os entes, também aqueles técnicos, e de modo ainda mais evidente, estão envolvidos com a transformação da informação, que se encontra abstrata e potencialmente no estado pré-individual do ser, na energia, que se concretiza quando ele se individualiza, ou seja, encontram-se comprometidos com o que se pode denominar “informatização”, constituindo-se, assim, em pontos de resistência à tendência do cosmos a retornar ao caos, a chamada entropia. Observar a gênese da individualização técnica permite-

⁹ Ver, do referido autor, a entrevista concedida no n. 7 da revista eletrônica *Parrhesia*, cit., em que se ocupa, sobretudo, de discutir o artigo, ora sob comento, de Simondon.

¹⁰ Cf. MEOT, “Introdução” e cap. 2, III, “Individualização Técnica”.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

nos divisar um primeiro momento, o artesanal, em que objetos são empregados como utensílios, seguido por um outro, em que predomina o mecânico, que é o industrial, até chegarmos ao da atualidade, que Simondon, de maneira independente do sociólogo norte-americano Daniel Bell, mas na mesma época (a data provável de elaboração do texto sobre a mentalidade técnica é 1968), denomina “pós-industrial”.¹¹ A cada uma dessas fases se associa uma daquelas três

¹¹ Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1973; *Id.*, *O advento da sociedade pós-industrial*. Uma tentativa de previsão social, São Paulo: Civilização Brasileira, 1977. Vale lembrar que este livro, tido por muitos como “icônico”, é o principal resultado da “Comissão para o ano 2000”, constituída e coordenada por Bell, por incumbência da Academia Estadunidense de Artes e Ciências, em 1964, a partir de um grande aporte financeiro do governo do país. O trabalho desta Comissão, também chamada “Comissão Bell”, representou uma retomada do que representou, duas décadas antes, as “Conferências Macy”, berço do “movimento cibernético” e, logo, do que hoje chamaríamos de informática – cf. George Dyson, *Turing’s cathedral*, New York: Pantheon Books, 2012, p. 114; Céline Lafontaine, *O Império cibernético*. Das Máquinas de Pensar ao Pensamento Máquina, Pedro Filipe Henriques, Lisboa: Instituto Piaget, 2007, cap. 2, p. 55 ss., *passim*, e, especificamente, Jean-Pierre Dupuy, *Nas Origens das ciências cognitivas*, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: EDUNESP, 1996 – assim como o livro de Bell vislumbra a sociedade da informação atual, planetariamente conectada, no que há quem veja uma versão “neo con” de propostas McLuhianas – cf. Richard Barbrook, *Futuros imaginários*. Das máquinas pensantes à aldeia global, trad. Adriana Veloso *et al.*, São Paulo: Peirópolis, 2009, p. 201 ss. *passim*. Não nos parece que, ao contrário daquela de Bell, a proposta simondoniana de pensarmos a atual época, caracterizada como “pós-industrial”, pela ultrapassagem da centralidade que teve a industrialização, especialmente no século XIX, sujeite-se às restrições apresentadas por Bernard Stiegler – de resto, um entusiasta e seguidor declarado do pensamento de Simondon, tendo prefaciado a reedição da sua tese principal de doutoramento, *L’individuation* –, ao propor como alternativa “hiperindustrialização”. Cf. B. Stiegler, *De la misère symbolique*, vol. I – L’époque hyperindustrielle, Paris: Galilée, 2004. Isso desde que a noção de pós-industrial” se dissocie de outras, elaboradas com o prefixo “pós”, especialmente a de filosofia “pós-moderna”, de molde a não impedir a compreensão de que historicamente são muitas as modernidades e que aquela contemporânea é caracterizada pelo predomínio de um “capitalismo cultural” (Jeremy Rifkin), logo, de uma “terciarização” (a “condição pós-moderna” a que se refere David Harvey), em que o setor de serviços assume a proeminência, frente àquele secundário, industrial. Também Alain Touraine recusa a qualificação “pós-industrial”, por entender que ela leva a uma conceituação que toma como referencial a forma anterior, baseada na indústria, quando as sociedades contemporâneas mais “avançadas”, por ele qualificadas como “programadas”, são inteiramente diversas, quando a produção e difusão de bens culturais ocupam o lugar central, que era aquele dos bens materiais, na sociedade industrial. Da mesma forma, o controle social passa a depender fundamentalmente do domínio dos meios de produzir novos valores, que modelam a personalidade dos indivíduos, e não mais da apropriação dos meios de produção de utilitários. Cf. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris: Fayard, 1992, p. 283 ss. Já Jean Baudrillard, considera que em tais sociedades se desenvolve um verdadeiro quarto setor, que a revoluciona como em poucos momentos de sua evolução, desde a pré-história, ao ponto de se falar em seu ingresso na “pós-história”, como o fez, dentre outros, Vilém Flusser, sendo o precursor, segundo Hans Belting, um autor alemão, estigmatizado como conservador – quem sabe por ainda na primeira metade do século passado ter sido um dos raro a ousar pensar a técnica positivamente –, sem que, como ocorreu com tantos desta cultura, no século XX, tenha por isso deixado de ser revolucionário: Arnold Gehlen, em seu livro de 1960, *Zeitbilder, Images do tempo*. Cf. J. Baudrillard, *A l’ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris: Denoël, 1978; *Id.*, *À sombra das maiorias silenciosas: O fim do social e o surgimento das massas*, 4a. ed., trad. Suelly Bastos, São Paulo: Brasiliense, 1994; H. Belting, *O fim da história da arte: uma revisão dez anos depois*, trad. Rodnei Nascimento, São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 271; V. Flusser, *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, São Paulo: Annablume, 2011; A. Gehlen, *A alma na era da técnica*. Problemas de psicologia social na sociedade industrializada, Lisboa: Livros do Brasil, s.d.; David Harvey, *A Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves, São Paulo: Loyola, 1992. Por fim, para uma discussão de teorias sobre a sociedade contemporânea a partir do predomínio da informação e comunicação cf. Frank Webster, *Theories of the information society*, 3a. ed., London/New York: Routledge, 2006.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

dimensões dos objetos técnicos, na medida em que o utensílio é uma mera extensão da fonte de energia que dele se vale para ampliar seu potencial, sendo a mesma também a fonte de informação, não sendo eventualmente sequer compreendido o utensílio quando separado dela, às vezes sequer como um utensílio, objeto religioso, artístico ou meramente lúdico, a exemplo do dodecaedron vetero-romano.¹² Na fase seguinte, aparecem as máquinas junto com o modo mecanicista de pensar, da modernidade, ou seja, o esquema cognitivo que tem em Descartes o seu mais distinto elaborador – sua proposta de desenvolver “longas cadeias de raciocínio” a partir de um fundamento certo e inconcusso, para assim operar um “transporte de evidência” (logo, de informação, sem que ela se perca) é comparado por Simondon a uma máquina como o guindaste, capaz de ampliar a força pelo transporte de energia a partir de um ponto firme de apoio e um encadeamento de roldanas. Já a fase atual, acompanhada pelo surgimento de esquemas cognitivos como o da cibernética, teoria da informação, teoria dos jogos, teoria da decisão etc., é caracterizada por ele, de maneira bastante clarividente, como aquela em que se destacam os conjuntos técnicos formando redes de comunicação, de transporte e distribuição de energia convertida (ou conversível, como no caso mencionado pelo A. da energia elétrica) em informação, sendo a eletrônica e as telecomunicações os exemplos mais patentes, explicitamente referidos por Simondon.¹³

Nesses últimos, os objetos técnicos mostram-se cada vez mais “concretizados”, assemelhando-se cada vez mais aos seres vivos, sem que nunca possam adquirir o mesmo estado destes, que desde sempre já têm existência concretizada, sendo autotélicos, enquanto objetos técnicos servem à realização de algum objetivo (*telos*, em grego) abstratamente projetado pelos que o inventam e que sempre permanecerá como a sua razão de ser, neles incorporado, donde serem caracterizados por Simondon como “hipertélicos”.¹⁴ Na sua evolução, desde a condição de mero utensílio até aquela pós-industrial, o que se verifica nos objetos técnicos é sua progressiva *abertura*, “podendo ser completados, melhorados, mantidos

¹² A respeito, além do que se encontra na rede mundial de computadores (como sempre, “ça va sans dire”, mas mesmo assim não custa às vezes lembrar), cf. David Link, *Enigma rebus. Prolegomena to an Archaeology of Algorithmic Artefacts*, in: Siegfried Zielinski; Eckhard Furlus (Eds.), *Variantology*, vol. V (Neapolitan Affairs), cit., p. 345.

¹³ Cf. “Mentalité technique”, cit., p. 353. Nesse contexto, vale lembrar a definição da luz elétrica como “informação pura” e o “meio sem uma mensagem”, devida, notoriamente, a Marshall McLuhan - cf., deste A., o clássico *Understanding media. The extensions of man*, New York: McGraw-Hill, 1964, p. 8.

¹⁴ Cf. MEOT, cap. II, 1.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

em estado de perpétua atualidade”,¹⁵ sendo esta uma característica que já os assemelha mais aos seres humanos do que aos demais seres vivos, mais prontos e acabados, logo, menos adaptáveis.

Aqui se vislumbra uma perspectiva de nos reconciliarmos com os objetos técnicos, adquirindo uma modalidade afetiva que cria uma atmosfera ética e estética mais favorável a inclui-los em nossas vidas, sem nos posicionarmos diante deles seja com uma nostalgia de quando eram apenas – ou em geral - meras extensões de nós mesmos, como são os utensílios, seja rejeitando-os ludicamente, por serem máquinas, em que, além de se distinguirem as fontes de energia e de informação, de pronto alheando-nos, alienando-nos da primeira, também seguidas vezes se reparte a segunda, em sucessivas alienações: uma primeira vez na invenção da máquina, que pode exigir o concurso de diversos especialistas; depois uma segunda vez na construção da máquina, onde novamente muitíssimos podem ser – e normalmente são – os envolvidos, segundo o mesmo princípio de divisão de trabalho; por fim, numa terceira e quarta vez na aprendizagem de como utilizar a máquina e na sua utilização efetiva.¹⁶ Na produção das máquinas puramente abstratas que são os softwares, a serem associados a um hardware para resultar no efeito computacional, novamente se reúnem, na figura do programador, as funções que foram separadas na era de imposição tecnocrática dos objetos técnicos industrializados.¹⁷

Numa breve síntese,¹⁸ a ser desenvolvida em contexto mais próprio, que seria um trabalho no âmbito da psicologia,¹⁹ pode-se dizer, a partir do que propôs Simondon, que a angústia revela o estado de um psiquismo inconformado com a percepção de que não é completamente individuado, podendo ser diverso do que é, tanto para mais como para menos, apesar de não ser esta a imagem que a ele se transmite em sociedades, sobretudo aquelas modernizadas, nas quais, já por não mais se encontrarem no modo transindividual primevo de

¹⁵ *Mentalité technique*, cit., p. 356.

¹⁶ Cf. Simondon, loc. ult. cit., p. 350.

¹⁷ Convergente nos parece o modo como Vilém Flusser vislumbra o *designer* de “produtos pós-industriais (‘pós-modernos?’)”. *Uma Filosofia do Design*. A Forma das Coisas, trad. Sandra Escobar, Lisboa: Relógio D’Água, 2010, p. 78 (destaques pelo A.).

¹⁸ Cf., mais amplamente, Simondon, *L’individuation*, cap. II, esp. n. 5; Igor Krtolica, *The question of anxiety in Gilbert Simondon*, trad. Jon Rolle, *Parrhesia*, n. 7, cit., p. 68 - 80.

¹⁹ Como já aludimos, apesar de ainda incipiente a recepção, assim entre nós, como em geral, do pensamento de Simondon, e ainda mais no “campo psi”, há dissertação defendida no programa de estudos pós-graduados em psicologia clínica da PUC-SP, na qual a ênfase é dada a este pensamento, como denota o próprio título – cf. Liliana da Escócia Melo, *A Relação Homem/Técnica como Processo de Individuação do Coletivo*, São Paulo: Diss./PUC-SP, 1997.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

organização (= individuação) social, aquele comunitário, seus membros são tidos como plena e definitivamente, quando normais – ou normalizados -, individualizados, indivíduos, quando são/somos “divíduos”, para empregar o termo proposto por Deleuze, de inspiração simondoniana.²⁰ É que o pré-individual sempre permanece associado ao ser individuado, sendo este um estado permanentemente provisório, metaestável, movido pelo dinamismo da contínua transformação a que se sujeitam, mesmo sem querer ou perceber, em escala crescente, assim os entes físicos, químicos, biológicos, como os psíquicos, sociais e técnicos. A estes entes passaremos doravante a tratar como sistemas, no sentido originário do termo, que refere a uma composição (greg. *syn*) que se sustenta (*statios*), graças à presença de propriedades compartilhadas por seus elementos entrelaçados assim em relações que entendemos serem o que lhes constituem, dando-lhes consistência e alguma forma ou modo de existência.

Há, portanto, distintos planos a serem diferenciados, em que habitam os sistemas psíquicos, a saber, fundamentalmente, planos de consistência e de existência, além de um terceiro, intermediário - sem que com isso se pretenda situá-lo entre eles, numa estrutura hierárquica, com patamares ou andares, inferior, intermediário e superior, quando aqui se trata de planos que se dobram ao modo barroco, tal como desenvolvido em “A Dobra: Leibniz e o Barroco” por Deleuze -, sendo naquele do primeiro tipo em que se pode situar o que na filosofia medieval muito se discutiu sob a rubrica de “transcendentais”, entes universais, como a beleza, a justiça, a verdade e aquele em que todos se reuniram, Deus.

A elaboração do conceito de “plano de consistência”, tomada aqui de Bernard Stiegler, seria, segundo este autor., oriunda de Deleuze, especialmente na ob. cit. e na sua obra em geral, sendo neste plano que permaneceriam tais “coisas” que não existiriam, tal como acertadamente, já na época escolástica, apontaria a tradição dita nominalista, sem com isso deixarem de serem importantes e, mesmo, para Stiegler, as mais importantes.²¹

²⁰ É Gilles Deleuze (*Ibid.* 1991, p. 361) quem fornece o seguinte, excelente, resumo da posição de Simondon sobre o indivíduo, como necessariamente “reunido a uma metade pré-individual, que não é o impessoal, mas antes o reservatório de suas singularidades”. *Diferença e Repetição*, cit., p. 346. Uma aproximação desta concepção com aquela considerada por Deleuze como a grande descoberta nietzschiana da “vontade de potência ou mundo dionisiaco” é feita *ibid.*, p. 361.

²¹ Cf. Bernard Stiegler, *Reflexões (não) contemporâneas*, cit., p. 18.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

Já do plano da existência, se ali situarmos a chamada realidade ou o real, que Lacan muito bem qualifica como impossível,²² sendo onde se dão os acontecimentos, o que acontece, o atual, temos de distinguir, com Deleuze,²³ um outro, o virtual, que ele exemplifica com os objetos matemáticos e, mais especificamente, aqueles resultantes do cálculo diferencial. Aqui, nos parece que uma excelente ilustração é fornecida pelo antiquíssimo “paradoxo de Zeno (Zenão de Eléia)”, da corrida entre Aquiles e uma tartaruga, no qual se encontra *in nuce* a noção matemática de infinitésimo. Como sabemos, pelo referido paradoxo, elaborado para ilustrar a aporia da ilusão do movimento, se a tartaruga largar na frente de Aquiles ele jamais a alcançará, pois para chegar até onde ela se encontra deve primeiro percorrer a metade do trecho que os separa, bem como a metade desta metade e assim *ad infinitum*. Ora, o paradoxo só se produz se situarmos os competidores em planos diferentes, sendo Aquiles, o virtual vencedor, derrotado pela tartaruga não por ter largado depois dela, mas por correr neste outro plano, diverso daquele em que o real acontece, que é um plano acessível apenas aos sistemas psíquicos, em sua função fabuladora, ficcional. É nele que podemos situar, sem precisar recorrer ao discurso do método alternativo (e complementar) àquele cartesiano, que foi o de Giambattista Vico,²⁴ para destacar a epistemologia contemporânea de um pioneiro da proposta de um programa de unificação das ciências, a partir da física tal como matematizada na modernidade, como foi Ernst Mach, quando em sua agora centenária obra *Erkenntnis und Irrtum*, anuncia posição a ser posteriormente desenvolvida à saciedade por Gaston Bachelard, ao considerar o devaneio poético não apenas a origem de todo desenvolvimento mental, mas a própria fonte de

²² Completando, então, a tríade aqui proposta, relacionando-a àquela lacaniana, ambas em evidente correlação com as categorias fundamentais propostas por C.S. Peirce, a saber, primeiridade, secundidade e terceiridade, teríamos, na sequência, após o real, o imaginário e o simbólico.

²³ Cf. ob. cit., p. 294. V. tb. *Id.*, *A dobra: Leibniz e o barroco*, 5a. ed., trad. Luiz Orlandi, Campinas: Papirus, 1991, p. 174 ss.

²⁴ De resto, considerado por Ernst von Glasersfeld o fundador pouco conhecido da epistemologia construtivista – cf. *Introducción al constructivismo radical*, in: P. Watzlawick et al., *La Realidad inventada. ¿Como sabemos lo que creemos saber?*, trad. Nélide M. de Machain et al., Barcelona: Gedisa, 2000, p. 28 ss., e, mais amplamente, *Id.*, *Construtivismo Radical*, trad. Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1995. Já o paradigma da complexidade Sérgio Paulo Rouanet atribui a Blaise Pascal a primazia em vislumbrá-lo, quando escreve: “Todas as coisas sendo causadas e causantes e todas elas se comunicando por um laço natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diversas, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, ou conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes”. Cf. *Por um saber sem fronteira*, in: Adauto Novaes (Org.), *Mutações. Ensaio sobre as novas configurações do mundo*, 2a. ed., São Paulo: Edições Sesc, 2017, p. 370. E é por complexificação que se dá a transmutação, a reduplicação mutacional, na atualidade, donde ser por um paradigma com características afins que se haveria de melhor compreendê-la – cf. *Id. Ib.* e tb. Luiz Alberto Oliveira, “Sobre o caos e novos paradigmas”, in: *ibid.*, p. 78.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

configuração e modificação da experiência, nomeadamente, do que existe como fatos que subsumimos a leis.²⁵

Ainda uma observação é oportuna, quanto ao que se situa no plano da virtualidade, da co-existência, como propomos que se designe este nível da imanência, a se diferenciar daqueles da existência e da consistência, sendo neste em que a transcendência se manifesta na imanência como “Existenteificante”, na expressão colhida em Leibniz e desenvolvida por Deleuze, como o que “é, de um lado, Atualizante, e é, por outro, Realizante”.²⁶ A observação é aquela feita por Pierre Lévy, quanto ao virtual, de que comporta tanto uma subjetivação, pela “implicação de dispositivos tecnológicos, semióticos e sociais no funcionamento psíquico e somático individual”, como também uma objetivação, quando da “implicação de atos subjetivos na construção de um mundo comum”.²⁷ Avancemos ao modo estratégico recomendado em célebre panfleto por V. I. Lenin, quer dizer, dando um passo para trás, antes de darmos os demais adiante, no sentido de uma reconstrução ontológica da constituição de domínios cognitivos.²⁸

Justifica-se, assim, que da obra deste autor se extraia importantes consequências, atingindo novos conhecimentos almejados, por meio do que se pode denominar uma

²⁵ Cf. Rudolf Haller, “Poetic Imagination and Economy”: Ernst Mach as Theorist of Science”, in: J. Agassi: Robert S. Cohen (eds.), *Scientific Philosophy Today. Essays in Honor of Mario Bunge*, Dordrecht: D. Reidel, 1982, p. 80. Bachelard, de quem é muito conhecida a distinção, de cunho junguiano, entre o labor diurno da ciência e aquele noturno da poética, tendo ele praticado a ambos de modo em que não pareciam misturar-se, de acordo com a exposição acurada de uma estudiosa de seu pensamento entre nós, considerava os objetos matemáticos, imprescindíveis ao desenvolvimento científico, comparáveis apenas àqueles estéticos, “pois as imagens da arte também evocam possibilidades sem limites”, assim como nossa imaginação. Cf., a respeito, v.g., da lavra do próprio Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris: PUF, 1960 e, na literatura secundária, entre nós, Elyana Barbosa; Marly Bulcão, *Bachelard. Pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*, Petrópolis: Vozes, 2004; Marly Bulcão, *O Racionalismo da Ciência Contemporânea. Introdução ao Pensamento de Gaston Bachelard*, Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 105. Daí que ele vai saudar a introdução crescente da matemática no seu campo mais profissional de estudos, a química, onde as substâncias, “compreendidas num pluralismo coerente e harmônico, sugerem possibilidades de construção. Chega-se, a propósito do real, a um estudo sistemático do possível”. *O pluralismo coerente da química moderna*, trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 2009, p. 203 - 204.

²⁶ *A Dobra*, cit., p. 175. Não estaria mal-aplicado o epíteto de “pós-moderno” a quem assim se posiciona, se levarmos em conta que não se sujeita à reprimenda de Peirce, dirigida aos “filósofos modernos”, por só reconhecerem “um modo de ser, o ser de uma coisa ou fato individual, o ser que consiste em um objeto forçar para encontrar um lugar para si no universo, por assim dizer, e reagir pela força bruta dos fatos contra todas as coisas” (*Collected Papers*, 1.21).

²⁷ *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 135.

²⁸ Cf., a respeito, H. Maturana, *Cognição, ciência e vida cotidiana*, org. e trad. Cristina Magro e Victor Paredes, Belo Horizonte: EdUFMG, 2001. Franca D’Agostini, *Lógica do Nihilismo*. Dialética, diferença, recursividade, trad. Marcelo Perine, São Leopoldo: EDUNISINOS, 2002

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

“recursividade heurística”,²⁹ na medida em que pretendemos nos alinhar com os que apostam numa renovação da perspectiva ontológica geral, incorporando resultados oriundos do avanço das ontologias regionais, elaboradas pelas ciências (como também pelas artes ou outras “formas simbólicas”, para valer-nos da expressão consagrada por Cassirer),³⁰ dando assim ensejo a desenvolvimentos inovadores nesses campos regionais, em verdadeiro círculo virtuoso. Descortina-se, assim, uma perspectiva que propomos denominar “ôntico-ontropológica”. É que a esse tipo de posição se vem referindo ora como uma forma de realismo, dito estrutural ôntico,³¹ advogando a prioridade e consistência ontológica das estruturas, ora como um nominalismo, que nega o caráter universal das propriedades, por serem o que constituem os indivíduos em sua singularidade, ao se unirem de certa maneira, nominalismo este dito “trope” ou “ontologia de tropos”,³² “ontropologia”, portanto.

Referências Bibliográficas:

BACHELARD, Gaston. **La poétique de la rêverie**. Paris: PUF, 1960.

BACHELARD, Gaston. **O pluralismo coerente da química moderna**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

BARBOSA, Elyana; BULCÃO, Marly. **Bachelard. Pedagogia da razão, pedagogia da Imaginação**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2004.

BARBROOK, Richard. **Futuros Imaginários**. Das máquinas pensantes à aldeia global. Trad. Adriana Veloso *et al.*, São Paulo: Peirópolis, 2009.

BELL, Daniel. **The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting**, New York: Basic Books, 1973.

²⁹ A uma “epistemologia recursiva”, de modo congenial, refere-se Franca D’Agostini, *Lógica do Nihilismo*. Dialética, diferença, recursividade, trad. Marcelo Perine, São Leopoldo: EDUNISINOS, 2002, pp. 195 ss.

³⁰ A respeito, cf. Jorge de Albuquerque Vieira, *Ontologia Sistemática e Complexidade*. Formas de Conhecimento - Arte e ciência: uma visão a partir da complexidade. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2008, p. 22 ss.

³¹ Cf., v. g., J. Ladyman, “What is structural realism?”, *Studies in History and Philosophy of Science*, n. 29, 1998, p. 409 - 424 (tb. in: Google Scholar).

³² Cf., v. g., M. Morganti, “Tropes and physics”, *Grazer Philosophische Studien*, n. 78, 2009, p. 185 - 205 (tb. in: Google Scholar).

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

BELL, Daniel. **O advento da sociedade pós-industrial**. Uma tentativa de previsão social. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.

BULCÃO, Marly. **O Racionalismo da Ciência Contemporânea**. Introdução ao Pensamento de Gaston Bachelard. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2009.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Teresa Redig de Carvalho Barrocas. 5a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CEZAR, Cesar Ribas. **O Conhecimento Abstrativo em Duns Escoto**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

COMBES, Muriel. **Gilbert Simondon e a individuação**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

COSTA, Newton C. A. da. **O Conhecimento Científico**, 2a. ed., São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do Nihilismo**. Dialética, diferença, recursividade, trad. Marcelo Perine, São Leopoldo: EDUNISINOS, 2002.

DELEUZE, Gilles. **A dobra**: Leibniz e o barroco, 5a. ed., trad. Luiz Orlandi, Campinas: Papirus, 1991.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DUPUY, Jean-Pierre. **Nas Origens das Ciências Cognitivas**, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: EDUNESP, 1996.

DYSON, George. **Turing's Cathedral**. New York: Pantheon Books, 2012.

FLUSSER, Vilém **Uma Filosofia do Design**. A Forma das Coisas. Trad. Sandra Escobar, Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

GLASERSFELD, Ernst von. "Introducción al constructivismo radical". In: P.

Watzlawick *et al.*, **La Realidad inventada**. ¿Como sabemos lo que creemos saber?, trad. Nélide M. de Machain *et al.*, Barcelona: Gedisa, 2000.

GLASERSFELD, Ernst von. *Construtivismo Radical*, trad. Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

HALLER, Rudolf. "Poetic Imagination and Economy": Ernst Mach as Theorist of Science". In: J. Agassi; Robert S. Cohen (eds.), **Scientific Philosophy Today**. Essays in Honor of Mario Bunge. Dordrecht: D. Reidel, 1982.

KRTOLICA, Igor. "The Question of Anxiety in Gilbert Simondon", trad. Jon Rolle In: **Parrhesia**, n. 7, 2009.

LADYMAN, J. "What is structural realism?". In: Studies in History and Philosophy of Science, n. 29, 1998.

LAFONTAINE, Céline. **O Império Cibernético**. Das Máquinas de Pensar ao Pensamento Máquina. Pedro Filipe Henriques, Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Trad. Paulo Neves, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Org. e trad. Cristina Magro e Victor Paredes, Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.

LINK, David, "Enigma rebus. Prolegomena to an Archaeology of Algorithmic Artefacts", in: Siegfried Zielinski; Eckhard Füllus (eds.), **Variantology**, vol. V (Neapolitan Affairs). Colônia: Walther König, 2011.

MCLUHAN, Marshall. **Understanding Media**. The Extensions of Man, New York: McGraw-Hill, 1964.

MELO, Liliana da Escócia. **A Relação Homem/Técnica como Processo de Individuação do Coletivo**, Diss. PEPG Psicologia Clínica, São Paulo, PUC-SP, 1997.

MORGANTI, M. "Tropes and physics". In: Grazer Philosophische Studien, n. 78, 2009.

OLIVEIRA, Luiz Alberto. "Sobre o caos e novos paradigmas". In: Adauto Novaes (Org.), **Mutações**. Ensaios sobre as novas configurações do mundo, 2ª edição, São Paulo: Edições Sesc, 2017.

ROUANET, Sergio Paulo. "Por um saber sem fronteira". In: Adauto Novaes (Org.), **Mutações**. Ensaios sobre as novas configurações do mundo, 2ª edição, São Paulo: Edições Sesc, 2017.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Tradução de Elie During, Anne Sauvagnargues e outros. Lisboa: Edições 70, 2020.

SIMONDON, Gilbert. **O modo de existência dos objetos técnicos**. Tradução de Heloísa R. Barbosa e outros. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier, 1958.

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

SIMONDON E OS OBJETOS TÉCNICOS: INTRODUZINDO UMA ONTOLOGIA...

Willis Santiago Guerra Filho

SIMONDON, Gilbert. “Mentalité Technique”. In: Revue philosophique de la France et de l'étranger, tome

131, n. 3, 2006.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora 34, 2002.

TURING, Alan. “Intelligent Machinery”. In: Christopher R. Evans; Anthony D. J. Robertson, **Cybernetics: Key Papers**, London: Butterworths, 1948.

TURING, Alan. “Computing Machinery”. In: Edward A. Feigenbaum e Julien Seldman (orgs.), **Computers and Thought**, New York: McGraw-Hill, 1963.

TURING, Alan. “Computadores e Inteligência”. In: Isaac Epstein (org.), **Cibernética e Comunicação**. Trad. Marcia Epstein, São Paulo: Cultrix, 1973.

VIEIRA, Jorge de Albuquerque. **Ontologia Sistêmica e Complexidade**. Formas de Conhecimento - Arte e ciência: uma visão a partir da complexidade. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2008.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze – uma filosofia do acontecimento**. Tradução de Walter Costa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

O LEGADO DE SIMONDON: ALUSÕES E ADITAMENTOS

Mariah Brochado¹

Resumo:

Este texto apresenta noções medulares da obra de Gilbert Simondon, partindo de chaves hermenêuticas estratégicas para sua melhor compreensão, o que foi trazido pelas lentes de autores considerados referenciais nas pesquisas sobre técnica e tecnologia. A obra absolutamente genial de Simondon submete a rigoroso escrutínio as grandes indagações da “Civilização da Técnica”, considerando que a *tecnicidade* é um dado constitutivo do humano e não uma experiência subalternizada à contemplação- como sugerem diversas fontes da enciclopédia filosófica tradicional. Aqui será dado especial destaque à técnica como mediador potente da nossa ontogenia, eis que “manusear objetos” é, antes de tudo, nosso modo de acessar o mundo e transformá-lo. Os desafios presentes sobre o desenvolvimento tecnológico e nossa excessiva necessidade de artefatos que propiciem bem-estar imediato e hedonista, cujo pináculo é uma crescente hibridização humano-máquina, exigem leitura atenta das obras destinadas a restaurar e atualizar a Filosofia da Técnica (e da Tecnologia). Dentre elas, a obra de Gilbert Simondon é certamente um guia exemplar e venturoso para nossas rotas de pesquisa.

Palavras-Chave: Gilbert Simondon, tecnicidade, humanismo, filosofia da técnica, filosofia da tecnologia.

SIMONDON'S LEGACY: ALLUSIONS AND ADDENDA

Abstract:

This paper presents fundamental concepts from Gilbert Simondon's work, using hermeneutical keys to understand his thinking, based on important authors, considered references in research on technique and technology. Simondon analyses the great dilemmas of our civilization (characterized by technical progress), considering the “*technicité*” as constitutive element of our humanity, not merely an experience subordinate to contemplation- as proposed by various sources in the traditional philosophical encyclopedia. Here, special emphasis will be given to the technique as a powerful mediator of our ontogeny, once “handling objects” is, above all, our way of accessing the world and transforming it. The current challenges of technological development and our excessive need for artifacts that provide immediate and hedonistic well-being (tending towards human-machine hybridisation), requires a careful reading of works on the Philosophy of Technology. Among them, Gilbert Simondon's work is certainly an exemplary and fortunate guide for our research paths.

keywords: Gilbert Simondon, *technicité*, humanism, philosophy of technique, philosophy of technology.

¹ Professora Titular (*Catedrática/Full Professor*) de Filosofia do Direito e da Tecnologia na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora Visitante no *Leibniz Institut für Medienforschung-Universität Hamburg*, Alemanha. Doutora em Filosofia do Direito pela UFMG, com Pós-Doutorado em Filosofia pela *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Alemanha. Coordenadora da Cátedra PHILOTECH - Filosofia da Tecnologia aplicada ao Direito Digital/Centro de Excelência Jean Monnet (União Europeia/UFMG). Diretora de Direitos Humanos do Instituto de Direito e Inteligência Artificial de Minas Gerais (IDEIA). Associada Honorária da União Ibero-Americana de Juízes (UIJ). Presidiu a Comissão de Inteligência Artificial no Direito da OAB-MG. Presidiu a Comissão que redigiu o Decreto Regulamentar da Ciência, Tecnologia e Inovação em Minas Gerais (Decreto 47.442, de 04 de julho de 2018) quando foi Secretária de Estado Adjunta de Casa Civil e Relações Institucionais de Minas Gerais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5863-7360>. E-mail: mbrochado@gmail.com

Introdução

Críticas consistentes à filosofia tradicional, tais como as encontradas nas obras de Carl Mitcham (MITCHAM, 1994), Félix Duque (DUQUE, 1995), Giovanni Carrozzini (CARROZZINI, 2009) e Andrew Feenberg (FEENBERG, 2013), acusam-na de uma persistente postura: subjugar a atividade técnica em suas análises da *natureza* humana. Arestas *metafísicas* contra a importância da técnica teriam secundarizado esta temática, lançando-a em um limbo *epistemológico* do qual só foi resgatada por poucos autores que se dedicaram a mudar esta narrativa, dentre eles, Gilbert Simondon. Sua obra integra um novo repertório filosófico sobre a *experiência técnica*, o qual foi paulatinamente se formando a partir do século XIX como “Filosofia da Técnica” (inaugurada por Ernst Kapp), seguindo pelo século XX e consolidando-se no século XXI como “Filosofia da Tecnologia”. Esta vem reivindicando espaço entre as disciplinas tradicionais da enciclopédia dos saberes filosóficos, entendendo que a técnica não é um problema de *peritos* ou de ciências *aplicadas*, mas, especialmente no contexto deste século (já anunciado como “era tecnológica”), é questão posta com urgência ao crivo da crítica filosófica.

Filosofar sobre os impactos da técnica em nossa civilização é uma empreitada *epocal* (Lima Vaz) cujo propósito maior é compreender como seu estado da arte vem moldando nossa forma de *estar no mundo*, cada dia mais dependentes que somos de incontáveis artefatos digitais, cuja obsolescência crescente e a reiterada promessa de atualização em prol do bem-estar social se tornou verdade insuspeita. Mas, na verdade, trata-se de uma falácia que banaliza esta nova versão de *hedonismo*, agora alimentado por dispositivos *hightech* e pela rede mundial de computadores, radicalizando a inteiração *humano-máquina* como jamais se viu.

É neste contexto que um dossiê em homenagem a Simondon, intentando trazer o seu legado para refletirmos sobre estes e tantos outros desafios, torna-se absolutamente necessário e urgente. Principalmente porque a obra deste gigante da filosofia francesa do século XX foi pouco explorada nas pesquisas filosóficas no Brasil, preferindo-se (e prestigiando) outras, *v.g.*, as obras de Martin Heidegger e Gilles Deleuze (este, contemporâneo do nosso homenageado).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Com o propósito de contribuir para esta empreitada (única no Brasil) que vem reunir reflexões sobre a obra de Gilbert Simondon, este ensaio traz uma síntese panorâmica do seu pensamento, sem pretensão de resenhar seus trabalhos, aditando contrapontos de diversos autores que nos permitam acessar as ideias complexas que formam seu programa filosófico denso e arrebatador. Com Simondon, pretendemos refutar o equívoco de que a *contemplação* é a instância superior da alma. As habilidades *intelectivas*, *praxiológicas* e *poiéticas* do ser humano integram seu *metabolismo espiritual* (Lima Vaz) e sua compreensão deve transcender às investigações fragmentárias dos recortes (tecno)científicos, exigindo, portanto, o proceder filosófico, único capaz de tomá-las em diálogo.

A decomposição intencional das habilidades humanas pelo discurso da “neutralidade científica” é uma ideologia disfarçadamente desideologizada, capitaneada para propósitos estratégicos/políticos, omitindo-se o fato de que toda e qualquer realização tecnocientífica é, antes de tudo, *ação humana* em sua inteireza: racional (*finalística*) e livre (*ética*). O rigor do pensamento simondoniano é combustível necessário para nosso engajamento crítico contra esta e tantas outras armadilhas *tecnofílicas* que estanciam o imaginário coletivo neste início de século, seja dos *nativos* digitais, seja dos *nômades* digitais, prestando-se mais à nossa escravização técnica do que à nossa libertação pela Tecnologia.

1. *Tecnicidade* como cultura: esteio simondoniano para filosofar no século XXI

Gilbert Simondon nos apresenta uma concepção de técnica bastante inovadora, como ponto de equilíbrio integrante de um *sistema de fases* constitutivas da cultura. Segundo ele, a *fase técnica* da experiência humana nada mais é que uma *fase* da cultura que só pode ser concebida em *relação* às *outras* fases. Ele defende que a fase técnica substitui a fase *mágica*, primeira fase da *relação* entre o ser humano e o mundo. A fase mágica é duplicada pela técnica e esta povoa o mundo de *objetos técnicos* (ferramentas, instrumentos, indivíduos técnicos, como motores, montagens etc.) em substituição às *entidades místicas*. Ele adota o conceito de fases no sentido de sistema de fases da Física: não como momento temporal que se sucede a outro, mas como relação de equilíbrio e tensões recíprocas entre fases que só existem em relação entre si, sendo a realidade *completa* o sistema *atual* de todas as fases (SIMONDON, 2020b, p. 241).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Na perspectiva sistêmica, fase é pensada como categoria *relacional*, não se confundindo com gênero ou espécie, e nem mesmo com dialética (como faz questão de ressaltar o próprio Simondon, ao cogitarem alguma similitude da sua proposta com o sistema hegeliano). O esquema que pensa o mundo em fases supõe um *centro neutro* de equilíbrio de todo o sistema no qual as fases só são equilibradas umas em relação às outras, jamais *em si* mesmas, a partir desse ponto neutro de equilíbrio de todo o sistema. A dialética, ao contrário, implica a *sucessão* necessária de ocorrências sob a intervenção da *negatividade* como motor do progresso; já o esquema de fases não só supõe um centro neutro de equilíbrio, como também só considera a oposição como situação de *defasagem* de alguma estrutura que deve ser reequilibrada no sistema, tal como foi a técnica em relação à religião (Simondon, 2020b, pp. 241-242).

É nesta noção de defasagem que Simondon (*Ibid.*, pp. 240-242) situa a *tecnicidade*, considerada “uma das duas fases fundamentais do modo de ser do conjunto constituído pelo homem e pelo mundo” e que resultou de “uma defasagem de um modo único, central e original de ser no mundo- o modo mágico”. Para ele (*Ibid.*, p. 236):

A tecnicidade que se manifesta pelo uso de objetos pode ser concebida como algo que aparece em uma estruturação que resolve provisoriamente os problemas levantados pela fase primitiva e original da relação do homem com o mundo. A essa primeira fase podemos dar o nome de fase mágica, tomando essa palavra no sentido mais lato e considerando o modo mágico de existência como aquele que é pré-técnico e pré-religioso, imediatamente acima de uma relação que seria simplesmente a do ser vivo com o seu meio.

Conforme entende Simondon, cada *objeto* técnico é um *ponto equidistante* que estabelece uma relação entre o humano e o mundo, situando as relações no plano da tecnicidade, a qual cria soluções e novos problemas (“de natureza técnica”) surgidos entre o homem e a natureza. Tais problemas, no entanto, exigem a solução de outros domínios, de outras fases da cultura. Nesse sentido, Simondon reconhece a tecnicidade como sendo um *valor cultural*, já que a cultura é o domínio em que o homem manifesta sua necessidade adaptativa e criativa em face do mundo que o rodeia, sendo a própria cultura produto do esforço humano em construir e criar condições [para sua existência], situação relacional originalmente humana (Carrozzini, 2009, pp. 38-39).

Símbolos culturais não são o que Simondon nos diz sobre cultura em si mesma, sua integralidade. Não se deve confundir cultura, portanto, com os *meios de expressão* da cultura, pois esta tem por propósito buscar efetivamente *solucionar* os problemas humanos em si. Ela não é uma *consumidora* de meios; ela é a própria *forma de conexão* entre as condições orgânicas e técnicas que integram a humanidade. Explicamos. Todo ser humano em sua existência é ou *organismo* ou *técnico*, mas não simultaneamente, cabendo à cultura *compatibilizar* essas duas formas de vida que se apresentam como *alternância* e entre as quais a existência humana exige integração. Conforme detecta Simondon (2020a, pp. 509-510): “Todas as culturas dão uma resposta a esse problema de compatibilidade em termos particulares”, peculiares a cada cultura, uma vez que nela (*Id., Ibid.*, p. 510) o poder de simbolizar

[...] não se esgota numa promoção do orgânico nem numa expressão do técnico, [pois] ela é sensível ao aspecto problemático da existência; ela busca o que é humano, ou seja, aquilo que, ao invés de cumprir-se por si mesmo e automaticamente, necessita de um questionamento do homem por si mesmo no retorno de causalidade da reflexão e da consciência de si; é no encontro do obstáculo que a necessidade da cultura se manifesta.

O *obstáculo* é, nesse sentido, o *motor* do trajeto da consciência humana rumo à apreensão de si mesma. E os obstáculos são questionamentos a serem respondidos e *ultrapassados*, razão por que a tecnicidade é um dado constitutivo indiscutível da *liberdade* humana. A *tecnicidade*, como assinala Rodríguez (2020b, p. 29-30), tal como a *religiosidade* e a *esteticidade*, é um modo de nos relacionarmos com o mundo ...

[...] no qual o homem aspira a concretizar problemas práticos em elementos portáteis, transportáveis de um ponto a outro, de um estilo de raciocínio a outro [e] na genealogia da tecnicidade existem os elementos técnicos (as ferramentas utilizadas pelo corpo humano), os indivíduos técnicos (as máquinas que dispensam esses corpos) e os conjuntos técnicos (as oficinas, estaleiros, fábricas etc.), que reúnem elementos e indivíduos técnicos. O momento industrial do Ocidente suprimiu a centralidade do corpo humano nessa tríade e concentrou toda a sua energia na consolidação de indivíduos técnicos.

Uma questão pode ser aqui aditada para compreendermos melhor a noção simondoniana de tecnicidade: trata-se, no caso dela, de um *ideal abstratificado*? A provocação materialista de Jacques Ellul (1968) nos leva a indagar se não há, por assim dizer, algo de “idealismo tecnicizado” na obra do nosso homenageado, quando ele invoca a tecnicidade como categoria do humano, e não a experiência técnica concreta dos seres humanos *reais*,

historicamente situados, supervalorizando a técnica num esquema, talvez, tão abstratificado quanto a contemplação metafísica que pretendemos refutar. Então, vejamos.

Não podemos desconsiderar que os *obstáculos* podem decorrer precisamente da penetração da técnica na vida social como um processo que está sempre em busca de *resultado*. Significa dizer que a própria técnica *nos impõe* obstáculos por sua ínsita demanda por resultado. Ora, a busca por resultados em um mundo *empiricamente* situado pode ser a *escravização* do espírito humano. Nesse sentido, Ellul (1968, p. 407) nos traz a questão da *abstratificação* romantizada em muitas leituras idealizadas a propósito da infinita *adaptabilidade* do ser humano.

A capacidade de adaptação é sempre referida como uma característica constante e superior da nossa espécie; afinal, não se pode negar, segundo ele (*Ibid.*, p. 407) o fato de que “o homem já se adaptou a tantas situações, a condições diversas e opostas, e as superou sem perder sua vida pessoal”. Ellul se opõe a esta convicção, advertindo-nos de que devemos nos preocupar com os homens reais, historicamente situados, e não com uma *humanidade* abstrata que sobreviva às custas de escravidões individuais. Assim conclui (*Ibid.*, p. 407): “Estou perfeitamente convencido da adaptabilidade do homem, muito menos, no entanto, de seus resultados no que se refere aos homens concretos. E tenho a fraqueza de interessar-me muito mais pelos homens do que por esse Homem que não existe, imagem e distração”.

Na leitura de Ellul, quando a técnica penetra a vida dos homens *situados* historicamente, ela *choca* constantemente o homem por sua própria natureza *pragmática*, sempre objetivando um *resultado*, de modo que não é possível a desenvoltura da técnica com homens absolutamente *livres*. Há uma *submissão* necessária para que a técnica atinja seu *fim*, sempre como *previsão* necessária e *exatidão* da previsão. O *ser técnico* tem essa índole. Como pondera Ellul (*Ibid.*, p. 140):

É preciso então que a técnica prevaleça sobre o homem [sua liberdade]; é uma questão de vida ou morte. É preciso que a técnica reduza o homem a ser um animal técnico, rei dos escravos técnicos. Não há fantasia que se mantenha diante dessa necessidade, não é possível a autonomia do homem em face da autonomia técnica. O homem deve então ser trabalhado pelas técnicas, seja negativamente (técnicas de conhecimento do homem), seja positivamente (adaptação do homem ao quadro técnico).

Para Ellul, a técnica atinge seu ápice no *condicionamento* do comportamento humano no famoso binômio *homem-máquina*, que ele aponta ironicamente como a “*fórmula*

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

do futuro”. Nesse acoplamento do homem com a máquina surge um homem *novo*, e este não pode ser entendido como *vanguarda* de suas máquinas a partir da *crença* de que a máquina sempre irá se adaptar ao desejo do homem. Pelo contrário, o homem *já está* adaptado à máquina e é *a este homem* (já adaptado) que se adaptam novos aparelhos, tarefa que nunca foi fácil ao homem, que teve de abdicar do seu *ser fisiológico* para responder às exigências técnicas. Nessa perspectiva, ele (*Ibid.*, p. 141) cita experiências bastante concretas, às quais eram submetidos os pilotos em treinamento nos EUA à época em que ele escreveu, na década de 1960:

A centrífugadora, na qual o piloto é colocado até o desmaio para medir sua resistência à aceleração, as catapultas, os balanços, os caixões a vácuo, etc., onde o homem sofre as mais incríveis torturas para saber se resiste, se é capaz de conduzir as novas máquinas. O organismo humano é um organismo imperfeito, isso é demonstrado por semelhantes experiências. Os sofrimentos que o homem suporta nesses “laboratórios” são considerados como “desfalecimentos biológicos” que é preciso conseguir eliminar.

A ingênua ideia de *adaptação* da máquina às necessidades humanas não considera o alto grau de adaptabilidade *do homem* à máquina, o que torna cada vez mais fácil e *imperceptível* a adaptação inversa: não da máquina ao homem, mas **do homem à máquina**. A começar pelo operário, que se sentia mal pelo trabalho em cadeia, *despersonalizando-se* no exercício das atividades *repetitivas* de montagem, matando sua criatividade, seu poder de iniciativa. O operário foi, na verdade, *modelado* pelo trabalho, sendo mecanizado, assimilado [no sentido de absorvido], *privado* de responsabilidades sobre o seu fazer *mecânico*, não procurando mais assumir riscos. E por *medo* de mudar aquilo a que já tinha se *adaptado*, passou a necessitar, passou até mesmo a depender desse trabalho que *inicialmente* lhe era penoso, contrário à sua natureza *criativa*. Sobre a intensa adaptabilidade humana às máquinas, Ellul (*Ibid.*, p. 405-406) menciona novamente o caso dos pilotos:

Sabe-se das dificuldades dos pilotos de aviões muito modernos em mudar de aparelho, e do grave problema dos pilotos já provados cada vez que ocorre uma modificação no tipo de avião. Encontramos aqui um condicionamento muito rigoroso do homem pela técnica. Quanto mais se leva em conta o homem no desenvolvimento técnico, mais esse homem se acha inserido nesse desenvolvimento, a ele ligado, embora não lhe seja subordinado, porém superordenado. Essa superordenação, admitindo-se a hipótese mais favorável, não é uma libertação do homem, que, a rigor, não pode mais escapar da ordem técnica. Está, para essa ordem, na mesma relação em que, no sistema marxista, a

superestrutura encontra-se em relação à infra-estrutura. Esse homem literalmente não mais existe a não ser em relação à sua infra-estrutura técnica.

As advertências de Ellul talvez nos deem boas pistas para uma leitura crítica e atualizada de Simondon. Seguimos agora para uma análise mais detida da *tecnicidade* como experiência *mediadora* que leva o ser humano a descobrir-se como *consciência*, rumo a uma versão simondoniana de *filosofia humanista*.

2. A técnica entre as *dimensões da inteligência e variações da racionalidade*:

É tradicional no hegelianismo a abordagem da consciência como a que *consome* objetos no entorno de sua existência. E nesta relação é que a consciência descobre a *outra* consciência igual a si, pois esta outra consciência está no plano do *inconsumível* - não sendo, portanto, objeto, mas igualmente consciência. No entanto, Simondon exalta a importância do “confeccionar produtos técnicos” como forma de descoberta da própria essência humana. Vale dizer, a atividade técnica não é apenas uma atividade *mecânica*; ela é a atividade *mediadora* que possibilita o humano descobrir-se como ser *diferenciado* entre as outras existências.

Eis por que Simondon entende que a filosofia não pode seguir centrada no humano despojado do seu *fazer*, omitindo sua existência técnica, falha grave do humanismo que ignora a *essência* técnica do humano, secundarizando a reflexão sobre o fenômeno técnico como tema marginal. Fruto do preconceito *antitécnico* decorrente da famosa separação que a Modernidade inaugurou entre esfera estética e esfera técnica (o que no mundo antigo era de certa forma indiscernível, como veremos em seguida), a ruptura entre *arte* e *técnica* relega o *objeto técnico* ao plano da mera *utilidade*. O *objeto estético*, por sua vez, passa a ser reconhecido como produção cultural *elevada*, expressão autoral irrepetível do humano.

Nesta separação artificial reside uma *apaideusia* indesculpável, tal como delata Pablo Esteban Rodriguez (2020, p. 24): ela despreza que “existem fatos estéticos nos objetos técnicos e fatos utilitários nos objetos estéticos”. Basta pensarmos no *design* gráfico e no *design* industrial, na beleza de postes que sustentam linhas de cabos ou nas velas dos navios. Como provoca Pablo Esteban Rodríguez (*Ibid.*, p. 25),

[...] um mosteiro construído em cima de um promontório não obedece à necessidade do homem de se aproximar de Deus ou de criar um sistema de defesa contra ataques externos, mas expressa a força do promontório e a do mosteiro, que por sua vez faz

do promontório algo diferente de um mero acidente geográfico. Um carro que ruga correndo à velocidade de uma metralhadora é mais bonito que a Vitória de Samotrácia¹.

Esta forma de pensar a *operação técnica* a eleva, razão pela qual Simondon opta pelo termo **tecnicidade** (em nós), a qual integra o *ethos* humano tal como as regras da razão prática (*praxis ética*) o integram. Aqui também é oportuno apresentar mais um contraponto ao pensamento simondoniano. Via de regra, quando discutimos a *praxis* humana nos moldes da filosofia tradicional, tendemos a considerá-la experiência elevada do espírito, que não atua por mero *instinto*, mas sempre postulando *fins* para si, o que firma nossa natureza *transcendente*.

Discutir nossa humanidade importa em situá-la num *ethos* não *determinístico* que o ser humano constrói para si, indo além da experiência empírica. A tecnicidade integra este *ethos* como *praxis* humana que *postula* fins e *elege* meios para alcançá-los. Mas, e quanto à *responsabilização* pelas consequências de nossas ações, pelas opções que elegemos *livremente* - um “obrigar-se livremente”, como resume nosso próximo interlocutor, Padre Vaz?

Importa discutirmos as distinções entre ação *prática* e ação *poiética*, conforme o legado da tradição filosófica grega, para que possamos compreender melhor onde reside o desapareço da metafísica pela experiência técnica e como esta pode ser trazida de volta à sua condição *praxeológica* essencial.

Representando a excelência filosófica brasileira, arquiteto de um programa de Ética Filosófica absolutamente original e erudito, Henrique Cláudio de Lima Vaz é nosso porto seguro na tentativa de estabelecer um diálogo possível entre *tecnicidade* (Simondon) e *eticidade* (Hegel). Como ele preleciona (Vaz, 1993, p. 74), toda e qualquer ação humana é *praxis ética* “ordenada ao fim da sua própria perfeição (*enérgeia*) ou da sua bondade (*areté*)”; e é no interior do *ethos* que a ação *universalmente* postulada se realiza como *praxis* efetiva, liberdade *realizada*. Como o *operar técnico*, que é o *manejo* da realidade, experiência determinada empiricamente, se situa no movimento do *ethos* humano (*eticidade*)?

Na esteira hegeliana, Lima Vaz (*Ibid.*, p. 74-75) nos ensina que “toda ‘determinação’ é passagem lógica- ou dialética- do universal ao particular e do particular ao singular que se determina então não como o indivíduo empírico, mas como universal concreto”.

Como nos previne (*Ibid.*, p. 75), “no *ethos* [humano] estão presentes os fins da ação ética, mas esses fins não alcançarão efetividade real senão enquanto realizados na ação como perfeição ou *areté* do sujeito ético” (...). De modo que há uma “relação entre o *ethos* e a *praxis* como movimento dialético de autodeterminação do universal, ou como passagem logicamente articulada do *ethos* como costume à ação ética pela mediação do *ethos* como hábito (*hexis*)”.

Não é a *prática empírica* que conduz nossa capacidade de *livremente* postular fins e valores, como entendem os materialistas. Ao contrário, é a razão que torna a *praxis* humana “autodeterminada” nas suas atuações sobre a realidade, pois só a razão é *universal*. A técnica também é liberdade humana *realizada*, igualmente *finalística*. E a ação técnica é desdobramento real, efetivo, da *praxis* humana.

Se trouxermos esta reflexão para o plano da Filosofia da Técnica (e da Tecnologia), a *passagem* e a *mediação* mencionadas na díade *ethos/praxis* não é um movimento interno, mas externalizado, efetivado pela tecnicidade - elemento *mediador* da integração do humano ao real. A concepção metafísica de liberdade como realização do sujeito na forma de *praxis ética* conduzida por *fins*, não considera o *operar técnico* como parte igualmente elevada desse processo. Verdade seja dita: o operar técnico realiza o sujeito tanto quanto a ação ética, pois o operar é o modo de *acessarmos* o mundo e nele nos *realizarmos* como seres capazes de universalizar regras de conduta e regras do fazer neste mundo concreto, o qual habitamos com corpos concretos que são guiados por *dimensões* da mesma inteligência, *variações* da mesma racionalidade.

Com Lima Vaz (Vaz, 2000), assumimos que a inteligência humana tem três dimensões, que são variações da razão, as quais são caracterizadas segundo os *fins* postulados pela *ação* (livre), quais sejam:

- i) a razão *poiética*, voltada para o *produzir* coisas (dita razão *fabricadora*);
- ii) a razão *prática*, que é a forma da razão na qual se exprimem os fins morais do *agir* humano e suas normas;
- iii) e a razão *teórica* (ou razão *demonstrativa*), destinada a entender os fenômenos e dominá-los, formando as *ciências*, capacidade cognoscitiva que se desenvolve posteriormente às duas anteriores (que são *equioriginárias*).

Explica Lima Vaz (2000) que a atividade técnica, segundo uma interpretação que remonta a Aristóteles, é a primeira habilidade humana, a qual *aproxima* o homem (*homo habilis*) do animal. A atividade prática (ou *ética*), por seu turno, *eqüioriginária* à técnica, é o diferencial que *separa* radicalmente o homem (*homo sapiens*) do animal. Em suas palavras (Vaz, 2000, pp. 26 e 28),

Na formação das capacidades cognoscitivas do indivíduo e na história dos grupos humanos, a *razão prática* antecede a *razão teórica* e é, sem dúvida, eqüioriginária com a *razão poiética* ou fabricadora. *Fazer* e *agir* são as duas primeiras atividades humanas conduzidas pela razão e que se manifestam simultaneamente na história das sociedades e dos indivíduos (...) A pré-compreensão das regras primitivas do *fazer* que caracterizam o *homo habilis* admite analogias com as habilidades técnicas do animal, ao passo que o *agir* é atributo exclusivo do *homo sapiens*. Nele está inscrita, mesmo em suas formas mais rudimentares, a pré-compreensão das razões normativas do agir.

Veja-se que há uma subalternização do “fazer” evidenciada nesta comparação entre as *habilidades* humanas, como se o humano não fosse *hábil*, *ágil* e *sapiente* ao mesmo tempo; como se *todas* as habilidades não fossem condição da sua existência como tal. Passamos à distinção entre o emprego das palavras “*técnica*” e “*poiética*” (daí referir-se a uma *razão poiética*) a partir da distinção grega entre *téchne* e *poiesis*, para colocarmos sob suspeita esta inferiorização do *fazer*, como se ele não fosse também *agir*.

A definição de técnica nos é apresentada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* como uma das *disposições* da alma ou uma forma de racionalidade: a arte (*téchne*). A arte, no sentido grego da palavra, que engloba também o que hoje se entende por técnica, é a *disposição* que, acompanhada da razão (*logos*), *dirige* o produzir, ocupando-se daquilo que pode ser *produzido* (*poietôn*). Ela se distingue da *phrónesis* (sabedoria prática, prudência) enquanto disposição que, igualmente acompanhada da razão, *dirige* o agir (*praktón*). Eis as díades estabelecidas: *phrónesis/praktón*, *téchne/poietôn*.

A diferença entre estas disposições é o fim a que buscam. O fim da técnica é *diverso* do ato da sua execução: o seu fim é o *produto*. Por outro lado, o fim da prudência é a *própria* ação virtuosa, e para Aristóteles é muito óbvio que a ação não se confunde com a criação, e vice-versa. (Aristóteles, 1992: 173). A distinção entre ação (*praxis*) e produção (*poiesis*) é que a ação se exaure *em si*, não produzindo nenhum objeto diverso dela mesma, enquanto a produção, por sua vez, dá lugar a um *objeto*, realidade que se distingue da própria ação, que é o produto (Berti, 1998, p. 157). Como arremata Lima Vaz (1999, p. 116-117 e 1993, p. 36)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Nas ciências *teóricas* e *poiéticas*, o fim é a perfeição do *objeto*: ou a ser contemplado em sua *verdade* na teoria, ou a ser fabricado em sua *utilidade* na *poiesis*. Na ciência da *praxis* ou ciência *prática*, o fim é a perfeição do *agente* pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam *melhor* ou *excelente* o seu agir (*praxis*) (...), [cuja] natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*praxis*), seja como fazer (*poiesis*) [, o] dualismo estrutural da ação mostra uma distância ineliminável que nela se estabelece entre o conteúdo e a significação, entre o dado e a intenção, entre o determinismo imanente ao objeto da ação e o finalismo do agente.

É diverso o momento da atividade de *pensar como* fazer segundo um *comando* do intelecto (técnica) e o momento de *se colocar a fazer*, a executar, deixando-se *guiar* pela realidade (*poiesis*). Mas trata-se de *momentos* de um mesmo processo, no qual a racionalidade está presente como guia *teleológico* da ação. Na leitura simondoniana (1989, p. 103), o *operar* técnico sobre a realidade *liberta* o humano da (sua) situação de submissão a um *telos* da *totalidade* do mundo, vez que, dessa forma, ele se insurge contra uma finalidade do *todo*, aprendendo a construir sua *própria* finalidade, segundo o que ele mesmo aprecia e julga ser o *telos* do seu *próprio todo* organizado.

Ao não admitir sua integração passiva à *facticidade*, o ser humano molda sua própria estada no mundo, e sua morada (*ethos*) é moldada nessa processualidade em face do mundo, sem sucumbir à condição fática, como os outros seres. E a atividade técnica é a finalidade humana *concreta* que externaliza sua interioridade, possibilitando ao ser humano *pertencer* a uma coletividade como nenhum outro ser vivo. Ele constrói, como pondera Rodríguez (2020b, pp. 27, 23), seu *próprio* mundo “a partir de criações incessantes de um interior e um exterior”, na condição de corpo vivo portador de *ferramentas* que é, conferindo à matéria inerte seu caráter por meio da finalidade.

A concepção simondoniana de mundo mediado pela técnica abre nosso horizonte para uma nova forma de humanismo: um *humanismo transgressor* ao contemplativo da filosofia humanista tradicional.

3. Simondon contra o humanismo *contemplativo*: a *tecnicidade* como vereda da *autoconsciência*

Simondon, segundo Rodríguez (2020b, p. 22), quer denunciar o preconceito *inútil* da filosofia contra a técnica, que só fez nos impedir de situá-la como fundamental na conformação da experiência humana rumo a sua autoconsciência. Este preconceito gerou um “ressentimento em relação à técnica, graças a um ‘humanismo fácil’ que ignora a realidade

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

humana em objetos e sistemas técnicos, e especialmente nas máquinas”. Nas palavras do autor (*Ibid.*, 2020, pp. 22-23):

Um dos fatos decisivos da modernidade é a extensão das máquinas, esses “seres que atuam” de modo particular, excluindo o homem da atividade técnica. [...] Contudo, a generalização das máquinas, que são uma realidade estritamente humana, inaugura uma fase na história em que o caráter técnico do homem não é mais o de emprestar seu corpo vivo à organização técnica, mas o de manter com o técnico “uma relação social”. [...] O motor a vapor, a bomba atômica ou as biotecnologias só podem provocar medo, desprezo ou reflexão equidistante (“não são bons nem ruins, depende do que se faz com eles”) a partir dessa lacuna no próprio pensamento do humanismo: julgar o homem na relação com a técnica pelo que já não é e acusar a técnica por isso.

O que o humanismo ignora é que o “manuseio” do mundo é também liberdade, e essa condição permite a diferenciação, na experiência da consciência rumo à *descoberta de si*, entre as relações *humano-mundo*, *humano-humano* e *humano-si* (autoconsciência). Em outras palavras: o despertar da consciência como experiência intelectual, que *pari passu* se descobre como *praxis* humana ética, é também consciência *poiética*, visto que esse “despertar” da consciência em sua *praxis* ética é antecedido por uma *indistinção* entre o que se percebe externamente e o que se percebe internamente. E a fase da autoconsciência é justamente a de sua *autopercepção* como *objeto interior*, aí, sim, sem qualquer mediação por objetos exteriores percebidos diretamente pelos sentidos. Sem esta mediação *poiética*, não é possível a percepção da consciência como seu *próprio objeto*, isto é, como autoconsciência. Tal é possibilitado pela *operação técnica*, que propicia, por sua vez, a *objetificação* do mundo e a *subjetificação* da consciência, levada a efeito pela *analogia* objetificante operada no interior da própria consciência

A autoconsciência revela-se, assim, como o resultado de um processo em que o saber de um exterior se transforma em saber de um interior e este, de novo, se volta para o exterior, *expandindo* seu conhecimento e oferecendo, portanto, novas pistas sobre o interior. É por esta interminável orientação sobre o mundo e pela auto-orientação em geral que é produzido o conteúdo de todo o conhecimento científico. Esta é a experiência *intelectiva* da existência humana em sua *totalidade*, e a razão *poiética* não está fora da *processualidade* dessa existência, que, entre externalidade e internalidade, *produz* conhecimento sobre o mundo e *se percebe* nele como conhecimento de si. Nas palavras de Ernst Kapp (1877, p. 23):

Das Selbstbewusstsein erweist sich demnach als Resultat eines Processes, in welchem das Wissen von einem Aeussern zu einem Wissen von einem Innern umschlägt. Dieses Wissen, wieder auf das Aeussere sich kehrend, und dessen Kenntniss erweiternd, giebt hinwiederum neue Aufschlüsse über das Innere und producirt in dem endlosen Herüber und Hinüber der Orientirung über die Welt und der Selbstorientirung überhaupt den Inhalt alles Wissens, die Wissenschaft.

Nesse mesmo sentido, Jacques Ellul (1990), que parece pessimista com relação ao fenômeno técnico, também admite que ele é *manifestação e potencialização* da liberdade humana, já que todo o progresso técnico corresponde ao desejo da raça humana de *dominar* o mundo, desde o controle do fogo e das águas, até o desejo de voar como pássaros. O humano assim sempre atuou porque sua natureza única o impeliu a *modificar* o mundo para *aumentar* sua liberdade a cada avanço técnico desejado e concretizado.

Ellul (1990) indaga se somos mais livres hoje do que no passado, já que podemos realizar nossos desejos pela escolha das nossas satisfações entre centenas de objetos técnicos, movendo-nos pelos quatro cantos do mundo e nos *libertando* do trabalho árduo e repetitivo. E sua resposta é (*Ibid.*, 1990, p. 126): ora, “não é liberdade escapar à antiga sentença bíblica [de] que devemos trabalhar e ganhar o nosso pão com o suor do nosso rosto (...)?”. Transcrevemos aqui as belíssimas palavras de Ellul (*Ibid.*, 1990, p. 126), uma ode à libertação humana *pela/através* da técnica:

One might also note that all technical progress is said to correspond to a basic desire of the race from the very first. We always wanted to fly like birds and control fire and plumb the ocean depths, and- if anyone throws prudent doubt on such assertions the answer is triumphant: We wanted it because we did it. In all the vast array of techniques exploding on every hand we human beings with our unique nature and genius and sovereign freedom are the ones who wanted it. It is our free will that has produced it all. And if we were free, we will now be even more so thanks to these aids. There can be no concessions on this point. Human freedom supposedly increases with every technical advance. This is perfectly clear and simple. We can do what we could not do before; is that not freedom? For each wish we can now choose among a hundred objects that might meet it; is that not freedom? We have great labor-saving devices; is that not freedom? Is it not freedom to escape the ancient biblical sentence that we must work and earn our bread by the sweat of our brow (Gen. 3:17-19)? We can now move easily and swiftly from one point to another. Is that not freedom? Each year we have new hopes for life. Is that not freedom?

Simondon não pretende desenvolver uma mera teoria da técnica, mas apresentar uma leitura ousada da *existência* humana, perpassada pela *tecnicidade*, propondo uma ontologia que pense a dinâmica da realidade de uma forma diversa da filosofia tradicional,

sempre sustentada em cisões estabelecidas, como, v.g., as categorias da *forma* e da *matéria*. Simondon toma a processualidade do real, considerando a tecnicidade como uma *exigência* para que o movimento entre sujeito e mundo se *perfaça*, propondo, assim, uma improvável e autêntica reflexão *filosófica* sobre a técnica. E, para tanto, ele está disposto a descartar noções arcaicas da filosofia tradicional em prol de um sistema filosófico *pós-metafísico* ou *über-metafísico* (Carrozzini, 2009, p. 40) que, a seu turno, busca uma nova forma de pensar o humanismo.

Carrozzini (2009) entende que Simondon trouxe uma nova roupagem para o humanismo, não admitindo seu enquadramento no postulado humanista tradicional. Isto porque ele empreende tomar a tecnicidade como *valor* humano, tal como o valor atribuído à *eticidade*. Vale dizer: não é possível eticidade (*sittlichkeit*) sem tecnicidade (*technikkeit*). Nesse sentido, ele argumenta (*Ibid.*, 2009, p. 32) que se trata de uma outra forma de humanismo:

[...] c'est un humanisme difficile, comme l'a déjà souligné Jean-Hugues Barthélémy, et c'est un humanisme qui produit une image organique et organisée de l'homme, en tant que produit et porteur de (la) culture, d'une culture qui abandonne ses réticences à l'égard de la valeur humaine – je dirais "éthique" – des techniques.

Segundo o próprio Simondon (1989, p. 101-102), cada época recria um humanismo. Ele entende que o humanismo é “a vontade de devolver à liberdade aquilo que foi alienado do ser humano, para que nada do que é humano seja estranho ao homem”. Eis por que o humanismo não pode ser considerado uma *doutrina*, ou sequer pode ser definido com precisão: cada época tem que descobrir o seu *próprio* humanismo como antídoto contra a alienação do humano naquele momento, isto é, contra o perigo que é a *subtração* de parte da humanidade dos indivíduos em cada época.

Por exemplo, o Renascimento criou um humanismo que visava a trazer de volta para os homens da época a *liberdade* de pensamento intelectual teórico que foi alienada do humano pelo *dogmatismo* ético e intelectual do medievo. Do mesmo modo, o século XVIII se encarregou de criar um humanismo que resgatasse, pela ideia de progresso, a *nobreza* da continuidade criativa que o humano empreende ao se esforçar para *aplicar* seu pensamento às atividades técnicas. Já o desafio do século XX foi criar um humanismo capaz de compensar a *alienação* do humano ocorrida no próprio processo de desenvolvimento técnico, já que é subtraído algo da humanidade dos indivíduos dessa época.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Mesmo tendo garantido o direito à *iniciativa* técnica (como continuidade criativa que constitui o progresso) contra as forças sociais antiprogressistas nos séculos anteriores, agora a alienação passa para o *interior* do próprio desenvolvimento das técnicas, visto que a sociedade passa a produzir e exigir a atuação humana em técnicas *específicas*. Dessa forma, o problema enfrentado pelo século XX foi a subtração da liberdade de *iniciativa* sobre a técnica, visto que esta passou a ser operada por especialistas, cerceando, por conseguinte, aquela *continuidade* criativa de aplicação do pensamento às técnicas. Trata-se de mais uma forma de alienação do humano de algo que era próprio do seu *status libertatis*, exigindo, portanto, mais uma empreitada humanista de *resgate* do que é próprio do humano e que deve ser comum a todos os humanos. Nas palavras de Simondon (1989, p. 101):

La Renaissance a défini un humanisme apte à compenser l'aliénation due au dogmatisme éthique et intellectuel; elle a visé à retrouver la liberté de la pensée intellectuelle théorique ; le XVIII^e siècle a voulu retrouver la signification de l'effort de la pensée humaine appliquée aux techniques, et a retrouvé avec l'idée de progrès la noblesse de cette continuité créatrice qui se découvre dans les inventions ; il a défini le droit de l'initiative technique à exister malgré les forces inhibitrices des sociétés. Le XX^e siècle cherche un humanisme capable de compenser cette forme d'aliénation qui intervient à l'intérieur même du développement des techniques, par suite de la spécialisation que la société exige et produit.

Desde as técnicas primitivas, que vão do manejo da *pedra*, do *osso*, do *fogo* e da *linguagem*, o ser humano *projetou* seu próprio *corpo* como meio de operar sobre a realidade - como propõe a *teoria da projeção de órgãos* da Filosofia da Técnica de Ernst Kapp (Kapp, 1877). A *palavra* falada foi, inicialmente, um substituto para a *ação*, uma forma de comandar pelo *grito* em vez de atuar sobre a realidade com os próprios *membros*. Eis a razão por que o uso *modulado* da voz em palavra pode ser considerado a primeira técnica humana, antes mesmo da criação de instrumentos como extensão do corpo (Ducassé, 1944, p. 11). Foi ela que possibilitou ao ser humano ser dono do *interior* dos seus atos, logo, do seu próprio *pensamento*. Eis que ele percebeu que poderia ser, pelo uso do órgão “laringe” (a “caixa vocal” do corpo), seu próprio ouvinte, chegando a ser o que é pela palavra interior, isto é, um ser que fala das suas ações e executa suas palavras. Segue a belíssima passagem da obra de Pierre Ducassé (1944, p. 11) sobre a história das técnicas:

Mientras el fuego y la herramienta daban al hombre la llave de las transformaciones materiales, es decir, el secreto de la acción sobre el mundo exterior, la palabra lo haría dueño interior de sus actos y por consiguiente de su propio pensamiento. [...] Su importancia se torna decisiva cuando el individuo advierte que puede ser su

propio oyente: oyente silencioso y secreto, pero extraordinariamente atento y eficaz. De este modo, gracias a la palabra interior, el hombre ha llegado a ser lo que es, un ser que “habla” sus acciones y que “ejecuta” sus palabras.

Nessa perspectiva técnica, ao *recordar* os atos executados e *executar* igualmente a *mímica interna* de novos atos antes de serem executados, o ser humano é, além de inteligente, um animal. De modo que há uma ligação indissociável entre a atuação e a técnica na *relação* de fim e meio. Isso de uma tal maneira, que a técnica empreendida na ação de falar, é meio para o pensar, sendo a palavra o *ente técnico* que atua nesse processo. Ainda com Ducassé (*Ibid.*, p. 11):

Capaz de recordar los actos pasados y de hacer interiormente la mímica de todos sus nuevos actos antes de ejecutarlos, el hombre ya no es sólo un animal inteligente, es un animal que sabe y quiere ser inteligente, que puede “pensar” su conducta. De esto resulta que la concepción del fin que se desea alcanzar se liga netamente con los medios empleados: la voluntad de actuar, con la técnica de la acción.

Os atuais filósofos da tecnologia, inspirados, em certa medida, pela guerra heideggeriana declarada contra a metafísica para decretar o seu fim (Santos, 1982), entendem que a filosofia, na sua versão mais festejada, a Metafísica, desprezou a experiência técnica, como de resto, desprezou qualquer forma de experiência empírica, *transcendentalizando* completamente a *inteligência* humana. Aqui é necessário o cotejo da ideia de *transcendência* para cumprirmos o itinerário crítico a que nos propusemos quanto aos *rumos* da Filosofia da Tecnologia, a partir do legado simondoniano. A seguir, partimos de uma possível conexão entre *tecnicidade* e *transcendência*, para alinhavarmos os últimos aditamentos ao legado simondoniano, inspiração para enfrentarmos os “fantasmas tecnológicos” já anunciados no limiar desta segunda quadra de século.

4. Aditamentos finais: o legado simondoniano e os desafios da *era tecnológica*

Por sua própria natureza, a *praxis* humana, como visto com Lima Vaz, confirma a *transcendência* humana em qualquer aspecto a que se dirija a ação humana, o que dialeticamente sempre resultará no retorno sobre si como efetivamente livre - já que cada ação que objetifica o mundo é *afirmação* da liberdade de objetificá-lo. A atividade técnica não foge a este destino e a afirmação da contemplação como *telos* maior da existência humana não aniquila os *modos por meio* dos quais a contemplação é *alcançada*. Sendo o ser humano, ao mesmo tempo, livre e sujeito a diversas *carências*, a técnica se revela como o

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

modo de *suprir* suas necessidades (Agazzi, 1998), desde a produção de *instrumentos* manejados por seu corpo até a mais ousada produção, que traz sua efetiva libertação: a criação da *máquina*, destinada a *substituí-lo* na execução de atividades que antes eram exercidas por seu *próprio* corpo. Esta é uma constatação ignorada pela filosofia, a qual *finitiza* a experiência técnica, segundo a tradicional leitura aristotélica, que barateia o conceito de técnica como uma atividade que não se destina a *realizar* o humano.

Ora, a técnica realiza o ser humano, não só para satisfazer suas necessidades *imediatas*, mas também para realizar uma teleologia que *permeia* a própria natureza humana, qual seja, a da *simbolização* do real. Este é o sentido que guiou a reflexão sobre a técnica como tecnicidade em Simondon, ao considerar a produção, antes de tudo, como ato *finalístico* que realiza significações, seja de objetos físicos, seja de objetos culturais - na verdade, os físicos já estão impregnados de cultura, justamente pela simbologia deles constitutiva. A Filosofia da Técnica, tal como nos é apresentada por Simondon, também se destina a refletir sobre os feitos *concretos* do humano, do humano *situado* que só se torna o que é *produzindo* objetos diversos, isto é, o **humano concreto**. E precisamos pensar a nossa humanidade efetiva no momento em que nos situamos **agora**.

O aspecto mais importante da realidade experimentada neste momento por nossa civilização, na virada do século XX para o século XXI, é a evolução *hiperacelerada* da tecnologia e a inserção dos seus feitos em absolutamente *todos* os domínios da existência humana. Todos nós, há décadas, nos beneficiamos dos resultados entregues por máquinas de lavar roupas, liquidificadores, aviões, televisores etc., mas não saímos por aí com suas versões miniaturizadas conduzindo cada passo do nosso cotidiano, pautando cada escolha de nossas vidas.

O advento do computador, *máquina digital sintática* (Wiener, 1961), idealizada para projetar o cérebro humano (tal como a “lava roupas” projeta nossos braços, o “liquidificador” nossos dentes e o carro “nossas pernas”) é o estado da arte do desenvolvimento maquínico, objeto técnico protagonista absoluto da tecnicidade presente. A máquina computacional é equivalente ao impacto que a agricultura, na região do Crescente Fértil no Oriente Médio, há mais de 12 mil anos, provocou na existência do *homo sapiens*,

que foi radicalmente alterada da caça/coleta para a colheita, possibilitando o surgimento da *civilização* tal como conhecemos.

Hoje falamos em tecnologia e técnica como se fossem *equivalentes*, substituindo paulatinamente o uso da palavra técnica pela palavra tecnologia, ao ponto de não sabermos mais diferenciar ambas. Na maioria das vezes preferimos o emprego do adjetivo “tecnológico” para qualificar vulgarmente um tipo de técnica: a *técnica avançada* que nos possibilitou substituir, no século passado, máquinas *analógicas* por máquinas *digitais*. Passamos a nos referir à “era tecnológica” como aquela na qual as máquinas digitais alcançaram sua performance mais refinada, sendo o feito maior e mais radical da *evolução maquínica*. Daí também nos referirmos à “era digital”, expressão imprópria que define nossa *situação histórica* por uma mera técnica de *funcionamento* de aparelhos eletrônicos (digitais) - o que nos leva a pensar em uma *era do fogo*, uma *era do relógio*, uma *era da máquina a vapor*, uma *era da eletricidade* etc. (Esta crítica exigiria outra abordagem, inadequada aos propósitos deste artigo. Para acessá-la, vide (Brochado, 2023, p. 274 *et seq.*; p. 313 *et seq.*).

Para uma crítica da era dita “tecnológica” e do estágio atual da inteiração *homem-máquina*, anotamos duas relevantes constatações:

i) a primeira é a noção de que ao manipular o mundo e criar objetos técnicos, estamos nos *mimetizando*, descobrindo-nos e, talvez, como adverte Jacques Ellul (1968), deixando-nos (nos) transformar em *animais técnicos*;

ii) a segunda diz respeito à interpretação que os autores que se debruçam sobre a experiência técnica hoje fazem dela. Há os que veem na “relação” homem-máquina um caminho salvífico para a humanidade; há os que, ao invés disso, acreditam que a radicalização dessa relação, pelos atuais expedientes tecnológicos de altíssimo impacto, poderá ocasionar a extinção da humanidade como a conhecemos.

Estes dois grupos, definidos por excessivos otimismo e pessimismo, representam, ao termo e ao cabo, as visões do *senso comum* atual, as quais podem ser agrupadas em dois grupos: i) os que têm verdadeira adoração por artefatos tecnológicos e certo encantamento fetichizado com o estágio que a produção tecnológica atingiu neste século; ii) os que, mesmo se utilizando de todos os meios técnicos disponíveis, demonizam a evolução tecnológica por ela ter criado condições para a intensa maquinização da vida (virtualizada como nunca o foi,

frise-se), o que acarretará danos irreparáveis aos humanos, inclusive com o domínio *robótico* das nossas vidas. O primeiro grupo é o dos chamados *tecnófilos* e o segundo é o dos nomeados *tecnofóbicos*.

Os tecnófilos são simpatizantes do processo galopante e *sem limites* de tecnologização da vida (alguns preferem falar em *artificialização da vida*), que nos promete máquinas como algo mais que *artefato útil*, mas sim como meio de libertação das condicionantes mundanas que *precarizam* nossa existência com todo o tipo de limitações, desde desconfortos e doenças, e até a morte. Nessa perspectiva, a máquina é tomada como entidade que *expande* nosso conhecimento sobre o mundo e sobre nós mesmos, tal como anunciou Simondon, tornando nossa existência orgânica cada vez mais *acoplada* a máquinas, o que a torna, por conseguinte, mais digna, próspera e plena.

Já os tecnofóbicos se dividem entre os que, com certa nostalgia bíblica escatológica, creem no irreversível *domínio* maquínico sobre a humanidade (versão atualizada do *apocalipse* terreno, que nos transformará em algo não reconhecível como humano); e, por outro lado, pelos que procuram uma *mediania* menos fóbica, que admita a óbvia condição em que nos encontramos, mas busque compreender *todo o processo* que nos trouxe até aqui para propor saídas *éticas* e *sustentáveis* para o impacto tecnológico (amenizando os feitos que *intensificam* a inteiração humano-máquina).

Entre simpatizantes da tecnologia e fóbicos a ela, voltamos a Ellul (1968): com ela não estamos nos deixando levar para uma *animalização tecnologizada*, em suas palavras, nos transformando em um *animal técnico*? O binômio homem-máquina nunca foi tão radical como agora: uma crescente *maquinização humana* tem se deixado acompanhar, igualmente, pela *humanização de máquinas* (a Robótica não nos desmente com seus protótipos *humanoides*).

Ascendemos a um patamar civilizacional em que a técnica ultrapassou em muito os *limites* da ética e da contemplação, arrastando-nos rumo a uma catarse operacional que chega a nos convencer de que há *inteligência artificial* dividindo conosco o *status* que era, até então, exclusivo de indivíduos humanos. A grande novidade é: a *computação cognitiva* nos trouxe objetos que simulam nossas habilidades cognitivas, consideradas *entidades autônomas*, mitificadas por todo o globo. Estamos diante do *objeto técnico* mais humano que

já foi criado, exigindo, no plano da tecnicidade, uma nova solução para este aparente problema entre humano e natureza.

A questão, aqui, é considerar que tal problema não é de ordem *técnica* e, sim, de ordem *ética*: objetos técnicos têm sido arquitetados como *subjetividades*. Esta *inversão* de valores da nossa cultura gera uma *defasagem* que desequilibra nossa relação com o mundo, à medida que desconsidera a *transcendência* humana como protagonista do processo *criativo*. Esta situação histórica exige uma nova resposta da tecnicidade, segundo um humanismo que resgate a transcendência como *poiésis* e *phrónesis*. Na contramão desta hipótese, o que temos testemunhado é a sua redução a uma teleologia tecnocientífica que desestabiliza o *ethos* humano, hoje carente de *universais*, pautado por condicionamentos reais que nos fazem crer que o *homo sapiens* pode ser reproduzido como *homo technicus*.

O diferencial que nos destacava face a outros seres da natureza, a *natureza humana*, hoje é simulada como *natureza maquínica*, na forma de entidades antropomorfizadas (algo de difícil enquadramento na noção de *objeto técnico*). Sem mencionar que ela está sob ataque das ciências do *cérebro* e vem sendo considerada categoria *metafísica* imprestável à explicação de que este (o cérebro) é a sede real desta tal “natureza humana”. Consideram-na nada mais que *sinapses neuronais*, sujeitas à causalidade, como qualquer outro fenômeno natural, reduto epistemológico das neurociências. Enfim, a técnica superou a metafísica ao destituir do humano aquilo que definia sua humanidade.

Esta é a encruzilhada diante da qual nos encontramos: a técnica é rainha soberana da era tecnológica e faz-nos falta a *contemplação*, atividade intelectual descomprometida com o *produzir*, tal como fora um dia entendida pela filosofia metafísica: a elevação maior das faculdades humanas. Como a *tecnicidade* do tempo presente vai superar este *obstáculo* inédito e reequilibrar o *sistema* da cultura atual contra a *defasagem* que confunde sujeito (*produtor* de objetos) e objeto (*produzido* por sujeitos) - categorias que passam a se *equivaler*, na contramão da doutrina simondoniana-, eis nossa dúvida maior, nosso receio mais aterrador.

Conclusão:

Neste ensaio foram expostos aspectos relevantes da Filosofia da Técnica na obra de Gilbert Simondon, colocando sob suspeita a definição do humano como um ser

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

vocacionado à *contemplação*. A obra de Simondon inspira uma reflexão filosófica comprometida com o enfrentamento da *tecnologização* presente na atualidade, pois é uma excelente chave compreensiva das críticas trazidas ao progresso técnico pela Filosofia da Tecnologia, que hoje ganha espaço e reconhecimento nos debates filosóficos.

Entre *tecnófilos* e *tecnofóbicos* há um pano de fundo hermenêutico comum às formas de se entender o *progresso tecnológico*. No ponto em que nos encontramos, é importante admitirmos que há uma crescente e radical inteiração entre máquinas e humanos, apontando a máquina como *protagonista* absoluta dos processos de tecnologização da vida humana - “inteligência” e “consciência” artificiais são exemplos desta mitificação, fruto do *mecanocentrismo* por nós herdado.

Infenso a excessos no trato da questão da *usabilidade* dos artefatos tecnológicos hoje, o propósito deste texto é lançar atenção especial para a essência histórica do fenômeno *técnico* em nossa civilização, tal como sempre receberam destaque o *teórico* e o *ético*.

Uma reflexão responsável sobre o tema exige a assunção de que, em que pese nossa civilização seguir um ritmo sempre *impactado* por alterações mais ou menos *radicais* a cada período, a chamada *revolução tecnológica* traz uma ruptura na forma como nos situamos no mundo e nele nos relacionamos segundo uma *dependência* técnica radicalizada em cada detalhe das nossas vivências, o que, sem qualquer catastrofismo, nos alerta para a ausência de precedente histórico equivalente em todas as outras ditas “revoluções” da humanidade.

Que a leitura da obra de Gilbert Simondon seja um farol neste labirinto das novas engrenagens da “era digital”, agora tão miniaturizadas, antropomorfizadas, virtualizadas e ubíquas. Que esta homenagem reanime o debate sobre a Filosofia da Tecnologia no Brasil, ofertando ao leitor brasileiro o melhor da Filosofia da Técnica do século XX: o legado de Simondon.

Referências

AGAZZI, Evandro. El impacto epistemológico de la tecnología. In: *Argumentos de razón técnica*, Universidad de Sevilla, n. 1, p. 17-31, 1998. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/21682>. Acesso em: 8 jul. 2025.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

BROCHADO, Mariah. Inteligência artificial e ética: um diálogo com Lima Vaz. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, no 154, abr./2023a, p. 75-98.

BROCHADO, Mariah. *Inteligência artificial no horizonte da filosofia da tecnologia: técnica, ética e direito na era cybernética*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2023.

BROCHADO, Mariah. Prolegômenos a uma Filosofia Algorítmica Futura Que Possa Apresentar-se Como Fundamento para um Cyberdireito. In: *Revista de Direito Público-RDP*, Brasília, Volume 18, n. 100, pp.131-170, out./dez. 2021.

CARROZZINI, Giovanni. Gilbert Simondon et Jacques Lafitte: les deux discours de la 'culture technique'. In: BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. *Cahiers Simondon*, n. 1. Collection Esthétiques – Série 'Philosophie', 2009. p. 25-45.

DUCASSÉ, Pierre. *Historia de las técnicas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1944. Disponível em: <http://www.librosmaravillosos.com/historiadelastrnicas/index.html>. Acesso em: 8 jul. 2025.

DUQUE, Félix. *El mundo por de dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995.

DUSEK, Val. *Philosophy of technology: an introduction*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2006.

ELLUL, Jacques. *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

ELLUL, Jacques. *The technological bluff*. Translated from the French by Geoffrey W. Bromiley. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

ESPOSITO, Maurizio. En el principio era la mano: Ernst Kapp y la relación entre máquina y organismo. In: *Revista de Humanidades de Valparaíso*, Valparaíso, n. 14, p. 117-138, 2019. Disponível em: <https://revistas.uv.cl/index.php/RHV/article/view/1942/2053>. Acesso em: 8 jul. 2025.

FEENBERG, Andrew. O que é a filosofia da tecnologia? In: NEDER, Ricardo T. (Org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/CDS/UnB/Capes, 2013.

HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse Zum Gebrauch für seine Vorlesungen. Amazon: Createspace Independent Pub, 2013.

KAPP, Ernst. *Grundlinien einer Philosophie der Technik: zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (1877). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

KURZWEIL, Ray. *A singularidade está próxima: quando os humanos transcendem a biologia*. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Itaú Cultural; Iluminuras, 2018.

MITCHAM, Carl. *Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1994.

RODRÍGUEZ, Pablo Esteban. Um novo modo de existência (Prefácio). In: SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b, p. 11-34.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Heidegger e a questão do "fim da Metafísica". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 38, Fasc. 4, Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia oct. - dec., 1982), p 742-756.

SIMONDON, Gilbert. *L'homme et la machine*. In: COUFFIGNAL, Louis. In: Actes du 6^e Colloque Philosophique de Royaumont (1962) Paris: Gauthier-Villars; Les Éditions di Minuit, 1965. p. 100.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020a.

SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

WIENER, Norbert. (1948). *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. New York: The Technology Press, 1961.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 144 - 168
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON¹

Irlande Saurin²

Trad. Thiago Novaes
Revisão Willis Santiago

*Somos seres naturais que temos uma dívida de technè para pagar a physis que está em nós*³

Em 1958, a editora Aubier publicou *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos*.⁴ Este trabalho rapidamente tornou seu autor, Gilbert Simondon, conhecido como um dos maiores contribuidores da filosofia da técnica do século XX.

O interesse de sua obra reside no fato de que ela aborda a técnica segundo duas exigências que, a nosso ver, deveriam ser hoje reativadas conjuntamente.

Simondon busca primeiro produzir um conhecimento teórico detalhado da realidade técnica como um todo. Seu esforço visa a descrever adequadamente a natureza – a essência – das realidades técnicas (objetos e sistemas técnicos, lógica cognitiva dos processos de invenção, tipo de historicidade específica ao desenvolvimento das técnicas) por meio de uma análise rica e concreta dessas realidades, tomadas em sua nudez.

Mas o segundo aspecto desta reflexão, que constitui a sua motivação profunda, repousa sobre a identificação da técnica, ou mais precisamente, da nossa relação com a técnica, com um problema ético, político e civilizacional maior – um diagnóstico que não perdeu a sua atualidade. Esse problema, tal como ele analisa, não se deve à realidade técnica nela mesma, mas ao profundo desconhecimento que temos do detalhe de nosso ambiente técnico. Ele reside na lacuna – ou na defasagem – entre o estado da nossa cultura (nossas representações coletivas, nossos conhecimentos, nossos modos de pensar, nossos conceitos, nossa “tabela de valores”) e a natureza exata da paisagem técnica que é nossa, que molda e condiciona nossa existência e nossas ações. Sem exagero, Simondon qualifica esse desconhecimento, essa inadequação da

¹ Texto originalmente publicado na Rev. *Esprit*, n. 433, mar.-abr., 2017 (*Repenser la technique*), p. 153-164, gentilmente cedido pela autora para o dossiê *Simondon e Nós*, Revista *Dialectus* (Orgs.) Sylvio Gadelha, Helano Castro, Willis Santiago e Thiago Novaes.

² École Normale Supérieure - Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne. IDREF: 195436628. E-mail: irlande.saurin@ens.fr / irlande.saurin@gmail.com.

³ “Nous sommes des êtres naturels qui avons dette de technè pour payer la physis qui est en nous”. Gilbert Simondon, *Sur la technique* (1953-1983), Paris, Puf, 2014, p. 24.

⁴ G. Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques* [1958], édition revue et augmentée, Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 2012.

COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON

Irlande Saurin / Trad. Thiago Novaes / Revisão Willis Santiago

cultura à técnica, como “*a maior causa de alienação no mundo contemporâneo*”⁵. A consciência aguda do contexto ético e civilizacional do fato técnico, portanto, comanda diretamente o esforço filosófico para apreender suas características internas e especificamente técnicas.

Relações de uso

A reflexão ética pode ser vista sobre esta base duplamente renovada. Em primeiro lugar, Simondon clama por uma modificação ética da nossa atitude em relação à técnica. O fio condutor de seu pensamento consiste, de fato, em propor um meio termo entre a tecnofilia e a tecnofobia, recusando-se a impor ao fato técnico qualquer valor pré-constituído e extrínseco a ele. O desafio é conseguir estabelecer uma relação ética adequada à técnica, começando por suspender qualquer juízo de valor pré-determinado, para acolher a realidade técnica como tal e buscar nela uma normatividade que lhe seja específica, o que supõe um conhecimento direto dela. É a esse preço que se pode identificar a parte constante de humanidade que a técnica contém, um esforço humano de invenção, provisoriamente estabilizado na matéria, mas infinitamente reatualizável, e é sob essa condição que se podem medir as potenciais esperanças ou ameaças que ela contém.

Em segundo lugar, a compreensão da essência da técnica permite renovar a reflexão ética mais amplamente, testando a fecundidade de certas normas técnicas no campo humano em geral e, sobretudo, matizando certas aporias de concepções clássicas da ética por meio de uma caracterização mais fina da ação e da liberdade engajadas em um mundo que é ao mesmo tempo natural, humano e técnico.

O primeiro gesto de Simondon em favor de uma reforma ética voltada para a técnica consiste em modificar, ou reverter, uma situação paradoxal de aparente familiaridade que mascara uma ignorância. A realidade técnica constitui, de fato, o tecido denso e cotidiano do nosso ambiente, suporte para a maioria das nossas ações, sejam elas individuais ou políticas. Nós evoluímos com aparente facilidade num universo ultratécnico e ultraconectado, isto é, conectados por e a suportes técnicos cujas regras de utilização acreditamos dominar globalmente, precisamente porque os reduzimos a objetos de uso. A realidade técnica, que é uma de suas principais características, parece-nos, portanto, familiar e suficientemente

⁵ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Op. cit., p. 10.

COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON

Irlande Saurin / Trad. Thiago Novaes / Revisão Willis Santiago

integrada a nossas representações da realidade. Podemos mesmo dizer que, desde que as regras de utilização dos sistemas técnicos sejam dominadas, um nível muito baixo de cultura técnica não é identificado como uma falta, diferentemente de uma cultura artística ou científica, por exemplo. Ou se for identificada como uma falta, não é vivenciada como uma falha social do indivíduo, inclusive nos mais altos cargos de responsabilidade política ou administrativa – onde as chamadas habilidades “técnicas” são, na realidade, muito raramente técnicas no sentido estrito.

O esforço de Simondon consiste precisamente em tornar visível o caráter ilusório dessa familiaridade e em substituí-la por uma compreensão exata do fato técnico. Estabelecer uma relação adequada com a tecnologia requer, portanto, reajustar nossas representações à essência dos objetos e dos sistemas técnicos, para além de seu simples uso. Este esforço já traduz um certo respeito face à técnica, pois pressupõe que ela não se dê inteiramente a conhecer na disponibilidade imediata de seus usos e que o valor do objeto técnico não se reduz à sua simples manipulação ou à sua simples performance instrumental ou socioeconômica.

Esquemas de funcionamento

O ponto essencial das análises de Simondon consiste, portanto, em mostrar que na lógica da invenção e do desenvolvimento das técnicas, mas também naquilo que determina a viabilidade de sua articulação em rede (com o ambiente humano, a natureza, o resto do meio técnico), a lógica do uso é muito secundária em relação àquela do funcionamento, isto é, daquilo que diz respeito às restrições e às modalidades teóricas e materiais implementadas para que os processos técnicos sejam operatórios, logo utilizáveis e aplicáveis. O que é, portanto, determinante na produção das realidades técnicas, e constitui sua essência propriamente técnica, é a invenção e a renovação de esquemas de *funcionamento*, isto é, de tipos de relações sinérgicas eficazes entre diferentes componentes técnicos, e não a multiplicação de usos ou ações possíveis.

A lógica do uso é muito secundária em relação àquela do funcionamento

Ora, a relação de uso que mantemos atualmente com as realidades técnicas raramente supõe uma inteligência sobre os esquemas de funcionamento. Saber dirigir não supõe compreender como um motor funciona, assim como usar a Internet não pressupõe nenhum

COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON

Irlande Saurin / Trad. Thiago Novaes / Revisão Willis Santiago

conhecimento das técnicas de programação ou das restrições energéticas das redes informáticas. O pensamento de Simondon, ao contrário, convida-nos a detectar no seio dos objetos e dos sistemas técnicos a complexa inventividade que presidiu sua elaboração, isto é, aquela parte da inteligência humana que, confrontada com as restrições materiais e físicas, soube produzir esse ou aquele esquema operatório que permitiu a resolução de problemas, eles mesmos, funcionais.

Mas esta readaptação global da cultura à técnica diz respeito à toda a sociedade e supõe dois esforços complementares: o primeiro, de neutralização das representações falsas e alienantes que encobrem a natureza técnica dos objetos; a segunda, da tomada de conhecimento direto e preciso do ambiente técnico. O esforço negativo consiste, de fato, em identificar nos objetos técnicos tudo o que se relaciona com aspectos psicossociais inessenciais, que as estratégias comerciais, as relações socioeconômicas e os efeitos da moda impõem aos objetos técnicos, reforçando antiquadamente as dimensões superficiais ligadas ao seu uso. Estes aspectos secundários, uma “psicanálise da tecnicidade” deveria “exorcizá-los” e permitir-nos livrar o pensamento da técnica dos fantasmas que ela suscita – idolatria ou desconfiança excessiva diante de uma realidade percebida como estranha ou simplesmente instrumental.⁶ Ao contrário, o esforço positivo deve envolver, na escala da sociedade como um todo, o desenvolvimento do conhecimento direto da tecnicidade através de um trabalho de familiarização aprofundada com as técnicas e com o contexto técnico-científico que as condiciona. Simondon insiste na importância da cultura técnica precoce (que deve ser cuidada pelo ensino secundário), mas também na importância de uma reatualização contínua dos conhecimentos técnicos para o mundo adulto.

Notemos que esse esforço constitui quase um desafio hoje, por duas razões. A primeira se deve ao crescente distanciamento entre a extrema facilidade de utilização dos objetos técnicos, disponibilizados, por exemplo, a crianças muito pequenas, e à indubitável complexidade dos processos tecnocientíficos, muitas vezes desconhecidos e difíceis de assimilar, que lhes estão subjacentes. Uma segunda dificuldade reside no possível abismo geracional que produz o desenvolvimento muito rápido de certas tecnologias, à medida em que diferentes gerações não se apropriam das novas técnicas disponíveis segundo as mesmas modalidades cognitivas. Aqui encontramos uma dificuldade capital na elaboração de uma cultura técnica harmonizada no seio de uma mesma sociedade.

⁶ G. Simondon, *Sur la technique*, Op. cit., p. 364.

Para além da técnica

Vemos, portanto, que a primeira renovação ética trazida com as análises de Simondon consiste em uma modificação de nossa relação com as realidades técnicas. A integração da técnica à cultura deve, portanto, produzir uma modificação do olhar sobre o objeto técnico, que não aparece mais como puro objeto, um puro meio, mas como *“uma coisa que institui uma participação”*, *“um esforço humano condensado, uma espera, um ser virtual disponível, uma ação potencial”*.⁷

Mas sua reflexão sobre a técnica pode beneficiar a ética de uma maneira muito mais geral, renovando a reflexão sobre as normas e sobre a ação. Entretanto, essa relação entre técnica e ética, na qual a técnica poderia servir, em certo sentido, como modelo para a ética, apresenta uma pesada dificuldade. Se é possível reformar ou enriquecer a reflexão ética a partir de um conhecimento apurado da técnica, o pensamento de Simondon se recusa a deduzir a primeira da segunda. De fato, ele rejeita radicalmente o que seria um ponto de vista tecnicista da moral. Isso explica notadamente as fortes reservas expressas por Simondon sobre o projeto cibernético no que concerne às suas aplicações sociopolíticas. De fato, *“o essencial na ética é o ser humano, a pessoa humana considerada reflexivamente segundo uma pluralidade de ideais possíveis. O que podem as técnicas nesse nível, diante das normas?”*⁸ Uma resposta a essa questão, que leve em conta a contribuição da técnica, deve, para ser plenamente adequada à ética humana, inserir-se no exercício ativo de um pensamento crítico, que medita para si mesmo sobre o significado da ética.

O conhecimento da técnica permitirá então, sobre esta base crítica e reflexiva, dois aportes: por um lado, um refinamento do pensamento da ação.

Do ponto de vista das normas, Simondon propõe uma análise bastante surpreendente que consiste em transpor para os seres humanos as normas aplicáveis aos objetos técnicos, mas de acordo com um princípio de prudência. Se levarmos a sério os processos de sinergia funcional no desenvolvimento dos objetos técnicos, um certo número de normas pode ser deduzido: a não destrutividade, esforço de conservação e reatualização (o que poderíamos chamar de “reciclagem”, não no sentido da reciclagem da matéria simples, mas no sentido de

⁷ *Idem.*

⁸ G. Simondon, *Sur la technique*, *Op. cit.*, p. 349.

COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON

Irlande Saurin / Trad. Thiago Novaes / Revisão Willis Santiago

conservação e reutilização do material técnico ainda operacional), a otimização (não no sentido econômico do termo, mas no sentido de uma melhoria geral das relações internas de funcionamento entre os elementos de um dispositivo técnico).

“Devemos tratar o homem ao menos como uma máquina”

Essas normas descrevem um conjunto de regras de preservação da realidade técnica, de sua integridade e de seu valor. Ora, Simondon nota que essas normas podem servir como um mínimo normativo, um limite moral mínimo para as normas aplicáveis aos seres humanos e às relações com os seres humanos. O princípio da transposição é o seguinte: “*Seria já um progresso moral inestimável se aplicássemos a todo ser humano e, mais geralmente, a todo ser vivo as normas de proteção, de salvaguarda e de gestão que inteligentemente acordamos ao objeto técnico; devemos tratar o homem ao menos como uma máquina, a fim de aprender a considerá-lo como aquele que é capaz de criá-la*”.⁹ Notemos um caso paradigmático desta transposição, que se inscreve em uma meditação sobre a fecunda convergência entre sacralidade e tecnicidade no âmbito das normas jurídicas. Sobre a questão da pena de morte, de fato, o ponto de vista da tecnicidade levaria a invalidar definitivamente a ideia segundo a qual a supressão total de um indivíduo poderia constituir o menor começo de resolução do problema social, penal ou moral. Do ponto de vista da tecnicidade, de fato, a pena de morte só pode aparecer como “*monstruosa*”, “*porque ela não otimiza nada, sendo totalmente destrutiva*”.¹⁰

Mais amplamente, a meditação sobre a essência da tecnicidade, compreendida como criatividade e adaptação dos esquemas operacionais às restrições reais do nosso ambiente, pode beneficiar uma reflexão mais geral sobre o sentido da ação, da liberdade e da relação com o valor. Por um lado, o conhecimento técnico permite refinar e nuançar a distinção entre fim e meio, e escapar ao caráter redutor dessa distinção, que implicaria que uma ação não seja apenas uma série de atos com vistas a um objetivo pré-definido. Um funcionamento técnico pressupõe, de fato, uma reversibilidade entre fim e meio, entre causalidade e finalidade, que tende a não mais torná-los termos separados no ato verdadeiro. Por outro lado, a inteligência técnica, pensada como capacidade de reconfiguração dos elementos da realidade segundo uma

⁹ G. Simondon, *Sur la technique*, Op. cit., p. 365.

¹⁰ Ibid., p. 128.

COMPREENDER A TÉCNICA, REPENSAR A ÉTICA COM SIMONDON

Irlande Saurin / Trad. Thiago Novaes / Revisão Willis Santiago

modalidade inventiva, até mesmo criativa, e não repetitiva ou puramente adaptativa, permite escapar à aporia dos dois modelos éticos extremos e concorrentes, mas ambos parcialmente válidos: uma ética do absoluto e uma ética da simples adaptação eficaz ao real. Compreender a essência da técnica não depende dos usos disponíveis dos objetos técnicos, mas da inteligência inovadora que eles contêm, reconfigurando os dados da realidade, o que nos permite precisamente não mais considerar a técnica como aumento quantitativo da escolha das ações disponíveis, mas como uma certa disposição de abertura permanente do sujeito ao seu futuro e à sua capacidade construtiva, que corresponde justamente ao que, para Simondon, constitui o senso de valor ou a real disposição ética:

O sentido do valor reside no sentimento que nos impede de buscar uma solução já dada no mundo ou em mim, como esquema intelectual ou atitude vital; o valor é o sentido do optativo; não podemos em nenhum caso reduzir a ação à escolha, porque a escolha é um recurso a esquemas de ações já pré-formadas e que, no instante em que eliminamos todas, exceto uma, são como um real já existente no futuro, e que devemos condenar a não ser. O sentido do valor é o que deve nos impedir de nos encontrarmos diante dos problemas de escolha; o problema da escolha aparece quando resta apenas a forma vazia da ação, quando as forças técnicas e as forças orgânicas são desqualificadas em nós e nos parecem como indiferentes. Se não há perda inicial das qualidades biológicas e técnicas, o problema da escolha não pode se colocar como problema moral, porque não há ações pré-determinadas, comparáveis àqueles corpos que as almas platônicas devem escolher para se encarnar. Não há escolha transcendente, nem escolha imanente, porque o sentido do valor é o da autoconstituição do sujeito por sua própria ação. O problema moral que o sujeito pode se colocar é, então, no nível desta permanente mediação construtiva graças à qual o sujeito toma progressivamente consciência do fato de que resolveu problemas, quando esses problemas foram resolvidos na ação. ¹¹

¹¹ G. Simondon, *l'Individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, préface de Jacques Garelli, Grenoble, Jérôme Millon, coll. «Krisis», 2005, p. 507.

O VITALISMO ENTRE HAHNEMANN E SIMONDON

Luís Eduardo P. Aragon¹

Resumo:

Este trabalho busca aproximar elementos das obras de Samuel Hahnemann e Gilbert Simondon, tendo como fio condutor os conceitos de força e individuação vital. Nossa estratégia visa criar um campo problemático - no sentido de favorecer o pensamento -, entre as proximidades, distâncias e tensões das contribuições de cada um, considerando as diferenças de época, de referências e de propósitos quanto à abordagem da vida. Ambos os pensadores apresentam teorias originais neste território, lufada de ar fresco, por mundos de vidas em sofrimento.

Palavras-chave: vitalismo; homeopatia; individuação; Hahnemann; Simondon

VITALISM BETWEEN HAHNEMANN AND SIMONDON

Abstract:

This paper seeks to bring together elements of the works of Samuel Hahnemann and Gilbert Simondon, using the concepts of vital force and individuation as a guiding thread. Our strategy aims to create a problematic field - in the sense of favoring thought - between the proximities, distances and tensions of each one's contributions, considering the differences in time, references and purposes regarding the approach to life. Both thinkers present original theories in this territory, a breath of fresh air, through worlds of lives in suffering.

Keywords: vitalism; homeopathy; individuation; Hahnemann; Simondon

Introdução

Gilbert Simondon, filósofo do século XX, aparentemente nunca escreveu sobre a homeopatia. No entanto, anos atrás, fui interrogado sobre a relação da obra deste autor justamente com esta prática médica. Estava numa conversa sobre o conceito de transdução com a equipe de Análise Institucional da Unicamp, já que René Lourau o utilizou para desenvolver suas ideias, pesquisas e práticas (Arendt, 2007, p. 176-177).

Seguindo a intuição do participante que me interpelou, procurarei aqui avançar um pouco na interface individuação/homeopatia, esboçando uma resposta tardia ao seu questionamento.

A Homeopatia surgiu no final do século XVIII na esteira da corrente filosófica vitalista (Teixeira, 2021, p. 125-126). O vitalismo, por sua vez, propôs um terceiro elemento para a racionalidade médica, além do corpo e da alma, qual seja, a Força Vital, ou princípio

¹ Médico, cardiologista, homeopata e psicanalista. Mestre em cardiologia pela UNIFESP e doutor em psicologia clínica pela PUC-SP. Autor do livro “O impensável na clínica: virtualidades nos encontros clínicos” (Ed. Sulina/UFRGS). Tradutor com Guilherme Ivo de “A individuação à luz das noções de forma e de informação” de Gilbert Simondon, pela Editora 34 (col. TRANS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2951-7770>. E-mail: aragon6luis@gmail.com.

vital. Esta força seria aquela que impede a degradação do corpo, que permite a sensibilidade e que orchestra a fisiologia, para que o espírito possa desempenhar, segundo Hahnemann² (Organon, § 9), “os mais altos fins de nossa existência”. Desdobramentos conceituais, práticos e éticos muito diversos se darão, caso optemos pelo enquadre vitalista ou, ao contrário, pelo mecanicista, em voga na época. A filosofia da individuação, tal qual formulada por Gilbert Simondon, pode certamente contribuir para agregar elementos e erigir campos problemáticos pertinentes a esta temática e ao nosso tempo. Neste ensaio, percorrendo caminhos elaborados por Hahnemann e Simondon, pretendemos reunir elementos para a constituição de um território de pensamento *entre* homeopatia e filosofia da individuação. Terreno disparativo e metaestável, aberto à reflexão do leitor e sem resoluções reducionistas que aponham levianamente um universo conceitual por sobre o outro. A vida, em suas apresentações diferenciais, será nosso fio condutor.

Vitalismo versus Mecanicismo

O médico alemão Georg Ernst Stahl - em um mundo que tendia a explicar toda a natureza pela mecânica cartesiana e newtoniana -, retoma o animismo aristotélico no início do século XVIII e inaugura o movimento vitalista. Atribui à alma a regência de um princípio de conservação específico do vivente, o qual faz frente à corruptibilidade do corpo que o constitui, e o difere dos mecanismos (Matras, 2002, p. 2752-2755). Entretanto, como assinala Teixeira (2021, p. 125-126), o maior expoente da oposição vitalista ao materialismo mecanicista e, provavelmente, o que mais influenciou as ideias de Hahnemann, foi o médico e acadêmico Jean-Paul Barthez. Em seu *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Barthez (1778) busca, através de uma rigorosa metodologia - baseada nas obras de Francis Bacon, Isaac Newton e David Hume -, estabelecer as bases científicas para a defesa, observação e determinação do *Princípio Vital*. Defende que, em Filosofia Natural, só nos é dado conhecer as causas experimentais que chamamos potência, força, faculdade etc. (Barthez, 2021, p. V-VI), e não as causas primeiras, entre as quais se encontra o *Princípio*

² Christian Friedrich Samuel Hahnemann (1755 – 1843) foi o fundador da medicina homeopática, a qual se baseia na ideia da “cura pelo semelhante” (*similia similibus curentur*). O “Organon da arte de curar” é o livro publicado pela primeira vez em 1810, onde ele apresenta toda a filosofia da homeopatia. Por ser um clássico, costuma ser citado pela numeração de seus parágrafos (o que permite a comparação entre as diversas edições e traduções), como procederemos neste texto.

Vital. Segundo ele (*Ibid.*, 2021, p. XX-XXI), este Princípio, agora, destaca-se como próprio, pois...

todos os conhecimentos relativos à Mecânica do corpo humano, ou à Metafísica da alma, não podem ter qualquer aplicação aos principais objetos [do Princípio Vital do homem], suas comunicações ou simpatias, sua reunião em sistemas, suas modificações distintas nos temperamentos e idades, e sua extinção à morte.³

Podemos destacar três características básicas particulares à ação do Princípio de Vida, e do vitalismo em si; são elas: a) os fenômenos vitais são irreduzíveis aos fenômenos físicos e químicos, eles têm uma coerência própria, uma organização específica que marca a possibilidade teórica de uma autonomia da biologia; b) os fenômenos vitais só podem ser observados, muito raramente são objeto de experimentações, o que os desnatura; e c) os fenômenos vitais só podem ser apreendidos em sua totalidade (Le Blanc, 2004).

Após a síntese da ureia a partir de compostos inorgânicos, em 1828, com Hahnemann ainda vivo⁴, o vitalismo sofre um poderoso ataque, pavimentando o terreno para a concepção materialista de um progresso linear do surgimento da vida, a partir da substância inerte, concepção esta reforçada, posteriormente, pela publicação de *A Origem das Espécies* de Charles Darwin, em 1859 e pela popular teoria da recapitulação de Haeckel (1899), a qual defendia a tese de que a “filogenia recapitula a ontogenia”. Ou seja, o embrião humano apresenta brânquias, cauda e todo um desenvolvimento que retrata a evolução reta e certa da vida.

Ainda no início do século XIX, Xavier Bichat publica seu famoso *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1822), defendendo a ideia e conduzindo a atenção para o fato de que os tecidos adoecidos encontrados nas autópsias, já estariam assim antes do evento fatal. Vitalista e aluno de Barthez, Bichat (*Ibid.*, p. 2) define a vida como “o conjunto de funções que resistem à morte”. Ele possivelmente mirava na processualidade vital como aquilo que resiste, bem como na impossibilidade de apreender a vida em si, definindo-a em

³ As traduções constantes neste trabalho, são traduções livres feitas pelo autor.

⁴ De acordo com Adams (1989, p. 2), “a longa vida de Hahnemann (1755-1843) abrange um período importante [...] desde a mecânica celeste do século XVIII às teorias eletromagnéticas e às crescentes descobertas químicas do século XIX”. A composição da água foi descoberta em sua juventude e a clara distinção entre energia e matéria não era corrente em sua época; veja-se que Lavoisier em 1789 ainda incluía calor e luz como elementos químicos (*Ibid.*, p. 2-3). É neste contexto histórico que termos como *dynamis*, *virtual*, *magnetismo* e *espiritual* foram utilizados pelo autor.

negativo. No entanto, o futuro irá nos mostrar, a partir desta radical mudança de perspectiva (a vida definida pela morte e ligada visceralmente a ela), o surgimento de um tecno-logos que ocupará as mentes e o olhar, fomentando o espreitar de sinais da morte, ainda durante a vida.⁵

O questionamento sobre o que é a vida foi desaparecendo das reflexões e pesquisas acadêmicas.

Todo este cenário, reforça o florescimento da visão mecanicista sobre a vida e o vivo, já plenamente majoritária pelo sucesso das obras de Galileu, Descartes e Newton. Tomar o vivente por um mecanismo o torna mais apreensível pelo raciocínio experimental e matemático, mas relega ao segundo plano aquilo que o anima, o que permite uma praxis e uma ética que se interessam mais pelas partes do que pelo todo. Tende a tratar ou a evitar os defeitos, as desregulações, ou desadaptações. Ainda além, neste âmbito, os aspectos físicos têm maior relevância e visibilidade do que aqueles psicológicos e emocionais, inalienáveis da dinâmica do vivente.

A Vida em Neotenia

Na contramão de todo o pensamento evolucionista, no sentido de um aperfeiçoamento e uma progressão contínuas do plano material para o dos seres vivos mais simples, e destes para os mais complexos, Simondon resgata da biologia o conceito de *neotenia*. Termo que exprime a existência de processos de retardo da especialização nos seres vivos, enquanto o estado larvar, indiferenciado e metaestável se propaga e dilata. Assim, o surgimento da vida não se deve a uma maior diferenciação ou ao acréscimo de alguma estrutura, órgão ou competência. Nas palavras do autor (Simondon, 2020, p. 222): “a individuação vital viria inserir-se na individuação física suspendendo o curso desta, lentificando-a, tornando-a capaz de propagação no estado incoativo”. Na individuação física o cristal mantém seu crescimento apenas na superfície externa, por camadas. Seu interior está preso a um passado remoto que não colabora com a individuação. Para ele (*Id., Ibid.*, p. 222), “o ‘indivíduo vivo’ seria, de certa maneira, em seus níveis mais primitivos, um cristal no estado nascente, amplificando-se sem se estabilizar”. Vemos assim desmoronar uma

⁵ Foucault (1988, p. 166) revela que “Bichat partira de uma experiência básica de anátomo-patologista [...] em que a morte era a única possibilidade de dar à vida uma verdade positiva [...] o vitalismo aparece tendo como pano de fundo esse ‘mortalismo’.” Cita Bichat (*Apud.* Foucault, 1988, p. 168): “abram alguns cadáveres: logo verão desaparecer a obscuridade que apenas a observação não pudera dissipar”; para depois arrematar, afirmando (Foucault, *Ibid.*, p. 168): “A noite viva se dissipa na claridade da morte.”

hierarquia de valor, pois o vivo alberga em si a individuação física não consumada, do mesmo modo que um animal - sob certos aspectos, mais complexo que uma planta - abriga a individuação física e vegetal inacabada. O animal torna-se dependente das plantas como meio associado, como estas dos minerais.

A evolução, sob a perspectiva da individuação, considera a vida como eterna produtora de campos problemáticos. Ela é a protagonista, nunca totalmente capturada, exigindo que o vivente seja, prossegue Simondon (*Id., Ibid.*, p. 318) “agente, meio e elemento de individuação”. Os restos inassimilados da problemática vital conduzem os seres a uma sequência de crises, através das quais eles se recriarão, buscando albergar um conjunto maior de respostas parciais aos problemas. Esta é uma sequência transdutiva de operações neotênicas, ou seja, cada individuação é uma resolução parcial que é retomada e reincorporada nas soluções ulteriores (Simondon, *Ibid.*, 2020, p. 319). Podemos aqui classificar os seres como mais simples ou mais complexos, unicamente pela perspectiva de integrarem um menor ou maior campo problemático, e não um menor ou maior aperfeiçoamento. Para nosso autor (*Id. Ibid.*, p. 223), os mais complexos tornam-se cada vez mais inacabados, menos estáveis e autossuficientes, o que em parte é suprido pelo desdobrar dos elementos psíquicos e coletivos, ou seja, da fase transindividual do ser.

A individuação psíquica é correspondente à coletiva e ambas estão inalienavelmente ligadas à individuação vital. São, aqui também, suspensões da resolução física e vital, no caminho de fazer frente às exigências do meio associado (o qual está dentro e fora dos indivíduos). Não há, nesta ontogenia, diferença de natureza entre animal e homem, apenas de grau, pois ambos vivem e pensam, quer dizer, argumenta Simondon (*Id. Ibid.*, p. 240), “o animal está mais bem equipado para viver do que para pensar, e o homem para pensar do que para viver”. As potências de ser afetado e de perceber, que estão na raiz da ação e do pensamento, nascem com a vida e acompanham todo o seu desenrolar.

Tanto para o surgimento da vida, quanto para o aparecimento de seres mais complexos, Simondon (*Id. Ibid.*, p. 22) postula a necessidade de nos portarmos diante de um estado de pura relação, ou seja, “considerar toda verdadeira relação como tendo posto de ser e como se desenvolvendo no interior de uma nova individuação; a relação não surge entre dois termos que já seriam indivíduos”.

Vamos elencar alguns dos elementos constantes nesta inovadora paisagem acerca da vida, proposta pelo autor: entretenimento perpétuo de relações anteriores à tomada de forma, portanto pré-individuais (os dinamismos pré-individuais não podem ser ditos vivos ou não vivos, orgânicos ou inorgânicos); manutenção de um estado que não é estável, nem instável, mas metaestável, com seu elevado grau de energia potencial; neste estado o ser não consiste apenas em si mesmo, estando para além da unidade; o meio associado é constituído por dinamismos, potenciais e virtualidades em pressuposição recíproca com o indivíduo, é sua reserva de futuro, de devir; a individuação vital não é posterior à física, mas contemporânea a ela, há um convívio de realidades com grandezas diferentes - individuada, pré-individual e transindividual - no ser vivo; este convívio estabelece a manutenção de um regime de ressonância interna, que ao mesmo tempo amplifica e condensa o ser; este contínuo processo, não apenas sustenta a vida, mas dispara novas realidades, existindo no limiar do presente de seu devir; assim, o vivente não apenas se adapta ao meio (o que a máquina pode fazer), mas modifica-se a si mesmo frente à problemática envolvendo os restos inassimilados de suas individuações anteriores; a vida é coetânea de uma distribuição topológica de espacialidades e funções, onde o interior está ativamente presente no exterior e vice-versa (por exemplo, a glândula suprarrenal libera hormônios em resposta à uma ameaça, promovendo alterações que modulam as relações com o meio associado).

Certo “vitalismo simondoniano”, complexo e original, pode ser depreendido do que foi exposto. A vida é a um só tempo estrutura e processo de individuação do vivente frente a uma problemática mais vasta que ele, além de inalienável da retomada de potências pré-individuais (pré-físicas e pré-vitais), bem como de uma consciência ou potência de pensar que acompanha uma distribuição, a cada vez renovada, de dinamismos topológicos e cronológicos.

Vitalismo de Hahnemann: Observação e Força Vital

Diferentemente da filosofia de Simondon, a filosofia homeopática não se debruçou sobre a questão do que é a vida, desde que se endereçava à prática e à ética da medicina. Alinhado ao vitalismo da época Hahnemann (1885, p. 258) considera que “nós só podemos conhecer a vida de maneira empírica, por suas manifestações ou fenômenos, é absolutamente impossível se fazer uma ideia dela à priori, por especulações metafísicas”. E o autor (*Id. Ibid.*, p. 258-259) segue afirmando que...

... no organismo reina uma força fundamental, inefável e toda-poderosa, que anula toda tendência das partes constituintes do corpo a se conformar às leis da pressão, do choque, da força, da inércia, da fermentação, da putrefação etc., e que as submete unicamente às maravilhosas leis da vida, quer dizer, as mantêm em estado de sensibilidade e atividade necessário à conservação do todo vivente, em um estado dinâmico quase espiritual.

Para Hahnemann (Organon, nota, § 6), o médico é incapaz de ver o ser imaterial ou a Força Vital que produz a doença (quando afetada por fatores morbíficos) e "tampouco é necessário que veja, pois somente deve investigar as ações mórbidas que o capacitem a curar a doença". Esta primeira menção da Força Vital no Organon, já explicita os dois polos de tensão que irão marcar a apropriação hahnemanniana da tese vitalista. Por um lado, critica insistentemente a formulação de diagnósticos e teorias médicas abstratos, não ancorados firmemente na observação dos sinais e sintomas efetivamente apresentados pelo paciente. Por outro, abraça a existência de uma força ou energia "imaterial", "invisível", que desempenha autonomamente as funções fisiológicas. Estas opções, aparentemente contraditórias, são alinhavadas por Hahnemann e não mais poderão ser separadas. O que franqueia esta unidade é uma firme determinação ética de um médico comprometido com o padecer e o tratamento de seus pacientes.

Faremos a seguir uma pequena digressão para contextualizar o modo como apreendemos o sentido do vitalismo hahnemanniano, ou seja, a direção que a tomada de forma (a *in-formação*) de sua vida, teoria e prática insinua e afirma.

A prova da solidão de Hahnemann

Há um importante acontecimento em sua história de vida, que foi o abandono da prática médica, logo após os primeiros anos de atuação. Como conceber que um jovem e inteligente médico, que se formou e se estabeleceu enfrentando diversas dificuldades, casado e com filhos, já com uma clientela formada e com um futuro promissor, tenha abandonado sua carreira)? (Simon, 1873, p. 12-14) Em carta ao seu amigo, Hufeland, Hahnemann (*Apud*. Bradford, 1895, p. 25), escreve:

Era uma agonia para mim, andar sempre na escuridão, sem outra luz além daquela que podia ser derivada dos livros, quando eu tinha que curar os doentes e prescrever, de acordo com tal ou tal hipótese sobre doenças, substâncias que deviam seu lugar na Matéria Médica a uma decisão arbitrária. Eu não podia tratar conscienciosamente as condições mórbidas desconhecidas dos meus irmãos sofredores com esses medicamentos desconhecidos, que sendo substâncias muito ativas, podem (a menos

que aplicados com a mais rigorosa exatidão, que o médico não pode exercer, porque seus efeitos peculiares ainda não foram examinados) causar tão facilmente a morte, ou produzir novas afecções e doenças crônicas, frequentemente mais difíceis de remover do que a doença original. Tornar-me assim o assassino ou o algoz dos meus irmãos era para mim uma ideia tão assustadora e avassaladora que, logo após meu casamento, renunciei à prática da medicina, para não mais correr o risco de causar danos, e me dediquei exclusivamente à química e a ocupações literárias.

No final do século XVIII a medicina era uma miscelânea de teorias e práticas as mais diversas, tais como hipocrático-vitalista, galênica, matemática, química, humoral e eletro-galvânica. Os tratamentos, ancorados basicamente nas práticas tradicionais populares, redundavam em uma polifarmácia, sem convergência de diagnóstico e terapêutica entre os diversos centros médicos (Rapou *apud* Bradford, 1985, p. 26).

Os inícios da homeopatia são marcados por um profundo sofrimento, o atravessamento solitário de uma prova existencial, em que todas as referências são colocadas em questão e as atitudes tornam-se perigosas e assustadoras, bem como por um íntimo irmanar-se com o sofrer e o morrer.

A convocação à profunda transformação de todo o ser, certamente, faz eco com o processo de individuação vital, dinâmica que coloca todo o instituído em estado de suspensão, metaestável, para a recuperação do acesso aos restos não assimilados, os dinamismos pré-individuais de seu meio associado.

O Nascimento do Transindividual

Entretanto, a importância de destacar este acontecimento, não se resume ao importante movimento vital, do nascimento de uma vida outra, metamorfoseada. Ele faz eco com as belíssimas páginas em que Gilbert Simondon (2020) trata do encontro/criação do transindividual. Solidão, é o estado profundamente vital e ético de uma vida que se vê visceralmente convocada a ser mais do que voltada apenas para si. Nas palavras do autor (*Ibid.*, p. 418)

A relação transindividual é a de [...] Zarathoustra com o equilibrista que caiu no chão à sua frente e foi abandonado pela multidão; a multidão só considerava o funâmbulo por sua função; ela o abandona quando, morto, ele deixa de exercer sua função; ao contrário, Zarathoustra se sente irmão deste homem, e carrega seu cadáver para dar-lhe uma sepultura; é com a solidão, nesta presença de Zarathoustra com um amigo morto, abandonado pela multidão, que começa a prova da transindividualidade.

É na relação que fulgura a transindividualidade, mas uma relação que não se dá através de papéis ou funções sociais, que não se limita à interindividualidade. Uma relação, pois, que coloca a própria vida individual em questão; relação que se equilibra no fio vida/morte, percorrendo os limites de si. Neste modo de conceber, a relação retoma o pré-individual e por ele forja o nexos dos indivíduos; nexos este que está para além ou aquém da consciência dos indivíduos e que, no entanto, os constitui e anima⁶.

As relações que se dão pelo pré-individual suportado pelos indivíduos, fazem com que sejam atravessados pelas presenças uns dos outros e abrem a possibilidade de transformação mútua. Há a oportunidade de instaurar uma nova vida e deixar morrer outra, caduca, ao mesmo tempo em que uma grave responsabilidade passa a ligar incontornavelmente os partícipes. Para Simondon, se existe espiritualidade, ela habita o território do transindividual; a espiritualidade, diz ele (*Ibid.*, p. 374), "não é uma outra vida, e também não é a mesma vida; ela é outra e a mesma, ela é a significação da coerência do outro e do mesmo numa vida superior", sendo composta de ação e emoção, prolongamentos do indivíduo para o mundo e vice-versa. Com extrema gravidade, prossegue o filósofo (*Ibid.*, 2020, p. 418), compreende-se que "o verdadeiro indivíduo é aquele que atravessou a solidão" e que descobre a presença do mundo de relações, não apenas com os vivos, mas também com os mortos. Isto porque, arremata ele (*Ibid.*, p. 371),

... morrendo, o indivíduo devém um anti-indivíduo, ele muda de signo, mas se perpetua no ser sob forma de ausência ainda individual; o mundo é feito dos indivíduos atualmente vivos, que são reais, e também dos 'buracos de individualidades', verdadeiros indivíduos negativos, compostos de um núcleo de afetividade e de emotividade, e que existem como símbolos. No momento em que um indivíduo morre, sua atividade está inacabada e pode-se dizer que ela permanecerá inacabada, enquanto subsistirem seres individuais capazes de reatualizar esta ausência ativa, semente de consciência e de ação. Sobre os indivíduos vivos repousa a carga de manter no ser os indivíduos mortos, numa perpétua *vékylia* [rito de evocação dos mortos].

⁶ Para Simondon (2020, p. 419) "é a cada instante da auto-constituição que o nexos entre o indivíduo e o transindividual se define como aquilo que *ultrapassa o indivíduo prolongando-o*: o transindividual não é exterior ao indivíduo e, no entanto, se destaca do indivíduo em certa medida".

Retomando o Vitalismo de Hahnemann

Seguindo este universo de pensamento, Hahnemann não pôde se adaptar à distribuição de papéis médico/paciente estabelecida, nem à perpetuação das arriscadas e mesmo lesivas práticas médicas de seu tempo. Sentiu-se convocado a irmanar-se “molécula-a-molécula” com o sofrimento, a morte e a vida de seus pacientes. Ceder ao establishment, desistir do embate ou metamorfosear-se desde dentro, eram as opções disponíveis. Ele teve a força e a condição de recriar a si, e com isso imaginar um novo panorama médico, para estar à altura do sofrer e do testamento daqueles que morreram. Saiu do casulo da solidão e da neotenia com o tratamento pela lei dos semelhantes (*similia similibus curentur*), com os medicamentos diluídos e ultra diluídos, utilizados um por vez e com a dinamização⁷ deles.

O vitalismo do fundador da homeopatia depende do empirismo militante de um “observador sem preconceitos”, pelo qual “notará em cada caso individual de doença, somente as mudanças na saúde do corpo e da mente (fenômenos mórbidos, acidentes, sintomas) que podem ser percebidos através dos sentidos” (Hahnemann, *Organon*, § 6). As “especulações transcendentais” são fúteis, quando não perniciosas. Decorre daí o estabelecimento das bases para uma prática racional, científica e amparada pela observação, conduzindo à necessidade da experimentação de todos os medicamentos em pessoas sãs (a assim chamada *patogenesia*), na formulação de uma extensa Matéria Médica. A comprovação do efeito curativo, ou mesmo colateral, das doses mínimas também é coletada pela observação. Hahnemann não iria expor seus pacientes a efeitos supostos ou imaginários das substâncias e medicamentos, bem como optaria por uma visada holística do ser, focando “a totalidade dos sintomas, desta imagem refletida no exterior da essência interior da doença, isto é, do distúrbio da Força Vital” (*Organon*, § 7).

O mesmo enlace íntimo e afetivo com o sofrer o faz abraçar, sem reservas, a existência de uma Força Vital. Trata-se de um dinamismo que sustenta a “operação vital”, e que está na origem da saúde e do adoecer. Ela é a protagonista que orchestra todas as expressões de uma vida e deve ser inferida, acompanhada, no que se apresenta aos sentidos,

⁷ Dinamização é a técnica farmacêutica desenvolvida por Hahnemann, em que um frasco preenchido em dois terços de seu volume com a tintura diluída em água ou solução hidroalcoólica, é sacudido (*sucussão*) e batido contra um anteparo fixo. Também pode ser feita com materiais sólidos por trituração e acréscimo de um insumo inerte como a lactose. Cada nova diluição de uma parte da solução em 99 partes de solvente é sucussionada 100 vezes, dando origem às diversas diluições ou potências.

pois ela mesma é invisível. Deste modo, Hahnemann afasta-se do materialismo mecanicista, o qual fomenta a aproximação segmentar das manifestações corporais e tem na patologia, ou no corpo-cadáver, seu modelo.

Quando se tenta apreender a Força Vital ela escapa ou deixa de estar ali, preservando perpetuamente um campo problemático de instituição da vida, a todo momento retomado. Georges Canguilhem (1952, p. 86) - professor e amigo de Simondon que retomou a tese vitalista no contemporâneo (Wolfe, 2010, p. 1-23) -, afirma que “a vida não é possível sem individuação do que vive [...] o indivíduo é um ser no limite do não-ser, sendo o que não pode mais ser fragmentado, sem perder suas características próprias”. Na homeopatia, o ser que se percebe doente é acolhido em todo o seu ser e dentro da relação afetiva e transindividual com o médico. O que se procura são as modulações vitais, os modos de adoecer, as maneiras de reagir às situações particulares de cada indivíduo, em determinado momento de sua história, e não constranger esta produtividade à identidade de uma doença ou um órgão⁸.

Mais um lance do Vitalismo de Hahnemann: O medicamento homeopático

Para além da valorização precípua dos sinais e sintomas como manifestação do adoecer, e da eleição da Força Vital como maestro das dinâmicas que animam o ser, há um terceiro elemento que compõe o vitalismo hahnemanniano. Trata-se de todo o universo de concepção e preparação dos medicamentos homeopáticos. Sabemos que Hahnemann era, não apenas um erudito quanto às práticas farmacêuticas, mas também um homem de laboratório. Sua preocupação com o efeito nocivo das substâncias usadas na medicina o conduziu a reduzir progressivamente a dosagem utilizada. No entanto, foi decisiva sua extrema sensibilidade quanto aos processos farmacêuticos, e sua inovadora compreensão do que são as substâncias e como podem agir no vivente. Em sua obra, recebemos muitas informações do que é, e de como procede a Força Vital, justamente quando trata da ação dos medicamentos. Aqui singulariza-se o vitalismo e percebe-se, mais uma vez, o gênio do autor.

Hahnemann preparava os medicamentos em casa e os levava de carroça aos seus pacientes, às vezes atravessando distâncias consideráveis. Diz-se (Corrêa *et. al.*, 1997, p. 349), que ele...

⁸ A esse respeito, afirma Hahnemann (1855, p. 265): “Em sua sabedoria, a natureza tornou diferentes ao infinito [conjuntos de sintomas], a reunião deles sob certo número de formas nominais, como aqueles que a patologia cria arbitrariamente, é uma obra humana, sem realidade, que conduz a ilusões contínuas”.

começou a observar que os pacientes que moravam mais distantes eram mais eficaz e rapidamente curados, e associou isto ao movimento que a carroça fazia ao passar pelos buracos da estrada. Passou, então, a sacudir os medicamentos (dinamizar) e basear o preparo destes em dois preceitos: diluição e dinamização.

Valorizar esta situação, aparentemente simples e corriqueira, só pôde ocorrer porque toda uma base filosófica e farmacotécnica trabalhava no íntimo de Hahnemann. Ele estava à frente de seu tempo (assim como Simondon), e isto se dá a ver em todo o seu colorido no surpreendente texto *Traité sur l'efficacité des petites doses homoeopathiques* (1824), que encabeça o sexto volume de sua *Matéria Médica Pura*. Nele, o autor afirma que é costumeiro considerar as substâncias visíveis e palpáveis - particularmente as medicinais - como matérias mortas que só têm efeito pelo peso e medida. Esta visão superficial das coisas não permite, segundo ele (1824, p. 264), conceber “as verdadeiras virtudes das matérias”. Prossegue (*Ibid.*, p. 264) chamando a atenção para o fato de que “as substâncias medicinais não são matérias mortas [...] sua verdadeira essência é dinâmica e consiste em forças imateriais”. Afasta-se da mecânica newtoniana, aproximando-se do campo das forças, como a gravitacional. Entretanto vai além, entendendo que as forças imateriais e o dinamismo são a própria essência da matéria, o que lhe abre caminho para uma farmacotécnica própria. Além disso, afirma (*Ibid.*, p. 265) que “as faculdades interiores [das substâncias] estão apenas encarceradas e encontram-se, por assim dizer, num estado de torpor, e assim permanecem até que a arte humana as desenvolva e liberte”. Toda esta refinada elaboração produz desdobramentos na prática terapêutica, pois, pondera ele (*Ibid.*, p. 266), “a necessidade de grandes doses diminui à medida que o desenvolvimento das faculdades ocultas da droga é levado mais longe”. Nesses termos, Hahnemann cultivava um vitalismo próprio, filosófico e industrioso, o que parece claro ao defender (*Ibid.*, p. 271) que “nada na natureza é privado de vida e de forças; resta ao homem desenvolvê-las”.

Assim, o modo homeopático de preparo de medicamentos, baseado na diluição e na sucussão, parece querer recuperar os dinamismos pré-individuais, virtuais e imateriais das substâncias, numa espécie de neotenia. Note-se que os diversos minerais, plantas e animais utilizados em medicamentos, surgiram como resultado específico de um sem-número de relações e ritmos, de dinamismos espaciotemporais.⁹

⁹ Através da paleobotânica sabemos, por exemplo, que as licófitas (como o *Lycopodium clavatum*) surgiram no período geológico siluriano (443-416 milhões de anos), com todo seu cortejo de temperatura, umidade, influências

Importante notar também que a água, o solvente prototípico, é fundamental para a vida, mais, revela ou exprime todos os encontros a que é submetida, como as ondas com o vento ou as marés com a influência da lua, promovendo a relação entre as forças telúricas e cósmicas. Assim, de acordo com Schwenk (1976, p. 28), “a água é como um órgão dos sentidos, que se torna ‘consciente’ dos menores impactos e traz imediatamente as forças contrastantes para um equilíbrio de movimento rítmico”.

Os movimentos rítmicos da tintura com a água (ou solução hidroalcoólica) e o ar contidos nos frascos, produzem microbolhas e aquecimento, em uma interação já proposta por Hahnemann (1824, p. 263), quando esclarecia que, pela operação homeopática, em pouco tempo, 100 gotas de espírito de vinho estarão completamente amalgamadas à única gota de tintura medicinal adicionada. Trata-se, segundo o autor (1824, p.262), de um amalgamar imaterial, no qual “os medicamentos curam as doenças de maneira virtual e dinâmica”.

Segundo a concepção homeopática, para além da detecção da substância pelo número de Avogadro¹⁰, ou seja, para além da matéria, há um âmbito de dinamismos vitais, ativos, que afirmam a profunda singularidade do medicamento. Este refluir para o nível das potências faz surgir como que um novo organismo, um organismo medicamentoso, que de acordo com Hahnemann (Organon, § 20) não irá agir através de uma identidade - característica das matérias colhidas em formas -. mas “pela força imaterial que se encontra latente na [sua] essência íntima”. O autor postula (1855, p. 261) que “as doenças do homem [...] são apenas modificações dinâmicas, e por assim dizer espirituais, do caráter vital do nosso organismo”, o que se exprime por sinais e sintomas característicos de um adoecer. Os medicamentos escolhidos serão aqueles, cuja experimentação no homem são, produzirá efeitos *semelhantes* aos do padecer e uma “doença artificial” mais forte que a natural, justamente, por agir diretamente na sutileza da Força Vital. A semelhança é fundamental, e a experiência demonstra, que esta é a chave para a comunicação entre as potências virtuais do medicamento e as do corpo enfermo¹¹. A oposição suprime e palia, mas não cura; a identidade poderia

planetárias etc. Já as angiospermas (como o *Anacardium orientale*) apareceram no cretáceo inferior (140 milhões de anos).

¹⁰ Número ou constante de Avogadro é o referencial utilizado em química que prediz o limite até o qual se encontra traços da substância original em uma solução. Este limite, em homeopatia, equivale à décima segunda diluição centesimal ou vigésima quarta diluição decimal. A partir destas diluições não se detecta mais a substância originalmente diluída (Jütte & Riley, 2005, p. 292).

¹¹ Diz Hahnemann, (1855, p. 281): “Jamais a homeopatia pretendeu curar as doenças pela mesma potência daquela que a produziu; ela quer fazê-lo por uma potência de forma alguma idêntica, mas apenas análoga”.

reforçar os sintomas; já a semelhança cria uma experiência de analogia¹² e superposição, que conduz a uma reação, a uma transformação salutar do ser.

Arrematando este tópico com alguns elementos da teoria da informação de Simondon (2010, p. 159), podemos dizer que para ele “a informação não é uma coisa, mas a operação de uma coisa chegando em um sistema e produzindo aí uma transformação”, ou seja (*Id.* 2020, p.490), “o fato de que uma informação é verdadeiramente informação, é idêntico ao fato de que algo se individua”. É uma operação relacional que se dá, diz Simondon (*Ibid.*, p. 27), por um estado fundamental de disparações ao pré-individual, “anterior a qualquer dualidade do emissor e do receptor”, o que lhe dá um caráter único e que pode, segundo ele (*Ibid.*, p. 332-3) ser chamada de “ecceidade da informação”. Note-se que,

um conjunto de sinais só é significativo sobre um fundo que quase coincida com ele; se os sinais recobrem exatamente a realidade local, não são mais informação, mas apenas iteração exterior de uma realidade interior; se diferem dessa realidade em demasia, não são mais apreendidos como tendo um sentido, não são mais significativos, não sendo integráveis. Os sinais devem encontrar, para serem recebidos, *formas prévias* relativamente às quais eles são *significativos*; a significação é relacional.

Não queremos, certamente, explicar a homeopatia através da teoria da informação, que bebeu em referenciais muito diversos. No entanto, não é privado de interesse o fato de que a teoria da cura pelo semelhante e da relação entre dinamismos imateriais do medicamento homeopático e da Força Vital, ressoem com a necessidade de quase coincidência de sinais para a comunicação transformadora, que se dá com a participação do nível pré-individual do ser.

Sabendo que o efeito dos medicamentos homeopáticos não se dá pela substância, conceber sua ação por operações de comunicação de sinais e tomada de forma é promissora.

Vida, Consciência e um “Vitalismo em Simondon”

Considerando as obras dos dois autores, nos interessa ainda ressaltar – desde que têm implicações éticas e políticas relevantes para o contemporâneo - que tanto o surgimento

¹² Importante lembrar que para Simondon (2020, p. 563), em primeiro lugar, analogia é uma equivalência não de identidades formais, mas de “relacionamentos de duas operações”; e, em segundo (*Ibid.*, p. 565) que “o método analógico supõe que se possa conhecer *definindo estruturas pelas operações que as dinamizam*, ao invés de conhecer *definindo as operações pelas estruturas entre as quais elas se exercem*”.

da vida quanto o conceito de Força Vital implicam certo psiquismo, rudimentar ou não. O que traz para o primeiro plano a importância de se considerar a vida - desde suas manifestações mais automáticas (exemplo da permeabilidade das membranas celulares) até suas manifestações mais espirituais -, como um dinamismo que se exprime, afeta e é afetado. A vida é consciência, no sentido de não se resumir apenas a ações pré-formadas, mas comportar auto-posição e julgamento.

Para Simondon a consciência pode ser pensada em dois movimentos que, em última instância, são indissociáveis. O primeiro afirma que o psiquismo é permanente diferenciação e integração transdutiva, ou seja, que ocorre de pouco-em-pouco, nem só do interior, nem só do exterior, mas misto de percepção e ação, que acompanha o engendramento vital. Simondon afirma (2020, p. 367) que o...

indivíduo se individua na medida em que percebe seres, constitui uma individuação pela ação ou pela construção fabricadora, e faz parte do sistema que compreende sua realidade individual e os objetos que ele percebe ou constitui. A consciência deviria, então, um regime misto de causalidade e de eficiência, ligando, segundo este regime, o indivíduo a si mesmo e ao mundo.

No processo de neotenia que sustém a vida e seu psiquismo correspondente, todo o ser é convocado no ato cognitivo, todos os dinamismos topológicos e cronológicos existentes ou em vias de ser, entram em questão.

O segundo movimento é o que inaugura a relação transindividual, no movimento mesmo do desabrochar da vida. Toda vida é já instauração de relação entre os pré-individuais portados por outras vidas, ou seja, é desde o princípio instituição de psíquico e coletivo.

É inerente à vida ser colocada em questão, e a resolução dos problemas, conforme Simondon (2010, p. 172), implica que uma “tão profunda analogia funcional [entre termos interiores e exteriores do vivente] deve conduzir a não separar vida e consciência como duas ordens diferentes uma à outra [...]; nada permite dizer que os aspectos elementares da vida não sejam dotados de consciência”. Deste modo, como argumenta Muriel Combes (2011, p. 219) “caso se queira perceber um vitalismo em Simondon, ele se ocuparia desta continuidade que ele percebe entre o conhecimento ou o pensamento em geral e os processos vitais.” Ou, mais exatamente, afirma a autora (*Ibid.*, p. 241), o vitalismo de Simondon traduz-se no “gesto

que consiste em inscrever no pensamento este pertencimento do pensamento à vida, fazendo deste pertencimento o lance essencial do pensamento.”¹³.

Para Hahnemann a Força Vital também é dinamismo que é afetado e age, tendo certa consciência, que às vezes anima funções homeostáticas e mais automáticas, e outras inéditas, como as vicariâncias¹⁴. Aqui também todo o ser está envolvido nas apresentações da Força Vital, não apenas as funções vitais, mas o psiquismo, os hábitos, o relacionar-se com o ambiente. O que conduz a uma prática que se interessa empaticamente por aquela vida e seu modo de viver e adoecer, entendendo que “o *anormal* não é o patológico. Patológico implica em *pathos*, sentimento direto e concreto de sofrimento e impotência, sentimento de vida contrariada” (Canguilhem, 2009, p. 53). O adoecer instaura um outro modo do viver, cria novas condições e normativas, pois

as doenças do homem, engendradas por influência dinâmica e virtual de causas morbíficas, originalmente são apenas modificações dinâmicas, e por assim dizer, espirituais, do caráter vital do nosso organismo [...] não sendo outra coisa que mudanças na maneira de sentir e agir (Hahnemann, 1855, p. 261).

Vê-se que a vida é inseparável de um modo singular de existir, e que o cuidado com as modulações da expressão de cada viver, unem Hahnemann e Simondon de certo modo.

Vida e Poder

O vitalismo do século XVIII foi a resposta a uma medicina desinteressada pelo sofrer, pela expressão singular e holística da vida. Forma política de resistir à segmentação dos corpos, ao tratamento do corpo-máquina, à obnubilação da expressão em favor de teorias pré-concebidas¹⁵.

¹³ Também Raymond Ruyer, contemporâneo de Simondon, intui a importância de vincular vida e consciência. Estudioso das ciências contemporâneas, considera a ideia de um princípio vital “misterioso”, mas traz uma contribuição para o tema que tratamos. Ao contemplar a morfogênese vital afirma, (1958, p. 238), que “o fator em causa representa essencialmente uma improvisação e um criação de ligações [...], que se revela muito próximo [...] da experiência imediata da consciência”. E segue (*Ibid.*) propondo que esta consciência não é passiva, sendo “sempre uma atividade formativa”, que une comportamento e percepção.

¹⁴ A homeopatia contemporânea também retém e elabora esta temática, a ponto de considerar-se uma terapêutica cognitiva. Para Carillo Jr. (2021, p. 129-130) e seu Modelo dos Sistemas Complexos, a consciência é ao mesmo tempo resultado e causa “da união dialética de todos os elementos e funções sistêmicos [...] imanente a todos os movimentos realizados pelo sistema”. Ela, prossegue o autor (*Ibid.*, p.131), pertence, mas também ultrapassa os limites do sistema vivo, é mutável e fonte de transmutabilidade, bem como “representa a unidade infinita do processo vital ou ‘rede de vida’”.

¹⁵ Canguilhem (1952, p. 105), esclarece que “não é privado de interesse ver no vitalismo uma biologia do médico e do médico cético frente ao poder prepotente dos remédios. A teoria hipocrática da *natura medicatrix* atribui, na

Sabemos que “hoje não se interroga mais a vida nos laboratórios. Não se procura mais delimitar seus contornos [...] São pelos algoritmos do mundo vivente que a biologia se interessa hoje” (Jacob, 1970, p. 320). Nos dias de hoje, então, a tensão não se dá mais entre vitalismo e materialismo ou mecanicismo, mas entre modos de apreender a vida. Hoje é prioritariamente no território da vida que a incidência dos poderes se afirma, seja a dos genes, das células, dos órgãos, dos corpos, das mentes ou da Natureza em geral. Na própria área da saúde observa-se uma série de tecnologias comprometidas em dessubjetivar a vida, que passa a ser permutável, comparável, normatizável, reunida em grupos estatísticos e comercializável. Em sentido inverso, mas não menos importante, é a desvitalização dos sujeitos que, descontextualizados das dinâmicas relacionais que os singularizam, têm sua vida dopada, fustigada e alienada.

Justamente neste ponto, podemos entrever, com Combes (2011, p. 284) um caminho de pensamento e ação através da obra de Simondon e de sua concepção de vida. Isto pois

para iluminar aquilo que pode constituir respostas a estas operações [que produzem uma vida dessubjetivada e sujeitos apartados de suas vidas], é preciso se apegar aos dois lados da inseparabilidade entre vida e subjetividade [...] reencontrando a vida na subjetividade e a subjetividade nos viventes.

Conclusão

Os dois autores que trabalhamos neste texto, cada qual à sua maneira e com seus respectivos propósitos, estabeleceram concepções acerca da vida que ressoam entre si, sem se recobrirem. Que a vida é inseparável do físico sem se resumir a ele, que é um dinamismo onde estrutura e processo não podem ser separados, que envolve todo o ser a cada momento em um contínuo renascer (não é apenas adaptativa), que implica o psíquico e todo o meio associado (o qual representa tudo o que problematiza o ser e força nova expressão/individuação), são apenas alguns pontos tangenciais.

No diagrama de forças que constitui nosso momento histórico a vida é, com certeza, um tema de importância fundamental. Optamos por destacar um modo específico de apreender

patologia, mais importância à reação do organismo e à sua defesa, do que à causa mórbida”. E continua: “o vitalismo médico é, então, a expressão de uma desconfiança, diria instintiva, frente ao poder da técnica sobre a vida [...] é a expressão da confiança do vivente na vida, da identidade da vida consigo mesma no vivente humano, consciente de viver”.

a vida, aquele que recupera a ligação inextrincável de relações e dinamismos imateriais do vivente, que contextualiza sua ação criadora e suas expressões, e que é, sempre e a todo momento, ato cognitivo. A necessidade ética de Hahnemann e a consequência teórica das formulações de Simondon, em nosso ponto de vista, sustentam esta perspectiva.

Finalizamos com a imagem da alquimia trazida por Simondon (2020, p. 607), como alegoria da “conversa” extemporânea que imaginamos entre ele e Samuel Hahnemann:

o Opus Magnum começava por dissolver [as substâncias] totalmente no mercúrio ou reduzi-las totalmente ao estado de carbono – onde nada mais se distingue, as substâncias perdendo seu limite e sua individualidade, seu isolamento; após esta crise e este sacrifício vem uma nova diferenciação; é o *Albefactio*, depois *Cauda pavonis*, que faz os objetos saírem da noite confusa, como a aurora que os distingue por sua cor. Jung descobre, na aspiração dos Alquimistas, a tradução da *operação de individuação*, e de todas as formas de sacrifício, que supõem retorno a um estado comparável ao do nascimento, isto é, retorno a um estado ricamente potencializado, ainda não determinado, domínio para a nova propagação da Vida.

Referências Bibliográficas

ARENDT, R. J. J. **Lourau Contemporâneo**. In. *Mnemosine* vol. 3, n 2, 2007, p. 172-180.

BARTHEZ, J-P **Nouveaux éléments de la Science de l’homme**. Montpellier: Imprimeur Jean Martel, 1778. Disponível em: http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001100156103

BICHAT, M. F. X. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Paris: Béchét jeune et Gabon, 1822. Disponível em: <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/cote?46022>

BRADFORD, T. L. **Life and Letters of Dr. Samuel Hahnemann**. Philadelphia: Boericke & Tafel, 1895. Disponível em: <https://archive.org/details/lifelettersofdrs00brad>

CANGUILHEM, G. **La Connaissance de la Vie**. France, Paris: Librairie Hachette, 1952.

O Normal e o Patológico. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2009.

CARILLO JUNIOR, R. **O Milagre da Imperfeição: vida, saúde e doença numa visão sistêmica**. São Paulo: Editora Organon, 2021.

COMBES, M **La vie inséparable: vie et sujet au temps de la biopolitique**. France, Paris: Dittmar, 2011.

CORRÊA, A. D., Siqueira-Batista, R., Quintas, L. E. M. **Similia Similibus Curentur: notação histórica da medicina homeopática**. In: *Rev. Ass. Med. Brasil*, 43(4), 1997, p. 341-51. Disponível em: Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ramb/a/GhtnYy3bScPkDzMKn6dh4xF/?format=pdf&lang=pt>

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

HAHNEMANN, C. F. S. **Esprit de la Doctrine Homoeopathique**. In: **Études de Médecine Homoeopathique: première série**. J.-B. Baillière, Paris, 1855. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5813110v.r=Études%20de%20Médecine%20Homoeopathique%20première%20série?rk=42918;4>

_____. **Organon: da arte de curar**. Versão para o português sistematizada e comentada por Marcelo Pustiglione e Romeu Carillo. São Paulo: Homeolivros, 1994.

_____. **Traité sur l'efficacité des petites doses homoeopathiques**. In: **Organon de l'art de guérir**. Traducteur Ernest George de Brunnow. Dresde: Arnold, 1824. Disponível em: https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_00GOO0100137001101587082/IMG00000325

JACOB, F. **La logique du vivant: une histoire de l'hérédité**. Paris: Gallimard, 1970.

JÜTTE, R., RILEY, D. A Review of the use and role of low potencies in homeopathy. In: **Complementary Therapies in Medicine**. 2005, 13, pp. 291-296.

LE BLANC, G. Vitalisme: École de Montpellier. In: **Dictionnaire de la pensée médicale**. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2004.

MATRAS, J.-J. Vitalisme. In: **Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions philosophiques: Dictionnaire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 2752-5.

RUYER, R. **La Genèse des Formes Vivantes**. Ed. Ernest Flammarion, France, 1958.

SCHWENK, T. **Sensitive Chaos: the creation of flowing forms in water and air**.

Translated by Olive Whicher and Johanna Wrigley. New York: Schocken Books, 1976.

SIMON, M. V. -L. **Samuel Hahnemann sa vie et ses oeuvres**. Paris: J. -B. Baillière et fils, 1873. Disponível em: <https://numerabilis.u-paris.fr/ressources/pdf/medica/bibnum/90945x29x11/90945x29x11.pdf>

SIMONDON, G. **Communication et Information: cours et conférences**. Paris: Les Éditions de La Transparence, 2010.

A individuação à luz das noções de forma e de informação. Tradução Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

TEIXEIRA, M. Z. **Concepção Vitalista de Samuel Hahnemann**. Ed. do Autor, 2021.

Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1177>

WOLFE, C. T. **The Return of Vitalism: Canguilhem and French Biophilosophy in the 1960s**. PhilArchive, 2010. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/WOLTRO-8>

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA AXIOMÁTICA METAESTÁVEL NOS ESTUDOS DA PERCEPÇÃO

Danilo Augusto Santos Melo¹

Bruno Soares Pinheiro²

Sávio de Araújo Gomes³

Resumo:

Os estudos capitaneados pelos teóricos da *Gestalt* estabeleceram importantes avanços em relação ao campo de investigação da percepção na psicologia, sobretudo acerca do elementarismo presente na abordagem associacionista, perspectiva prevalente até aquele momento. No entanto, apesar dos avanços epistemológicos, a psicologia da *Gestalt* manteve sua posição ontológica equivalente à perspectiva da qual se opôs ao privilegiar e substancializar o conceito de forma. Encontramos na filosofia da individuação de Gilbert Simondon uma abordagem que retoma os estudos da percepção desde uma axiomática que renova suas condições ontológicas ao substituir o modo de pensamento pautado na noção de equilíbrio estável, inerente à psicologia da *Gestalt*, por uma perspectiva intensiva e metaestável que busca investigar a forma a partir de seu processo de gênese. Ao adotar tal direção, Simondon concebe o indivíduo como uma realidade transdutiva a partir da qual a gênese da percepção é contemporânea tanto da individuação do psiquismo quanto do coletivo, lançando assim as bases de uma axiomática transindividual aplicada à investigação dos processos perceptivos.

Palavras-chave: percepção; psicologia da *Gestalt*; Simondon; metaestabilidade; transdução.

SIMONDON AND GESTALT PSYCHOLOGY: TOWARD A METASTABLE AXIOMATIC IN THE STUDY OF PERCEPTION

Abstract:

The studies led by *Gestalt* theorists established significant advances in the field of investigation of perception in psychology, especially regarding the elementarism present in the associationist approach, a perspective prevalent until that time. However, despite the epistemological advances, *Gestalt* psychology maintained an ontological stance equivalent to the approach it opposed by privileging and substantiating the concept of form. Gilbert Simondon's philosophy of individuation offers an alternative framework that revisits the study of perception through an axiomatic that renews its ontological conditions by replacing the mode of thought based on the notion of stable equilibrium, proposed by *Gestalt* psychology, with an intensive and metastable perspective that seeks to investigate form through its process of genesis. By adopting this direction, Simondon conceives the individual as a transductive reality, wherein the genesis of perception is contemporaneous with the individuation of the psyche and the collective, thus laying the foundations of a transindividual axiomatic applied to the investigation of perceptive processes.

Keywords: perception; *Gestalt* psychology; Simondon; metastability; transduction.

¹ Professor do departamento de Psicologia da UFF (Campus Rio das Ostras). Doutor em Memória Social (UNIRIO). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2750-1377>. E-mail: danilom@id.uff.br

² Psicólogo (Bolsista de iniciação científica – PIBIC/UFF). ORCID: <http://orcid.org/0009-0006-7405-4687>. E-mail: bspsoares@gmail.com

³ Professor do curso de Psicologia na UNESA (Campus Macaé e Cabo Frio). Mestre em Psicologia (UFRJ). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2111-5192>. E-mail: savioag@gmail.com

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

O problema da percepção introduz a perspectiva da individuação psíquica de Gilbert Simondon, situando-o de saída numa posição diferente das usualmente atribuídas nos estudos conduzidos pelas psicologias associacionista e gestaltista. Na primeira, as unidades perceptivas seriam integradas pela associação de elementos de sensação, tomados como unidades substanciais. Na segunda, a segregação das unidades perceptivas vai além do simples somatório de elementos substanciais, buscando compreender a percepção a partir da operação de leis que manifestam na experiência fenômenos de totalidade. Simondon privilegiará o debate com a psicologia da *Gestalt*, apresentando seus limites e propondo simultaneamente a necessidade de se conceber uma outra axiomática que permita pensar a gênese da percepção a partir de um sistema de relações que constituirá a base dos processos de individuação psíquica e coletiva⁴.

Desse modo, enquanto a psicologia da *Gestalt* busca sistematizar o estudo da percepção baseado na investigação de leis e princípios que compreendem a segregação das unidades perceptivas como totalidades organizadas, a teoria da individuação de Gilbert Simondon compreende a gênese da percepção a partir de uma atividade que se opera na relação entre o vivente e o mundo e que busca resolver a problemática a partir da qual uma forma percebida é inventada. A diferença das abordagens é explicitamente demarcada por uma revisão crítica do gestaltismo realizada por Simondon, que aponta, dentre outros aspectos, para as consequências da eleição do *equilíbrio estável* como fundamento de ordenação da forma. Sua proposição parte do estabelecimento de uma nova axiomática (caracterizada pelo realismo relacional e antissubstancialismo) que introduz a necessidade de pensar o problema da percepção a partir da noção de *equilíbrio metaestável*.

Para os gestaltistas, portanto, a percepção seria uma função psíquica cujas formas se determinam como resultado de uma tendência ao equilíbrio estável. Para o filósofo, a gênese da percepção é pensada como a resolução parcial de uma problemática que não se esgota na forma enquanto categoria de análise hierarquicamente mais elevada em relação à dimensão sistêmica e metaestável do processo inicial de individuação do psiquismo.

⁴ Neste estudo vamos nos deter apenas nas contribuições da tese principal de Simondon (*A Individuação à luz das noções de forma e informação*) para tratar o problema da percepção a partir da filosofia da individuação, sem considerar os cursos posteriores (*Sur la perception* e *Sur la psychologie*) nos quais os debates com o gestaltismo reaparece norteado por outros interesses do filósofo.

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

Apresentaremos a seguir os principais aspectos que delimitam a perspectiva da psicologia da *Gestalt*, para num segundo momento localizar as contribuições de Gilbert Simondon para o campo psicológico de estudos sobre a percepção.

Princípios da teoria da *Gestalt*

A psicologia da *Gestalt* considera a forma, ou estrutura, como nível de organização básica dos dados sensoriais, sendo esta resultado da dinâmica de agrupamento da própria matéria (isomorfismo), visto que sem forma tanto percepção quanto matéria seriam pura multiplicidade caótica. Essa abordagem desvia a investigação dos processos de individuação da percepção e estrutura seu campo explicativo a partir da forma como dado inteligível. De acordo com os psicólogos da *Gestalt*, sempre nos encontramos em presença de fatos organizados, e o objetivo do estudo da percepção deve ser o de encontrar as leis que estruturam essa organização (Guillaume, 1960). Segundo sua perspectiva, os fatos psíquicos são formas, quer dizer, unidades orgânicas que se individualizam e se limitam no campo espaço-temporal da percepção. Assim, para Koffka (1975, p. 691), um dos principais representantes do gestaltismo,

uma gestalt é um produto de organização; a organização é o processo que leva a uma gestalt. Mas, como definição, essa determinação só seria suficiente se subentendesse a natureza da organização, tal como foi expressa na lei de pregnância (*prägnanz*); se nos lembrasse que a organização, como uma categoria, é diametralmente oposta à mera justaposição ou distribuição ao acaso.

Por considerar infrutífera a busca pela determinação dos elementos da percepção – posição crítica ao associacionismo – a psicologia da *Gestalt* passa a considerar como problema válido a investigação sobre as condições de aparecimento e transformação das formas. Desse modo, os sistemas perceptivos tenderiam a uma estruturação estacionária marcada pelo estado de equilíbrio como condição. Isso se expressa nos experimentos gestaltistas a partir da recorrente constatação da redução do potencial de energia nas situações perceptivas, de modo que a percepção procura constituir as estruturas mais regulares e simétricas (Kohler, 1980). Mesmo quando uma força externa vem a ameaçar tal equilíbrio, a tendência é que esta seja anulada até que se retorne ao estado mais homogêneo do sistema. Conforme propôs Wertheimer (2011), haveria uma tendência geral das estruturas serem tão simples e regulares quanto for

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

possível nas atuais condições: esse princípio é conhecido como a *Lei da Boa forma* ou de *Lei de pregnância das formas*. Vejamos como Koffka (1975, p. 120-121) a considera:

Embora não tenhamos avançado muito, conseguimos alguma coisa, porquanto agora, pelo menos, podemos selecionar organizações psicológicas que ocorrem sob condições simples e predizer, portanto, que elas devem possuir regularidade, simetria, simplicidade. [...] O princípio foi apresentado por Wertheimer, que o chamou de *Lei da Prägnanz*. Esta lei pode ser sucintamente formulada da seguinte maneira: a organização psicológica será sempre tão “boa” quanto as condições reinantes permitirem. Nesta definição, o termo “boa” é indefinido. Abrange propriedades tais como a regularidade, a simetria, a simplicidade, e outras que iremos encontrar no decurso de nosso trabalho.

Nos estudos sobre a percepção, a aplicação deste princípio vai se endereçar à compreensão do problema da segregação das unidades perceptivas. Portanto, a organização da forma não depende tanto da educação, dos fatores apriorísticos, quanto de um conjunto de sensações organizadas por um processo psicofísico que se dá por leis de organização espontânea. Para estudar essas leis os psicólogos da *Gestalt* fazem experimentos perceptivos onde, por exemplo, são observadas imagens desprovidas de significação para que não haja ideias preconcebidas ao percebê-las. Apresentando ao experimentador dois grupos de manchas em um papel, nota-se para este que um certo agrupamento se impõe sobre os demais, em que as manchas de um grupo de imagens não se agregam a outro grupo a depender da *proximidade* em que estão situadas. Outro fator para que essas manchas formem grupos de imagens é a *semelhança*, pois uma vez que a forma ou algum elemento como a cor ou o tamanho são semelhantes o agrupamento ganha pregnância e a percepção tende mais facilmente a formar um grupo de imagens (Wertheimer, 1980).

Comentando a predominância dos agrupamentos formados pela percepção, Guillaume (1960, p. 43) afirma:

Pode-se, pois, dizer que no conflito entre as formas possíveis, o agrupamento, ou a disjunção, fazem-se no sentido da realização de uma forma privilegiada. As formas privilegiadas são *regulares, simples, simétricas*. A forma que é percebida é *a melhor possível* (lei da boa forma). A influência da regularidade e da simetria manifestava-se já nos exemplos precedentes; todos os fatores estudados até aqui são mais eficazes quando estão associados à simetria, e menos eficazes quando em conflito com ela.

Verificou-se também que todo objeto sensível não existe sem relação com um certo “fundo” – mesmo que esse objeto seja sonoro, uma vez que se no contexto musical se pode estabelecer relação entre a melodia predominante (figura) e sons menos marcantes (fundo). Há

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

sempre uma diferença significativa entre a figura e o fundo, posições que podem se alternar segundo os variados tensionamentos presentes na situação perceptiva. A figura é definida por possuir contorno, limites, organização, forma, enquanto a totalidade do fundo é constituída por uma indefinição amorfa. A figura é apreendida como a parte que oferece mais estabilidade e resistência à variação para a percepção (Koffka, 1975).

Na psicologia da *Gestalt*, portanto, a noção de equilíbrio estável de uma forma se torna um fator importante para a percepção, de modo que quanto menos instável uma forma for, maior será sua pregnância na percepção. A principal lei da percepção, a “lei da boa forma”, tem como princípio o equilíbrio estável e a pregnância, e desse modo a percepção é compreendida como processo de redução de tensão energética. Considerando esse cenário, acompanharemos a seguir algumas das críticas de Simondon à centralidade da noção de equilíbrio estável e de “boa forma” na psicologia da *Gestalt*, buscando compreender como a adoção desses princípios afastam a investigação psicológica tanto da problemática da gênese perceptiva quanto do problema da individuação do psiquismo, na medida em que repousam sobre um paradigma meramente estrutural e estável.

Gênese da percepção em Gilbert Simondon

O problema da individuação em Gilbert Simondon oferece uma compreensão renovada do ato perceptivo que excita novos questionamentos no campo de estudos sobre o tema. Vimos que a psicologia da *Gestalt* tinha como problema compreender como um sujeito frente a um objeto chega a apreendê-lo como uma forma totalizada e não como um emaranhado confuso de sensações. Em vista disso os gestaltistas conceberam algumas condições de possibilidade *a priori*, encarnadas através do conceito de “boa forma”. Contudo, Simondon aponta a importância de interrogar sobre os processos ontogenéticos aí implicados a fim de se obter respostas satisfatórias sobre a relação da percepção com as formas.

A este problema a psicologia da *Gestalt* ofereceu uma resposta inatista, considerando que a unidade percebida seria apreendida de uma só vez a partir de algumas leis que não levam em conta o problema da gênese das formas. Ao que Simondon (2020, p. 147) contrapõe:

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

Se a forma estivesse verdadeiramente dada e predeterminada, não haveria nenhuma gênese, nenhuma plasticidade, nenhuma incerteza relativa ao porvir de um sistema físico, de um organismo ou de um campo perceptivo; mas esse não é precisamente o caso. Há uma gênese das formas assim como há uma gênese da vida.

Na psicologia da *Gestalt* o conjunto de formas que aparece ao observador é uma estrutura que revela apenas o resultado de um apaziguamento das tensões e um aumento da entropia, pois somente quando estas formas têm seu potencial energético reduzido é que podem ser consideradas uma “boa forma”. No entanto, para Simondon (2020) a percepção constitui um sistema caracterizado por uma unidade metaestável e composto pela pluralidade de conjuntos entre os quais existe uma relação de analogia e presença de potencial energético (realidade pré-individual). Desse modo, para que uma determinada forma se constitua, ela precisa incorporar o que Simondon denomina ser o fundamento da disparação, isto é, a presença de uma diferença de potencial entre duas escalas de realidade pré-individuais. A disparação é uma terminologia advinda da teoria psicofisiológica da percepção, ela acontece quando as imagens retinianas produzidas no olho esquerdo e direito são captadas como diferenças singulares no sistema perceptivo visual que integra essas disparações em um conjunto de grau superior estabelecendo uma percepção mais ampla.

A teoria da individuação concebe a resolução de uma problemática perceptiva a partir da integração de suas tensões a um equilíbrio metaestável, o qual tem por característica a organização de uma magnitude mais elevada de energia do sistema que aquela que o equilíbrio estável permite. É a descoberta de novas estruturas e funções que torna possível essa compatibilidade entre as tensões que o indivíduo porta, as quais permanecem constantes nessa perspectiva metaestável. “Infelizmente, um paradigmatismo físico sumário demais levou a teoria da forma a considerar apenas o equilíbrio estável como estado de equilíbrio de um sistema que pode resolver tensões: a teoria da forma ignorou a metaestabilidade” (Simondon, 2020, p. 33). Por outro lado, quando o sistema se encontra metaestável, o determinismo da “boa forma” se torna ineficiente como princípio explicativo.

O estado de metaestabilidade pode ser compreendido como um estado de conflito, onde o momento de maior incerteza é o mais decisivo, é a origem absoluta dos determinismos genéticos, portanto “é necessário que um estado metaestável preceda a percepção” (Simondon, 2020, p. 363). No entanto, a gênese das formas não é necessariamente uma transformação, visto

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

que esta pode proceder de uma degradação dos potenciais metaestáveis e com isso retirar do processo de geração o poder de servir como palco de novas individuações. Há, portanto,

gênese de formas quando a relação de um conjunto vivo ao seu meio e a si mesmo passa por uma fase crítica, rica em tensões e em virtualidade, e se finda pelo desaparecimento da espécie ou pelo aparecimento de uma nova forma de vida. O todo da situação é constituído não somente pela espécie e seu meio, mas também pela tensão do conjunto formado pela relação da espécie ao seu meio e no qual as relações de incompatibilidade devêm cada vez mais fortes (Simondon, 2020, p. 348).

O todo do conjunto ao qual Simondon se refere não diz respeito apenas ao sujeito e seu mundo, mas também inclui a *relação* entre ambos. Para se referir a esse conjunto Simondon usa uma noção designada por Kurt Lewin (1965) que corrobora com a tese de que os conflitos e as incompatibilidades se integram ao *campo psicológico*. Eis aqui outra crítica à psicologia da *Gestalt*, visto que esta reduz os fenômenos psicológicos aos termos exclusivos do sujeito e do mundo, enquanto Simondon inclui a relação de ambos, formando um conjunto entre três elementos presentes no campo. Assim, anteriormente ao momento em que a percepção emerge por meio da gênese da forma, há uma relação de incompatibilidade entre o sujeito e o mundo, uma tensão na relação entre ambos, um conflito que se define por certo grau de metaestabilidade. Desse modo, Simondon (2020, p. 349) compreende que

a percepção não é a apreensão de uma forma, mas a solução de um conflito, a descoberta de uma compatibilidade, a *invenção* de uma forma. Essa forma que é a percepção modifica não somente a relação do objeto e do sujeito, mas ainda a estrutura do objeto e do sujeito. Ela é suscetível de degradar-se, como todas as formas físicas e vitais, e essa degradação é também uma degradação de todo o sujeito, pois cada forma faz parte da estrutura do sujeito.

Neste sentido, o conceito de “boa forma” para Simondon se apresenta como insuficiente para explicar a segregação das unidades perceptivas ou a gênese das formas, pois a individuação supõe uma disparação entre ordens de grandeza metaestáveis a partir das quais a forma surge como a invenção de uma mediação. No instante da percepção há toda uma orientação no conjunto que capta a sua polaridade, antes da apreensão de uma forma. O descobrimento de tais polaridades é correlativo à segregação das unidades perceptivas e acontece somente após o estabelecimento, no sistema em questão, de um estado de tensão, rico em potencialidades. Após o descobrimento de uma polaridade própria do objeto há o aparecimento de uma unidade que reorienta o campo perceptivo. Simondon exemplifica essa

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

operação afirmando que uma criança pequena percebe um animal não por meio de uma forma geométrica (pressuposta como mais estável), mas por meio do esquema corporal que está implicado em uma situação metaestável constituída pelo temor, pela simpatia, pelo medo etc. Portanto, “é a tensão, o grau de metaestabilidade do sistema formado pela criança e pelo animal numa situação determinada que se estrutura em percepção do esquema corporal do animal” (Simondon, 2020, p. 350-351). Neste exemplo, a percepção individual não é apenas a forma de um objeto, mas também sua orientação no conjunto, sua polaridade. É a tensão prévia o que permite que a percepção chegue a uma segregação das unidades a partir da descoberta da polaridade de tais unidades. Desse modo,

não basta perceber os detalhes ou os conjuntos organizados na unidade de uma boa forma: ainda é preciso que esses detalhes, como esses conjuntos, tenham um sentido relativamente a nós, que eles sejam apreendidos como intermediários entre o sujeito e o mundo, como sinais que permitam o acoplamento do sujeito e do mundo. O objeto é uma realidade excepcional; de maneira corrente, não é o objeto que é percebido, mas o mundo, polarizado de maneira tal que a situação tenha um sentido (Simondon, 2020, p. 361).

A gênese da percepção faz emergir simultaneamente a orientação do sujeito em relação ao mundo e o sentido do mundo para o sujeito. A unidade de percepção individuada a partir do sistema metaestável formado pelo sujeito e pelo mundo opera, de acordo com Simondon (2020), uma atividade de informação. Trata-se de uma atividade relacional que não pode ser quantificada abstratamente, mas deve ser caracterizada em referência aos esquemas e estruturas do sistema em que ela vem a existir. A informação para Simondon seria a individuação do sentido ou significação que emerge no sistema de relação sujeito-mundo, e cuja realidade não poderia ser definida a partir do conceito de “boa forma” da psicologia da *Gestalt*, nem reduzida aos aspectos qualitativos e quantitativos dos sinais e suportes da informação propostos pela teoria tecnológica da informação. Portanto, a realidade da informação é da ordem da *intensidade* e implica um dinamismo vital a partir do qual o sujeito se situa permanentemente no mundo. Diante dessa perspectiva, Simondon chega a sugerir que

a noção de forma deve ser substituída pela de informação, a qual supõe a existência de um sistema em estado de equilíbrio metaestável que pode individuar-se; a informação, diferentemente da forma, nunca é um termo único, mas é a significação que surge de uma disparação (Simondon, 2020, p. 33, *itálico no original*).

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

Com essa sugestão, Simondon pretende pensar a percepção a partir de seu aspecto energético e intensivo que havia sido obscurecido pelas noções equilíbrio estável, regularidade, simplicidade, simetria e totalidade atribuídas pela psicologia da *Gestalt* para se referir à gênese das formas. É preciso partir, no entanto, de um sistema de relações intensivas formado pelo sujeito e pelo mundo no qual está presente para que um sentido venha se individuar como resolução da disparidade contida em tal sistema. A unidade perceptiva que aparece como solução da incompatibilidade presente no sistema tem sua *pregnância* garantida não mais pelo esgotamento energético das tensões, mas pela manutenção de um grau de intensidade. Nessa perspectiva,

é preciso distinguir a estabilidade da percepção de sua *pregnância*. [...] a percepção é tanto mais *pregnante* quanto mais forte for o dinamismo do estado de incompatibilidade anterior; o temor, o desejo intenso, ambos dão à percepção grande intensidade [...]. Certas tonalidades, certas cores, certos timbres podem entrar numa percepção intensa, mesmo sem constituir uma boa forma. [...] a *pregnância* está verdadeiramente ligada ao caráter dinâmico do campo perceptivo; ela não é somente uma consequência da forma, mas também, e sobretudo, do alcance da solução que ela constitui para a problemática vital (Simondon, 2020, p. 364-365).

Ao buscar substituir a noção de forma pela de informação, Simondon pretende “introduzir uma condição quântica” nos estudos da percepção e mostrar que os problemas colocados pela psicologia da *Gestalt* não podem encontrar uma solução direta a partir da noção de equilíbrio estável. Com a introdução da noção quântica de equilíbrio metaestável, a forma *pregnante* ou “boa forma” não seria mais aquela marcada pela simetria ou simplicidade, tal como a forma geométrica apresentada nos estudos da psicologia da *Gestalt*, mas “aquela que estabelece uma ordem transdutiva no interior de um sistema de realidade que comporta potenciais” (Simondon, 2020, p. 33), e que ele denomina de *forma significativa*. A forma *pregnante* ou *significativa* seria então responsável por manter o nível energético do sistema ao compatibilizar os potenciais díspares nele presente.

Simondon indica, entretanto, que o predomínio concedido ao paradigma do equilíbrio estável pelos teóricos da psicologia da forma se deve ao fato de seus experimentos realizados em laboratório priorizarem as formas geométricas e o controle das situações experimentais, proporcionando uma diminuição da tensão tanto do ambiente quanto para o sujeito da experiência. Em contrapartida, caso o retirássemos das condições experimentais de um laboratório controlado e o colocássemos na vida cotidiana, seria possível observar o

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

aparecimento de formas tão pregnantes como as puramente geométricas, devido ao rico estado de tensão provocado pelas imprevisíveis situações de incompatibilidade presentes na vida ordinária. Assim, longe de manter o participante da experiência distante das condições metaestáveis necessárias responsáveis pela gênese das formas, Simondon (2020, p. 360) sugere que se deve “considerar o sujeito inteiro numa situação concreta, com as tendências, os instintos, as paixões, e não o sujeito em laboratório, numa situação que tem, em geral, uma fraca valorização emotiva”.

Percepção e individuação psíquica como operação transdutiva

Esta nova axiomática proposta por Simondon para pensar a gênese da percepção compreende que o sujeito não é um ser substancial, mas uma *realidade transdutiva*, isto é, “a realidade de uma relação metaestável”⁵ (Simondon, 2020, p. 352) cujo equilíbrio é marcado por um dinamismo entre as tensões presentes no sistema. Neste sentido, perceber é um gesto ativo que opera a compatibilização constante das diferenças de potenciais do sistema sujeito-mundo sob a forma de estruturas que dão sentido às unidades perceptivas que servem, simultaneamente, para orientar as ações do sujeito. A gênese da percepção é, portanto, uma operação transdutiva, cuja atividade é ao mesmo tempo estrutural e funcional e se estende em diversas direções pelo aparecimento progressivo de dimensões de sentido de mundo e ações correlativas a estas dimensões.

Assim, a individuação da percepção expressa um modo de participação no sistema de relações que faz comunicar as energias potenciais pré-individuais carregadas pelo sujeito com as energias potenciais pré-individuais contidas no mundo exterior. A partir dela, o sujeito se torna capaz de representar para si a sua ação através do mundo e, ao mesmo tempo, representar o mundo no qual ele se reconhece e age. Vemos surgir nesta dupla participação a individuação do *psiquismo* como relação do sujeito a si mesmo, e do *coletivo* como relação do sujeito a uma individuação mais vasta do que ele. No entanto, é preciso salientar que Simondon

⁵ Para um aprofundamento sobre o realismo das relações na filosofia de Gilbert Simondon cf. Barthélémy, Jean-Hugues et Bontems, Vincent. **Relativité et réalité** - Nottale, Simondon et le réalisme des relations. In: *Revue de synthèse*: 4e S. no 1, janv.-mars 2001, p. 27-54; Debaise, Didier. Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle? In: **Multitudes**, 2004/4 no 18, p. 15-23. ; e Debaise, Didier. Les conditions d'une pensée de la relation. In: Chabot, Pascal (ed.). **Simondon**, Paris, Vrin, 2002, p. 53-68.

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

busca “pensar a relação interior e exterior ao indivíduo como participação, sem apelar para novas substâncias” (Simondon, 2020, p. 23). O que resulta na compreensão de que

o psiquismo não é nem pura interioridade, nem pura exterioridade, mas permanente diferenciação e integração, segundo um regime de causalidade e de finalidade associadas que chamaremos transdução e que nos parece um processo primeiro relativamente à causalidade e à finalidade, exprimindo os casos-limites de um processo fundamental (Simondon, 2020, p. 366-367).

Simondon considera, desse modo, a operação transdutiva como o fundamento da individuação nos mais deferentes regimes, e que não pode ser suficientemente pensada a partir da noção de forma proposta pelos teóricos da *Gestalt*, uma vez que esta procede do mesmo sistema de pensamento que a noção de substância: isto é, trata-se de noções “elaboradas a partir dos resultados da individuação; elas só podem apreender um real empobrecido, sem potenciais e, portanto, incapaz de se individuar” (2020, p. 33). De outra maneira, Simondon pensa a transdução como a operação de dupla relação do indivíduo a si mesmo e de relação do indivíduo ao mundo. A individuação do psiquismo é, assim, marcada por uma autopoisição e por uma heteropoisição reguladas permanentemente por uma polarização afetivo-emotiva que expressa o centro metaestável do indivíduo.

Desse modo, o paradigma da metaestabilidade proposto por Simondon aplicado à compreensão da gênese da percepção nos permite pensar que

a entrada na via da individuação psíquica obriga o ser individuado a se ultrapassar; a problemática psíquica, apelando para a realidade pré-individual, chega a funções e a estruturas que não acabam no interior dos limites do ser individuado vivo; quando essa realidade é apreendida numa nova individuação encetada pelo vivente, ela conserva uma relação de participação que atrela cada ser psíquico aos outros seres psíquicos; o psíquico é transindividual nascente (Simondon, 2020, p. 242).

Por fim, pensar a gênese da percepção a partir de uma axiomática que se afasta de qualquer posição substancialista, implica em compreender o psiquismo imediatamente como a descoberta de uma dimensão que ultrapassa os limites do indivíduo como organismo vivo. Ao compreender o indivíduo como uma realidade transdutiva, Simondon estabelece uma perspectiva na qual o ser psíquico é incorporado num sistema de individuação cuja problemática deve ser investigada na zona limite entre o sujeito e o mundo, denominada transindividual. Nesse limite transdutivo, a percepção não pode ser mais entendida a partir da

SIMONDON E A PSICOLOGIA DA GESTALT: POR UMA...

Danilo Augusto Santos Melo / Bruno Soares Pinheiro / Sávio de Araújo Gomes

forma estável, mas como o sentido que emerge como mediação numa individuação perpetuada pelos dinamismos metaestáveis presentes nos sistemas de relações.

Referências Bibliográficas

BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues et BONTEMS, Vincent. **Relativité et réalité - Nottale, Simondon et le réalisme des relations**. In: *Revue de synthèse*: 4e S. no 1, janv.-mars 2001, p. 27-54.

DEBAISE, Didier. **Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?** In: *Multitudes*, 2004/4 no 18, p. 15-23.

DEBAISE, Didier. Les conditions d'une pensée de la relation. In: CHABOT, Pascal (ed.). **Simondon**, Paris, Vrin, 2002, p. 53-68.

GUILLAUME, Paul. **Psicologia da forma**. 2 ed. Trad. Irineu de Moura. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

KOFFKA, Kurt. **Princípios de Psicologia da Gestalt**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix e USP, 1975.

KÖHLER, Wolfgang. **Psicologia da gestalt**. Trad. David Jardim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.

LEWIN, Kurt. **Teoria de campo em ciência social**. Trad. Carolina Marthiscelli Bori. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1965.

SIMONDON, Gilbert. **A Individuação à luz das noções de forma e de informação**. 1 ed. Trad. Luís Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

WERTHEIMER, W. **Leis da organização das formas perceptuais**. Trad. de Charliston Pablo do Nascimento. In: *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 2, nº 1, jan/jul – 2011.

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ DO PENSAMENTO DE PAUL TILlich

André Magalhães Coelho¹

Resumo:

Este artigo se concentra na análise das reflexões do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich, sobre a condição da existência humana e no pecado como uma manifestação de alienação. Nesse emaranhado de percepções, o ser humano se afasta do núcleo de sua essência, das interações com os outros e, em última análise, de sua própria natureza. Essa transição do ser para a existência provoca um eco de culpa e um vazio existencial que ressoam em nosso íntimo. Nesse contexto, a discussão sobre alienação e pecado transcende a mera verbalização, transformando-se em uma busca por entender a condição humana em sua totalidade. Afinal, a alienação é uma realidade que se entrelaça com a responsabilidade individual, uma trama complexa que nos instiga a explorar os labirintos de nossa própria existência. O objetivo deste texto é investigar a alienação existencial e suas consequências. Para isso, nos basearemos nas obras do renomado filósofo alemão.

Palavras-chave: Alienação; Pecado; Condição Humana.

ALIENATION AND SIN: EXPLORING THE HUMAN CONDITION IN LIGHT OF THE THOUGHT OF PAUL TILlich

Abstract:

This article focuses on the analysis of the reflections of the German philosopher and theologian Paul Tillich, on the condition of human existence and on sin as a manifestation of alienation. In this tangle of perceptions, the human being moves away from the core of his essence, from interactions with others and, ultimately, from his own nature. This transition from being to existence provokes an echo of guilt and an existential void that resonates within us. In this context, the discussion on alienation and sin transcends mere verbalization, transforming itself into a search for understanding the human condition in its entirety. After all, alienation is a reality that is intertwined with individual responsibility, a complex plot that encourages us to explore the labyrinths of our own existence. The objective of this text is to investigate existential alienation and its consequences. To this end, we will base ourselves on the works of the renowned German philosopher.

Keywords: Alienation; Sin; Human Condition.

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutorando pela mesma instituição (UMESP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1143-1407> E-mail: magalhaescoelho@gmail.com.

Introdução

Este artigo investiga, à luz da reflexão do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich, a condição da existência humana, considerando o pecado como um estado de alienação. Nesse labirinto de percepções, o ser humano se distancia do alicerce de seu ser, dos outros e, em última instância, de si mesmo. Essa transição da essência à existência gera um eco de culpa e um vazio existencial que reverberam em nosso íntimo.

Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965) foi, sem dúvida, um dos gigantes da teologia do século XX. Contudo, sua influência ultrapassa as fronteiras da teologia; ele era também um filósofo profundo, que se inspirou em mestres da filosofia existencial, como Kierkegaard, Jaspers e Heidegger, além de ser um herdeiro do idealismo alemão, especialmente de Hegel e Schelling.

Tillich destacou-se por sua habilidade singular de dialogar entre a teologia e a filosofia, criando categorias próprias que o tornaram uma referência no mundo acadêmico. Como professor de filosofia na Universidade de Frankfurt, Tillich demonstrou bravura ao se opor ao regime nazista, expulsando estudantes com ligações ao partido de Hitler de seu centro acadêmico. Essa postura política teve um preço, resultando em sua demissão e na migração para os Estados Unidos em 1933, onde lecionou no *Union Theological Seminary*, em Nova York, e, posteriormente, na renomada *Harvard University*.

Originário do cerne da filosofia, o conceito de "alienação" foi moldado e empregado por Hegel em sua doutrina sobre a natureza como espírito (*Geist*). No entanto, a descoberta desse conceito por Hegel remonta a momentos anteriores, quando, em sua juventude, ele descreveu os processos vitais como uma unidade original, desfeita pela divisão entre subjetividade e objetividade, e pela incessante busca pela lei. É essa concepção de alienação que mais tarde, seria utilizada contra ele por alguns de seus alunos, especialmente por Marx, que refutou a ideia de que a alienação poderia ser superada na história por meio da reconciliação (Tillich, 2014, p. 339).

Sob essa perspectiva, o indivíduo se encontra alienado e não reconciliado; a sociedade vive em condições de alienação e não encontra harmonia; a própria existência, em

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

sua essência, é alienação. Essa percepção oferece uma postura revolucionária frente ao mundo tal como o conhecemos, muito antes do advento do século XX.

O termo "alienação" revela-se como um reflexo de uma separação fundamental — o ser humano se afasta de sua verdadeira essência. Esse distanciamento não se restringe a uma questão filosófica, mas materializa-se em uma realidade palpável, onde o ser humano é julgado por sua desconexão com o que é verdadeiramente significativo para ele (Tillich, 2014, p. 340).

Embora o conceito de alienação não tenha raízes exclusivamente bíblicas, suas representações estão embutidas nas narrativas sagradas. A expulsão do paraíso, a hostilidade entre o ser humano e a natureza, as rivalidades fraternas e a alienação de nações são todos ecos dessa condição existencial. As queixas dos profetas contra os reis e o povo que se volta para ídolos estranhos revelam um padrão de alienação intrínseco à experiência humana (Tillich, 2014).

A afirmação paulina de que o ser humano distorceu a imagem divina, transformando-a em ídolos, ressoa com a ideia de alienação. Em sua clássica descrição do “ser humano contra si mesmo”, Paulo evidencia a hostilidade que permeia as relações humanas, entrelaçadas em desejos distorcidos. Assim, a alienação emerge como um tema recorrente na narrativa da condição humana (Tillich, 2014).

Entretanto, é crucial ressaltar que, embora "alienação" e "pecado" sejam conceitos interligados, não são intercambiáveis. O termo "pecado" muitas vezes é utilizado de forma a desvirtuar seu significado original. Paulo se refere ao pecado no singular, quase como uma entidade que rege a realidade. Por outro lado, nas tradições cristãs, tanto católicas quanto protestantes, "pecados" são compreendidos como desvios das normas morais, distantes da noção de alienação que nos afasta do que realmente nos pertence — Deus, nosso “eu” e o mundo ao nosso redor.

Assim, ao olharmos para o pecado sob a luz da alienação, encontramos uma nova perspectiva. A palavra "alienação" sugere uma reinterpretação do pecado, oferecendo uma visão religiosa que nos provoca a refletir sobre o afastamento daquilo que nos é intrínseco. Contudo, não podemos nos desvincular do termo "pecado", pois ele carrega uma conotação que

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

"alienação" não consegue abranger completamente: o ato consciente de se afastar do que nos pertence.

O pecado destaca a dimensão pessoal da alienação, acentuando a liberdade e a culpa individuais em contraste com a inevitável tragédia da alienação universal (Tillich, 2014). Nesse sentido, a discussão sobre alienação e pecado não se resume a meras palavras, mas se torna uma busca por compreender a condição humana em toda sua complexidade. Afinal, a alienação é uma realidade que se entrelaça com a responsabilidade pessoal, uma teia intrincada que nos convida a explorar os labirintos de nossa existência.

Na vastidão da natureza, encontramos a essência da liberdade pessoal e um dilema universal que nos intriga profundamente. O conceito de "pecado", frequentemente interpretado de maneira religiosa, nos leva a refletir sobre a verdadeira natureza da nossa existência. Para entender essa complexidade, precisamos revisitar a ideia de "alienação".

Quando falamos sobre o que é "original" ou "hereditário" em relação ao pecado, é imperativo que essa reinterpretação não se reduza a uma simples troca de palavras. Ao contrário, é um convite à reflexão sobre a universalidade do ser humano, sobre o destino que cada um de nós carrega na experiência da alienação. Contudo, essas palavras estão tão impregnadas de significados literais que se torna um desafio utilizá-las sem cair em mal-entendidos. Quando alguém menciona "pecados" e se refere a ações específicas consideradas erradas, é vital ter consciência de que esses atos são meras manifestações do verdadeiro "pecado" (Tillich, 2014).

O que torna uma ação pecaminosa não é a transgressão de uma lei, mas a expressão da desconexão do ser humano em relação a Deus, aos outros e, principalmente, a si mesmo. Assim, Paulo nos ensina que tudo que não emana da fé e da união com o divino se enquadra no conceito de pecado. Em um outro contexto, Jesus nos recorda que todas as leis podem ser resumidas na lei do amor — um princípio que, ao contrário da alienação, busca reunir o que foi separado (Tillich, 2014).

O amor, essa força poderosa que nos impulsiona a conectar, é o antídoto para a alienação. Na fé e no amor, o pecado se dissolve, pois a alienação é superada pela união. É nesse entrelaçar de corações e mentes que encontramos a verdadeira liberdade e a essência da

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

nossa humanidade. O objetivo deste texto é examinar a alienação existencial e suas repercussões. Para tal, utilizaremos às obras do filósofo alemão.

Alienação e Descrença: a intersecção da concupiscência e da hybris na condição humana

Segundo Paul Tillich, a confissão de Augsburg nos oferece uma perspectiva intrigante e profunda sobre a essência do pecado. Ela nos revela que a humanidade se encontra em um estado de alienação quando está "sem fé em Deus e dominada pela concupiscência". Mas que tal introduzirmos uma nova camada a essa análise? Vamos adicionar um terceiro elemento: a hybris, o pecado espiritual da soberania e da autoexaltação. Agostinho e Lutero nos mostram que essa hybris, essa vaidade exacerbada, antecede o pecado sensual e se torna uma das características mais marcantes da alienação humana. Dessa forma, temos três conceitos fundamentais — descrença, concupiscência e hybris — que, juntos, esboçam o retrato da condição existencial do ser humano. Cada um deles nos convida a uma nova interpretação e compreensão de nossa realidade (Tillich, 2014, p. 341).

Tillich observa que, para os reformadores, a descrença não se resume à incapacidade de aceitar as doutrinas da igreja. Ao contrário, trata-se de um ato que envolve toda a nossa personalidade, englobando aspectos práticos e emocionais. Se houvesse um termo como "não fé", este seria mais adequado, pois a palavra "descrença" carrega uma conotação que a associa a uma falta de crença superficial. A descrença, portanto, é um distanciamento profundo, uma separação existencial do ser humano em relação à sua essência divina, um retorno à unidade essencial com Deus (Tillich, 2014, p. 342).

Para Tillich, na jornada humana, ao buscar se autoafirmar, o indivíduo acaba se voltando para Deus nos campos do conhecimento, da vontade e da crença. No entanto, essa busca não pode ser chamada de "negação", pois toda dúvida, seja positiva ou negativa, pressupõe uma relação cognitiva com Deus. Aquele que questiona a existência de Deus já, de alguma forma, está em contato com o divino, mesmo que ainda não tenha plena consciência disso. A descrença, assim, é a separação da vontade humana em relação à vontade divina; não deve ser encarada apenas como "desobediência", uma vez que essa noção já implica uma separação entre vontades distintas.

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

Aqueles que se sentem compelidos a buscar respostas sobre como agir ou não já se encontram alienados da fonte que estabelece as diretrizes da lei. Nesse contexto, a descrença se revela como um abandono da aventura da vida divina em favor dos prazeres de uma existência isolada. Poderíamos, então, denominá-la de "amor a si mesmo", pois para que um "eu" possa ser amado por Deus e amar a si próprio, é necessário que tenha se afastado do centro divino que o sustenta, onde o amor por si e o amor a Deus se entrelaçam (Tillich, 2014).

Para o teólogo alemão, esses conceitos estão interligados na ideia de "descrença", que representa a primeira etapa da alienação. A verdadeira tragédia do ser humano reside nessa desconexão com Deus, que se torna o núcleo da compreensão religiosa do pecado, conforme delineado pelos reformadores. Se compreendermos a descrença como uma alienação do ser humano em relação a Deus, então a teologia protestante se alinha à interpretação agostiniana do pecado como um amor que se volta para si mesmo em detrimento do bem supremo.

Tillich ainda nos lembra que Agostinho nos alerta de que o pecado é, em essência, o amor que se apega às coisas finitas em detrimento do que realmente importa. O amor a si e ao mundo só se justifica se reconhecer que todo o finito é uma manifestação do infinito, desejando unir-se a ele. No entanto, se esse amor se desvia do fundamento infinito em direção às suas expressões finitas, então estamos diante da descrença.

A ruptura da unidade essencial nos aponta para uma relação do ser humano com Deus marcada pela alienação, mas também pela possibilidade de reconciliação (Tillich, 2014, p. 343). Assim, somos convidados a refletir sobre nossa condição existencial e a buscar a integração entre o amor a nós mesmos e o amor a Deus, redescobrimo a unidade que nos conecta ao divino.

A alienação como hybris e a jornada de retorno ao "eu"

De acordo com Paul Tillich, no estado de alienação, o ser humano se percebe como um naufrago afastado de sua ilha de origem, perdido em um oceano de incertezas. Nesse contexto, ele se distancia de seu verdadeiro núcleo, que representa a essência de sua identidade.

O ser humano, em sua individualidade, é o núcleo vibrante de sua própria existência e do cosmos que o envolve. Surge, então, a cativante possibilidade de reencontro com esse

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

núcleo, despertando a tentadora oportunidade de redescobrir-se e, assim, reescrever sua própria história (Tillich, 2014, p. 344).

No vasto campo das ideias, a graça se revela como uma força enigmática e poderosa, um elixir genuíno que permeia a alma humana. Em sua essência, ela é a infusão do amor divino, um poder sagrado que transforma e eleva. Para Tillich, Santo Agostinho declara que, na igreja católica, essa força é fundamental não apenas para a compreensão do pecado, mas também na doutrina da salvação. A noção de alienação, tão presente nas reflexões dos reformadores, é percebida como um estado a ser superado, uma separação do ser humano em relação a Deus.

Assim, a reconciliação torna-se o caminho de retorno ao amor divino, um amor que se expressa através da fé e da comunhão com a igreja. Entretanto, mesmo diante de distinções profundas, há um ponto de confluência entre as doutrinas: ambas reconhecem o caráter religioso do pecado, manifestado na alienação. A primeira evidência dessa alienação é a descrença, que se traduz na ausência de amor. O pecado é, essencialmente, uma questão de relacionamento — não apenas com instituições e regras sociais, mas com a própria essência do divino. Nesse estado de alienação, o ser humano se encontra deslocado do centro divino, do qual deveria ser uma parte intrínseca (Tillich, 2014).

O ser humano, em sua complexidade, é o centro de seu próprio universo. Contudo, a tentação de abandonar esse centro essencial é sempre uma possibilidade. Ele possui uma consciência que transcende a mera existência, uma centralidade que o torna digno, a "imagem de Deus". Essa capacidade de se ver em perspectiva, de observar a si mesmo e ao mundo ao seu redor, é o que lhe confere grandeza. No entanto, essa mesma grandeza é a fonte de sua tentação — a busca por se tornar o centro de tudo (Tillich, 2014).

Tillich afirma que, ao contemplar sua existência e a liberdade que possui, o ser humano é confrontado com a infinitude de seu potencial. Essa dualidade entre a finitude da vida e a infinitude do desejo inspirou os antigos gregos a descreverem o ser humano como "mortal", enquanto os deuses eram imortais (Tillich, 2014). A habilidade de criar imagens divinas, consciente de sua própria potencialidade, faz com que o ser humano aspire à grandeza. Contudo, essa busca por se igualar a Deus, essa *hybris* — uma forma de autoelevação que ignora os

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

limites naturais da existência — é, de fato, uma armadilha. O mito grego ilustra isso de maneira magistral, mostrando como a *hybris* leva à destruição.

Não é por acaso que a tragédia grega e as advertências dos profetas do Antigo Testamento ameaçam os poderosos e os altos colocados da sociedade. A *hybris* não é apenas uma característica de caráter, mas uma condição humana universal. Ela pode se manifestar tanto em atos de humildade quanto de orgulho, revelando a fragilidade da condição humana diante da infinidade e da grandeza.

Em meio a essa reflexão de Paul Tillich, surge a indagação: por que o ser humano se sente tentado a se colocar como o centro de sua própria vida? A resposta reside em sua busca por totalidade, por uma união com o todo (Tillich, 2014).

Essa "pobreza" interna o impulsiona a buscar a abundância. O desejo humano, em suas diversas formas — seja físico, emocional ou espiritual — é uma expressão dessa busca por completude. Contudo, a concupiscência, muitas vezes reduzida a um desejo sexual, é, na verdade, uma manifestação muito mais ampla da alienação e da luta interna do ser humano.

A doutrina da concupiscência, quando compreendida em toda a sua plenitude, se revela nas obras da literatura existencialista, na arte e na filosofia. Exemplos como a figura de Fausto, que busca o conhecimento absoluto, ilustram a autodestruição que pode advir dessa incessante busca por poder e prazer. A verdadeira compreensão da concupiscência pode, portanto, iluminar as sombras da alienação e abrir portas para um entendimento mais profundo da condição humana (Tillich, 2014, p. 345).

Assim, a reflexão sobre a alienação e a graça se entrelaça, revelando um caminho de autoconhecimento e redescoberta do amor divino que reside em cada um de nós. A dança entre a finitude e a infinitude, entre o desejo e a satisfação, continua a nos guiar em nossa jornada pela vida, instigando-nos a buscar a verdadeira essência da nossa existência.

No fascinante universo da psique humana, vislumbra-se uma tentação demoníaca que vai além do simples desejo de conhecimento. Este desejo, que poderia ser visto como uma busca por poder e saber, revela-se, na verdade, como uma ânsia mais profunda: a vontade de conectar-se cognitivamente com o universo e com a nossa própria existência finita (Tillich, 2014).

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

O que se apresenta como um desejo ilimitado de saber e de poder é, muitas vezes, uma expressão da concupiscência humana. Esse fenômeno foi explorado nas intrigantes teorias de Freud e Nietzsche, que, apesar de suas diferenças, nos oferecem uma nova lente para entender a condição humana. Freud fala da "libido", um desejo que se manifesta como uma busca incessante pela liberação das tensões biológicas, especialmente as sexuais, e que, curiosamente, se entrelaça com as experiências espirituais mais elevadas. Ele sugere que essa libido não é apenas uma força de natureza carnal, mas também um motor das nossas aspirações mais profundas, ecoando as práticas de exame de consciência dos antigos monásticos cristãos (Tillich, 2014, p. 347).

Tillich recorda que, apesar de sua riqueza, a reflexão de Freud não abrange a totalidade da experiência humana. Ao se concentrar na concupiscência como um desejo existencial, ele ignora a dimensão do *eros* essencial, o amor que nos liga a algo maior que nós mesmos. Esta é uma falha significativa, pois a libido, quando desprovida de um objeto específico, torna-se um eco vazio de desejos insatisfeitos, uma alienação que contradiz a nossa bondade intrínseca (Tillich, 2014).

Para Tillich, Nietzsche introduz a "vontade de poder", uma força motriz que busca a superação e a afirmação do ser. Ele se inspira na doutrina de Schopenhauer, que vê a vontade como um impulso ilimitado. No entanto, Nietzsche não oferece um guia moral claro para essa vontade, deixando-a como um conceito nebuloso, quase demoníaco, que se afasta da busca por um amor verdadeiro e definido.

O contraste entre a libido como amor e a libido como concupiscência é fundamental. O amor, em suas várias formas — *eros*, *philia* e *agape* — não se limita a um desejo desenfreado, mas busca uma união genuína com o outro.

Já a concupiscência, muitas vezes, se torna um desejo egoísta que visa apenas o prazer imediato, sem a riqueza do amor verdadeiro (Tillich, 2014).

Em última análise, tanto a libido quanto a vontade de poder podem se transformar em expressões da concupiscência e da alienação quando se desvinculam do amor. O verdadeiro desafio da condição humana reside em equilibrar esses desejos com a busca por um amor que nos conecte a um propósito maior, a uma definição que transcenda o mero prazer e nos conduza

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

à autenticidade da existência (Tillich, 2014). Assim, a dança entre esses conceitos se torna uma jornada, onde o ser humano é convidado a explorar não apenas suas sombras, mas também a luz que emana de sua essência.

Alienação: entre o pecado original e a condição humana

Para Tillich, a teologia clássica nos apresenta um enigma ao diferenciar entre o pecado original e o pecado concreto. O pecado original, essa desobediência primordial, não se resume a um ato isolado, mas se manifesta como uma predisposição pecaminosa que permeia a existência de cada ser humano (Tillich, 2014, p. 348). É como se fôssemos todos portadores de uma herança obscura, um pecado que nos vincula a uma condição universal de alienação. Surge, então, uma ideia provocativa: a totalidade da humanidade está entrelaçada nesse destino, onde a liberdade de escolha parece uma miragem em meio a um oceano de desamparo. Para Tillich,

A redescoberta do significado de “pecado” que havia se tornado ininteligível ao identificar pecado com pecados, e estes com certos atos não convencionais e desaprovados. “Pecado” é algo completamente diferente. É alienação universal e trágica, baseada na liberdade e no destino dos seres humanos. Não deveria ser usada no plural. Pecado quer dizer separação de nosso ser essencial. É isso. Se esta compreensão resultou do trabalho da psicologia profunda e do existencialismo, terá sido, naturalmente, grande dádiva à teologia (Tillich, 2009, p. 173).

Nesse contexto, Balthasar observa que Kierkegaard, em "O Conceito de Angústia", não se dedica à teologia, mas realiza análises psicológicas. Contudo, ressalta que, apesar de Cristo e Deus raramente serem mencionados na obra, ela é “de inspiração indubitavelmente cristã” (Balthasar, 2000, p. 11).

A expressão existencial revela que o homem é espírito e, se o espírito é o “eu”, então o homem se identifica com o “eu”, que é essencialmente espírito e carrega consigo todos os vieses e sentimentos que o definem, incluindo a Angústia. Essa angústia se fundamenta na relação que o indivíduo estabelece, no interesse por onde sua vontade se direciona e se manifesta. Assim, a angústia não é mais do que a inocência elevada, uma potencialidade de liberdade, ainda que restrita em sua essência, na alma do homem que, sendo um nada, abre a possibilidade de se tornar várias coisas, pressupondo-as. De uma perspectiva crítica, essa condição se firmou no ser humano com a consciência do pecado, do bem e do mal.

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

Não existe uma lógica que a justifique, já que, ao se transformar em um conceito pré-estabelecido, ela se molda a uma forma que não se encaixa mais nos padrões de liberdade e nas potencialidades de cada ser humano, em suas individualidades e escolhas. É sob essa ótica que Kierkegaard esclarece que Deus e o homem se tornaram radicalmente distintos desde a manifestação do pecado original entre Adão e Eva, e que apenas pela fé os herdeiros conseguem superar esse paradoxo.

Ao trazer, junto com a verdade, também a “condição” para recepção da verdade, o Deus feito homem liquida o socratismo, pois Sócrates só utilizava a maiêutica por estar convencido de que a verdade estava toda no homem, apenas um pouco esquecida. A entrada em cena desse deus no tempo, na história, provocou o paradoxo, pois a razão não consegue reunir a ideia de um deus eterno com a figura de um servo humilde. Assim, o princípio da identidade fracassa, sobrando a opção do salto da fé, renunciando este ponto à inteligência (Kierkegaard, 1995, pp.15-16).

Adão, como a primeira expressão do pecado na humanidade, se transforma na ponte que limita seus descendentes e os distancia da perfeição que o paraíso prometia. Assim, ele carrega em si o potencial, mas, devido à sua própria imperfeição e à sua condição humana, não alcança o ápice da liberdade. Para restituir ao homem seu estado original, Deus assume a condição humana, adentra sua história e suas limitações.

Ele se faz servo para elevar a dignidade e recuperar a liberdade perdida do ser humano, superando assim todas as concepções limitadas e elevando-os a um ponto onde a fé transcende e ultrapassa o racionalismo que existia até então; nesse momento, a verdade deixa de ser um atributo do homem e se transforma em algo maior, além dele mesmo.

A angústia pode ser comparada a uma vertigem. Aquele que direciona seu olhar para um abismo profundo sente uma certa tontura. Mas qual é a razão disso? Está tanto no olhar quanto no abismo. Se ele não tivesse encarado a profundidade, a angústia se revela como a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito tenta estabelecer uma síntese, e a liberdade, ao olhar para baixo, para sua própria possibilidade, se agarra à finitude para encontrar firmeza (Kierkegaard, 2011, p. 67).

Adão, o progenitor da humanidade, não deve ser encarado apenas como um personagem bíblico, mas como o símbolo da transição entre essência e existência. Ele representa a humanidade em sua forma mais genuína, e seu ato de desobediência transforma-se

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

em um destino coletivo. O pecado original, portanto, não é nem original nem hereditário, mas uma condição intrínseca a cada um de nós, uma alienação que nos define (Tillich, 2014, p. 350).

Tillich afirma que Agostinho, em sua profundidade, refere-se à "massa de perdição", sugerindo que, em nossa alienação, somos seres sociais, impossibilitados de agir de forma isolada. Desse modo, a condição humana é uma tapeçaria de destinos interconectados, onde cada ato individual de pecado ressoa a universalidade da alienação (Tillich, 2014).

A alienação não se manifesta apenas em atos isolados, mas também em uma complexa teia de determinismos: sejam físicos, biológicos, psicológicos, sociológicos ou culturais. No entanto, nenhuma dessas explicações esgota a experiência da responsabilidade pessoal que sentimos por nossas ações. A teologia cristã, nesse cenário, deve ser inclusiva, reconhecendo a pluralidade de fatores que compõem a condição humana, mas também afirmando que a liberdade e o destino humano são indissociáveis (Tillich, 2014).

Desde os tempos bíblicos, a igreja cristã organizou os pecados, criando distinções entre pecados mortais e veniais, e, mais tarde, os pecados capitais. Essa categorização é fundamental para compreender a relação entre os fiéis e os sacramentos, além de sua antecipação em relação ao destino eterno (Tillich, 2014).

Cada modalidade de pecado se conecta a diferentes manifestações da graça, tanto na vida presente quanto na futura. A posição católica, em sua sensibilidade psicológica, pondera sobre a culpabilidade pessoal em cada ato pecaminoso, assim como um juiz que avalia responsabilidade e punição.

Entretanto, essa abordagem pode se tornar irreligiosa quando aplicada à relação entre o ser humano e Deus. O protestantismo, por outro lado, propõe uma visão mais direta: o pecado é a alienação do divino, enquanto a graça é a reconciliação. Essas noções são absolutas, não relativas, oferecendo uma certeza de perdão que transcende a análise da própria culpa (Tillich, 2014).

O conceito de angústia é definido por Gouvêa como um professor de dogmática, que observa o cristianismo de maneira mais objetiva, com pouca interioridade. Já sobre Anti-Climacus, pseudônimo do autor de "O Desespero Humano", Gouvêa afirma que, como um

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

personagem mais tardio, foi criado para representar o cristianismo – ele é um cristão dedicado de elevado nível (Gouvêa, 2000, p. 251).

Entretanto, podemos perceber uma linha de raciocínio comum que permeia ambas as obras: tanto a angústia quanto o desespero são experiências existenciais que tocam todo o ser humano, que conduzem ao pecado e trazem o pecado como consequência (e o pecado, assim, também se torna uma condição humana), além de serem formadores da subjetividade, que, ao final, guia à fé.

De acordo com Tillich, a compreensão protestante de pecado e graça oferece um consolo profundo, uma segurança que pode escapar à posição católica. Contudo, o protestantismo deve reconhecer que, ao tratar pecado e graça como categorias absolutas, pode perder a nuance psicológica e a flexibilidade educacional que a abordagem católica disponibiliza. O desafio reside em reavaliar as complexidades da vida espiritual, buscando um equilíbrio entre os elementos relativos da graça e seus aspectos absolutos (Tillich, 2014, p. 351).

Assim, a jornada da teologia nos convida a refletir sobre a natureza do ser humano, a interconexão de nossas ações e a busca incessante pela reconciliação com o divino. A cada passo, nos deparamos com a riqueza e a profundidade da experiência humana, onde liberdade, responsabilidade e destino se entrelaçam em um tecido sutil.

Da experiência individual à crise coletiva

Até agora, nossa investigação sobre a alienação concentrou-se, de forma quase exclusiva, na vivência do indivíduo: sua liberdade, seu destino, suas culpas e a incessante busca pela reconciliação. Kierkegaard frequentemente aborda o pecado de uma maneira excessivamente subjetiva, o que pode induzir à interpretação de que o pecado não é uma realidade objetiva, conforme a Bíblia nos ensina, mas sim um mero defeito, uma carência interna do ser humano que não se reconhece como “eu”, não se torna sujeito de sua própria existência. Roos (2008), comenta que o desespero é inicialmente caracterizado por Anti-Climacus como um desequilíbrio na síntese, nas polaridades que constituem o ser humano (p.70).

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

Tanto o judaísmo quanto o cristianismo, por exemplo, sempre enfatizaram a culpa individual, mas não podiam ignorar o sofrimento das gerações que arcaram com as consequências dos erros de seus antepassados.

A condenação social dos descendentes, inocentes em sua essência, de pais moralmente reprováveis, persistiu através dos séculos da era cristã (Tillich, 2014, p. 352). Nos últimos anos, assistimos a nações inteiras sendo moralmente julgadas pelas atrocidades perpetradas por seus líderes, que frequentemente coagiram indivíduos a cometer crimes em nome de um poder opressor (Tillich, 2014).

A demanda por uma confissão de culpa coletiva se estendeu a todos os cidadãos, englobando aqueles que se opuseram ao regime e enfrentaram severas consequências por sua resistência. Esse cenário nos revela uma distinção fundamental entre o indivíduo e o coletivo social.

Enquanto a "pessoa" possui uma identidade centrada, um grupo social é uma intrincada rede de poderes, na qual alguns indivíduos se sobrepõem aos demais. Essa estrutura de poder gera, inevitavelmente, um campo de conflitos, mesmo que, em determinadas ocasiões, a ação solidária do grupo pareça prevalecer (Tillich, 2014).

Um coletivo, por sua própria natureza, não é capaz de se alienar ou se reconciliar plenamente; a noção de culpa coletiva se dissolve diante da singularidade de cada ser. No entanto, o destino que nos une, ainda que particular em contextos específicos, é, em sua essência, universal. Cada indivíduo é parte desse destino e não pode se desvincular dele (Tillich, 2014, p. 353).

Assim, o destino se entrelaça indissolivelmente com a liberdade, formando um tecido complexo de experiências e responsabilidades que nos desafiam a refletir sobre nosso papel no mundo e a buscar uma compreensão mais profunda de nós mesmos e da sociedade que nos envolve.

A ALIENAÇÃO E O PECADO: EXPLORANDO A CONDIÇÃO HUMANA À LUZ...

André Magalhães Coelho

Considerações finais

Este artigo buscou explorar a reflexão do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich, analisando a condição da existência humana e o pecado enquanto uma forma de alienação. O texto enfatizou que, no labirinto das percepções, o indivíduo se afasta do núcleo de seu ser, das interações com os outros e, em última análise, de sua própria essência. Verificamos que a alienação não se revela apenas em atos isolados, mas também em uma rede de determinismos: sejam eles físicos, biológicos, psicológicos, sociológicos ou culturais.

Contudo, nenhuma dessas explicações esgota a vivência da responsabilidade pessoal que sentimos por nossos atos. Nesse contexto, a teologia cristã deve ser abrangente, reconhecendo a diversidade de fatores que moldam a condição humana, mas também afirmando que a liberdade e o destino humano são inseparáveis.

Essa transição da essência para a existência provoca um eco de culpa e um vazio existencial que reverberam em nosso íntimo como alienação existencial e suas consequências.

Referências Bibliográficas

BALTHASAR, Hans. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Novo Século, 2000.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Sören Kierkegaard e de sua concepção de fé cristã. São Paulo, SP: Novo Século, 2000.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução: Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Søren, Aabye. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

ROOS, Jonas. **Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero**. La Mirada Kierke-gaardiana, n. 1, p. 68-78, 2008.

TILLICH, P. **Teologia sistemática**: São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO NA CIÊNCIA NA MODERNIDADE BURGUESA

Marlon Garcia da Silva ¹

Resumo:

O texto retoma e discute teses defendidas por György Lukács na obra *A peculiaridade do estético*, de 1963, no âmbito do que o autor denomina como reflexo desantropomorfizador da realidade, cujas formas germinais encontram-se, a seu ver, no trabalho e na vida cotidiana, e são desenvolvidas e potencializadas no campo da ciência, no evoluir contraditório dos processos históricos de produção e reprodução social. Para o autor, a medida das capacidades do reflexo desantropomorfizador está ligada às forças produtivas sociais, ao patamar alcançado pelo desenvolvimento do trabalho e da ciência de um determinado período, numa imbricação às concepções de mundo e às relações sociais contraditórias que atravessam e se articulam a essas bases materiais específicas. O exame da sociedade burguesa atesta avanços avassaladores de capacidades, forças e meios de produção no socio-metabolismo da indústria com a natureza, sob o comando do capital, para o que concorrem os avanços da ciência, em relações nas quais se torna cada vez mais necessário e também mais difícil ocultar as contradições sociais de base desses processos, estruturados desde as relações da propriedade privada dos meios e das condições gerais da produção.

Palavras-chave: Ciência, Método, Ontologia, Marxismo, Desantropomorfização.

THE CONTRADICTIONARY PATHS OF THE DESANTHROPOMORPHIZATION OF THE REFLEX IN SCIENCE IN BOURGEOIS MODERNITY

Abstract:

The text guides and discusses the theses defended by György Lukács in his 1963 work *The Especificity of the Aesthetic*, in the context in which the author calls the deanthropomorphizing reflex of reality, whose germinal forms are found, in his view, in work and daily life, and are developed and enhanced in the field of science, in the contradictory evolution of the historical processes of production and social reproduction. For the author, the measure of the capacities of the deanthropomorphizing reflex is linked to the social productive forces, to the level reached by the development of work and science in a certain period, in an imbrication with the conceptions of the world and the contradictory social relations that run through and are articulated with these specific material bases. An examination of the bourgeois society reveals overwhelming advances in capacities, forces and means of production in the social-metabolism of the industry with nature, under the command of capital, to which advances in science contribute, in relations in which it becomes increasingly necessary and also more difficult to hide the basic social contradictions of these processes, structured from the relations of private property of the means and the general conditions of production.

Keywords: Science, Method, Ontology, Marxism, Desanthropomorphization.

¹ Graduado em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista/ UNESP, mestre e doutor em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina/ UFSC. Graduando em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais/ UFMG, pós-graduado lato sensu em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto/ UFOP-MG. Atualmente é Professor Adjunto do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Ouro Preto/ UFOP-MG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1574-7732>. E-mail: marlon.silva@ufop.edu.br.

Introdução

György Lukács (1885-1971), autor das teses ora apresentadas e discutidas, tem uma vasta e complexa obra que atravessa o século XX, com a publicação de livros e ideias seminais e influentes sobre a filosofia do período, entre os quais podem ser mencionados, entre muitos outros, *A Alma e as formas* (1911), *A teoria do romance* (1916), *História e consciência de classe* (1923), *O romance histórico* (1936), *A destruição da razão* (1952), *A peculiaridade do estético* (1963), e *Para uma ontologia do ser social* (vinda a público postumamente, pela primeira vez em 1976).

É muito difícil que alguém seriamente interessado em filosofia contemporânea não tenha se deparado em algum momento com algum desses livros, o que, em parte, se explica pela abrangência de elaborações que tomam, desenvolvem e repercutem com originalidade universos filosóficos principais, matriciais e diversos do pensamento moderno.

Certamente mais polêmica e, a nosso ver, mais explicativa, é a ponderação de que a obra do autor reflete e expressa como poucas os dramas do evoluir contraditório da sociedade contemporânea, seja nos escritos, por assim dizer, de juventude, em posições, por exemplo, “anticapitalistas românticas”, seja em sua complexa fase marxista, na qual o autor busca situar o ser e o destino da sociedade burguesa e suas expressões ideológicas numa perspectiva histórica ampla, colocando em questão seus fundamentos e o seu “de onde para onde”.

O objeto do presente texto encontra-se em reflexões filosóficas do Lukács tardio, mais precisamente, na sua obra intitulada *A peculiaridade do estético*, de 1963, cujos dezesseis capítulos e quase duas mil páginas são em grande medida ignorados pela filosofia acadêmica contemporânea, ignorância justificada, na maioria das vezes, por argumentos extrínsecos àqueles propriamente teóricos ou epistêmicos, quer dizer, por argumentos de fundo ideológico.

No intento de apreender o lugar do princípio estético no quadro geral das atividades humanas, as referências tomadas pelo autor podem ser consideradas inusitadas para a filosofia acadêmica tradicional. Antes de tudo, as chamadas “atividades espirituais” do homem não são tomadas, por exemplo, como “entidades da alma” (Lukács, 2014, p. 24), mas como predicados e capacidades constituídos e desenvolvidos nos processos de humanização, na história, quer

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

dizer, são formas específicas de elaborar e responder subjetiva e praticamente às questões postas pelo mundo natural e social.

Pode-se considerar que a peculiaridade da forma da atividade é uma chave da qual se vale o autor para avançar pelo discernimento da estrutura categorial que especifica o humano no âmbito das grandes estruturas do ser, no alinhamento a posições filosóficas que reconhecem a primazia dessas grandes estruturas da realidade, das suas categorias e da unidade material do mundo perante as formas da consciência que emergem e que se desenvolvem sobre essas bases materiais irrevogáveis.

Assim, nos movimentos teóricos e nos capítulos que abrem a referida obra, salta à vista o interesse filosófico nas investigações sobre a peculiaridade das chamadas formas do reflexo da realidade, quando um veio principal do pensamento consiste em comparar as formas de reação e respostas características e distintivas de animais e de homens ao seu entorno, ante os imperativos da produção e da reprodução da vida. O que se constata pelas referências explícitas e enérgicas ao “princípio teleológico”, à “teleologia” (Lukács, 1967, p. 39) como categoria decisiva que dispara, distingue e peculiariza as atividades humanas, na superação das formas imediatas e, por assim dizer, automáticas, de respostas determinadas biológica e instintivamente em sentido estrito.

Mas o interesse do autor nessas investigações vai bem mais longe, voltando-se à diferenciação interna das formas do reflexo da realidade, das capacidades teleológicas, do comportamento e da atuação humana sobre o mundo, no evoluir dos processos de produção e reprodução social, na constituição de campos que vão se diferenciando, peculiarizando e adquirindo uma autonomia relativa, para responder a necessidades sociais específicas, como é o caso dos campos da ciência e da arte.

Ao tratar dessas formas de diferenciação interna, Lukács considera que a vida cotidiana constitui o solo no qual emergem e no qual se consomem as formas superiores do reflexo da realidade e das objetivações humanas, ou seja, formas mais abarcadoras de mediações da realidade natural e social, em contraponto àquelas próprias da vida cotidiana, caracteristicamente mais imediatas e ligadas a objetivações menos enérgicas, menos fixadas, mais abertas.

Essas referências introdutórias bastante gerais ajudam a balizar os fundamentos, o enquadramento e a abordagem que segue sobre o princípio da desantropomorfização do reflexo

da realidade. Assim, o reflexo desantropomorfizador será considerado: i) em suas formas germinais, desde o trabalho e a vida cotidiana; ii) em seus processos de diferenciação, desde duas referências “capitais” (Lukács, 1967, p. 171) quais sejam, o grau de racionalização da prática, relacionado a concepções de mundo; iii) por algumas considerações breves e aproximativas dos avanços contraditórios do reflexo desantropomorfizador na ciência na Idade Moderna, quando serão feitas referências às obras seminais de Francis Bacon e de Galileu Galilei, e também a reflexões que tangenciam, retomam e demarcam contribuições teóricas de Karl Marx, no âmbito das contribuições coligadas e aportadas por György Lukács.

1. Formas germinais do princípio da desantropomorfização: trabalho e vida cotidiana

As formas germinais do princípio da desantropomorfização do reflexo da realidade podem ser localizadas no trabalho e na vida cotidiana. Ocorre que nessas duas instâncias fundamentais da construção da existência social impõem-se imperativos da reprodução subjetiva de categorias e nexos categoriais objetivos, inscritos na realidade, sendo esta uma condição primária de possibilidade de interações intencionadas, em alguma medida exitosas, perante os fenômenos do mundo externo.

Uma diferenciação importante, matricial, que Lukács faz no arranque das suas investigações sobre as categorias sociais na obra *A peculiaridade do Estético*, de 1963, parte de comparações entre as formas do reflexo, do comportamento e da atuação próprias dos seres humanos, e as formas do reflexo, do comportamento e da atuação próprias dos animais, tendo em vista, no segundo caso, especialmente, as formas mais complexas e desenvolvidas do reflexo nos animais superiores. Um tipo de procedimento, note-se, cuja razoabilidade é sustentada e confirmada por vias, por assim dizer, “empíricas”. Essas comparações, para além do que há de comum entre ambas as formas de ser, abrem para a apreensão e determinação de diferenças e categorias específicas, sendo o princípio teleológico reconhecido como um princípio distintivo, determinativo, orientador da atividade dos seres humanos, um princípio que dispara a forma de ser do humano.

A categoria da teleologia responde, pois, pela superação da relação imediata com o mundo, pela capacidade de dominar e de instaurar subjetiva e praticamente mediações na realidade, na instituição de um mundo propriamente humano.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

De acordo com essas teses, reflexo, no caso humano, não corresponde, pois, a espelhamento mecânico, automático, de categorias da realidade, implicando, antes, capacidades de seleção e escolha conscientes, intencionadas, de descoberta e atualização de possibilidades e potencialidades inéditas, “latentes” (Marx, 2013, p. 188), para lembrar as palavras de Marx, no seio da natureza, numa expressão de predicados e atributos inexistentes no mundo animal, e na natureza de modo geral.

Para o autor, um traço característico fundamental das formas do reflexo na vida cotidiana é uma relação mais imediata da subjetividade com o mundo, da consciência com o ato, da teoria com a prática. Em contraponto, tanto ciência quanto arte se caracterizam como formas de reflexo mais mediadas, quer dizer, que percorrem, portam, apreendem, repõem e lidam com mais mediações da realidade.

Tendo em vista essa relação mais curta e mais direta do pensamento com ação, da subjetividade com o mundo, da teoria com a prática, pode-se afirmar que as objetivações da vida cotidiana se caracterizam como objetivações menos enérgicas, menos fixadas, mais fluidas, mais abertas, menos precisas. Por outro lado, em contraste, ciência e arte vão se constituindo, se diferenciando, se peculiarizando como formas do reflexo e como campos de atuação, de objetivações e realização de processos e produtos, por assim dizer, mais determinados, mais fechados, mais enérgicos. Nesse sentido, tratam-se de formas superiores de reflexo e objetivação da realidade, formas que vão se constituindo na história, no adensamento dos processos de humanização, de produção e reprodução social.

Estas são algumas referências importantes para aproximação e entrada no tópico da desantropomorfização do reflexo da realidade na ciência.

Antes de avançar por referências mais concretas, quando o autor incursiona por duas situações históricas que ele considera exemplares de avanços tendenciais e contraditórios do reflexo desantropomorfizador, convém fazer algumas considerações gerais, breves, aproximativas, sobre os conceitos de antropomorfização e de desantropomorfização do reflexo da realidade.

Como dito, tem-se em consideração que as formas germinais do reflexo antropomorfizador e do reflexo desantropomorfizador da realidade podem ser localizadas no trabalho e na vida cotidiana.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

Na estrutura categorial da *Estética*, fica bem estabelecido que o trabalho traz *in nuce*, em gérmen, de forma latente, dinâmicas e categorias que vão se desdobrando e se expandindo nos processos de humanização, de produção e reprodução social.

Como processo teleológico, o trabalho implica que em algum grau, em alguma medida, quando se tem a busca e a pesquisa dos meios, e quando se tem a prévia ideação ou projeção de um fim orientador da atividade, que as categorias da realidade sejam subjetivadas, sejam apreendidas subjetivamente.

Esta é uma referência importante para destacar e enfatizar que já nas formas mais fundamentais e elementares do processo de trabalho, na interação consciente, transformativa, intencionada, com a natureza, com o mundo externo, há essa exigência da subjetivação da objetividade, portanto, a exigência de que conteúdos, por assim dizer, do “não antropos”, sejam reproduzidos idealmente, sejam subjetivados. O trabalho traz energicamente, sob pena de não se ter eficácia na realização do por teleológico, na produção de algo útil, esse imperativo do reconhecimento da realidade, das categorias, nexos e forças da realidade.

O autor faz uma clara diferenciação desses dois princípios ou formas do reflexo da realidade, nos seguintes termos: “antropomorfização e desantropomorfização se separam precisamente neste ponto: ou se parte da realidade objetiva, levando à consciência seus conteúdos, suas categorias, etc., ou tem lugar uma projeção de dentro a fora, do homem à natureza” (Lukács, 1967, p. 226-227).

O trabalho já atesta, pois, esses imperativos e exigências de um reflexo principalmente e tendencialmente desantropomorfizador. E o trabalho também pode ser tomado, por outro lado, como uma referência matricial para os movimentos reflexivos de projeção de experiências internas no mundo externo, ou seja, de um reflexo de tipo antropomorfizador, na medida em que nele tem-se a dação de forma humana ao mundo externo.

Tem-se então essa diferenciação, na qual do afora ao adentro, vige a referência forte do “não antropos”, do “desantropos”, dos conteúdos do mundo, da realidade, dos traços e caracteres próprios do objeto, que precisam ser conhecidos, capturados, apreendidos, intronizados, subjetivados, como condição de possibilidade de uma interação transformativa, consciente, intencionada, teleológica, ante essa materialidade existente em si, na produção de algo novo no mundo.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

Por outro lado, podem ser identificadas aí também as formas germinais da antropomorfização, que, como visto acima, correspondem a projeções de experiências internas no mundo externo, especificamente, em situações sociais e subjetivas de transferência de caracteres, atributos e formas próprias do mundo humano para o mundo externo.

Mas antes, nesse tangenciamento, nesse tateio aproximativo às formas específicas do reflexo, quando se consideram as formas próprias do reflexo na vida cotidiana em sentido amplo – nas quais, como referido linhas acima, uma característica marcante, decisiva, é a relação mais imediata entre teoria e prática, entre subjetividade e mundo, muitas vezes, inclusive, em formas de respostas orientadas por reflexos condicionados, em comportamentos e atividades de caráter, por assim dizer, automatizados, pragmáticos, que percorrem cadeias curtas de mediações, em respostas a necessidades e imperativos correspondentes às vicissitudes e necessidades de reprodução mais diretas da vida na órbita das contingências, da pessoalidade –, já nesse nível das formas cotidianas do reflexo se impõem também exigências e imperativos de reconhecimento da materialidade do mundo, no âmbito do que pode ser identificado como um *são* materialismo espontâneo.

A favor dessa tese, o autor faz algumas provocações, como por exemplo, num momento em que, tratando da peculiaridade do reflexo cotidiano, e polemizando contra tendências filosóficas do idealismo, mais precisamente, do idealismo subjetivo, ele afirma que mesmo um convicto idealista subjetivo está obrigado na vida cotidiana a reconhecer e a lidar com a materialidade do mundo, do trânsito, dos automóveis, etc. Nesse sentido, também é o “*não antropos*”, quer dizer, são os conteúdos do mundo, da realidade, que no nível do reflexo cotidiano dirigem exigências a um comportamento – e não importa aqui que num nível imediato – espontaneamente materialista, um comportamento que respeita essa objetividade, essa materialidade e esse devir, sob pena de consequências danosas para a segurança, para a manutenção e a reprodução da vida.

É, pois, interessante chamar a atenção para as formas germinais desse tipo de reflexo desde o trabalho, desde a vida cotidiana, na contramão de preconceitos gnosisio-epistêmicos e ideológicos típicos do pensamento moderno e contemporâneo.

Por outro lado, tendo em vista essa referência da peculiaridade do reflexo cotidiano, essa marcação de uma forma do reflexo caracteristicamente mais imediata, é claro que essa esfera da vida se mostra também mais propensa ao que o autor vai chamar em considerações

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

posteriores de reificações espontâneas ou ingênuas, e reificações estranhadas e estranhantes, na forma da sociedade.

Aparentemente, aos sentidos físicos do antropos, o sol “se move”, “o sol nasce”, “o sol se esconde”, nos termos de uma linguagem ela própria já antropomorfizada, em projeções externas, a processos físicos, de experiências internas, projeção e transferência de propriedades e atributos da vida orgânica e da vida social à estrutura material objetiva e à dinâmica do ser inorgânico.

Assim, a desantropomorfização tem, no sentido aqui referido, sua forma germinal no cotidiano, nos imperativos de atuar na vida se orientando, em alguma medida, pelas categorias da realidade, quer dizer, “desde fora”, e não “desde dentro”, arbitrariamente. Por outro lado, quando se tem em vista as antropomorfizações que surgem da relação mais imediata da subjetividade com o mundo na vida cotidiana, constata-se que o ser humano se encontra até certo ponto desarmado, desinstrumentado, por assim dizer, para superar a aparência fenomênica, muitas vezes ocultadora, enganadora, inversora, cósmica, dos processos da realidade, nesse âmbito da vida social. Este é um ponto chave para se considerar as necessidades sociais da constituição e da consolidação de formas do reflexo, do comportamento, da atuação humana no mundo capazes de percorrer e dominar âmbitos, circuitos e cadeias mais abrangentes de mediações e processos da realidade.

2. Racionalização da prática e concepções de mundo

Avançando para outra referência também mais geral em movimentos aproximativos da peculiaridade dos princípios do reflexo aqui tomados por objeto de análise, Lukács estabelece que o dimensionamento dos avanços das capacidades e das potencialidades do reflexo desantropomorfizador é dado pela medida do desenvolvimento do trabalho e da ciência de um período determinado, da racionalização da prática, do patamar de domínio subjetivo e prático dos fenômenos e dos processos da natureza e da sociedade, quer dizer, das capacidades e das forças produtivas sociais, constituídas e consolidadas em certas circunstâncias.

Trata-se, nos termos do autor, de uma primeira e fundamental “corrente capital” e decisiva para a determinação das capacidades desantropomorfizadoras que vão sendo engendradas e consolidadas nos processos de humanização, nos processos tendenciais de recuo

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

de barreiras e constrangimentos naturais, que se expressam, por outro lado, como avanços de categorias sociais.

Uma segunda “corrente capital” para se entender o patamar, a potência e o grau de alcance do reflexo desantropomorfizador da realidade reside no que o autor identifica como a capacidade de dada sociedade de suportar as generalizações que advém desses processos de base, o que remete, numa palavra, às concepções de mundo forcejadas desde essas bases sócio-materiais determinadas. Esse chão mais fundamental das capacidades produtivas sociais pode e será situado dentro de uma imagem cósmica, de uma concepção de mundo.

Numa outra direção, cabe acrescentar que o autor trata também das repercussões dessas duas “correntes capitais” sobre aquelas que são, por assim dizer, as sínteses máximas de todas essas ordens determinativas histórico-sociais: as próprias individualidades humanas. Tem-se em vista aqui o rebatimento e os impactos dessas duas correntes capitais, principalmente quando a análise vai avançando na direção da sociedade moderna, sobre o sentimento vital dos indivíduos sociais, que não podem ser separados do ser social, assim como também não se pode, por outro lado, fixar a sociedade como uma abstração frente ao indivíduo: o indivíduo é o ser social.

A partir, pois, de certas referências razoáveis, de certas “abstrações razoáveis”, como as que estão sendo aqui tangenciadas, é possível considerar razoavelmente que quanto mais se tem em vista e em consideração situações sociais com objetivações mínimas e, portanto, quanto mais se tem em vista processos de racionalização da prática e de desenvolvimento do trabalho e da ciência incipientes ou germinais, mais se impõem tendências, no que diz respeito à aludida “segunda corrente capital”, à projeção de experiências internas parcas e incipientes no mundo externo, experiências, por assim dizer, socialmente rarefeitas, o que, nesse sentido, concorre para a formação de representações e de formas de consciência antropomórficas, antropomorfizantes, a concepções de mundo de tipo transcendentais.

No caso, os fenômenos e os processos da natureza não dominados subjetiva e praticamente com as forças sociais, próprias, estão nas bases determinativas desses tipos de projeções externas e conformações antropomorfizadoras, onde uma chave principal é, reiterar-se, a incipiência das experiências consolidadas internamente, o baixo grau de racionalização da prática.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

Se, por outro lado, em sentido oposto, se tomam e consideram situações sociais mais complexas, se a referência é, por exemplo, a sociedade burguesa e o capitalismo, tendo em vista a aludida “primeira corrente capital”, qual seja, a que remete ao patamar do desenvolvimento do trabalho e da ciência de um período, nesse sentido tem-se um âmbito muito mais estreito para projeções antropomorfizantes, pelo menos no que tange às capacidades de racionalização da prática.

As forças e os influxos dessa "primeira corrente capital", contudo, não bastam para impor o predomínio de tendências desantropomorfizadoras mais abrangentes sobre a vida social moderna, no capitalismo, na sociedade burguesa. Pelo contrário, as tendências antropomorfizadoras ganham campos e formas de vigência novas, diversas e, em certo sentido, mais intensas, nessa sociedade mais complexa.

Para enfrentar essas questões, convém ponderar aqui outra generalidade bastante abrangente, tendo em vista o que há de comum entre ambas as situações sociais referidas, sejam aquelas mais recuadas, sejam aquelas mais avançadas, nos processos de produção e reprodução social.

Pode-se ressaltar que em nenhuma delas há um protagonismo humano bastante para que, com forças próprias, os seres humanos sejam capazes de superar as formas de reflexo, de representação e de consciência, por assim dizer, fetichizadas. Nesse sentido, pode-se considerar que sempre que há forças, sejam naturais, sejam sociais, não subordinadas aos desígnios e ao domínio subjetivo e prático humano, abrem-se as portas para as projeções antropomorfizantes de tipo transcendental, desde as formas da magia e da religião em períodos mais remotos, até as formas e forças objetivas e objetivadas, socialmente postas, como, no capitalismo, a mercadoria, o dinheiro, o capital, expressivos dos imperativos da valorização da valor, de todo modo, na consolidação de inversões e formas fetichizadas nas quais os produtos dominam os produtores, os criadores são dominados por suas próprias criaturas.

3. Do Renascimento à constituição da Idade moderna: pujança socio-material, revolução científica e repercussões sobre as concepções de mundo

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

Partindo agora para algumas considerações na direção da abordagem que o autor faz da desantropomorfização do reflexo da realidade na Idade Moderna, vale ressaltar que o autor toma por referência duas situações sócio-históricas concretas, exemplares e ilustrativas do que ele identifica como períodos de avanços contraditórios do reflexo desantropomorfizador na ciência, sendo que a primeira delas remonta à Antiguidade, mais precisamente, ao caso grego, e a segunda, da constituição à consolidação da chamada Idade Moderna.

Tendo em vista a Grécia Antiga do chamado período clássico, o autor vai identificar nos avanços contraditórios do reflexo desantropomorfizador nessas circunstâncias uma “revolucionária grandeza” e, ao mesmo tempo, uma “problemática sem solução” (Lukács, 1967, p. 159). O que se liga ao caráter fundamental de uma sociedade escravista que, por um lado, possibilita, por exemplo, a liberação de forças sociais de uma parte minoritária de homens para a especialização na divisão social do trabalho, em atividades, por assim dizer, intelectuais. Ao mesmo tempo, nessas relações, a própria sociedade escravista coloca limites para avanços do reflexo desantropomorfizador na ciência, quando se tem em vista, por exemplo, a hierarquização aí estatuída entre atividades materiais e atividades espirituais, entre as atividades e os produtos das mãos e os da cabeça, com uma afirmação da superioridade dos segundos em relação aos primeiros, num desprezo que se traduz em resistências a que avanços do reflexo tendencialmente desantropomorfizador retornem sobre e potencializem as necessidades da produção material.

A intenção consiste em buscar apreender traços desse reflexo desantropomorfizador, numa circunstância social que consolida uma dimensão qualitativa distinta daquelas formas mais germinais e mais gerais, referidas anteriormente, localizadas no trabalho e na vida cotidiana. Quer dizer, o que se tem em vista são os imperativos de um elevar-se para além das formas de reflexo, de intuição, de representação, de consciência, de pensamento, cotidianas, num nível principal, de comportamento, de instrumentação e de método, num sentido, pois, qualitativamente diverso, potencializado, adentrando o campo que vai se diferenciando e peculiarizando no âmbito do reflexo científico da realidade.

O autor tem em vista aqui como avançam processos racionais, em intentos já enérgicos de uma explicação terrenal, cismundana, imanente, da realidade e das suas categorias. Ele pondera, entre outras coisas, que “a linha principal é a fundação de uma objetividade real do conhecimento, separação do subjetivismo, crítica das ilusões perceptivas, dos paralogismos,

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

da imediatez do pensamento cotidiano que produz esses erros” (Lukács, 1967, p. 153). Ainda nas palavras do autor: “seja o fogo, a água etc. o definido como uma substância universal, da qual se derivam e pela qual devem explicar-se os fenômenos da realidade, seja o descoberto uma contrariedade do repouso que aspira à objetividade, ou uma contrariedade dialética do movimento com a mesma aspiração” (Lukács, 1967, p. 153-154).

O autor discorre sobre esses intentos, ponderando que um ponto exemplar, culminante, nessa direção, pode ser localizado no atomismo de Demócrito e de Epicuro, nos quais “todo o mundo fenomênico é concebido como produto segundo leis das relações e movimentos das partes essenciais da matéria” (Lukács, 1967, p. 154).

Essas reflexões traduzem tendências de desantropomorfização tanto do sujeito como do objeto do conhecimento: do sujeito, no sentido de “um comportamento a respeito da realidade”, no “criticar as próprias intuições, representações etc.”, e do objeto, na tendência a “limpar o seu em si de todos os acréscimos do antropomorfismo” (Lukács, 1967, p. 154).

Tem-se em vista como se avançam, no período, conhecimentos nos campos da matemática, da geometria, da astronomia, entre outros campos que vão se diferenciando e peculiarizando, ou seja, como avança o reflexo de caráter desantropomorfizador, quer dizer, como que certos aparatos e instrumentação intelectivos, abstrativos, e também materiais, avançam na direção da formalização das relações, dos entes e das formas de representações sensíveis.

Isto posto, cabe avançar para o tópico do texto concentrado no chamado “contraditório florescimento” do reflexo desantropomorfizador da ciência “na Idade Moderna” (Lukács, 1967, p. 171), correspondente a um interesse e abrangência que abarcam desde o período e os processos do Renascimento na Baixa Idade Média europeia e nas vias da dissolução do feudalismo, nos processos germinais de um renascimento científico e cultural ocidental, às voltas também com a denominada revolução científica, na direção do que vai se constituindo como a chamada ciência moderna.

Onde em autores e obras como as de Francis Bacon e Galileu Galilei são identificados impulsos enérgicos e qualitativos em elaborações que avançam na direção do reflexo científico desantropomorfizador.

Nas bases desses processos contraditórios de avanços tendenciais do reflexo desantropomorfizador estão as situações e as circunstâncias sócio-materiais, econômicas, de

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

avanços de forças e capacidades produtivas, o renascimento comercial e urbano, as dinâmicas do mercantilismo, portanto, imperativos de uma realidade material e cultural mais pujante, mais socialmente densa, que vai forcejando e tensionando na direção de exigências de um reflexo tendencialmente desantropomorfizador, de métodos e de avanços da ciência.

Pode-se mencionar aqui a ênfase na exemplaridade da situação de Galileu Galilei, dos avanços contraditórios do reflexo desantropomorfizador da ciência na física e na astronomia, por exemplo, na abertura de um novo capítulo nas batalhas em torno do copernicanismo e na sustentação das teses heliocêntricas.

Para além das aquisições e das importantes descobertas particulares, ressaltam-se os avanços de Galileu Galilei em relação ao método, aos princípios, ao comportamento, à instrumentação, na potencialização e na abertura do pensamento a uma dimensão da realidade existente em si inacessível aos sentidos comuns, imediatos e cotidianos. O que pode ser lido no seguinte trecho do *Ensaíador* de Galilei, ao qual Lukács faz referência:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (Galilei, 1983, p. 130).

Retomando o que foi indicado mais acima, esses avanços de Galilei no campo da ciência, ligados às forças e capacidades produtivas sociais, à “racionalização da prática” (Lukács, 1967, p. 184), também terão impactos e repercussões sobre as concepções de mundo, sobre as representações e sobre a imagem cósmica do mundo. Onde estão em jogo, por exemplo, as disputas entre as teses geocêntricas, sustentadas pelas forças da ordem, pela tradição e pela Igreja, e as teses heliocêntricas, razoavelmente formuladas desde Copérnico e Bruno.

Avançando mais na direção da Modernidade, uma referência principal e de convergência desse transcurso multissecular, desde a dissolução do feudalismo à emergência da sociedade burguesa, é a revolução industrial, no âmago da qual encontra-se a máquina-ferramenta, a maquinaria que constitui e consolida um novo salto qualitativo nos avanços contraditórios do reflexo desantropomorfizador da realidade.

Ressalte-se, no que segue, três pontos que vêm sendo ponderados na presente argumentação.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

Primeiro ponto, o reconhecimento de uma instrumentação que reposiciona e potencializa os sentidos humanos, o acesso à realidade existente em si, numa depuração tanto do sujeito quanto do objeto. Quer dizer, os apelos e chamado forte a comportamentos e procedimentos ligados à observação da realidade, à mensuração, aos experimentos, e às sistematizações e generalizações razoáveis formadas a partir daí.

Nesse âmbito têm lugar os avanços da matemática, da geometria, da física, da ciência. Aqui entram em consideração temas fortes e exigentes como o dos imperativos, no reflexo, no comportamento e na atuação científicos, da “des-subjetivização do sujeito”; o tema do “meio-homogêneo”; e o tema do que o autor denomina como o “homem inteiramente homem”, ou “ser humano inteiramente humano”, nas coligações e na expressão de uma dimensão genérica do reflexo, do comportamento e da atuação, em distinção ao “homem inteiro”, ou “ser humano inteiro”, do cotidiano, com os seus sentidos e conatos ligados à imediatez e orbitando o âmbito das contingências e da pessoalidade (Lukács, 1967).

No “ser humano inteiro”, do cotidiano, as formas da intuição e das representações estão ligadas e mais próximas à superfície aparente dos fenômenos, como no caso das percepções, representações e ideias sobre o sol, que aparentemente “se move”, “nasce”, “se esconde”, etc.

Nesses passos na direção de uma revolução científica, uma diferença decisiva de Galilei em relação à Copérnico e Bruno são as aquisições e disposições técnico-científicas que possibilitam uma potencialização dos sentidos, o surgimento de instrumentos de medição, de aferição, que vão “des-subjetivizando” as formas de representação, instrumentos de potencialização do acesso à realidade existente em si, para além de impressões, perturbações ou deturpações ligados às vicissitudes e limites do *antropos*.

Nessa inflexão, pode-se destacar o caso do telescópio, descoberto no início do século XVII e aprimorado por Galilei, como um instrumento instrutivo, ilustrativo, importante, para essa demarcação. Tem-se, no caso, a potencialização do sentido da visão, do acesso à realidade material, física, existente em si, intermediada por uma instrumentação e por um modo específico de comportamento, numa delimitação da realidade e concentração do sujeito, onde o cientista faz descobertas importantes, mediante observações e anotações regulares, sistemáticas, e avançando a partir daí pelas vias dos cálculos, da matemática, da geometria, da formalização e das generalizações dos conhecimentos etc.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

Portanto, uma relativa “des-subjetivização do sujeito”, na medida em que os conteúdos da realidade, o em si da realidade, pode ser apreendido subjetivamente, onde os instrumentos intermediam e são decisivos para a consecução desse acesso e desses fins.

Essa “des-subjetivização” pode ser ilustrada com uma referência rápida a uma aquisição ainda mais recuada, estabelecida já nos marcantes trabalhos pioneiros de Francis Bacon em *Novum Organum*, onde, de forma singela e potente, ele afirma: “Assim como para traçar uma linha reta ou um círculo perfeito, perfazendo-os a mão, muito importam a firmeza e o desempenho, mas pouco ou nada importam usando a régua e o compasso. O mesmo ocorre com o nosso método” (Bacon, 2000/2003, p. 22).

Assim, pode-se afirmar que a utilização de certos instrumentos afasta a atuação humana dos limites do *antropos*, das disposições subjetivas, onde os instrumentos não só apoiam uma atuação mais precisa, mais padronizada, mais distanciada e independizada de capacidades, talentos ou debilidades subjetivos – que são, em todo caso, pressupostos –, mas, principalmente, constituem vias e condutos de acesso e passagem à realidade existente em si.

Nesse sentido, são interessantes as seguintes palavras de Lukács:

/.../ as lentes não desantropomorfizam, mas sim, o fazem, o telescópio ou o microscópio, pois aquelas restabelecem simplesmente a relação normal na vida cotidiana do homem inteiro, a qual estava perturbada, enquanto que estes outros aparatos abrem um mundo antes inacessível aos sentidos humanos (Lukács, 1967, p. 192).

É apenas certa disposição tecnicamente ajustada de duas lentes, uma em posição côncava, outra em posição convexa, num tubo etc., que produz o dispositivo de aumento do alcance e do acesso da visão ao em si da realidade material, objetiva, física.

O segundo ponto remete, remonta, às já aludidas repercussões dos chamados avanços contraditórios do reflexo desantropomorfizador sobre as concepções de mundo. Tem-se em vista aqui, por exemplo, as intersecções e as repercussões dessas descobertas científicas sobre as concepções de mundo dos agentes e das classes sociais às voltas com essas descobertas, o que dá a dimensão e o sentido mais amplo dessas aquisições particulares e das lutas e formas subjetivas intencionadas, interessadas, que elas envolvem e implicam.

O terceiro ponto, também já comentado mais acima, diz respeito às repercussões dessas duas correntes capitais sobre as individualidades humanas, sínteses máximas de todas as

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

ordens de determinação social. Repercussivas, por exemplo, sobre o sentimento vital, a emocionalidade, os valores, a moral, dos indivíduos, nessas circunstâncias determinadas.

Tome-se, por exemplo, Pascal, reconhecido como um potente cientista, com aquisições de peso para os avanços de saberes particulares, para os conhecimentos matemáticos, para o avanço da ciência, ao mesmo tempo em que constitui um expoente do sentimento vital de desespero, do sentimento do abandono do homem no mundo, do abandono do mundo por Deus.

No fundo, tem-se aqui o aludido problema do protagonismo: se um protagonismo humano, assentado em forças sociais, terrenais, cismundanas, suficientes para orientar e subordinar racional e praticamente os fenômenos e os processos da realidade, ou se, na incipiência dessas forças sócio-materiais, tem-se a vigência de um protagonismo de forças e formas transcendentais, humanamente projetadas e materializadas.

Nesse ponto, não se pode desconsiderar que as mesmas aquisições do reflexo desantropomorfizador podem despertar afetos díspares, distintos, mesmo opostos e contrapostos, num gradiente extensivo do entusiasmo ao desespero, conforme elaborações e respostas dadas por individualidades que respondem sempre num âmbito e numa margem que carregam também os traços da singularidade social.

Tampouco se pode confundir a clara posição do autor da *Estética*, de acordo com o qual, em sentido mais geral,

o reflexo desantropomorfizador da realidade é um instrumento com o qual conta o gênero humano para poder desenvolver-se, para dominar seu mundo; e há que ter sempre presente, ademais, que esse processo o é, precisamente, do evoluir humano da ampliação e aprofundamento de suas capacidades, e da concentração de todas elas: as consequências desse processo para a personalidade de conjunto são incalculáveis (Lukács, 1966, p. 190).

Cabe avançar, por fim, para a outra referência forte, aludida acima, do maquinismo, da revolução industrial, que correspondem, nas teses e argumentos de Lukács, a avanços do reflexo desantropomorfizador numa dinâmica contraditória, na modernidade burguesa.

O que se tem em vista aqui, tomando por referência grandes traços e contornos, é o processo que vem desde a dissolução do feudalismo, de avanços de capacidades e de forças

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

produtivas sociais, de instrumentos e meios de produção, desde os referidos renascimento comercial e urbano, do ressurgimento das trocas mercantis, do mercantilismo, das feiras e dos burgos desde a chamada Baixa Idade Média, das grandes navegações, na direção de um mercado mundial etc.

Tome-se por referência as corporações de ofício, as oficinas e os trabalhos dos mestres artesãos, dos aprendizes, num modo de organização dos meios, dos instrumentos e dos processos da produção, das possibilidades e da potência da conjugação do saber e do saber fazer na unidade orgânica do “caracol e da concha” (Marx, 2013, p. 298), para lembrar uma expressão de Marx.

O que se dá no transcurso e nos avanços de mecanismos mais complexos, articulados em processos sócio-materiais mais densos, mais extensos e mais intensos, mais saturados de determinações sociais, como aqueles que se desdobram nas formas da cooperação, da manufatura, e no alavancamento e na constituição da grande indústria capitalista.

Trata-se, pois, de um processo multissecular que se traduz e expressa na separação daquela unidade orgânica “do caracol e da concha”, quer dizer, que se traduz e expressa na destituição dos meios de produção e dos meios de subsistência dos produtores, dos trabalhadores, dos mestres de ofício e dos artesãos da Idade Média, assim como dos camponeses, em processos de acumulação originária de capital, em avanços na direção da grande indústria, do capital industrial, com sua maquinaria e seus sistemas automáticos. Ocorre aí uma inversão onde o princípio subjetivo e os ditames do *antropos* são infletidos e subordinados aos imperativos de engrenagens, movimentos e processos autômatos, objetivos, dos quais o *antropos* se torna mero apêndice.

Essas bases sócio-materiais alçam a um novo patamar as capacidades e as exigências de um reflexo desantropomorfizador na ciência, para aplicações técnicas de saberes da mecânica, da física, da química etc., em processos produtivos que reposicionam o lugar e a função das disposições subjetivas, subordinadas a princípios e necessidades de um em-objetivo, autômato, sob propriedade e fins capitalistas, para o que concorre o avanço do emprego de energias e forças motrizes não humanas, naturais, na base dos movimentos das engrenagens industriais.

Essas considerações indicam que o capitalismo move-se orientado pelos imperativos de aprimoramento incessante, contínuo e crescente de desenvolvimento e de

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

incremento permanente dessas forças e capacidades produtivas, de meios de produção, de instrumentos e aparatos técnico-científicos e tecnológicos cada vez mais potentes e sofisticados, quer dizer, dirigindo demandas cada vez mais complexas à racionalização da prática, ao desenvolvimento do trabalho e da ciência, aos avanços do reflexo desantropomorfizador nesse metabolismo do ser humano com a natureza, intermediado pela grande indústria.

Por outro lado, o capitalismo, no seu evoluir, nos seus processos de produção e reprodução, materializa e expressa um conjunto crescente de contradições que vão, desde certa altura dos processos de acumulação, estreitando e mesmo extirpando as condições de possibilidade de expressão racional, científica, desantropomorfizadora, das suas formas e estruturas societárias, estreitamento e impossibilidade de uma racionalidade em condições de traduzir e vocalizar os fundamentos e a totalidade das relações sociais, sob pena de contradizer os interesses materiais, de classe, dominantes nessa forma de sociedade.

De modo que se renova e atualiza, no evoluir contraditório do capitalismo, a tese da “dupla verdade” (Lukács, 1967, p. 184) enunciada já no século XVII pelo Cardeal Belarmino, nas contendas e disputas em torno das descobertas de Galileu Galilei: admite-se um padrão de racionalidade desantropomorfizador no que tange aos interesses e às realizações prático-econômicos em jogo, mas não a sua generalização e suas implicações em relação à concepção de mundo. Numa palavra, sob orientação da racionalidade pragmática, mantém-se as portas abertas a novas formas religiosas e novas formas de subjetivismo, todas antropomorfizadoras no que tange às explicações da sociabilidade.

Considerações finais

As aproximações aqui procedidas a teses e argumentos de *A peculiaridade do estético* atestam o estabelecimento de vias distintas e divergentes daquelas comumente admitidas e percorridas pela filosofia da ciência vigente no pensamento moderno e na academia nos dias de hoje, vias que, ademais, conduzem a resultados muito diversos e mesmo contrapostos.

O inusitado das teses ora examinadas consiste, ao menos em parte, no interesse em buscar as formas do conhecimento, entre eles, o científico, em esferas quase sempre descartadas pela filosofia moderna e contemporânea, quer dizer, nas relações e categorias sócio-materiais

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

da produção e reprodução social, instância na qual o saber é afirmado primariamente como predicado e requisito *sine qua non* das próprias condições de possibilidade dos processos de entificação humana, social, em sua plêiade de contradições.

Nesse âmbito, as formas do reflexo, do comportamento e da atuação humana nos seus processos autoconstitutivos, objetivos e subjetivos, abertos, na história, não correspondem, obviamente, a formas meramente imediatas, mecânicas ou automáticas.

A sujeição dos objetos, da materialidade e dos processos da natureza a desígnios humanos coincide com o surgimento da relação entre sujeito e objeto, equalizada, assim, à relação entre produtor e produto.

Os imperativos de atuar criativa e transformativamente observando e considerando, em diferentes graus e níveis de exigência, as categorias da realidade, existentes pré e supra-teoricamente, coincidem, pois, com as exigências de um reflexo, um comportamento e uma atuação em algum grau e alguma medida desantropomorfizadores.

A ciência, por seus meios e seus fins específicos tende, em geral, a potencializar esses expedientes e seus resultados. O que não ocorre no vazio de determinações sociais concretas, nem na ausência de sua expressão nas sínteses máximas das determinações sociais: as próprias individualidades humanas.

Conforme argumentado, as capacidades do reflexo, do comportamento e da atuação orientadas pelo princípio da desantropomorfização imbricam-se à forma da sociedade e às concepções de mundo em questão e em disputa, especialmente, nas sociedades contraditórias, de classe.

No evoluir do capitalismo, o reflexo desantropomorfizador avança na relação direta do incremento de forças e capacidades produtivas nas relações contraditórias da propriedade privada dos meios e das resultantes da produção social, e avança na relação inversa das possibilidades de um saber de si do humano em relação à sua sociabilidade, ao seu próprio ser e destino, ao seu “de onde para onde”.

Referências Bibliográficas

BACON, Francis. *Novum Organum*. Pará de Minas: Virtualbooks, 2000/2003.

AS VIAS CONTRADITÓRIAS DA DESANTROPOMORFIZAÇÃO DO REFLEXO...

Marlon Garcia da Silva

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. In: Bruno, Giordano. Sobre o Infinito, o universo e os mundos. Col. Os pensadores, 3ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LUKÁCS, Georg. *Estética I: la peculiaridad de lo estetico*. Barcelona; México: Grijalbo, 1966 [4V].

_____. *Conversando com Lukács* – entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I – O processo e produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves¹

Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar os conceitos de mercadoria, acumulação e trabalho no modo de produção capitalista a partir do manuscrito intitulado *Capítulo VI (inédito)*. Trata-se aqui de categorias que, acima de tudo, são determinações da existência ou formas de pensamento socialmente válidas para relações de produção historicamente determinadas. A economia capitalista pressupõe: 1. a forma-mercadoria, expressão mais elementar da riqueza e unidade entre valor de uso e valor; 2. reprodução em escala ampliada ou crescimento *ad infinitum*; 3. exploração do trabalho por meio da criação de mais-valor. Através de uma espoliação orgânica cristalizada nas mercadorias, o regime do capital, prescindindo das crises, expande seu limite a cada rotação num movimento que vislumbra o infinito.

Palavras-chave: mercadoria; acumulação; trabalho; capital.

COMMODITY, ACCUMULATION AND LABOR IN THE CAPITALIST MODE OF PRODUCTION

Abstract:

The aim of this article is to present the concepts of commodity, accumulation and labor in the capitalist mode of production based on the manuscript entitled *Chapter VI (unpublished)*. These categories that, above all, are determinations of existence or forms of thoughts that are socially valid for historically determined relations of production. The capitalist economy presupposes: 1. the commodity form, the most elementary expression of wealth and unity between use-value and value; 2. reproduction on an expanded scale or growth *ad infinitum*; 3. exploitation

¹ Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Fortaleza/Unifor (2013); bacharel em História pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2017); licenciado em História pela Universidade Pitágoras Unopar (2021); tem especialização em História do Brasil pela Universidade Estadual Vale do Acaraú/UVA (2024), bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará/UECE (2021); mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2019); doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2020-2023) com período sanduíche na Université Paris-Ouest Nanterre la Défense. Além de se dedicar ao estudo do pensamento de Marx, também tem se concentrado nas obras de seus interlocutores, sobretudo Feuerbach e Hegel. E-mail: bruno.qcg@outlook.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6758-0597>.

² Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); professor Efetivo (Associado 4) do curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO); professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED (UFC); bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq (Nível 2); editor da Revista Dialectus; membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach). Homepage: <https://efchagas.wordpress.com>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>.

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

of labor through the creation of surplus-value. Through an organic plundering crystallized in commodities, the capital regime, disregarding crises, expands its limits with each rotation in a movement that glimpses the infinite.

Keywords: commodity; accumulation; labor; capital.

O modo de produção capitalista, como uma relação social historicamente determinada, pressupõe a dissociação contínua entre trabalhadores e seus meios de subsistência, a desintegração de economias primitivas, a transformação geral dos valores de uso em mercadoria, a monetização, o intercâmbio universal, a divisão social do trabalho, a busca desenfreada por mais-valor, a exploração de classe etc. Segundo Marx (2022, p. 19), essa forma particular de existência da riqueza é “produção e reprodução de toda a relação por meio do qual esse processo de produção imediato se caracteriza como especificamente capitalista”.

O comércio, por exemplo, muito embora já estivesse presente entre os povos da Antiguidade, sua dimensão planetária é expressão da necessidade orgânica de acumulação do capital, da produção pela produção, do crescimento *ad infinitum* ou da maximização do lucro. “A troca desenvolvida de mercadorias e a forma de mercadoria como forma social necessária e geral do próprio produto são o resultado somente do modo de produção capitalista” (Marx, 2022, p. 19), portanto, ainda que o capital comercial, como forma antediluviana da economia burguesa, tenha registrado nos anais da história um crescimento notável do intercâmbio entre as nações, é somente na era moderna, com o avanço das forças produtivas capitalistas, que a mercadoria se torna expressão absoluta do produto do trabalho. Conforme diz Marx (2022, p. 20), “a mercadoria, enquanto forma geral e elementar do produto, aparece essencialmente como produto e resultado do processo de produção capitalista”. A incorporação progressiva do conjunto dos valores de uso à esfera da circulação pela forma capitalista da produção de mercadorias absorve até mesmo a força de trabalho, isto é, a capacidade humana de produzir riqueza graças ao consumo de suas habilidades em seu perpétuo metabolismo com a natureza.

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

Apenas quando a população trabalhadora deixa de pertencer às condições objetivas de trabalho ou de aparecer no mercado como produtora de mercadorias, apenas quando em vez de vender o produto de seu trabalho passa a vender seu próprio trabalho - ou, mais precisamente, sua capacidade de trabalho -, somente então, em sua totalidade, a produção de mercadorias em toda a sua profundidade e amplitude transforma todos os produtos em mercadorias, e as próprias condições objetivas de cada esfera individual de produção entram nela como mercadorias. Somente com base na produção capitalista as mercadorias se tornam de fato a forma geral e elementar da riqueza (Marx, 2022, p. 21).

A unidade entre os processos de trabalho e valorização do valor, determinação própria da economia capitalista, transforma necessariamente o dispêndio de energia vital dos trabalhadores em meio de acumulação, pois através da troca não equivalente ou da diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador, a mercadoria é lançada na esfera da circulação prenhe de mais-valor. A finalidade do circuito que tem início com a compra das forças produtivas capitalistas e termina com uma grandeza monetária superior àquela originária não é a satisfação das necessidades humanas - secundária, circunstancial ou dispensável -, mas a reprodução em escala ampliada, portanto o produto do trabalho nessa relação social deve “realizar-se como valor de troca, sofrer a metamorfose da mercadoria [...] como necessidade de renovação e continuidade do próprio processo de produção” (Marx, 2022, p. 23).

O regime capitalista, esse movimento cuja legalidade interna apresenta uma tensão insuperável entre finito e infinito, resultando sempre no tombo da pedra a cada rotação finalizada, pressupõe, produz e reproduz a forma mercadoria, “partimos dela como o elemento mais simples da produção capitalista. A mercadoria, porém, é um produto, resultado da produção capitalista. O que primeiro aparecia como seu elemento depois se apresenta como seu próprio produto” (Marx, 2022, p. 26). O que existe após o consumo da força de trabalho pelo capital é uma grandeza de valor cristalizada numa forma social cuja finalidade é a troca por dinheiro na esfera da circulação. “Como portadora do valor total do capital + mais-valor [...], a mercadoria agora se mostra no volume e nas dimensões da venda que devem ocorrer para que o antigo valor do capital e o mais-valor gerado por ele sejam realizados” (Marx, 2022, p. 26).

Caso a unidade entre duas operações distintas e complementares se cumpra, preferencialmente de modo instantâneo, temos, para felicidade geral e celebração do pensamento econômico burguês, a harmonia entre oferta e demanda. Assim, “todos os acontecimentos estão

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

encadeados no melhor dos mundos possíveis” (Voltaire, 2021, p. 185). Em suma, o produto do trabalho no sistema capitalista é uma mercadoria, um valor de uso cuja expressão em dinheiro nada mais é do que a transformação do valor em preço ou a estampa monetária do trabalho humano indiferenciado.

Prescindido das crises³, isto é, das perturbações cíclicas que interrompem o processo de acumulação, a massa de valor contida nas mercadorias é realizada na esfera da circulação para o incremento do capital. Como a economia burguesa organiza todo o metabolismo entre homem e natureza em função do crescimento *ad infinitum*, é virtualmente impraticável a coexistência pacífica entre o processo de valorização do valor e os antigos sistemas de produção, de modo que o resultado dessa impossibilidade de conciliação é o desaparecimento gradual de sociedades tradicionais, a incorporação de produtores independentes à massa proletária, a liberação de extensas áreas da superfície planetária à exploração capitalista e o desenvolvimento do intercâmbio universal. “A produção capitalista é produção de mais-valor e, como tal produção de mais-valor (na acumulação), é ao mesmo tempo produção de capital e produção e reprodução de toda a relação de capital em escala cada vez mais ampliada” (Marx, 2022, p. 37-38).

O produto do trabalho na economia capitalista é acima de tudo uma mercadoria - unidade entre valor de uso e valor, qualidade e quantidade, engenhosidade singular e trabalho humano indiferenciado -, que, ao ser lançada na esfera da circulação, deve cumprir seu papel no movimento de reprodução do capital, isto é, realizar a massa de valor que lhe é correspondente o mais breve possível. Se a objetividade fantasmagórica contida nessa forma particular de existência da riqueza não é transformada em dinheiro, a paralisação revela que a identidade necessária entre oferta e demanda não passa de um delírio do pensamento econômico burguês.

³ Resumidamente, podemos afirmar que a produção capitalista se expressa na autonomização recíproca dos agentes de mercado buscando a maximização do lucro. Aqui ninguém produz para si mesmo, mas para realizar mais-valor na esfera da circulação, pelo menos sob o ponto de vista sistêmico. É óbvio que, muito embora a fantasia liberal defenda um equilíbrio entre mercadoria e dinheiro, a possibilidade de paralisação existe justamente pela anarquia generalizada da divisão social do trabalho. Com o desenvolvimento das contradições do capital, a crise se torna necessidade: estoques saturados, falta de liquidez, demissões gigantescas, moratórias, falências e toda sorte de perturbação arruinam o delírio do pensamento econômico burguês. Naturalmente, o indivíduo mais sensível às depressões cíclicas é o trabalhador assalariado, que, devido à queda mais ou menos brusca do ritmo de acumulação, perde até mesmo o que lhe garantia a subsistência.

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

Como mercadoria, o produto do capital deve entrar no processo de troca das mercadorias e, portanto, não apenas entra no metabolismo real, mas ao mesmo tempo, deve sofrer as mudanças de forma que apresentamos como *metamorphose* [metamorfose] das mercadorias (Marx, 2022, p. 46).

A mercadoria, embora seja a forma elementar do modo de produção capitalista e apareça como algo próprio dessa relação social, desenvolvida sobretudo a partir do último quartel do século XVIII, já estava presente nos anais da história antes mesmo da decolagem industrial britânica, cujas razões são apresentadas de forma ampla e sistemática no capítulo de *O capital* dedicado à acumulação primitiva. A economia burguesa apenas transformou organicamente o produto do trabalho em mercadoria, que, de agora em diante, é uma das figuras do processo cíclico, assim como o dinheiro. “Os economistas cometem o erro de identificar essas formas elementares de capital – mercadorias e dinheiro – enquanto tais como capital” (Marx, 2022, p. 46).

O movimento de acumulação do capital apresenta internamente metamorfoses cuja realização mantém a progressão sem limites do valor. Aqui, o dinheiro não é apenas equivalente geral ou expressão de uma economia mercantil, mas substrato de uma forma social que muda de figura buscando seu próprio crescimento. O circuito percorrido pelo capital-monetário pode ser representado da seguinte forma: D-M...P...M'-D'. Em outras: 1. o dinheiro é transformado na esfera da circulação em meios de produção e força de trabalho; 2. o burguês, através do esgotamento físico e mental do operário – consumido por tarefas monótonas e supervisionadas em turnos de trabalho prolongados – recebe uma mercadoria preta de mais-valor; 3. prescindindo dos desequilíbrios que interrompem periodicamente o processo de acumulação capitalista, a rotação é finalizada com a série M'-D'.

Em si essa soma de dinheiro só é capital, isto é, de acordo com a sua determinação, porque deve ser empregada ou consumida de um modo que tenha por finalidade seu crescimento, porque é gasta com a finalidade de seu crescimento. Se isso aparece em relação à soma de valor ou dinheiro existente como sua determinação, seu impulso interior, sua tendência, então em relação ao capitalista, isto é, ao possuidor dessa soma de dinheiro, em cujas mãos essa função se processa, surge como intenção, finalidade (Marx, 2022, p. 47).

A relação metabólica entre homem e natureza no regime do capital é organizada em torno da lei que transforma o trabalho numa fonte de sofrimento coletivo e exige o consumo

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

insustentável das forças naturais: a produção de mais-valor. A diferença quantitativa entre extremos qualitativamente iguais só é possível porque existe na esfera da circulação uma mercadoria capaz de manter o processo de reprodução em escala ampliada. Se visualizarmos apenas as operações executadas na superfície da economia capitalista – compra e venda de mercadorias –, esse fato permanece mistificado. O sentido do modo burguês de produção é buscar a autovalorização do capital.

A produção de mais-valor – que inclui a preservação do valor originariamente adiantado – aparece assim como a finalidade determinante, o interesse impulsionador resultado último do processo de produção capitalista, como aquele pelo qual o valor originário é convertido em capital (Marx, 2022, p. 48).

A singularidade do modo burguês de produção em relação às economias pré-capitalistas consiste justamente no incremento de mais-valor a cada rotação finalizada. Prescindindo das saturações que interrompem o processo de acumulação, o capital aumenta sua grandeza e adquire uma dimensão planetária, de modo que a satisfação das necessidades humanas – comer, beber, vestir etc. – é virtualmente impraticável fora do mercado. Conforme lembra Marx (2022, p. 49), “a função autêntica e específica do capital como capital é, portanto, a produção de mais-valor”.

Muito embora na superfície do movimento representado pela fórmula D-M-D’ a concentração de riqueza seja expressão da genialidade empreendedora, o âmago da coisa reside no trabalho excedente cristalizado na forma-mercadoria. Atribuir à competência individual o cerne da prosperidade burguesa é ignorar tanto a exploração de classe como o sentido geral do modo de produção moderno: a acumulação infinita. Agente econômico encarregado de extrair mais-valor e tão obediente quanto Sancho Pança, o capitalista, sem qualquer preocupação humanitária, luta incansavelmente para cumprir seu dever prolongando os turnos de trabalho, intensificando o ritmo das tarefas, abreviando os intervalos para refeição e descanso etc.

As funções desempenhadas pelo capitalista são apenas as funções do capital – do valor que se valoriza pela absorção do trabalho vivo – que são desempenhadas com consciência e vontade. O capitalista funciona apenas como capital personificado, capital como pessoa [...] (Marx, 2022, p. 60).

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

À medida que o processo de valorização do valor atribui um caráter instrumental à ciência – emprego disciplinar do relógio, fábricas abastecidas pela energia a vapor, introdução da maquinaria, fornecimento da eletricidade e todo tipo de invenção tecnológica –, o tempo, o corpo e a mente do trabalhador são violentamente roubados pelo capital. O burguês, como responsável pela execução do movimento que consome brutalmente o conjunto das capacidades humanas, cumpre a tarefa que lhe cabe no interior de uma relação social cujo sentido é a capitalização. Conforme Marx (2022, p. 61) declarou, “a autovalorização do capital – a criação de mais-valor – é, portanto, a finalidade determinante e hegemônica do capitalista”.

A singularidade do modo de produção moderno em relação às economias pré-capitalistas reside justamente na finalidade do processo de trabalho, pois o metabolismo entre homem e natureza é determinado pela acumulação contínua ou pela necessidade do capital de estender periodicamente seu limite. Esse movimento absolutamente peculiar à sociedade burguesa exige tanto o consumo brutal das capacidades humanas (criaturas embrutecidas, complicações mentais, corpos exauridos, atraso no desenvolvimento, doenças crônicas, mortes prematuras etc.) como a degradação da natureza (desertificação, desmatamento, poluição do ar, contaminação das águas e agudas devastações ambientais).

Os problemas sociais acarretados pelo sentido da produção capitalista – acumulação infinita sustentada pela exploração do trabalho – não aparecem na superfície do movimento representado pela fórmula D-M-D’, isto é, na esfera da circulação, pois aqui, onde reinam os direitos inatos do homem – liberdade, igualdade, propriedade e Bentham –, as causas estruturais de mazelas como pauperismo, estupidez, esgotamento físico, vidas abreviadas etc. permanece como justo castigo pela falta de diligência, criatividade, parcimônia e todo o rol de virtudes que compõem a cantilena burguesa.

A transformação do dinheiro em capital se divide em dois processos independentes que pertencem a esferas inteiramente distintas e existem de modo separado um do outro. O primeiro processo pertence à esfera da circulação de mercadorias e, portanto, ocorre no mercado de mercadorias. É a compra e venda de capacidade de trabalho. O segundo processo consiste no consumo da capacidade de trabalho adquirida, isto é, o próprio processo de produção. [...] Para demonstrar, portanto, que a relação entre capitalista e trabalhador não é senão uma relação entre proprietário de mercadorias que, em benefício mútuo e por livre contrato, trocam dinheiro e mercadorias entre si, basta isolar o primeiro

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

processo e ater-se a seu caráter formal. Esse simples truque não é feitiçaria, mas constitui todo o patrimônio de sabedorias da economia vulgar. (Marx, 2022, p. 73).

O intercâmbio entre capital e trabalho, embora seja revestido de graciosidade, consiste apenas numa operação que legaliza, segundo o direito burguês, o emprego brutal das capacidades humanas pelo Sancho Pança da economia moderna. A compra pelo capitalista da única mercadoria capaz de produzir valor compromete inclusive a reabilitação do corpo, seja através da disciplina imposta pelo sistema fabril, dos turnos prolongados, das refeições sem intervalo etc. O trabalhador só existe para o capital como fonte de mais-valor, e os artifícios mais absurdos são empregados na esfera da produção para extrair trabalho excedente. As pausas para a satisfação de uma necessidade orgânica, como a alimentação, são violentamente retiradas, e a civilidade alardeada na troca dá lugar à barbárie.

É possível que, na produção capitalista, todo o tempo disponível do trabalhador seja efetivamente absorvido pelo capital, de modo que o consumo de alimentos apareça realmente como simples incidente do próprio processo de trabalho, como consumo de carvão pela máquina a vapor, ou de óleo pela roda, ou de feno pelo cavalo, ou como todo o consumo privado do escravo trabalhador (Marx, 2022, p. 75)

Muito embora em sua forma particular de manifestação o capital apareça como sujeito do processo de reprodução em escala ampliada, é o trabalho que garante a existência de um movimento cuja finalidade, ainda que absurda, é a acumulação infinita, pois mesmo nos ciclos de crescente animação, prosperidade etc., a massa de valor resultante da série D-M-D' equivale somente a uma grandeza determinada. Outra mistificação própria do capital consiste na troca de equivalentes: de fato, no mercado, há uma igualdade no intercâmbio entre os agentes econômicos, mas no interior da produção de mercadorias se obtém mais-valor através do tempo de trabalho não pago.

De acordo com a lei do valor da troca de mercadorias, trocam-se equivalentes, quanta iguais de trabalho objetivado, embora um quantum se objetive em uma coisa e o outro em uma pessoa viva. Mas essa troca apenas introduz o processo de produção, por meio do qual vem de fato trocado mais trabalho na forma viva do que foi gasto na forma objetivada

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

A relação entre as classes fundamentais da sociedade burguesa na esfera da circulação – superfície da economia capitalista – aparece sem o elemento estruturante do processo de valorização do valor: a exploração do trabalho oculta pela forma-salário. O patrão, como expressão subjetiva do capital, desse movimento cujo paralelo seria o mito de Sísifo, deve exigir do operário a maior quantidade possível de trabalho não pago, ainda que, conforme já foi observado, a troca de mercadorias seja graciosa. “Enfim, o capitalista constrange o trabalhador a estender a duração do processo de trabalho tanto quanto possível além dos limites do tempo de trabalho necessário para a reprodução do salário, pois esse excedente de trabalho lhe fornece mais-valor” (Marx, 2022, p. 82).

É preciso destacar que o papel dos agentes de mercado e a tarefa de cada um deles no interior da produção de mercadorias são expressões sistêmicas de um movimento cujo sentido é a acumulação contínua. Capitalista e trabalhador assalariado, para tratar especificamente da esfera onde se produz mais-valor, são apenas figuras econômicas de uma relação social historicamente determinada, que tem como pressuposto o crescimento *ad infinitum* ou a autovalorização do capital.

Muito embora a estratificação social seja um elemento comum no curso da história, a diferença fundamental entre os padrões de subordinação consiste na transferência de poder da esfera pessoal para um sistema global, cuja reprodução pressupõe a combinação nefasta entre degradação da natureza e exploração do homem pelo homem. Sendo assim, a coerção orgânica objetivada no tempo de trabalho excedente marca uma ruptura com as relações de dependência pessoal que predominaram na Mesopotâmia, no Egito Antigo, no mundo greco-romano etc. Conforme Marx (2022, p. 90) declarou, trata-se de “uma relação coercitiva que não se baseia em quaisquer relações pessoais de dominação e dependência, mas simplesmente surge de várias funções econômicas”. Além disso, o caráter absolutamente opaco da exploração no regime do capital é mistificado pela troca de equivalentes na esfera da circulação, uma vez que a forma-salário apaga todo vestígio de mais-trabalho⁴.

⁴ O tempo de trabalho excedente em sociedades industriais, ao contrário do que predominou no Crescente Fértil, no mundo greco-romano, na Europa feudal, nas plantações escravistas das Américas etc., é obliterado com a suposta igualdade entre os agentes econômicos, pois a massa de valor cristalizada na mercadoria aparece como grandeza

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

O sistema capitalista, como uma engrenagem cujo sentido reside na criação de mais-valor, só considera como produtivo o trabalho que gera diretamente o incremento que permite a acumulação infinita, isto é, aquele que serve à autovalorização do capital. No mesmo sentido, diz Marx (2022, p. 109): “O trabalhador que realiza trabalho produtivo é produtivo, e é produtivo o trabalho que cria imediatamente mais-valor, isto é, valoriza o capital”. Evidentemente, trata-se de uma definição subjacente não ao processo de trabalho em geral – aquele presente em todas as épocas e necessário ao metabolismo entre homem e natureza –, mas a relações de produção historicamente determinadas.

A diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador só é possível através do intercâmbio entre o capital e uma forma particular de mercadoria na esfera da circulação: aquela capaz de gerar mais-valor e garantir o processo de reprodução em escala ampliada, sendo assim trabalho produtivo. Segundo Marx (2022, p. 113), “o produto específico do processo de produção capitalista, o mais-valor, é criado apenas por meio da troca com o trabalho produtivo”.

Como o regime do capital tem a acumulação como necessidade orgânica, o excedente arrancado dos produtores, não obstante a vontade dos agentes econômicos, será absorvido pela fagocitose que reproduz a exploração de classe e as mazelas que lhe são decorrentes: criaturas embrutecidas, corpos deformados, mortes prematuras, habitações precárias, pauperismo etc. Em outras palavras, “somente a troca por trabalho produtivo é uma das condições para a *reconversão* do mais-valor em capital” (Marx, 2022, p. 118, grifo nosso), de modo que, em virtude das contradições gestadas e amadurecidas no interior da produção capitalista, o crescimento *ad infinitum* será interrompido por uma perturbação violenta⁵.

inteiramente restituídas aos operários através da forma-salário. Para mais detalhes, ver: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 610.

⁵ A história da economia capitalista tem registrado crises periódicas ou perturbações mais ou menos longas no interior do processo de acumulação. Evidentemente, os defensores da livre iniciativa, da liberdade absoluta dos agentes de mercado e de toda a cantilena burguesa afirmam que as paralisações são acarretadas por elementos circunstanciais, portanto sem qualquer razão estrutural. Num de seus artigos para o New York Daily Tribune, Marx salienta exatamente a tentativa de justificar mais uma das saturações cíclicas do capital a partir da especulação excessiva e do abuso do crédito, como se as promessas de capitalização em geral não tivessem uma motivação sistêmica, muitas vezes indiferente às condições reais de valorização. Para mais detalhes, ver: Musto, Marcello (org.). *O essencial de Marx e Engels 2: escritos econômicos*. São Paulo: Boitempo, 2024. p. 213-216.

MERCADORIA, ACUMULAÇÃO E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

O trabalhador só existe na economia capitalista como fonte de mais-valor, e o salário que serve à satisfação de suas necessidades só é pago devido a um sistema de carências que exige do empregador uma quantia de dinheiro capaz de cobrir suas despesas mais elementares. Para a classe que de fato produz riqueza e conserva o processo de acumulação do capital, o consumo de mercadorias é demarcado pela escandalosa parcimônia burguesa, pois “o objetivo da produção capitalista (e, portanto, do trabalho produtivo) não é a existência de produtores, mas a produção de mais-valor” (Marx, 2022, p. 118). Turnos de trabalho prolongados, esgotamento do corpo, mentes exauridas, problemas de saúde, aviltamento, tudo no interior da fábrica concorre para transformar o conjunto das tarefas diárias no décimo círculo do inferno⁶. O tempo necessário à restauração de energia, ao descanso da mente, às refeições adequadas, ao desenvolvimento das capacidades genuinamente humanas, ao lazer e à convivência social é estéril no interior dessa relação historicamente determinada: a forma capitalista da produção de mercadorias. “A valorização do capital e, portanto, a *creation* [criação] de mais-valor, sem nenhuma consideração pelo trabalhador, é a alma que move a produção capitalista (Marx, 2022, p. 121).

Referências Bibliográficas

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia – Inferno*. São Paulo: Editora 34, 2019.

MARX, Karl. *Capítulo VI (inédito)*: manuscritos de 1863-1867, O capital, livro I. São Paulo: Boitempo, 2022.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MUSTO, Marcello (org.). *O essencial de Marx e Engels 2: escritos econômicos*. São Paulo: Boitempo, 2024.

VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. São Paulo: Editora 34, 2021.

⁶ Faço alusão aos nove círculos do inferno de Dante Alighieri. Para mais detalhes, ver: Alighieri, Dante. *A Divina Comédia – Inferno*. São Paulo: Editora 34, 2019.

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira¹

Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo:

Este artigo tem como objetivo principal problematizar o fenômeno da religião enquanto um estranhamento ideológico no pensamento do filósofo marxista húngaro György Lukács (1885-1971). Nesse sentido, ao tratar do fenômeno do estranhamento em sua obra *Para uma ontologia do ser social* (vol. II), Lukács considera que em primeiro lugar, ele é um produto do desenvolvimento socioeconômico historicamente determinado, ou seja, a base de todo estranhamento repousa no processo de produção e reprodução das condições materiais de existência humana. Em segundo lugar, como expressão subjetiva dessa base fundamental, todo estranhamento consiste, portanto, num fenômeno propriamente ideológico. Dessa forma, para Lukács, a religião enquanto um estranhamento ideológico constitui um vetor teórico e prático de conscientização da práxis social dos indivíduos, resultando assim, numa elaboração ideal da realidade, muito embora, essa forma de conscientização ideológica desconsidere a verdadeira essência ontológica constitutiva do ser social, cuja a gênese reside no processo de trabalho.

Palavras-chave: Ideologia. Estranhamento. Religião.

RELIGION AS AN IDEOLOGICAL ESTRANGEMENT IN LUKÁCS

Abstract:

This article aims to problematize the phenomenon of religion as an ideological estrangement in the thought of the Hungarian Marxist philosopher György Lukács (1885-1971). In this sense, when dealing with the phenomenon of estrangement in his work *Towards an Ontology of Social Being* (vol. II), Lukács considers that, firstly, it is a product of historically determined socioeconomic development, that is, the basis of all estrangement lies in the process of production and reproduction of the material conditions of human existence. Secondly, as a subjective expression of this fundamental basis, all estrangement consists, therefore, in a properly ideological phenomenon. Thus, for Lukács, religion as an ideological estrangement constitutes a theoretical and practical vector of awareness of the social praxis of individuals, thus resulting in an ideal elaboration of reality, although this form of ideological awareness disregards the true ontological essence constituting the social being, whose genesis lies in the labor process.

Keywords: Ideology. Estrangement. Religion.

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE-FECLESC). Mestre em Educação pela UECE. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (PPGE-UFC). Pós-Doutor em Educação (PPGE-UFC). Professor efetivo da Rede Pública Municipal de Ensino de Fortaleza e colaborador do GPOSSHE (UECE) e GEM (UFC). <https://orcid.org/0000-0002-0890-9011>. E-mail: antoniomarcondes_pereira@yahoo.com.br

² Possui Pós-Doutorado em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha). Doutorado em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFC), do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFC), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UECE), colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia (UFC) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UVA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ 2). Editor da Revista Dialectus (Qualis A4). Coordenador do Grupo de Estudos Marxistas da UFC. Membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade internacional Feuerbach). Autor do livro: *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx* (2016). <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Introdução

Para Lukács, não existe uma subjetividade que não seja efetivamente social; que não tenha brotado da divisão social do trabalho e do seu subsequente desenvolvimento. “Com efeito, a divisão social do trabalho incumbe o homem de múltiplas tarefas, com muita frequência extremamente heterogêneas entre si, cuja execução correta exige dele e, por essa via, desperta nele uma síntese das suas capacidades heterogêneas” (Lukács, 2013, p. 588). No entanto, o estranhamento, enquanto uma “deformação subjetiva” do indivíduo singular resulta da contradição dialética entre: desenvolvimento das capacidades produtivas e formação da personalidade. Pois, a divisão social provocada pelo modo de produção capitalista assentado no trabalho explorado engendra inevitavelmente, uma contraposição entre “singularidade” e “universalidade”, “individualidade” e “socialidade”.

Trata-se aqui de pensarmos a relação indissociável entre estranhamento da subjetividade (personalidade) e o desenvolvimento das capacidades humanas pelas forças produtivas. Dessa forma, a personalidade constitui uma categoria social fundamental para compreendermos as características da reprodução social como um todo: indivíduo e sociedade. Assim: “Nascimento, crescimento, e morte são e permanecerão momentos irrevogáveis de todo e qualquer processo vital biológico. Contudo, o afastamento – afastamento incessante, mas jamais desaparecimento – da barreira natural é uma característica essencial não só do processo inteiro de reprodução da sociedade, mas, inseparável dele, também da vida individual” (Lukács, 2013, p. 591).

Trabalho, realidade social e consciência religiosa estranhada

A personalidade humana não se constitui por si só. O tornar-se homem, resulta, sobretudo, do processo objetivo do trabalho que possibilita o desenvolvimento das capacidades produzidas “subjetivamente por ele mesmo”, isto é, afirma Lukács: “[...] quando deixa de simplesmente se adaptar ao respectivo mundo exterior dado e, por seu turno, passa a participar de modo ativo e prático de sua remodelação em um meio ambiente humano cada vez mais social, criado por ele mesmo” (2013, p. 596). Este processo que Lukács designa como “afastamento das barreiras naturais”, expressa o fato de que enquanto pessoa, o homem só pode

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

assumir a sua condição de ser humano³ quando a relação com seu semelhante (generidade para si) for cada vez mais humanizada ou humanizadora.

A consciência enquanto um produto do desenvolvimento social constitui uma expressão da subjetividade humana que representa o mundo em imagens e conceitos. Mas a consciência também pode ser alienada e passar a representar o mundo dos homens de forma estranhada. Este fato, certamente, pode constituir uma cisão entre o que o homem realmente é, e a consciência que ele tem de si mesmo no sentido de “fetichizações idealistas” alienantes. Sobre isso assinala Lukács que: “A mais importante das concepções desse tipo para nós [...] é a dissociação reificadora da consciência que se elevou acima da particularidade em relação ao homem inteiro normal em sua existência físico-social. Desde o surgimento das representações animistas, mas especialmente desde a grande crise da humanidade na Antiguidade tardia e sua culminação no cristianismo, essa concepção exerceu grande influência sobre a imagem ontológica do homem” (Lukács, 2013, p. 600).

A consciência reificada concebe uma separação, ou uma contraposição “metafisicamente abrupta”, entre o homem físico/fático e o homem espiritual/subjetivo, configurando assim, a autonomização da alma em relação ao corpo. De acordo com Lukács, é o método fenomenológico que produz de forma reificada “uma ilusão do mundo fenomênico imediato” em uma contraposição dualista que segrega a alma do corpo, descaracterizando a unidade essencial dinâmica do ser social fundada no trabalho enquanto um metabolismo entre homem e natureza e sua relação indissociável entre subjetividade e objetividade. Essa “fissura” entre o *ser* e a *consciência* humana, portanto, é reveladora da separação que o estranhamento ideológico engendra no plano do ser social.

As contradições entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, que se tornaram concretamente evidentes no ser social, se apresentam como conflitos travados

³Porém, o homem estranhado não é de modo absoluto, desprovido do “seu ser-homem social”; do vínculo de pertencimento “à socialidade do gênero humano”. Mesmo a designação do escravo como um instrumento em termos jurídicos que aponta para a sua condição real de cativo, ainda assim, afirma Lukács, objetivamente em si, [ele, o escravo] continua sendo um ser social, um modelo do gênero humano. Desta forma, o que efetivamente constitui um processo de estranhamento neste caso é o fato jurídico-político e histórico do *ser homem* do escravo estar subjugado a um sistema socialmente alienante; excludente, produtor de desigualdades, violência de classe e deformações subjetivas, morais e éticas, como foi o caso do escravismo antigo e o escravismo colonial moderno. A consequência, portanto, é que estas estruturas submetem o *ser homem* do escravo às formas alienantes de socialização desumanizadora, neste sentido, ele não perde sua condição ontológica de ser social, mas é privado de sua condição humana, de sua dignidade enquanto pessoa.

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

ideologicamente: “Por isso, o caráter não ideológico do desenvolvimento social total, a sua necessária desigualdade, especialmente o modo como se manifestam as consequências ontológicas do processo total no âmbito do ser social e do destino dos homens singulares, muitas vezes necessariamente provocará conflitos [...]”, que “só poderão ser travados ideologicamente” (Lukács, 2013, p. 601). A discrepância entre desenvolvimento das forças produtivas e o pleno desenvolvimento da personalidade humana, produz o estranhamento ideológico. Assim, no nível da particularidade do indivíduo, esse princípio divergente origina a deformação da subjetividade. Desse modo, “[...], só então ficará evidente, por um lado, que o estranhamento representa, antes de tudo, um obstáculo ao nascimento da não particularidade do homem” (Idem, p. 606). Portanto, como podemos depreender das afirmações de Lukács, quanto mais particular o homem permanece, mais impotente ele fica ao se defrontar com o estranhamento.

Lukács exemplifica o estranhamento no complexo social da personalidade dos indivíduos singulares destacando que “com frequência no movimento dos trabalhadores, a saber, que homens que combatem ardorosamente e também exitosamente o seu estranhamento enquanto trabalhadores na vida familiar causam um estranhamento a suas mulheres, o que os leva forçosamente a um novo estranhamento de si mesmo”⁴ (Lukács, 2013, p. 608). Com efeito, toda tendência estranhadora está concretamente arraigada no plano do ser social, ou seja, esta continuamente ativa, influenciando as motivações dos pores teleológicos singulares, ao mesmo tempo em que a superação destes estranhamentos, exige dos indivíduos respostas inovadoras e sua execução mediada pela práxis.

Para Lukács, a religião constitui um aspecto ideológico do estranhamento. Ela configura um distanciamento do ser do homem em relação a si mesmo, ou seja, é o estranhamento do homem em relação à sua própria essência, pois, o homem em si, não é produto de forças extraterrenas; suprasensíveis, mas do contrário, ele é resultado de sua própria atividade concreta, autocriadora: o trabalho. A religião, portanto, enquanto estranhamento ideológico não explica a gênese e a essência do ser do homem, de outro modo, deforma, obscurece, mistifica.

⁴ Nesse sentido afirma Lukács: “Basta pensar em homens que seguem uma rotina burocraticamente petrificada, em carreiristas e arrivistas, em tiranos domésticos etc., que não só aprovam essas suas qualidades como partes integrantes de sua personalidade, mas também são respeitados como personalidades pelo seu ambiente, em virtude de suas qualidades e não apesar delas” (Lukács, 2013, p. 609).

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

Nesse sentido, é Feuerbach que inicia a crítica materialista da religião ao constatar que não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião. No entanto, Marx vai além, numa autêntica crítica histórico-materialista ao aprofundar o estranhamento religioso “e seu desmascaramento teórico para um complexo sociopolítico geral de problemas da história da humanidade”. Com efeito: “A religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem que ou não se encontrou ainda ou votou a se perder. Mas *o homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido*.” (Marx Apud Lukács, 2013, p. 642).

Para Marx, a religião constitui uma “realização fantástica da essência humana”, porque para aquela, a essência do ser humano não possui uma verdadeira realidade. A verdade da essência humana está na representação mistificada que os homens fazem de si mesmos quando projetam num ser supraterrâneo, capacidades, qualidades e valores que são propriamente atributos do seu ser histórico-social. Portanto, como afirma Marx, a religião não libertou o homem. Ele ganhou a liberdade de manifestar sua crença religiosa. Daí o sentido conferido por Bruno Bauer, como criticara Marx, à ideia de que a “emancipação política” e “a igualdade de direitos civis dos judeus”, poderiam ser filosoficamente vinculadas com a sua própria emancipação religiosa (interior), destaca Lukács.

Contudo, afirma Lukács tomando como base os postulados de Marx, a solução concreta para a superação do estranhamento religioso, bem como todas as alienações humanas, só poderá ser alcançada efetivamente pela “revolução social”, que transforma radicalmente os fundamentos da sociabilidade dos homens. Com efeito, esta solução possibilita o surgimento de uma grande perspectiva histórico-universal capaz de supracumprir o estranhamento religioso. Assim, podemos entender que o estranhamento religioso está inserido dentro do contexto social global de todos os outros estranhamentos. Pois a base fundamental de todos estes, repousa exatamente no processo econômico, historicamente determinado. Muito embora, Marx considere que o estranhamento seja uma peculiaridade universal do capitalismo.

Marx em sua obra *A sagrada família*, descreve o estranhamento como um fenômeno universal, que subjuga igualmente tanto a burguesia quanto o proletariado, embora demonstre também a sua contraditoriedade que se expressa no antagonismo entre estas duas classes atingidas pelo estranhamento: “A classe possuidora e a classe do proletariado representam o mesmo autoestranhamento. Mas a primeira classe se sente bem e aprovada nesse

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

autoestranhamento, sabendo que o estranhamento é *seu próprio poder* e nele possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nesse estranhamento, vislumbrando nela a sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (Marx Apud Lukács, 2013, p. 645).

Os estranhamentos decisivos da vida humana são produtos de situações reais da existência social, de processos econômicos reais. Portanto, nenhum aspecto do estranhamento pode ser suprasumido apenas no plano teórico, mas antes, pela mediação da práxis social. Lukács destaca que Marx na sua polêmica contra os hegelianos de esquerda já afirmara que a massa “de modo algum pode considerar esses produtos de sua autoalienação tão só como fantasmagorias *ideais*, como simples *alienações da autoconsciência*, e querer destruir o estranhamento *material* apenas mediante uma ação *espiritualista interior*” (Marx, Apud Lukács, 2013, p. 647).

A característica fundamental da religião enquanto uma ideologia, de acordo com Lukács, consiste no fato de ela ser uma “projeção estranhadora da essência da vida humana”, ou seja, ela concebe o homem como um produto de forças divinas, extraterrenas. Neste sentido, a religião obscurece o fundamento ontológico segundo o qual, “o homem deve compreender a sua própria gênese, a sua própria vida como momento de um processo no qual ele próprio sempre é um participante ativo, o qual, por isso mesmo, é seu próprio processo real de vida” (Lukács, 2013, p. 648). A religião não explica a gênese real do homem, do contrário, mistifica esta gênese. A religião não concebe o homem enquanto um produto de sua autoatividade criadora que é trabalho, mas afirma que o homem é produto da vontade de um Deus suprassensível. Dessa forma, separa o homem de sua natureza essencial. O homem que cria a religião deixa ser dominado por ela. Mas a religião enquanto representação não é autônoma, independente do homem, antes, depende do homem, portanto, neste caso, a religião é o estranhamento do homem com relação a ele mesmo.

A religião ao explicar a gênese do homem fora do processo do trabalho incorre num tipo de falsa abstração que, absolutamente, dificulta o entendimento ontológico de que o homem é produto de suas próprias forças histórico-sociais. Com efeito: “Na medida em que a *essencialidade* do homem e da natureza se tornou prática, sensível, visível; na medida em que o homem se tornou prático, sensível, visível para o homem enquanto existência da natureza e na natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e dos homens – uma pergunta que implica a confissão da

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se impossível na prática” (Marx Apud Lukács, 2013, p. 648).

A refutação materialista da ideia de Deus se baseia exatamente no fundamento ontológico de que a gênese e as características do desenvolvimento histórico-concreto do homem são produtos da sua capacidade (imane) de trabalho. Assim: “A prioridade ontológica do processo genético pela humanização, do processo da autoatividade perante todo e qualquer estranhamento, permanece, [...], o fundamento teórico de toda crítica autêntica da religião” (Lukács, 2013, p. 649). A questão fundamental colocada aqui por Lukács é de entendermos a relação social real decisiva da religião com o homem atual, o seu fundamento, seus reflexos ideológicos, sua inserção nas estruturas da vida cotidiana, ou seja, os complexos concretos do ser social.

Estranhamento, religião e cotidiano

Para Lukács, as tendências religiosas de um modo geral, acabam incorrendo num tipo de “puro irracionalismo”, por afirmarem a primazia das imagens de mundo mistificadoras do real em detrimento de uma representação ontológico-materialista da verdadeira essência da religião, com efeito “basta olhar para a realidade histórica para ver que a religião é um fenômeno universalmente social; que, no início – e, em muitos casos, também muito tempo depois – , ela foi um sistema regulador da vida social como em seu conjunto; que ela antes de tudo, satisfaz a necessidade social de regular a vida cotidiana dos homens [...]” (Lukács, 2013, p. 654). A forma como a religião influencia a conduta dos homens na vida cotidiana assume várias expressões extremamente diferenciadas nas diversas sociedades ao longo do tempo. Neste sentido, afirma Lukács: “Na época do florescimento da polis, tal influência sobre os escravos nem era pretendida; no feudalismo, em contraposição, ela desempenha um papel amplo e importante entre os servos da gleba, na atividade artesanal citadina etc.” (Idem).

Toda religião tem dessa forma, certa tendência para universalizar sua influência. Seja na moral ou na política dentre outras dimensões sociais, não existe nenhum campo ideológico socialmente importante que a religião não tenha tentado estabelecer um tipo de dominação. Modos ideológicos de regulação da sociedade tais como o direito, por exemplo, afirma Lukács, possui uma tendência para “generalizações abstrativas”, ou para “autonomizações ideais”, na religião, entretanto, se ela quiser cumprir uma função social,

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

precisa manter um contato direto com os destinos dos homens singulares enquanto homens singulares no interior do complexo da vida cotidiana.

De acordo com Lukács, a maneira como é colocada em prática a diferença entre “ideologia secular” e “ideologia religiosa”, depende, sobretudo do desenvolvimento socioeconômico de um complexo social específico, bem como do estado, das formas e dos conteúdos das lutas de classe. O direito opera no sentido de dominar a vida cotidiana dos homens singulares com o propósito de legitimar os interesses de uma classe determinada (num contexto específico de desenvolvimento econômico), principalmente, pelas ameaças de punição em geral, neste sentido, basta que as pessoas observem os preceitos básicos e as proibições para que essa finalidade do direito seja executada.

Mas a religião também cumpre a função de legitimação dos interesses, em muitos aspectos, das classes dominantes, pois “quando as diversas confissões vieram a público para dizer que o homem salva sua alma, permanece fiel às sagradas tradições da humanidade cristã etc. quando cumpre cabalmente seus deveres para com a pátria, elas promoveram o interesse de classe que naquele tempo era eficácia bem mais profunda do que o direito jamais poderia conseguir” (Lukács, 2013, p. 655). Estes efeitos, conforme Lukács destaca, são obtidos no momento em que os pores teleológicos se tornam efetivos na realidade, como resultados das experiências acumuladas pelos homens na sua vida cotidiana. As formas concretas de representações acerca do mundo social se expressam em termos de realidade para cada pessoa de maneira específica num determinado momento da vida cotidiana. Esta influência decisiva regulada pela moral religiosa, conforma o imaginário das pessoas às representações mistificadoras desta mesma realidade humano-social, no sentido de criar na consciência dos homens singulares reflexões que o apartam de sua real condição de existência material.

As determinações gerais da constituição da essência da vida social, que estão na base de todo pôr teleológico, é resultado do vínculo indissociável entre teoria e prática que os homens realizam em sua práxis cotidiana. Portanto, no dizer de Lukács, “na base da vida cotidiana está uma relação imediata entre teoria e práxis”, que condicionada pela regulação religiosa, opera na vida social um controle sobre as consciências, direcionando-as para horizontes que se afastam da essência humana em suas determinações histórico-ontológicas, ou seja, a religião representa o mundo social dos homens de forma antirrealista, antinatural, anti-humana.

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

Feuerbach afirma que: “A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual [...] real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana” (Feuerbach, 2012, p. 45-46). Entretanto, a religião não representa o homem em sua essência ontológica, ou seja, o homem enquanto produto de sua autoatividade criadora, o trabalho⁵. Ela afasta a imagem real da real natureza humana, quando afirma que o homem é uma criação divina, resultado da vontade egoísta de um ser supremo que criou tudo sozinho, pelas suas próprias forças transcendentais.

As representações religiosas de mundo, tais como Deus, são produtos do cérebro humano, que ganharam autonomia com relação ao próprio ser que as criaram e passaram a subjugar-lo. Esta forma de estranhamento religioso estabelece um vínculo social entre os homens baseado em uma relação de distanciamento entre o que o homem realmente é em sua essência ontológica e a representação mistificada que ele produz de si mesmo a partir da crença religiosa. Por isso, a imagem de mundo criada pelo processo de trabalho com base na relação dialética entre subjetividade e objetividade, particularidade e universalidade, resulta numa representação que tem como complexo fundante, não os mistérios de Deus, mas o processo real de objetivação socioeconômica da vida social cotidiana.

Considerações finais

A religião enquanto um complexo ideológico estranhado constitui para Lukács, um fenômeno eminentemente humano-social. Portanto, não há nada de transcendente nisso. Primeiro porque a transcendência é uma manifestação subjetiva do indivíduo, caracterizada pelas sensações, sentimentos e representações elaboradas pelos desejos, crenças e fé espiritual.

⁵ De acordo com Lukács: “A dedução ontológica marxiana da peculiaridade do ser social remete a dos pontos de partida genéticos. Por um lado, sempre é enfatizado de modo coerente que o trabalho é fundamento do devir do homem, tanto em termos histórico-genéticos como por sua essência, constituindo força motriz decisiva e indispensável tanto da reprodução como do desenvolvimento para um patamar superior da existência humana. Por outro lado, em *O capital*, Marx introduz o quadro geral teórico-histórico do ser e devir da sociedade não com a análise do trabalho, mas com a da estrutura da mercadoria, da relação com a mercadoria. Trata-se aí de um estágio ontologicamente posterior do devir-homem e do ser do homem, um estágio que já abrange a gênese propriamente dita [...]” (Lukács, 2013, p. 666, *italico no original*).

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

Segundo, é uma ideologia no sentido de representar um conjunto de ideais e imagens que operam na prática social dos indivíduos comportamentos e ações determinadas, realizando assim, uma práxis legitimadora da vida cotidiana.

Deus, desta maneira, é uma representação (alienada) criada pelo próprio homem e justificada num conjunto de ritos, práticas, ações, gestos e símbolos que tornam a consciência social uma dimensão reificada como expressão de uma realidade objetivamente alienada e alienante. A sociedade capitalista fundada no trabalho explorado, na propriedade privada, na produção do mais-valor, tem por princípio a função social de ocultar na consciência dos homens a sua real natureza de ser social. No caso da religião enquanto um complexo ideológico estranhado tem a função social de afastar a humanidade (no plano da consciência) de sua essência ontológica, o trabalho, sua atividade criadora do mundo e das relações sociais historicamente determinadas.

Isso certamente tem um importante impacto social e político, no sentido de conferir aos homens um sentido de vida conformada às condições materiais de uma sociedade que à medida que cria extrema riqueza, cria concomitantemente, extrema pobreza pelo mundo afora. O espírito religioso estranhado afirma que o homem deve se resignar a esta condição, e acreditar que Deus todo poderoso irá suplantar, um dia, sua miserabilidade social. Assim, os donos do poder (a burguesia dominante) perpetuam sua dominação se aproveitando da consciência alienada das pessoas que muitos creem cegamente e pouco fazem politicamente para transformar suas próprias vidas, no sentido qualitativamente superior ao estado de coisas na qual se encontram.

Para Lukács “[...] a essência do homem se torna transcendente para ele próprio, ou seja, uma proclamação oriunda do além da vida humana (social); pois ele procura justamente no além a realização plena, a elevação acima da sua própria particularidade, que o seu próprio ser social, em consequência da reificação, não tem como lhe mostrar nem mesmo como possibilidade” (Lukács, 2013, p. 678). Entendemos desta forma, que a religião enquanto um complexo ideológico estranhado configura a própria alienação do homem com relação a si mesmo; com relação as suas próprias capacidades sociais de criar (politicamente) as possibilidades históricas de transformar as estruturas sociais vigentes e, não socorrer a um ser suprassensível para intervir na melhoria das condições de vida. O aspecto decisivo aqui problematizado é o fato de a religião obstruir o pleno entendimento humano acerca de sua essência ontológica e suas possibilidades de mudanças terrenas a partir da organização político-

A RELIGIÃO ENQUANTO UM ESTRANHAMENTO IDEOLÓGICO EM LUKÁCS

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Eduardo Ferreira Chagas

social, tendo em vista a necessidade das lutas sociais, com o objetivo de construir conscientemente, um mundo sem exploração, fundamentalmente baseado na auto-organização da classe trabalhadora, sob as bases de uma produção e distribuição da riqueza material racional e socialmente determinada.

Referências Bibliográficas

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social* vol. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Fredrich. *A sagrada família: a crítica da crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2003.

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A DIZER SOBRE A QUESTÃO PALESTINA?

Maikon Chaider Silva Scaldaferro¹

Resumo:

O artigo propõe aplicar a Teoria Crítica à Questão Palestina, tema historicamente negligenciado pelos intelectuais da Escola de Frankfurt. Explorando a filosofia do reconhecimento de Honneth, o trabalho investiga as violações cometidas pelo Estado de Israel contra os palestinos em três âmbitos do reconhecimento social: o jurídico, o da estima social e o elementar. Utilizando uma análise conceitual e empírica, o estudo busca demonstrar como a ideologia sionista está intrinsicamente ligada à promoção da desumanização, do *apartheid* e de uma política de extermínio.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Reificação; Reconhecimento; Axel Honneth; Questão Palestina.

REIFICATION AND RECOGNITION: DOES CRITICAL THEORY HAVE ANYTHING TO SAY ABOUT THE PALESTINIAN QUESTION?

Abstract:

The article proposes applying Critical Theory to the Palestinian Question, a topic historically overlooked by Frankfurt School intellectuals. Drawing on Honneth's philosophy of recognition, the study examines the violations committed by the State of Israel against Palestinians in three domains of social recognition: legal, social esteem, and elementary. Using conceptual and empirical analysis, the study seeks to demonstrate how Zionist ideology is intrinsically linked to the promotion of dehumanization, apartheid, and a policy of extermination.

Keywords: Critical Theory; Reification; Recognition; Axel Honneth; Palestinian Question.

Quando falamos em Teoria Crítica temos em mente a tradição intelectual vinculada à Escola de Frankfurt. O texto fundacional da Teoria Crítica, publicado por Max Horkheimer, a colocava em oposição à Teoria Tradicional. Esta última estava interessada em um ideal de neutralidade científica. Deste modo, para a Teoria Tradicional, a compreensão racional da sociedade não implicava em transformá-la. O teórico tradicional se apresenta como um observador indiferente. Horkheimer estabelece que um dos postulados da Teoria Crítica é o comprometimento com um projeto emancipatório. De modo que, a pesquisa crítica da sociedade está voltada para um interesse em superar as condições de opressão. O teórico crítico não pretende ser neutro, ele tem um compromisso com os grupos sociais oprimidos. O que não

¹ Doutor em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Sou professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo. Pesquiso temas na área de Filosofia Social e Política, Ética e Ensino de Filosofia. Coordeno projetos de iniciação científica no Instituto Federal do Espírito Santo. E-mail: maikonchaider@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0983-2917>

implica em dizer que o estudo rigoroso e metódico da sociedade deva ser substituído pela mera repetição de bordões de uma ideologia política.

É por causa desse programa inicial que os teóricos críticos empreenderam tentativas de traçar diagnósticos de época. Os estudos sobre fascismo, indústria cultural, antissemitismo, nacionalismos, transformações da esfera pública, lutas sociais, *Welfare State*, democracia, dentre outros temas, tinham um duplo objetivo. Primeiramente, os teóricos críticos pretendiam compreender as patologias sociais próprias das sociedades modernas, identificando seus sintomas e suas causas. Isto permitiria ver um quadro mais amplo de como diferentes relações de dominação e opressão estão estruturadas. No entanto, os teóricos críticos almejavam também apreender os potenciais emancipatórios que emergem nessas sociedades, discutindo como eles podem apontar caminhos para a superação das condições de opressão e dominação.

Diante dessa proposta teórica, os intelectuais frankfurtianos sempre trouxeram para dentro de suas investigações eventos históricos do século XX. Não obstante, permaneceu à sombra de seus trabalhos acadêmicos uma discussão sobre a Questão Palestina. A fundação do Estado de Israel e as condições degradantes que os palestinos foram submetidos a partir de 1948 não despertam grande interesse dos frankfurtianos. Chama a atenção que, de Horkheimer até Axel Honneth, essa tradição filosófica constituiu ferramentas teóricas bem apropriadas para discutir o tema, mas isto não foi realizado.

A proposta do nosso trabalho é fazer o que os teóricos críticos se recusaram a fazer, isto é, utilizar a Teoria Crítica para pensar a questão Palestina. Para isso lançaremos mão dos estudos que Honneth desenvolveu sobre reificação à luz da sua teoria do reconhecimento. Na primeira parte do artigo examinaremos as raras considerações que os teóricos críticos realizaram sobre o tema, quase sempre em cartas, palestras, entrevistas e textos publicados em jornais, reconstruindo assim o que consideramos a história de uma omissão. Na segunda parte discutiremos como Honneth atualiza o conceito de reificação de Lukács à luz da sua filosofia do reconhecimento. Já na terceira parte do nosso texto mostraremos como a atualização honnethiana da teoria da reificação pode ser usada para compreender a Questão Palestina. Sintetizamos nossas conclusões na quarta parte do texto.

1. História de uma omissão

A questão Palestina toca vários tópicos que são de interesse dos teóricos críticos, como o nacionalismo, violência, autoritarismo, cultura de massas e ideologia, direitos humanos, etc. Isto por si só tornaria a questão digna de ser levada a sério por eles. Mas, além disso, a maioria dos intelectuais da Escola de Frankfurt eram de origem judia, e precisaram se exilar durante a Segunda Guerra. Isto chama ainda mais atenção para o fato deles terem dado pouquíssima atenção para o sionismo e as consequências de um dos eventos históricos mais importantes do pós-guerra, a saber, a fundação do Estado de Israel em 1948. As histórias de judeus e palestinos estão de tal modo entrelaçadas, que é impossível entender uma ignorando a outra. Todavia, as menções que esses pensadores fizeram sobre a Questão Palestina ocorreu sempre de maneira assistemática, superficial e com pouco rigor crítico. Dado o número significativo de intelectuais que integraram a Escola de Frankfurt, nossa reconstrução histórica se restringirá a cinco autores: Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth.

Marcuse era um judeu secular e não via com bons olhos a ideia de tratar o judaísmo como uma nacionalidade. O filósofo não se sentia confortável com a ideia de um excepcionalismo judeu, e procurava ressaltar que a perseguição a minorias era algo generalizado (Jakobs, 2015). Todavia, Marcuse conheceu bem de perto o antissemitismo, tanto na Alemanha quanto nos EUA. Quando, em 1967, Israel iniciou o que chamou de ataques preventivos contra o Egito, dando início a guerra dos seis dias, Marcuse declarou simpatia pelo o Estado de Israel, considerando-o um importante meio para se evitar uma nova aniquilação dos judeus. Em uma entrevista para o *Street Journal*, Marcuse foi questionado sobre a possibilidade de um novo massacre promovido contra os judeus. E ele respondeu:

Eu diria que, a menos que Israel finalmente tome uma decisão e faça um esforço para estabelecer relações humanas com os árabes e tratá-los como seres humanos, temo que mais cedo ou mais tarde essa condição possa se repetir (Marcuse, 1960, p.12, apud Jakobs, 2015, p. 119, tradução nossa).

Em uma intervenção pública em 1972, Marcuse reconhece a natureza violenta da fundação de Israel, que ele faz questão de relativizar pontuando que o estabelecimento do “Estado judeu não é essencialmente diferente das origens de praticamente todos os Estados da história: estabelecimento por conquista, ocupação e discriminação” (Marcuse, 2005, p. 54,

tradução nossa). O filósofo admite que a fundação de Israel teve como consequência a espoliação de terras e propriedades dos palestinos forçados a migrar. Mas defende que “esse é outro fato histórico que não pode ser simplesmente desfeito sem corrigir um erro com outro erro” (Marcuse, 2005, p. 56, tradução nossa). Marcuse propõe então assentar os palestinos em novas terras. Ele afirma que a solução ideal para os problemas na região seria a formação de um Estado binacional que abrigasse palestinos e israelenses, mas pensa que uma solução mais realista seria o estabelecimento de um Estado palestino independente.

Para nós, o que é mais importante nessas considerações de Marcuse é que ele nunca pensa o árabe, o palestino “em si”, mas sempre em sua relação com os judeus. Nesse sentido, não se trata de ter “boas relações” com os palestinos porque eles possuem dignidade, não se trata de promover direitos humanos básico para um povo oprimido, não se retrata de garantir a autodeterminação de um povo que foi expulso da sua casa. A necessidade de boas relações com os árabes é vista por Marcuse como um meio para se evitar um novo Holocausto. Permanece implícito nas análises do filósofo a visão de que os palestinos e os árabes em geral possuem um latente desejo de aniquilação dos judeus que precisa ser domesticado.

Marcuse foi o mais ativo dos frankfurtianos no que diz respeito a posicionamentos sobre a questão Palestina. Horkheimer, o autor do texto fundador da Teoria Crítica, tinha uma postura mais discreta. Ele nunca apoiou abertamente o sionismo, isto é, a ideologia política do nacionalismo judaico. Não obstante, Horkheimer permaneceu preocupado com o “antissemitismo não apenas durante a era nazista, mas em todos os anos seguintes. Ele descreveu explicitamente Israel como um lugar de refúgio do antissemitismo em 1957” (Jakobs, 2015, p. 142, tradução nossa). Além disso, o filósofo fez várias doações ao longo da vida para organizações sionistas (Jakobs, 2015). No pós-guerra, Horkheimer passou a se interessar por suas origens judaicas e o judaísmo, supostamente ele também frequentava sinagogas em feriados judeus (Jakobs, 2015). Apesar de não ter adotado uma prática religiosa convencional, Horkheimer viu o judaísmo como um componente importante de sua identidade. Devido a essa visão menos secular do que a de Marcuse, as críticas ao Estado de Israel ganham uma curiosa conotação. Ressalta-se que o filósofo raramente criticava as políticas israelenses, e muitas vezes apoiava essas políticas. No entanto, quando ele adotava uma postura crítica em relação a Israel, sua crítica não estava “enraizada em ações específicas tomadas por esse Estado, mas em sua compreensão da tradição profética e das maneiras como a criação de Israel conflitou com essa

tradição” (Jakobs, 2015, p. 142, tradução nossa). Tal como Marcuse, a condição de opressão dos palestinos tem pouca importância para Horkheimer. O que o incomoda é uma possível incompatibilidade entre os ideais do nacionalismo judeu com a doutrina religiosa presente no velho testamento.

Adorno expressou suas opiniões sobre a questão Palestina tanto em privado quanto em público. Sendo que, as manifestações privadas podiam ser bem menos comedidas do que as manifestações públicas. Em uma carta endereçada a amiga Lotte Tobisch, durante a Guerra dos seis dias, ele diz:

Estamos terrivelmente preocupados com Israel. Pobre [Gershom] Scholem. Em um canto da minha consciência, eu sempre imaginei que isso não terminaria bem a longo prazo, mas que isso se tornaria tão rapidamente agudo me surpreendeu completamente. Só podemos esperar que os israelenses ainda sejam militarmente superiores aos árabes o suficiente para que possam controlar a situação (Adorno, 1967, p.660, apud Jakobs, 2015, p 225, tradução nossa).

Uma década antes, Adorno e Horkheimer escreveram uma carta para Julius Ebbinghaus comentando um artigo no *Der Spiegel*. O artigo condenava a invasão do Egito realizada por França, Grã-Bretanha e Israel após a nacionalização do Canal de Suez pelo presidente egípcio Gamal Abdel Nasser. Na carta, os frankfurtianos chamam Nasser de chefe fascista que conspira com Moscou (Adorno; Horkheimer, 1956, p. 377, apud Müller-Doohm, 2005, p. 413). Eles ainda reclamam que ninguém tem coragem de apontar que “esses estados árabes ladrões estão à procura há anos de uma oportunidade para atacar Israel e massacrar os judeus que encontraram refúgio lá” (Adorno; Horkheimer, 1956, p. 377, apud Müller-Doohm, 2005, p. 413, tradução nossa).

Adorno nunca se identificou como sionista ou fez uma defesa da fundação do Estado de Israel no local onde se encontrava o antigo Mandato Britânico da Palestina. Todavia, antes de 1948 ele já era simpático à criação de um Estado para os judeus. Em uma carta de 1939 enviada aos pais ele comenta o “projeto Alasca”, que era uma iniciativa de grupos sionistas que viam no Alasca um local viável para o estabelecimento de um Estado judeu. Assim diz o filósofo: “Se não estou muito enganado, o Alasca – que afinal é parte dos EUA e economicamente ainda totalmente inexplorado – realmente parece se tornar o principal refúgio para os judeus exilados” (Adorno, 2006, p. 10, tradução nossa).

Habermas, apesar de não ser judeu como os seus predecessores, é o frankfurtiano que mais assumiu uma postura alinhada à retórica oficial do Estado de Israel. No entanto, tal como eles, nunca abordou temas que envolvem a Questão Palestina e o Estado de Israel em algum dos seus trabalhos acadêmicos. Em uma entrevista em 2012 para o periódico israelense *Haaretz*, a entrevistadora afirmou que Habermas expressa um desejo de ser “ensinado sobre Israel”, mais do que ensinar os outros. Árabes e palestinos não parecem fazer parte do grupo de pessoas que tem algo a ensinar para Habermas sobre o tema, dada a parcialidade simplista que se manifesta nos comentários dele. Nesta entrevista o filósofo fala três vezes sobre Israel. Um dos temas abordados é a migração de refugiados para Israel, ele faz algumas sugestões de políticas que o Estado de Israel poderia adotar e compara o cenário com a Europa. O outro momento que ele menciona Israel é quando comenta a polêmica envolvendo o escritor Günther Grass, que escreveu um poema denunciando que o poder nuclear de Israel hoje constituía a maior ameaça à paz mundial. Esse poema tornou Grass *persona non grata* em Israel. Habermas chama o poema de Grass de “declaração desinformada, desequilibrada e provocativa”, e conclui pontuando que “não há a menor dúvida de que Günter Grass não é antissemita, mas há coisas que alemães de nossa geração não deveriam dizer” (Habermas, 2012, tradução nossa). No ponto mais significativo da entrevista, Habermas é questionado sobre a divisão de um Estado com base na nacionalidade. O que a entrevistadora tinha em mente era justamente a discussão da ideia de haver um Estado para os judeus e outro para os palestinos. Habermas demonstra nesse ponto que Estados multiétnicos ou multinacionais são sempre em princípio a melhor solução. Isto num primeiro momento pode parecer um apoio de Habermas à solução de um só Estado binacional, composto por judeus e palestinos. No entanto, o filósofo logo ressalta que

a partir desse tipo de raciocínio, não se deve concluir que não houve razões esmagadoras para a fundação do Estado de Israel em 1948; e hoje, o direito político à existência de Israel é, pelas melhores razões normativas disponíveis, indiscutível (Habermas, 2012, tradução nossa).

No que diz respeito à atuação do Estado de Israel na região, o filósofo declarou: “a situação atual e as políticas do atual governo israelense requerem uma avaliação política diferente, que não é da alçada de um cidadão alemão privado da minha geração” (Habermas, 2012, tradução nossa). O mais kantiano dos frankfurtianos parece esquecer o *sapere aude*

quando se trata da Questão Palestina, a razão pública se encolhe covardemente quando convocada a avaliar criticamente a política sionista.

Habermas reapareceu como porta-voz da “democracia defensiva” de Israel em 2023. Em uma nota assinada com outros três intelectuais alemães ele condenou a “Operação Dilúvio Al-Aqsa” realizado em 7 de outubro de 2023 pelo Hamas (Deitelhoff; Forst; Günther; Habermas, 2023). O filósofo descreve a operação como uma atrocidade que visava eliminar a “vida judaica em geral”. Na nota, Habermas também defende o direito de retaliação de Israel como um “princípio que não deve ser contestado”. Ele disse entender a preocupação que muitos mostravam em relação à “proporcionalidade da retaliação” e o “destino da população palestina”, no entanto, para o frankfurtiano, “os padrões de julgamento escorregam completamente quando intenções genocidas são atribuídas às ações de Israel” (Deitelhoff; Forst; Günther; Habermas, 2023, tradução nossa). O filósofo insinua que seria um estímulo ao antissemitismo atribuir intenções genocidas à Israel. Quando Habermas publicou essa nota, o exército israelense já havia assassinado nove vezes mais palestinos do que o número de israelenses que morreram na “Operação Dilúvio Al-Aqsa”, sendo que 42% das vítimas eram crianças. Um mês após a nota, o número de mortos já havia dobrado (BBC BRASIL, 2023). Em julho de 2024 um estudo publicado na revista The Lancet estimou que o número de mortos na faixa de Gaza desde o início da retaliação era de 186 mil pessoas (Khatib; Mckee; Yusuf, 2024). Em setembro de 2024 um levantamento da ONU através de satélites mostrou que Gaza foi praticamente apagada do mapa. Cerca de 66% dos edifícios de Gaza foram destruídos, 90% dos ativos agrícolas foram aniquilados e houve uma queda de 81% do PIB local, agravando a situação dos palestinos que passaram a morrer não só com bombas, mas com fome e doenças (Chade, 2024). Se levamos Habermas a sério, isto é, aceitarmos que o Hamas quer uma “eliminação da vida judaica em geral”, enquanto o IDF (Israel Defense Forces) não tem a intenção de causar um genocídio, podemos dizer que os israelenses têm falhado miseravelmente ao cometerem um genocídio culposos, sem a intenção de exterminar. Talvez para um herdeiro da moral kantiana como Habermas, o que importe no final são as intenções do Estado de Israel, mais do que as consequências das suas ações. Afinal, desde a publicação da nota em novembro de 2023 o filósofo não veio mais a público tecer comentários sobre o conflito, se acomodando em um silêncio covarde que Asef Bayat chamou de “omissão trágica” e “bloqueio cognitivo” (Bayat, 2024).

Por fim chegamos a Honneth, o sucessor e discípulo de Habermas na Teoria Crítica. Ao contrário de seus antecessores na Escola de Frankfurt, Honneth traz o tema Israel-Palestina para dentro de um importante texto de sua trajetória acadêmica intitulado *"Reconhecimento entre estados: sobre a base moral das relações internacionais"*. O comentário que ele faz sobre a questão Palestina é breve, mas nos permite vislumbrar um pouco de como o filósofo a entende. No respectivo texto, Honneth defende que o princípio do respeito e da estima pela identidade coletiva de outro país é essencial para civilizar relações internacionais. Antes de convenções jurídicas, acordos diplomáticos e comerciais, é necessário o reconhecimento público da história e cultura de um povo. Esse reconhecimento ajuda a desconstruir imagens de inimigos criadas pelas elites e fomenta a confiança entre os cidadãos. Exemplos históricos mostram que ignorar esse princípio aumenta conflitos, enquanto respeitá-lo diminui tensões. E aí ele discute uma série de exemplos em que esse princípio foi ignorado e as consequências foram trágicas. É nesse momento que ele traz à baila a questão Palestina do seguinte modo:

a participação insuficiente dos Estados internacionalmente líderes na situação existencial humilhante da população na Palestina, sim, a falta de qualquer manifestação cabível de solidariedade, tem como efeito até hoje o fato de que as fantasias cultivadas pelas lideranças locais sobre uma campanha de vingança dirigida contra Israel encontrem sempre de novo disposição coletiva de seguidores também nas camadas mais baixas e empobrecidas do país (Honneth, 2010, p. 149).

A defesa que Honneth faz dos palestinos repete aqui com uma retórica humanista uma tradicional narrativa do Estado de Israel, que como demonstrou Nurit Peled-Elhanan (2019), é amplamente difundida nos livros didáticos israelenses. Esta narrativa consiste em retratar os palestinos e árabes em geral como eternos bárbaros com uma violência reprimida e um desejo de vingança que é explorado pelas forças nacionalistas palestinas. Do outro lado estão os israelenses, eternas vítimas que só lançam mão de uma violência defensiva, e que não são manipulados por discursos nacionalistas que conclamam o extermínio dos palestinos. Nada mais intuitivo para desfazer esse discurso oficial que Honneth reproduz do que as imagens amplamente divulgadas nos meios de comunicação em 2024. Falo aqui das imagens de colonos israelenses impedindo a entrada de alimentos em Gaza e de manifestantes protestando contra a prisão de soldados acusados de estuprarem prisioneiros palestinos.

Em dezembro de 2023, Honneth assinou um abaixo-assinado da *Anistia Internacional* que pode até ser considerado audaz diante do atual clima de censura da esfera

pública alemã. Críticas ao sionismo e ao Estado de Israel têm sido repelidas com violência nas ruas e no debate acadêmico. Basta lembrar que um evento sobre a Palestina com a filósofa Nancy Fraser foi cancelado, e a mesma foi desconvidada do cargo de professora visitante na Universidade de Colônia (Fraser, 2024). Diga-se de passagem, esse ambiente hostil não foi criado depois do ataque do Hamas em 7 de outubro. Em 2012 a filósofa Judith Butler sofreu diversos ataques de grupos que reprovavam a sua indicação ao prêmio Adorno concedido pela Universidade de Frankfurt (Whittle, 2012). Butler é uma conhecida crítica do Estado de Israel. Nesse ponto, não dá para dizer que Honneth não esteja se colocando em uma posição que pode ser profissionalmente complicada ao assinar a nota da *Anistia Internacional*. Visto que, a nota critica a desumanização dos palestinos e a islamofobia, fala em *apartheid*, limpeza étnica e se posiciona contra autoridades israelenses (AMNESTY INTERNATIONAL, 2023). No entanto, no final das contas o “pedágio” precisa ser pago para que a Questão Palestina possa ser discutida. É nesse ponto que as falsas equivalências emergem. Assim, o abaixo-assinado adverte que tão preocupante quanto o genocídio de um povo é a discriminação contra israelenses e judeus vivendo em países ocidentais. Na nota vemos a seguinte afirmação: “entre alguns jovens no Ocidente há uma tendência perturbadora de desumanizar os israelitas” (AMNESTY INTERNATIONAL, 2023, tradução nossa). Em qualquer outro contexto soaria desonesto esse tipo de comparação que equivale o sofrimento das vítimas de um genocídio com a discriminação contra os cidadãos do Estado genocida. Basta pegarmos a recente escalada de russofobia após a invasão da Ucrânia. Não surgiu nenhuma onda de solidariedade com os russos vítimas de preconceito nos países europeus, muitos perderam cargos, contratos, empregos em universidades, mesmo sendo opositores do atual governo russo.

2. A atualização da crítica da reificação

A noção de reificação que Lukács elabora a partir de Marx visa descrever um fato social próprio da modernidade. Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, que também foram influenciados pelo livro *História e consciência de classe*, apontam que a consciência reificada realiza um movimento oposto ao que é realizado pelo pensamento anímico nas sociedades primitivas. “O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 35). Reificar é coisificar outros humanos. Nessa passagem da *Dialética do esclarecimento* ecoa a tese defendida por Lukács de que a “[...]”

estrutura da reificação, no caso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva” (Lukács, 2003, p. 211). Diante disso, os indivíduos passam a perceber o mundo como um mero acervo de objetos inanimados regido por leis anônimas.

Lukács não considera que o ato de reificar alguém seja o resultado de um erro epistêmico ou moral que determinados indivíduos incorrem. A reificação não é uma “[...] ação intencional de um único ator, mas sim um *fato social patológico* da modernidade, ou seja, uma forma de *práxis* compartilhada” (Ferrara, 2011, p. 374, tradução nossa). Para Lukács, a gênese da reificação pode ser encontrada no processo de *troca de mercadorias*. O filósofo marxista defende que, no contexto das sociedades modernas “[...] a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade” (Lukács, 2003, p 195).

Mas como foi possível a Lukács estabelecer uma conexão causal entre *troca de mercadorias* e *reificação*? O filósofo não ignora que a *troca de mercadorias* é uma atividade humana que existe desde os primórdios das civilizações. Em sociedades tradicionais os seres humanos já realizavam esse tipo de prática, ela não foi inventada pelas sociedades capitalistas. Contudo, são nas sociedades modernas e capitalistas que esse tipo de atividade se expande. Na leitura do filósofo, enquanto em sociedades tradicionais a troca de mercadorias era um evento esporádico, nas sociedades modernas ela passa fazer cada vez mais parte do cotidiano, se tornando o modo de interação social mais corriqueiro entre as pessoas. Ainda não está claro aqui de que modo isso poderia contribuir para reificação. Para entendermos isso temos que levar em consideração a perspectiva que os sujeitos adotam ao se envolverem em transações econômicas.

Uma das premissas básicas das ciências econômicas é que os indivíduos ao participarem de transações comerciais têm como interesse fundamental maximizar seus benefícios. Ao calcular como maximizar os lucros os indivíduos adotam a “perspectiva de um observador neutro que não se deixa afetar psíquica ou existencialmente pelos eventos” (Honneth, 2018, p. 35). Maximizar os benefícios implica adotar uma postura objetificante em relação ao meio e aos parceiros de interação, incluindo eles no rol de objetos a serem levados em consideração no cálculo econômico. Para Lukács, com a intensa repetição dessa atividade no contexto das sociedades modernas, essa perspectiva objetificadora penetra de tal modo na

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

consciência dos indivíduos que eles passam a ver todas as atividades humanas a partir da lógica da troca de mercadorias. Em outras palavras, os indivíduos passam a realizar um cálculo de “maximização dos lucros” ao participarem de qualquer interação social, o que leva a uma constante reificação dos parceiros de interação.

Lukács compreende a reificação como um fenômeno estrutural, isto significa que, para “todos os sujeitos que participam na forma de vida capitalista, tem de se tornar um costume habitual o fato de perceberem a si próprios e o mundo circundante segundo o esquema de objetos meramente reificados” (Honneth, 2018, p. 34). Por conta disso, a teoria da reificação de Lukács se esquia o tempo todo de um vocabulário “moral” ou “normativo”. Ele quer evitar que confundam a reificação com o mero ato isolado de um indivíduo que viola princípios morais. Deste modo,

Lukács procura compreender a reificação como o comportamento indiferente e observador que forma um conjunto de costumes e atitudes e atenta contra as regras de uma forma mais originária ou melhor de práxis humana. Entretanto, essa formulação já deixa claro que tal interpretação do conceito de reificação também não está isento de implicações normativas (Honneth, 2018, p. 38).

Há uma dupla interpretação do que consistiria para Lukács essas “práxis humana originária”. A primeira interpretação, que é canônica, nota que o filósofo húngaro concebe sua noção de “práxis humana originária” fortemente influenciada pelo idealismo alemão de Hegel e Fichte. E nesse ponto, a noção de práxis de Lukács é a mesma adotada pelo jovem Marx, que também foi influenciado pelo idealismo alemão. Com isso, Lukács

sustenta que só podemos falar de uma atividade humana não deturpada quando o objeto puder ser pensado na qualidade de produto do sujeito e, com isso, o espírito e o mundo finalmente coincidirem (Honneth, 2018, p. 39).

Apesar dessa interpretação ser a canônica, Honneth nota vestígios no texto de Lukács que indicam uma outra concepção de práxis humana genuína. Esta estaria ancorada em termos como “unidade orgânica” e “cooperação” que são mencionados pelo autor. Para Honneth, essa segunda interpretação permite compreender a práxis humana originária como uma relação intersubjetiva. E é partindo dela que ele propõe atualizar a crítica da reificação de Lukács por meio da sua teoria do reconhecimento.

A reconstrução que Honneth realiza da teoria da reificação se envereda por duas críticas a Lukács. Primeiramente Honneth procura explicitar um critério normativo para a

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferrro

crítica da reificação que substitua a noção de “práxis originária”. Num segundo momento ele propõe uma etiologia da reificação que se desprenda de uma visão economicista.

Honneth usa a noção de reconhecimento como critério normativo para uma crítica da reificação. O reconhecimento seria a práxis fundamental da qual um indivíduo se desvia ao reificar o outro. No livro *Reificação*, Honneth não deixa claro sobre qual esfera do reconhecimento ele está falando. Na obra em que ele fundamenta os pressupostos da sua Teoria Crítica (Honneth, 2003), a noção de reconhecimento foi apresentada a partir de um modelo tripartite formado por relações primárias (amor), relações jurídicas (direito) e estima social (solidariedade). Com a esfera do amor, Honneth não quer designar o amor romântico, mas todo o campo das relações primárias com uma base emotiva, o que envolveria também a amizade. Nesta esfera o indivíduo espera suprir uma demanda por afetividade. Já na esfera do direito ele espera ser reconhecido com um ser imputável moralmente, que possui o mesmo *status* de cidadão dos outros e é capaz de se autolegislar. Já na esfera da estima social (solidariedade), o indivíduo espera que suas capacidades e suas características próprias sejam respeitadas e vistas como uma contribuição para a coletividade e, por isso, dignas de respeito. No processo de socialização os indivíduos criam expectativas de serem reconhecido nesses três tipos de relações sociais. Quando isso não ocorre temos o que Honneth chama de “desrespeito social”, e este pode desencadear uma luta por reconhecimento. Em *Lutas por reconhecimento*, Honneth indica que somente as lutas por reconhecimento na esfera jurídica e da estima social tem o potencial para se tornar um conflito em que a demanda é por uma transformação social, política e econômica. Mas afinal de contas, a reificação é decorrente de um esquecimento do reconhecimento em qual dessas três esferas? Somente quando responde as objeções feitas ao livro *Reificação* (Honneth, 2008b) é que o filósofo explica sobre qual forma de reconhecimento ele estava se referindo. E com isso ele acrescenta uma quarta esfera de reconhecimento à sua teoria.

Honneth chama de “reconhecimento elementar” (2018) a forma de reconhecimento que ele tem em mente ao tratar da reificação. Essa forma de reconhecimento não aparece em *Luta por reconhecimento*, contudo, o filósofo observa que ela sempre foi um pressuposto dos seus trabalhos. O “reconhecimento elementar” implica em reconhecer no outro uma “[...] intencionalidade que nos é familiar” (Honneth, 2008, p. 73). É perceber o outro como um ser dotado de uma “consciência” semelhante à nossa. Com essa ideia Honneth admite que a base

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

do seu edifício teórico seria uma forma de reconhecimento que “[...] não precisa conter quaisquer normas de consideração ou de estima positivas” (Honneth, 2008, p. 73). Embora essa forma de reconhecimento ainda não implique uma postura valorativa, “sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condição de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem nosso agir” (Honneth, 2008, p. 73). Ou seja, essa forma de reconhecimento é uma condição primeira para as outras formas de reconhecimento (Honneth, 2008b). Destarte,

se este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos mais parte existencialmente no outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa; e o maior desafio para a tentativa de reabilitar a categoria da reificação consiste na dificuldade de explicar a condição de possibilidade desta supressão do reconhecimento elementar (Honneth, 2008, p.75).

A tese de Honneth é que a reificação decorre de um *esquecimento do reconhecimento elementar*. Na reificação os indivíduos assumem que a ação objetificante é a *práxis* humana fundamental diante do mundo. Honneth sustenta que essa visão é equivocada, pois a postura objetificante demandaria um antecedente de reconhecimento. É isso que ele procura defender ao afirmar que *o reconhecimento tem prioridade sobre o conhecimento* (Honneth, 2008b). Para demonstrar a prioridade do *reconhecimento* sobre o *conhecimento*, Honneth recorre primeiramente a uma abordagem que ele chama de *conceitual*. Nesse ponto ele elabora uma argumentação de natureza estritamente filosófica, apoiando-se em trabalhos de autores como Dewey, Heidegger e até o filósofo analítico Stanley Cavell. Tais pensadores, apesar de pertencerem a correntes teóricas tão distintas, têm em comum o fato de terem apresentado argumentos contra a ideia de que a lida do ser humano com seu entorno e consigo mesmo é originariamente epistêmica, adotando uma posição primordialmente objetificante diante mundo. Num segundo momento, Honneth também vê nos achados empíricos da psicologia do desenvolvimento os alicerces para o seu argumento. Correntes teóricas distintas defendem que uma interação afetiva do bebê com seus cuidadores é anterior a qualquer relação cognitiva com o mundo. O bebê primeiro se envolve numa relação empática, estabelecendo laços afetivos que permitem a ele reconhecer no outro uma consciência intencional, dotada de uma vontade independente da sua. Posteriormente ele vai estabelecendo uma relação com os objetos no mundo, conhecendo-os e aprendendo a lidar com eles, mas sempre tomando como referência o olhar do outro. Podemos pensar aqui no caso de um bebê que ao manusear um

objeto visto pela primeira vez fica atento aos olhares do cuidador, tendo assim sua relação com o objeto mediada pela perspectiva do outro.

Contudo, esse tipo de reconhecimento está tão arraigado nas nossas práticas sociais, ou na nossa herança biológica, como sustenta determinadas perspectivas em psicologia evolucionista, que a ideia de “esquecimento” do reconhecimento pode gerar alguns mal-entendidos. A noção de esquecimento empregada por Honneth não é um sinônimo para “desaprender por completo”. Tal esquecimento tem um caráter provisório. Suspensas as causas desse esquecimento pode-se trazer à memória o reconhecimento que foi abandonado. Deste modo, diagnosticar as causas da reificação é identificar práticas sociais que promovem um amplo esquecimento desse reconhecimento elementar.

Na teoria de Lukács, a causa da reificação é a expansão da troca de mercadorias nas sociedades capitalistas. Honneth considera esse modelo de explicação limitado. Como o filósofo de Frankfurt entende que na reificação há uma negação do "outro" como consciência que me é semelhante, a explicação de Lukács seria equivocada, pois, com a expansão da troca de mercadorias nas sociedades modernas há também uma expansão do reconhecimento jurídico. Formalmente a regulamentação das relações econômicas nas sociedades modernas atribui status jurídicos aos indivíduos, garantindo a eles o igual direito de reclamarem perante tribunais quando contratos estabelecidos foram violados em transações econômicas. E o reconhecimento elementar é uma condição para o reconhecimento jurídico. A reificação entendida da perspectiva da teoria do reconhecimento não é reduzida a uma mera ação estratégica na qual dois indivíduos com o mesmo status jurídico manipulam um ao outro para auferirem maiores lucros. Nesse tipo de manipulação um indivíduo reconhece o outro como uma consciência intencional e um cidadão dotado de direitos, no entanto, ele procura usar os desejos, expectativas e ações do "outro" como um meio para se atingir um fim. Já na reificação, tal como ela é pensada por Honneth, perde-se de vista as características humanas de um indivíduo. Na perspectiva de Lukács, um empresário dono de uma fábrica de sabão adota uma postura reificante quando usa do seu poder econômico para barganhar com os trabalhadores condições de trabalho que não lhes são favoráveis. Por outro lado, da perspectiva da teoria do reconhecimento a ação reificante não pode ser reduzida a esse tipo de situação, ela seria mais bem representada, por exemplo, por meio da postura do burocrata que calcula

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

quanto sabão poderia ser produzido a partir da gordura de seres humanos que pesamos em um campo de concentração, tratando-os simplesmente como recursos naturais para os nossos próprios fins (Zurn, 2015, p. 107, tradução nossa).

É preciso salientar que “reificação” não é somente outro nome para “genocídio”. Os genocídios são um dos modos como a reificação pode se manifestar. Podemos observar ações reificantes em outras situações, como em determinadas incursões militares em que o resultado almejado faz com que se apague da consciência qualquer resquício da humanidade do “inimigo”. Ações reificantes também podem ser verificadas em crimes que tratados internacionais como o Protocolo de Palermo visam coibir, tais como o tráfico de pessoas para servidão, exploração sexual, venda de órgãos ou adoção ilegal.

Mesmo a etiologia de Lukács sendo insuficiente para uma teoria da reificação orientada pela noção de reconhecimento, Honneth vê nela algo a ser aproveitado. O filósofo alemão diz que o mais interessante da explicação de Lukács não é o “conteúdo”, mas sim a “forma”. Isto significa que, embora a simples atividade de trocar mercadorias não seja responsável pelo surgimento de uma postura reificante, é “promissor conceber uma determinada forma de práxis contínua, exercida rotineiramente, como causa da reificação” (Honneth, 2008, p. 75). A ideia aqui é que esse tipo de prática pode promover uma “autonomização” dos objetivos, capaz de conduzir um indivíduo a esquecer o antecedente de reconhecimento. Evidentemente que esse tipo de prática ocorre nas relações econômicas. Podemos pensar em uma indústria farmacêutica que a fim de aumentar seus lucros utiliza pessoas de países subdesenvolvidos como cobaias em experimentos extremamente nocivos e que violam protocolos científicos e normas legais ou éticas. No entanto, não encontramos somente nas relações econômicas a presença de uma prática contínua, rotineira que “autonomiza” os objetivos colocando-os em um patamar longe de qualquer questionamento. O militar ou o burocrata muitas vezes se veem envolvidos nesse tipo de prática, e sem visar fins lucrativos como numa troca de mercadorias. Um caso exemplar disso encontramos no estudo que Hannah Arendt faz de Otto Adolf Eichmann. Membro da SS, Eichmann era um dos responsáveis pela logística das deportações em massa dos judeus para campos de extermínio. Arendt relata em seu livro sobre o julgamento de Eichmann que o mesmo se descrevia como alguém que não nutria nenhum tipo de ódio pelos judeus, possuindo, inclusive, amigos e familiares de origem judia pelos quais tinha muito respeito. Eichmann também foi avaliado por psiquiatras que “[...] consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto à esposa e filhos,

mãe, pai, irmão e amigos ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’[...]” (Arendt, 1999, p. 37). Contudo, durante os interrogatórios e o julgamento, quando instigado a demonstrar algum remorso por ter sido um dos responsáveis pelo extermínio de milhões de pessoas,

ele se lembrava perfeitamente que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticoloso cuidado (Arendt, 1999, p. 37).

Essa menção que aqui fazemos ao livro de Arendt não é gratuita. Ao responder as objeções que foram feitas ao seu escrito sobre reificação, Honneth pontua que o fenômeno que despertou o seu interesse para o tema da reificação foi o “genocídio industrializado” ocorrido na Alemanha nazista. E afirma que o objetivo do seu estudo era “[...] encontrar uma resposta a esse quebra-cabeça antropológico do século 20” (Honneth, 2008, p. 79).

Além desse tipo de prática contínua, rotineira, que autonomiza os objetivos, Honneth aponta para outra fonte social da reificação: um sistema de convicções reificantes expressos por uma ideologia específica (Honneth, 2018, p. 122). Tais sistemas promovem estereótipos negativos de grupos ou indivíduos que são paulatinamente privados do reconhecimento de quaisquer características humanas. Entretanto, Honneth suspeita que somente um conjunto de ideias e estereótipos não seja suficiente para que os indivíduos neguem algo tão incrustado nas relações sociais como o “reconhecimento elementar”. De acordo com o filósofo, seria mais plausível falar que tais visões estereotipadas precisam estar combinadas com práticas rotineiras e contínuas que autonomizam os objetivos para termos como resultado a “reificação”. De modo que, a ação que autonomiza objetivos e os sistemas de convicções reificantes se retroalimentam.

3. Crítica da Questão Palestina

O sionismo se consolidou ao longo de mais de um século como uma ideologia política dominada por um conjunto de crenças e valores que tiveram como resultado a reificação do povo palestino. E é isso que pretendemos demonstrar com o auxílio da Teoria Crítica de Honneth. Quando falamos em sionismo temos em mente o sionismo real, e não o sionismo

ideal. O sionismo tem sido definido em termos vagos pelos intelectuais sionistas num esforço de propaganda de guerra, é o que faz Harrari, por exemplo (2024). Essa estratégia consiste em ignorar as políticas de fato promovidas pela ideologia sionista, colocando a noção de autodeterminação do povo judeu como a essência do sionismo. Isto serve para conferir ao sionismo a aparência de “doutrina razoável”. Não obstante, é possível ver a marca da desumanização do outro já no texto fundador do sionismo. Theodor Herzl, principal ideólogo do movimento, endereçou ao sultão do império Otomano, que governava a Palestina na época, um pedido de doação do território. O pedido foi feito no livro *O Estado Judeu*, no qual ele diz o seguinte:

Se Sua Majestade o Sultão nos desse a Palestina, poderíamos, em troca, nos comprometer a regular todas as finanças da Turquia. Ali formaríamos parte de uma muralha da Europa contra a Ásia, um posto avançado da civilização em oposição à barbárie. (Herzl, 1917, p. 12, tradução nossa).

A promessa de Herzl é criar um posto avançado da Europa no Oriente Médio, levando a civilização para um lugar tomado por “bárbaros”. A história da consolidação do Estado de Israel mostra que essa visão de Herzl permaneceu indissociável da ideologia sionista. De modo que, esse “processo civilizatório” teve como consequência para os palestinos a negação do seu reconhecimento na esfera dos direitos e da estima social, e posteriormente a negação do reconhecimento elementar com a reificação das suas vidas.

O não reconhecimento dos palestinos na esfera dos direitos pode ser observado desde a elaboração do projeto sionista, passando pelas primeiras leis que moldam o Estado de Israel e chegando até nas legislações mais recentes. Importante salientar que, há dois tipos de palestinos vítimas da forma de desrespeito social que Honneth chama de “privação de direitos e exclusão”. Primeiro, há os palestinos que após o Nakba se tornaram refugiados fugindo para territórios que não pertencem ao Estado israelense. Segundo, há os palestinos que permaneceram em territórios agora pertencentes a Israel. Estes passaram a ser considerados cidadãos árabes-israelenses, mas como veremos, se trata de uma subcidadania fundada no crime de apartheid.

Após o Nakba, isto é, o processo que expulsou 700.000 palestinos de suas casas e terras em 1948, duas leis fundamentais para o projeto sionista foram aprovadas em 1950: a Lei de Retorno (*Law of Return*) e a Lei de Propriedade dos Ausentes (*Absentees' Property Law*). A

lei de retorno define Israel como o Estado do povo judeu. De modo que, qualquer indivíduo de origem judaica que imigre para Israel obtém automaticamente a cidadania. Por outro lado, os palestinos que estavam no território até 1948 não podem retornar, muito menos adquirir o status de cidadãos. Apesar da resolução 194 da ONU, aprovada em 1948, reconhecer o direito de retorno dos palestinos, o Estado israelense se recusa a implementar tal resolução. A lei de retorno implica em uma negação de uma série de direitos dos palestinos, como o direito à cidadania, o direito à reunificação familiar e o direito de propriedade. A Lei de Propriedade dos Ausentes permitiu que o Estado de Israel se tornasse proprietário das terras palestinas, após a fuga e expulsão em massa ocorrida em 1948. Estas terras expropriadas foram redistribuídas para judeus. 65.000 casas e negócios de palestinos se tornaram propriedade do governo israelense depois da aprovação da lei (White, 2015). Em regiões como o Negev, cerca de 95% das terras palestinas foram expropriadas (White, 2015). Os palestinos que permaneceram no território israelense também foram afetados pela Lei de Propriedade dos Ausentes. Isto porque, muitos deles, apesar de não terem saído de Israel, abandonaram temporariamente suas casas devido a guerra de 1948. Isto não impediu que os governos israelenses expropriassem também suas terras e casas. Para isso, a lei de retorno definiu como “ausente” qualquer pessoa que não estivesse em sua propriedade entre 29 de novembro de 1947 e 19 de maio de 1948. O paradoxal termo “ausente presente” foi utilizado para designar esses árabes-israelenses que não podem reclamar legalmente seu direito de propriedade.

A ênfase que damos à Lei de Retorno e à Lei de Propriedade dos Ausentes se deve ao fato de que estes são documentos fundacionais do Estado de Israel, nos quais o programa sionista é efetivado legalmente. No entanto, há uma ampla legislação israelense estabelecendo um processo de privação e exclusão de direitos que constitui um verdadeiro regime de *apartheid*. Por exemplo, a Lei de Cidadania (1952), Lei de Nacionalidade (1952), Lei de Cidadania e Entrada em Israel (2003), a Lei Básica de Israel como Estado-Nação do Povo Judeu (2018). Apesar dos sionistas rejeitarem essa acusação, ONGs israelenses que monitoram a violação de direitos, como Yesh Din, B'Tselem, além da organização internacional Human Rights Watch, tem tipificado as ações do governo israelense como crime de *apartheid*. Em 2023 o ex-chefe do serviço secreto israelense, Tamir Pardo, afirmou em uma entrevista para Associated Express: “Há aqui um estado de *apartheid*. [...] Em um território onde duas pessoas são julgadas sob dois sistemas jurídicos, isso é um estado de *apartheid*” (apud Goldenberg,

2024). Em um parecer consultivo do Tribunal Penal Internacional de 2024, a natureza da ocupação israelense dos territórios é avaliada da seguinte maneira:

O Tribunal então examina a questão das consequências legais decorrentes da adoção por Israel de legislação e medidas discriminatórias relacionadas (parágrafos 180-229). Conclui que uma ampla gama de legislações adotadas e medidas tomadas por Israel, na sua qualidade de Potência ocupante, tratam os palestinos de maneira diferente com base em critérios especificados pelo direito internacional. O Tribunal observa que essa diferenciação de tratamento não pode ser justificada com referência a critérios razoáveis e objetivos, nem a um objetivo público legítimo. Consequentemente, o Tribunal considera que o regime de restrições abrangentes impostas por Israel aos palestinos no Território Palestino Ocupado constitui discriminação sistêmica com base, entre outras coisas, em raça, religião ou origem étnica, em violação dos Artigos 2, parágrafo 1, e 26 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Artigo 2, parágrafo 2, do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, e Artigo 2 da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE, 2024, tradução nossa).

Embora o termo *apartheid* não seja mencionado no documento, como se vê no parágrafo acima há uma clara definição de que o regime israelense comete o crime de *apartheid*. Visto que, o Estatuto de Roma (1998) define como crime de *apartheid* “qualquer ato desumano [...] praticado no contexto de um regime institucionalizado de opressão e domínio sistemático de um grupo racial sobre um ou outros grupos nacionais e com a intenção de manter esse regime” (ONU, 2024).

Honneth usa os termos “degradação” e “ofensa” para se referir ao tipo de desrespeito social que ocorre na esfera das relações solidárias. Essa forma de desrespeito atenta contra “algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (Honneth, 2003a, p. 217). A forma como os palestinos são retratos nos livros didáticos usados em escolas de Israel nos dão um panorama de como esse tipo de desrespeito social é incentivado. Nurit Peled-Elhanan realizou um estudo minucioso dos livros didáticos usados na educação básica israelenses entre os anos 1996 e 2009. Uma das descobertas da autora é que os livros didáticos autorizados pelo governo retratam os palestinos como “primitivos, subservientes, pervertidos, criminosos ou maus, e como um problema a ser resolvido” (Peled-Elhanan, 2019, p. 92). A título de exemplo, no livro *The geography of the land of Israel* encontramos a seguinte sentença “A sociedade árabe é tradicional e rejeita as mudanças por natureza, reluta em adotar novidades [...] A modernização lhe parece perigosa”

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

(Aharony, Sagi, 2003, apud Peled-Elhanan, 2019, p. 95). Já o livro *The 20th* descreve de maneira sombria o surgimento do nacionalismo palestino. Nele vemos a seguinte passagem:

Com o passar dos anos, o ódio, a alienação, o desejo de vingança e a esperança de poder retornar, todos exacerbados pela propaganda árabe, fundiram os refugiados em uma única nação e transformaram o problema dos refugiados em um problema internacional (Bar-Navi, 1998, apud Peled-Elhanan, 2019, p. 125).

A estereotipização dos palestinos também se dá por meio do que Peled-Elhanan chamou de “racismo visual”. No livro *The Geography of the Land of Israel* constam desenhos que representam os palestinos quase como personagens do filme Aladim. Isto é, eles usam calças de Ali-Baba, kaffyah, bigode ou barba, e estão sempre ao lado de camelos. Imagens que buscam retratar os palestinos como violentos também são comuns nesses materiais. No livro *Modern times part II* aparece a foto de uma criança palestina com o rosto coberto atirando pedras nas “forças israelenses”. No entanto, a foto é cortada para não exibir a versão integral, na qual jipes e tanques estão diante da criança (Peled-Elhanan, 2019). O trabalho de Peled-Elhanan é muito mais robusto do que esses breves exemplos que trazemos aqui. Mencionamos somente alguns materiais analisados por ela, pois a intenção é exemplificar nossa tese: o Estado israelense tem um sistema educacional estruturado para promover a negação do reconhecimento dos palestinos na esfera da estima social.

Estamos convencidos de que além do não reconhecimento na esfera do direito e da estima social, hoje é negado aos palestinos o reconhecimento elementar, ou seja, aquele reconhecimento que faz o outro ser percebido em sua humanidade. O processo de reificação, que desumaniza o outro, pode ocorrer de diversas formas, como mencionamos anteriormente. A forma mais brutal é o genocídio. O historiador Ilan Pappé recebeu muitas críticas quando defendeu em 2006 que Israel estava operando um “genocídio incremental” em Gaza, isto é, um genocídio que ocorria paulatinamente e de maneira silenciosa, sem chamar a atenção (Pappé, 2015). Olhando para o cenário pós 7 de outubro de 2023, estamos de acordo com o que pensa uma parcela significativa da comunidade internacional: um genocídio palestino está em curso em Gaza, e desta vez ele não está acontecendo de maneira paulatina. Os sionistas têm rejeitado com veemência essa acusação, quase sempre com argumentos que só demonstram uma desonestidade intelectual. Vejamos o caso do renomado historiador israelense Benny Morris, que em outros momentos defendeu a limpeza étnica dos palestinos (Shavit, 2004). Em uma

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

entrevista com o jornalista Mehdi Hasan, Morris defendeu que não havia um genocídio em Gaza, usando como argumento o número de mortos, que para ele, seria “baixo” quando comparado a “genocídios reais” (Al Jazeera, 2024). Quando confrontado por Hasan, que apontou que o direito internacional não leva em consideração o número de mortos para definir uma ação como genocídio², Morris se defendeu falando que havia muitas definições de genocídio, e que o apresentador estava sendo dogmático ao se fiar a uma definição que beneficiava o Hamas.

Amos Goldberg, professor de história da Universidade Hebraica de Jerusalém, e um especialista em estudos sobre o Holocausto, afirmou o seguinte sobre o que ocorre em Gaza:

Admito que, a princípio, eu estava relutante em chamar isso de genocídio, e busquei qualquer indicação para me convencer de que não é. Ninguém quer se ver como parte de uma sociedade genocida. Mas havia intenção explícita, um padrão sistemático e um resultado genocida — então, cheguei à conclusão de que é exatamente assim que o genocídio se parece. E uma vez que você chega a essa conclusão, você não pode permanecer em silêncio (Goldberg, 2024, apud Feroz, 2024).

Goldberg ainda chama a atenção para o fato de que “a negação é parte de todos os processos genocidas e atos de violência em massa” (Goldberg, 2024, apud Feroz, 2024). Apesar da negação dos defensores de Israel, as imagens das matanças de civis, que têm chegado diariamente nos celulares de pessoas em todo o mundo, depõem a favor de quem denuncia que está em curso uma política de extermínio. O médico Gabor Maté, cuja a família judia sofreu profundamente com a perseguição nazista na Hungria, comentou a respeito do massacre em Gaza que “é como ver Auschwitz no TikTok” (MONITOR DO ORIENTE MÉDIO, 2024). Os relatos em primeira pessoa das vítimas palestinas também mostram que a morte de civis em Gaza está longe de ser um mero efeito colateral de uma “caça a terroristas”. O escritor Atef Abu Saif, palestino nascido no campo de refugiados de Jabalia, relatou em seus diários os 84 dias que ficou na Faixa de Gaza em 2023 durante os ataques israelenses. Em uma de suas anotações Saif faz o seguinte relato:

É como se os israelenses estivessem procurando os alvos mais fáceis de todos. Também alvejaram o Hospital Batista e várias igrejas – tão óbvio, tão ruim para a imagem deles. Poderiam culpar os palestinos por esses ataques. Porém, presumindo que atingir dois hospitais poderia ser suspeito, eles estão mirando em alvos menores,

² O Tribunal Penal Internacional reconheceu como genocídio o assassinato de cerca de 8.000 homens e meninos bósnios muçulmanos que ocorreu em 1995 na cidade de Srebrenica, durante a Guerra da Bósnia.

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

mas em grande número: padarias com filas quilométricas, cheias de crianças esperando para morrer – ou de maneira rápida, por ataque aéreo, ou lentamente, de fome, já que as filas aumentam a cada dia (Saif, 2024).

Também são reveladores os relatos dos profissionais da saúde de organismos internacionais que tem prestado assistência aos palestinos. O cirurgião britânico Nizam Mamode, que estava trabalhando em um hospital em Gaza, deu detalhes do que presenciou para uma comissão do parlamento do Reino Unido. Nizam, que esteve em outros conflitos, como o genocídio de Ruanda, disse que ele e os colegas jamais viram em outro lugar algo na escala do que está acontecendo em Gaza. Nizam fez o seguinte testemunho:

Os drones desciam e matavam civis e crianças [...]. Esta situação não é uma coisa ocasional. Isso aconteceu dia após dia, com crianças que diziam: ‘Eu estava deitado no chão depois que uma bomba caiu e aquele quadricóptero desceu, pairou sobre mim e me alvejou (Mamode, 2024 apud Akkad, 2024).

No que diz respeito às acusações na esfera legal, a África do Sul formalizou uma denúncia contra Israel na Corte Internacional de Justiça, acusando o país de cometer genocídio. A denúncia apresentada “contém mais de 750 páginas de argumentos, apoiadas por 4.000 páginas de anexos e documentos, detalhando atos de violência sistemática e incitação ao genocídio” (Fepal, 2024). E no dia 21 de novembro de 2024 o Tribunal Penal Internacional (TPI) expediu um mandado de prisão contra o primeiro-ministro Benjamin Netanyahu e o ex-ministro da defesa Yoav Gallant. Os juízes consideraram que há “motivos razoáveis” para responsabilizar ambos por supostos crimes de guerra e crimes contra a humanidade (BBC BRASIL, 2024). Pode ser que sob o pretexto de um respeito ao “devido processo legal”, alguns achem precipitada a acusação de que Israel tenha a intenção de exterminar palestinos. Nesse ponto, respondemos que mais importante do que os vídeos, os relatos, a denúncia da África do Sul e o mandado de prisão do TPI são as declarações dos líderes sionistas do alto escalão do governo. Tais declarações guardam uma coerência entre si, e expressam de maneira explícita, sem nenhum constrangimento, qual é a intenção da ofensiva israelense.

O ministro da defesa, Yoav Gallant, declarou o seguinte: "Estamos lutando contra animais e agimos em conformidade" (2024, apud AFP, 2024). Já o ministro da segurança nacional, Ben Gvir, um dos maiores entusiastas do massacre, disse em suas redes sociais que a “a única coisa que precisa entrar em Gaza são centenas de toneladas de explosivos da Força Aérea, nem um grama de ajuda humanitária” (apud CARTA CAPITAL, 2023). Bezalel

Smotrich, ministro das finanças israelense, discursou em um colóquio que seria moral e justo matar dois milhões de palestinos de fome até os reféns israelenses serem libertos (Karni, 2024). O ministro do Patrimônio, Amichai Eliyahu, pensou em uma solução mais rápida. Em uma entrevista a uma rádio, ele sugeriu que lançar uma bomba nuclear em Gaza era uma boa opção (Bachner, 2024). Isaac Herzog, o presidente de Israel, disse o seguinte sobre os ataques a civis palestinos: “o discurso sobre civis não estarem cientes ou envolvidos não é verdade. Eles poderiam ter se levantado, poderiam ter lutado contra aquele regime maligno” (2023, apud McGreal, 2023). De modo que, se toda a nação é responsável pelas ações do Hamas todos deveriam ser punidos. Herzog, em sua luta contra a “regimes malignos”, posou para uma foto autografando uma bomba que seria lançada nos “não inocentes” civis (Ahituv, 2024).

Mas ninguém explicou melhor a visão que o governo israelense tem do futuro dos palestinos do que Benjamin Netanyahu. Em um discurso voltado para soldados israelenses, o primeiro ministro afirmou: “Você deve se lembrar do que Amaleque fez com você, diz a nossa Santa Bíblia – nós nos lembramos” (apud Buxbaum, 2023). A fala faz referência aos amalequitas, povo descrito na Bíblia como sendo inimigo dos hebreus. Netanyahu está comparando os palestinos com os amalequitas. No livro de Samuel, Deus ordena aos hebreus: “Agora, vá, ataque, e condene ao extermínio tudo o que pertence a Amalec. Não tenha piedade: mate homens e mulheres, crianças e recém-nascidos, bois e ovelhas, camelos e jumentos” (BÍBLIA, 2004). Apelando para uma narrativa mitológica, Netanyahu lançou luz sobre as motivações do Estado de Israel. A tônica de todas essas declarações remete de maneira inequívoca à negação do que Honneth chamou de reconhecimento elementar. A ausência desse reconhecimento permite compreender que do outro lado não há uma consciência humana, mas sim uma coisa, portanto não há um crime contra a humanidade, mas a “solução de um problema”.

4. Considerações finais

Procuramos nos apropriar das ferramentas conceituais da Teoria Crítica para realizarmos o que os teóricos críticos têm se omitido a fazer, a saber, uma crítica da Questão Palestina. Através das noções honnethianas de reconhecimento e reificação, mostramos que o Estado de Israel promove o desrespeito social dos palestinos em três esferas. O desrespeito na

esfera jurídica se dá graças às leis mais fundamentais que estão na origem do Estado de Israel. Já o desrespeito na esfera da estima social ocorre principalmente através de um sistema educacional moldado para representar os palestinos como bárbaros. Por fim, o desrespeito na esfera do reconhecimento elementar se manifesta na política de extermínio hoje em curso na Faixa de Gaza.

Mais do que meras decisões arbitrárias de autoridades israelenses, entendemos que essas violações são um reflexo das próprias crenças e valores presentes na ideologia política que funda o Estado de Israel, a saber, o sionismo. Para compreender isso foi preciso olhar para o sionismo real, e não sua versão idealizada baseada numa vaga ideia de “autodeterminação do povo judeu”. Rara exceção na história da Teoria Crítica, Walter Benjamin conseguiu perceber a natureza do sionismo bem antes da fundação do Estado de Israel. Gershom Scholem relata que em uma conversa com Benjamin, a respeito do dever dos judeus em retornar para Palestina, o filósofo afirmou que o sionismo precisaria abandonar três coisas: “a orientação agrícola, a ideologia racial e os argumentos de Buber sobre sangue e experiência³” (Scholem, 2003, p. 45, tradução nossa). O modo como os palestinos vem sendo tratados como sub-humanos confirma que a ideologia racial do sionismo continua mais viva do que nunca.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. **Letters to his parents: 1939-1951**. Cambridge: Polity Press, 2006.

AFP. “Estamos lutando contra animais e agindo de acordo”, diz ministro da Defesa de Israel. **UOL**, 09 dez. 2024. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2023/10/09/ministro-israelense-da-defesa-ordena-cerco-da-faixa-de-gaza.htm>>. Acesso em: 5 nov. 2024.

AHITUV, Netta. An artillery shell signed by Israel’s president could have hit a child in Gaza. **Haaretz**, 03 jan. 2024. Disponível em: <<https://www.haaretz.com/opinion/2024-01-03/ty-article/.premium/a-munition-signed-by-israeli-president-could-hit-a-child/0000018c-cbc4-d4e1-ad8f-fff5a0c70000>>. Acesso em: 5 nov. 2024.

AKKAD, Dania. Drones israelenses atiram deliberadamente contra crianças de Gaza ‘dia após dia’. **Instituto humanitas unisinos**, 16 nov. 2024. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/646088-drones-israelenses-atiram-deliberadamente-contra-criancas-de-gaza-dia-apos-dia>>. Acesso em: 19 nov. 2024.

³ Benjamin tem em vista aqui os argumentos do filósofo Martin Buber, um entusiasmado sionista que entendia que a “identidade judaica” era baseada numa profunda e compartilhada experiência existencial dos judeus de todo mundo.

AL JAZEERA. History, genocide, and Israel's war on Gaza: Mehdi Hasan and Benny Morris. **Al Jazeera**, 02 ago. 2024. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/program/head-to-head/2024/8/2/history-genocide-and-israels-war-on-gaza-mehdi-hasan-and-benny-morris>>. Acesso em: 4 nov. 2024.

AMNESTY INTERNATIONAL. Resist the dehumanization of Palestinians and Israelis. **Amnesty international**, 13 dez. 2023. Disponível em: <<https://bit.ly/46T8aQ9>>. Acesso em: 1 out. 2024.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BACHNER, Michael. Far-right minister says nuking Gaza an option; PM suspends him from cabinet meetings. **The Times of Israel**, 3 nov. 2024. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/far-right-minister-says-nuking-gaza-an-option-pm-suspends-him-from-cabinet-meetings/>. Acesso em: 4 nov. 2024.

BAYAT, Asef. Jürgen Habermas contradicts his own ideas when it comes to Gaza. **New lines magazine**, 8 dez. 2023. Disponível em: <<https://newlinesmag.com/argument/juergen-habermas-contradicts-his-own-ideas-when-it-comes-to-gaza/>>. Acesso em: 1 out. 2024

BBC BRASIL. Como são contados os mortos na Faixa de Gaza. **BBC**, 17 nov. 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/c973g1l9jleo>>. Acesso em: 1 out. 2024.

_____. Netanyahu: Tribunal Penal Internacional expede mandado de prisão de premiê de Israel e do comandante do Hamas. **BBC**, 21 nov. 2024. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/cd6ve0p2380o>>. Acesso em: 25 nov. 2024.

BÍBLIA. Samuel. In: **Bíblia sagrada: Edição Pastoral**, São Paulo: Paulus, 2004.

BUXBAUM, Jessica. “Erase Gaza”: How genocidal rhetoric is normalised in Israel. **The new arab**, 30 nov. 2023. Disponível em: <<https://www.newarab.com/analysis/erase-gaza-how-genocidal-rhetoric-normalised-israel>>. Acesso em: 5 nov. 2024.

CARTA CAPITAL. Ministro israelense rejeita entrada de ajuda humanitária em Gaza: ‘Nem um grama’. **Carta Capital**, 17 out. 2023. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/ministro-israelense-rejeita-entrada-de-ajuda-humanitaria-em-gaza-nem-um-grama/>>. Acesso em: 5 nov. 2024.

CHADE, Jamil. Satélites mostram que Gaza foi apagada do mapa em um ano. 2024. **UOL**, 30 set. 2024. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2024/09/30/satelites-mostram-que-gaza-foi-apagada-do-mapa-em-um-ano.htm>>. Acesso em: 1 out. 2024.

DEITELHOFF, Nicole; FORST, Rainer; GÜNTHER, Klaus; HABERMAS, Jürgen. Grundsätze der Solidarität. Eine Stellungnahme. **Normative Orders**, 13 nov. 2023.

REIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA TEM ALGO A...

Maikon Chaider Silva Scaldaferro

Disponível em: <<https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>>. Acesso em: 1 out. 2024.

FEPAL. África do Sul entrega documento com 750 páginas de provas do genocídio em Gaza. **Federação árabe palestina do Brasil**, 31 out. 2024. Disponível em: <<https://fepal.com.br/africa-do-sul-entrega-documento-com-750-paginas-de-provas-do-genocidio-em-gaza/>>. Acesso em: 4 nov. 2024.

FEROZ, Elias. É exatamente assim que se parece um genocídio. **Jacobin**, 01 ago. 2024. Disponível em: <<https://jacobin.com.br/2024/08/e-exatamente-assim-que-se-parece-um-genocidio/>>. Acesso em: 18 nov. 2024.

FERRARA, Alessandro. The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition. In: PETHERBRIDGE, Danielle (Org.). **Axel Honneth : critical essays : with a reply by Axel Honneth**. Boston: Leiden, 2011. p. 371-390.

FRASER, Nancy. Germany canceled me for supporting Palestine. Entrevistador:

Hanno Hauenstein. **Jacobin**, 05 abr. 2024. Disponível em: <<https://jacobin.com/2024/04/nancy-fraser-germany-palestine-letter>>. Acesso em: 04 out. 2024.

GOLDENBERG, Tia. A former Mossad chief says Israel is enforcing an apartheid system in the West Bank. **Associated Press**, 06 set. 2023. Disponível em: <<https://apnews.com/article/israel-apartheid-palestinians-occupation-c8137c9e7f33c2cba7b0b5ac7fa8d115>>. Acesso em: 29 out. 2024.

HABERMAS, Jürgen. Germany's most important philosopher issues an urgent call for democracy. Entrevistador: Noa Limone. **Haaretz**, 16 ago. 2012. Disponível em: <<https://www.haaretz.com/2012-08-16/ty-article/germanys-most-important-philosopher-issues-an-urgent-call-for-democracy/0000017f-e9d0-df5f-a17f-fbde0ee20000>>. Acesso em: 1 out. 2024.

HERZL, Theodor. **The Jewish State: an attempt at a modern solution of the Jewish question**. New York: Federation of American Zionists, 1917.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Observações sobre a reificação. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, v. 8, n. 1, p. 68–79, 2008.

_____. Reconhecimento entre estados: sobre a base moral das relações internacionais. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, v. 10, n. 1, p. 134–152, 2010.

_____. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE. Summary of the advisory opinion of 19 July 2024. Disponível em: <<https://www.icj-cij.org/node/204176>>. Acesso em: 29 out. 2024.

JACOBS, Jack. **The Frankfurt school, Jewish lives, and antisemitism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

KARNI, Dana. Israeli minister says it may be ‘moral’ to starve 2 million Gazans, but ‘no one in the world would let us’. **CNN**, 6 ago. 2024. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2024/08/06/middleeast/israeli-minister-smotrich-starve-gazans-intl/index.html>>. Acesso em: 29 out. 2024.

KHATIB, Rasha; MCKEE, McKee; YUSUF, Salim. Counting the dead in Gaza: difficult but essential. **Lancet**, v. 404, n. 10449, p. 237–238, 2024.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, Herbert. **The New Left and the 1960s**. London: Routledge, 2005.
MCGREAL, Chris. The language being used to describe Palestinians is genocidal. **The Guardian**, 16 out. 2023. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/oct/16/the-language-being-used-to-describe-palestinians-is-genocidal>>. Acesso em: 10 out. 2024.

MONITOR DO ORIENTE MÉDIO. É como ver Auschwitz no TikTok, diz Gabor Maté, sobrevivente do Holocausto. **Monitor do Oriente Médio**, 17 out. 2024. Disponível em: <<https://www.monitordooriente.com/20241017-e-como-ver-auschwitz-no-tiktok-diz-gabor-mate-sobrevivente-do-holocausto/>>. Acesso em: 29 out. 2024.

MULLER-DOOHM, Stefan. **Adorno: a biography**. Cambridge: Polity Press, 2015.

ONU. Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Escritório Regional para a América do Sul do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH). Disponível em: <<https://acnudh.org/pt-br/estatuto-de-roma-del-tribunal-penal-internacional/>>. Acesso em: 4 nov. 2024.

_____. Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra a Criminalidade Organizada Transnacional relativo à Prevenção, à Repressão e à Punição do Tráfico de Pessoas, em especial de Mulheres e Crianças. Nova Iorque, 2000. Disponível em: <<https://www.mdm.org.pt/wp-content/uploads/2017/10/Protocolo-de-Palermo.pdf>>. Acesso em: 4 nov. 2024.

PAPPÉ, Ilan. A Brief History of Israel’s Incremental Genocide. In: CHOMSKY, Noam; PAPPÉ, Ilan. **On Palestine**. Chicago: Haymarket Books, 2015.

PELED-ELHANAN, Nurit. **Ideologia e propaganda na educação: a Palestina nos livros didáticos israelenses**. São Paulo: Boitempo; Editora Unifesp, 2019.

SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin: The story of a friendship**. Nova Iorque: New York Review of Books, 2003.

SHAVIT, Ari. Survival of the fittest. **Haaretz**, 8 jan. 2004. Disponível em: <<https://www.haaretz.com/2004-01-08/ty-article/survival-of-the-fittest-cont/0000017f-e86d-da9b-a1ff-ec6fb5000000>>. Acesso em: 12 nov. 2024.

WHITE, Ben. **Palestinians in Israel: Segregation, discrimination and democracy**. Londres, England: Pluto Press, 2015.

WHITTLE, Helen. Grupos judaicos protestam contra Prêmio Adorno para filósofa crítica de Israel. **Deutsche Welle**, 11 set. 2012. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/grupos-judaicos-protestam-contrapr%C3%AAmio-adorno-para-fil%C3%B3sofa-cr%C3%ADtica-de-israel/a-16232392>>. Acesso em: 04 out. 2024.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth: a critical theory of the social**. Cambridge: Polity Press, 2015.

O CARÁTER PEDAGÓGICO DA ARTE E DA CIÊNCIA EM NIETZSCHE

Pamela Cristina de Gois¹

Resumo

Nietzsche reflete nos seus primeiros escritos, enquanto professor, sobre o caráter pedagógico que conhecimento artístico possui, já o científico é caracterizado pelo filósofo como um conhecimento dissociado de uma força criativa, marcando o distanciamento dessas duas formas de saberes. Porém, em *Humano, demasiado humano* (HH I), esses saberes passam a andar lado a lado e, é o tipo filosófico do espírito livre o responsável pela união desses dois aparentemente opostos. Trata-se aqui de uma ciência que investiga a busca pela verdade, sem defender que exista um caráter absolutista e universalista dela capaz de corrigir a existência e trazer felicidade. Portanto, impõe-se destacar que não apenas a arte é incorporada na vivência do tipo filosófico do espírito livre, mas que também a ciência pode ser tomada como sua aliada. Agora, Apolo e Dionísio se fundem tornando-se um único elemento, alheios à concepção dualista do mundo que orientava o pensamento do jovem Nietzsche, que dividia o mundo em essência e aparência. Contudo, o caráter pedagógico da arte nunca é abandonado pelo filósofo, ela quem ensina o homem a se tornar um espírito livre.

Palavras-chave: Nietzsche. Educação. Espírito livre.

THE PEDAGOGICAL CHARACTER OF ART AND SCIENCE IN NIETZSCHE

Abstract

Nietzsche reflects in his early works, as a teacher, upon the pedagogical character that artistic knowledge has, while the scientific one is characterized by philosopher as a knowledge has decoupled from a creative strength, marking the distance between the ways of knowing. However, in *Human, All Too human* (HH I), these knowledges became unified and, the kinds of philosophical of free spirit are responsible to link those knowledges that seem opposite apparently. This is a science which investigates to search the truth, but it does not defend the truth's absolutist and universalist character, able to correct the existence and it brings happiness. Therefore, it is required to emphasize that art is not incorporated in the philosophical way of the free spirit, but science is also considered its ally. Then, Apolo and Dionísio merge and they have been becoming only elements, unrelated to a dualist concept of the world that guided the young Nietzsche's thinking, who divided the world in appearance and essence. However, the pedagogical art character is never abandoned by the philosopher, it teaches the human to become a free spirit.

Keywords: Nietzsche. Education. Free Spirit.

¹ Licenciada em História pela FAFIMAM; especialista em filosofia moderna e contemporânea: Aspectos éticos e políticos pela UEL; graduada em filosofia pela UFOP; mestre em estética e filosofia da arte, pela UFOP e doutorado em história da filosofia pela UFRJ. Trabalhando principalmente nos seguintes temas de pesquisa: Filosofia da educação, Estética, Nietzsche, Schopenhauer e decolonialidade. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4094-9240> E-mail: pamy_gois@yahoo.com.br.

Introdução

Apesar de haver resquícios significativos da filosofia schopenhaueriana, toda a coleção de escritos enquanto Nietzsche exercia sua função de educador se caracteriza por críticas únicas acerca da cultura, da filosofia e, principalmente, da relação que o conhecimento deve ter com a existência. Com isso, “o jovem professor Nietzsche sonha com um ideal de educação que o estudo dos gregos pré-platônicos lhe revelara, uma educação ancorada nas experiências de vida de cada indivíduo” (Dias, 2003, p.32). Para estabelecer bases pedagógicas autênticas, libertando-se de toda carga ideológica e cultural advinda do Estado, da Igreja e da tradição moderna, Nietzsche encontra na arte grega, refletida diretamente em uma filosofia trágica, um novo parâmetro para suas demandas intelectuais.

Em **HH I**, obra de 1878, apesar de Nietzsche libertar a arte do ideal metafísico que ela tinha em *O nascimento da tragédia* (**NT**), de 1872, ele ainda a toma como modelo, pois ela ensina, por meio do convite à criação, que a existência é prazerosa. A ciência, quando aliada a arte fortalece a vida, tem o poder de colaborar na ruptura com a metafísica. Esse novo nexo entre atividades anteriormente separadas permite que ambas se distanciem daquele dogmatismo moderno que Nietzsche critica desde sua juventude. Portanto, a ciência não é um problema quando se mantém distante do otimismo teórico, e tal afastamento ocorre quando ela se vincula ao saber artístico.

O espírito livre sabe se utilizar de ambas as fontes, arte e ciência, como poderosos estimulantes a favor da vida. Neste momento, desaparece a ideia de que a arte seja capaz de levar o homem a um estado de evasão de si e encontro com a verdade, ela não mais o consola de todo o sofrimento, pois nela a afirmação já se consuma sem deixar restos. Deste modo, será tratado aqui a investigação acerca da visão nietzschiana de arte e ciência em alguns dos escritos que se referem à época de professorado de Nietzsche e, em sua obra considerada como marco do chamado período intermediário, **HH I**, buscando estabelecer, de maneira sucinta, o que muda e o que permanece no seu pensamento acerca destes dois pontos. A partir disso, também pretende-se pensar a inserção da ciência como um tipo de conhecimento importante, agora tanto quanto a arte, na filosofia intermediária de Nietzsche.

1. O jovem professor da Basileia e sua pedagogia da arte

Nos dez anos que foi professor universitário, entre 1869-79, Nietzsche ministra aulas na cadeira de filologia, mas sempre lidando, de alguma forma, com temas relacionados a filosofia, sua verdadeira paixão, interligando-a com discussões a respeito da arte trágica e da educação dentro das instituições de ensino. Nesse contexto, Nietzsche observava o nacionalismo em acessão durante a guerra, mas “já não podia suportar o fato de o Estado arvorar-se como o mentor da cultura, quando, na verdade, visava apenas a seu interesse; já não acreditava em nacionalismos” (Dias, 2003, p.34). O problema se explica pelo fato de que o Estado alemão, mesmo após a guerra, continuava dependente da cultura francesa; na visão nietzschiana, essa libertação não havia ocorrido. Embora o recém-formado país tivesse uma necessidade premente de se libertar culturalmente, essa emancipação ainda não se concretizara. Nas palavras de Janz, o povo alemão, neste momento, se encontrava com o seguinte ideal:

Um povo militarizado e politizado em virtude do serviço obrigatório de três anos para todos os cidadãos exigia agora a formação de um novo Estado, de um estado nacional alemão que corresponderia àquilo que havia se desenvolvido desde a guerra de libertação no âmbito espiritual, na arte e na literatura: um povo estava à procura de sua forma (Janz, 2016, p. 295. Vol.I).

No entanto, Nietzsche denuncia que, além de não criarem a sua própria cultura, apesar de almejá-la, esses indivíduos se mantêm reféns de uma tradição que fomenta nos currículos educacionais princípios de ordem moralizante e de domínio, tanto econômico quanto social, como será visto mais adiante. Nesse ponto, ele é um filósofo e professor militante que não se associa a nenhuma forma de regime ideológico do seu período, possuindo um pensamento próprio com relação à formação educacional e, consequentemente, cultural. Pode-se notar, assim, que Nietzsche já se mostrava atento às consequências do nacionalismo. Em **NT**, obra preparada após o seu retorno da guerra, o filósofo expressa claramente sua resistência à tradição cultural de seu tempo.

Mais tarde, em *Ecce Homo* (**EH**), Nietzsche destaca que estava chamando atenção nessa época inicial enquanto professor, para o esse período da história que estava vivendo: “não há pior mal-entendido, dizia eu, do que acreditar que o grande êxito alemão nas armas demonstre algo em favor dessa cultura – muito menos a vitória *dela* sobre a França” (EH, § 1 **Co. Ext.**, p.67). Tal análise é proveniente, sobretudo, do fato de que o chamado Renascimento,

ideia de retorno à cultura grega como ponto fundamental no desejo de constituição de novos valores educacionais como um todo, se tardou a chegar na Alemanha e chega por vias francesas se mantendo assim ligado à França e, também, à uma ideologia nacionalista do seu próprio Estado, uma vez que o Renascimento alemão não representa nenhuma resistência aos interesses de Bismarck. Acrescenta-se a esses problemas que, enquanto a França já se desenvolvia muito anteriormente por meio deste novo parâmetro, em oposição a cultura cristã oriunda do período medieval, na antiga Prússia o movimento chega após mais de dois séculos e ainda não oferece resistência à uma moralidade procedente do cristianismo e que é mantida pelo Estado de Bismarck, sob influência nas instituições de ensino. Nietzsche tenta assim ressignificar o que ele considera como problemático dentro do Renascimento cultural, que se deu tardiamente em seu país, e, ao fazer isso se revela enquanto um autêntico filósofo de espírito livre – termo que ele irá desenvolver pouco mais tarde, durante a escrita de **HH I**, ainda enquanto professor.

O jovem filósofo e educador coloca como base para um pensamento autêntico, no que diz respeito à formação de uma nova cultura, que compreender o caráter trágico da existência é fundamental, pois isso colabora na libertação dos costumes e da cultura procedentes tanto do pensamento filosófico da tradição, como também do Estado e da Igreja. Em outras palavras, o “Sim” à vida que compõe uma vivência amistosa com o seu caráter trágico, vem aqui em oposição ao “Não” da filosofia tradicional, que foi cristalizado na sociedade pela Igreja e poder do Estado através das suas respectivas instituições, tais tradições estão em oposição ao saber artístico que deve ser fundante da existência. Nesse sentido, no ano que antecede a publicação de **NT**, as anotações de Nietzsche já demonstram que ele,

Conhece apenas um elemento estático, a religião, e divide a cultura em dois elementos dinâmicos: a arte, que constrói um mundo de aparências e imaginação, e a “ciência”, que dissolve toda ilusão e todas as figurações. O Estado não é uma força criativa na história, mas apenas expressão e resultado, não é potência (Janz, 2016, pp. 312-13. Vol. I).

A partir de uma análise de anotações, troca de correspondências com sua família e amigos, o biógrafo de Nietzsche, Paul Janz traça um aspecto intelectual do filósofo que se mantém autêntico e permanece ao longo das suas obras. Nietzsche é um filósofo do questionamento às tradições dogmáticas, de tudo aquilo é tido como verdade absoluta, ele traz sempre o novo, o extemporâneo, cujo propósito é a liberdade espiritual. A arte trágica vem

O CARÁTER PEDAGÓGICO DA ARTE E DA CIÊNCIA EM NIETZSCHE

Pamela Cristina de Gois

como antídoto ao dogmatismo, e, a ciência vem em oposição ao pensamento que se relaciona apenas ao caráter da fé, isto é, a crença sem nenhum embasamento e questionamento teórico.

Nietzsche propõe, como fator principal para determinar mudanças nas instituições de ensino, não apenas um resgate do pensamento antigo, mas também a necessidade de o alinhar à arte. Nosso filósofo, evidentemente, não está sugerindo a destruição da educação institucional, mas sim uma transformação profunda. É a partir dessas instituições que se pode provocar o aniquilamento das forças vitais dos jovens ou sua total intensificação.

Nas suas conferências, *Sobre o futuro dos Nossos estabelecimentos de ensino (EE)*, Nietzsche apresenta uma espécie de solução para os problemas institucionais da educação, que vem pelas mãos do verdadeiro educador. Esse não se limita a compreender o conhecimento como algo isolado da vida, nem tão pouco está a serviço do Estado. Existe aqui uma importância dada ao tipo exemplar que esse educador representa, ele é orgânico e dinâmico, assim como os poetas não se ocupa de questões tidas estáticas na sociedade. Esses tipos são responsáveis por mover novas indagações, são tidos como gênios e devem ser acolhidos pelos jovens acadêmicos, como modelos cuja autenticidade seria inquestionável, estão diretamente ligados aos saberes artísticos. Nesta época de professorado a arte é colocada como essencial, está acima da ciência, pois ela tem função de remediar as culturas enfraquecidas pela ciência, isto é, faz contraponto a ela. Assim:

Nenhuma das pessoas com as quais Nietzsche convivia em Basileia percebeu algo de suas dúvidas referentes à ciência, expressadas num bilhete desse tempo: “O propósito da ciência é a destruição do mundo. [...] Vale demonstrar que o processo já foi executado na Grécia: mesmo que essa ciência grega pouco signifique. A arte tem a tarefa de destruir o Estado. Isso também aconteceu na Grécia” (Janz, 2016, p. 282. Vol. I).

Em EE, observa-se claramente esse propósito de Nietzsche. Ele demonstra que, no mundo moderno, há um enfraquecimento da cultura, justamente ligado à supervalorização do cientificismo em detrimento da arte, algo que também ocorreu na Grécia antiga com a filosofia racionalista socrática. Apenas uma autêntica formação cultural pode trazer uma nova perspectiva para a filosofia, especialmente se for moldada segundo as características próprias da arte. Dessa forma, ela estaria apta para libertar o sujeito da erudição, partindo da criação e não do mero acúmulo e reprodução de conhecimentos.

O filósofo denuncia que a formação cultural no mundo moderno está dissociada do desejo de criar o novo, acabou se tornando apenas uma ferramenta para manter a nação ligada à valores inquestionáveis e de ordem gregária. Se a educação historicista e tecnicista representa as dificuldades citadas, é na arte que Nietzsche recorre à uma busca pelo antídoto para esse tipo de cultura, considerada por ele como precária. Por todo o seu percurso enquanto pensador, ele sempre vai trazer a arte à baila, como base para uma formação humanística ligada à uma vida não só criativa, mas também afirmativa, que está em prol do sentimento de *amor fati*, isto é, amor ao destino. Ele chama atenção para o fato de que, apesar de todo esse valor da arte, “não se poderia confessar sem ficar envergonhado, quando vemos que relação guarda esta mesma Universidade com a arte: ela não guarda relação alguma com a arte” (EE, § 5, p. 150). O saber artístico deve vir antes de qualquer outro conhecimento produzido na Universidade, só depois a filosofia e o pensamento científico. Primeiramente, é preciso aprender sobre a existência, e para isso ela [a arte] seria a melhor professora, por isso seu caráter pedagógico está sobre todos os outros:

E para que poderia servir a instrução artística para o jovem? Em poucas palavras, para a vida. Uma instrução artística na universidade contrabalançaria os efeitos nefastos da compulsão de saber a qualquer preço e disciplinaria o instinto de conhecimento e a própria ciência (Dias, 2009, p. 59).

Nietzsche examina que, no contexto acadêmico, a arte não tem um papel significativo, sendo vista como ilusão, aparência ou mera distração. Ele critica a educação tradicional das universidades de sua época, que valorizava exclusivamente o conhecimento erudito. Os problemas revelados em EE permanecem bem explícitos no mundo moderno, tendo inúmeras consequências no sistema educacional básico, refletindo-se diretamente nas universidades. A educação, como um todo, abandonou a arte e continuou ignorando as amplitudes práticas ligadas ao pensamento trágico.

A arte está em oposição à cultura histórica, ao cientificismo, ela tem o papel crucial que pode colaborar na dissolução dos impasses relacionados a declínio da educação e também da cultura. O problema é que no mundo moderno isto não permanece como sendo algo primordial para o Estado, nem tão pouco para o mercado econômico, que atrelados são regidos pelos interesses burgueses e de cunho cristão. Para o Estado, o objetivo sempre será a

dominação do seu povo e o controle sobre o lucro. Como remate dessas problemáticas que **EE** aborda, destaca-se a seguinte ideia:

A vida precisa de uma cultura sadia, e, para isso, são imprescindíveis instituições de ensino voltadas para a cultura. Elas não existem ainda, mas devem ser criadas. Não devem ter por objeto criar o pequeno-burguês, que aspira a um posto de funcionário ou a um ganha-pão qualquer; ao contrário, precisam voltar-se para criação de **indivíduos** realmente cultos, formados a partir da necessidade interna de fusão entre vida e cultura e capazes de exercer toda a potencialidade de seu espírito (Dias, 2003, p.109).

Nietzsche volta seu olhar para o fato de a educação ser ofertada como um produto a ser adquirido, um maquinário que colabora para gerar renda ao Estado. Esse mantém assim o controle e domínio sobre seu povo: “segundo esta perspectiva, se chega mesmo a odiar toda cultura que torne solitário, que proponha fins para além do dinheiro e do ganho, ou que demande muito tempo” (EE, § 1, p. 73). A cultura é vista pelo Estado dentro de um princípio utilitarista, ela torna-se apenas um processo dentro de um mecanismo de lucro do mercado, que tem no erudito seu maior servo.

A educação necessita estar ligada a uma formação verdadeiramente cultural, em um sentido popular, não unida ao lucro, a cultura das massas, assim “um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário da fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou máquina determinadas” (EE, § 1, p. 75). Ente os modernos o tipo de arte e a filosofia que são evidenciadas veem emanando apenas um papel de coadjuvante no processo necessário de libertação do jovem estudante, enquanto deveriam possuir papel central. No caso da arte esta foi banida do academicismo, dada como inútil, ou apenas uma distração, o saber, o seu caráter desafiador e criativo acabou por se perder nessas instituições. Quanto a filosofia, por mais que ela permaneça como disciplina obrigatória, acaba por se ocupar apenas da história da filosofia, “restringe-se a estudar o pensamento morto, que não mais serve à vida” (Dias, 2003, p. 104).

A cultura só poderá renascer quando a existência for vivida plenamente, quando todo o conhecimento científico for transformado em obra de arte, livrando a ciência dos interesses estáticos do Estado, e, logo, dos interesses econômicos. Nesse sentido, Nietzsche afirma em *Ecce Homo* (**EH**):

O CARÁTER PEDAGÓGICO DA ARTE E DA CIÊNCIA EM NIETZSCHE

Pamela Cristina de Gois

A *segunda Extemporânea* (1874) traz à luz o que à de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e maquinismo, da *'impessoalidade'* do trabalhador, da falsa economia da *'divisão de trabalho'*. A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, *barbariza...* Neste ensaio, o *'sentido histórico'* de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio (EH, § 1 **Co. Ext.**, p.67).

Em sua autocrítica, redigida em 1888, o filósofo resgata temas centrais de seus escritos anteriores. Ele é bem preciso ao afirmar que sua *II Consideração Extemporânea* se trata de uma crítica ao cientificismo histórico que degenera a vida em prol de um sistema. A ciência se tornou um mecanismo econômico ao valorizar apenas a quantidade de produção do conhecimento, em detrimento da qualidade. Independentemente do que está sendo produzido e das consequências para a vida, o Estado dita as normas, aprisionando a juventude a segui-las. Nietzsche aponta nesse escrito em questão que não há nenhuma utilidade no saber acumulativo acadêmico, pois ele não exprime um caráter de julgamento aos padrões tradicionais e aos poderes que se articulam à uma sociedade. Se o conhecimento não se relaciona com embates àquilo que é dogmático, ele é inútil ao homem.

Seja a filosofia, a história ou a ciência, é necessário que aqueles que se apoderam de qualquer instrumento do saber tenham uma certa consciência de que o importante é a vida prática. Isso é ensinado pela arte autêntica; todo conhecimento deve aprender com ela a designar uma vida mais alegre, ditar suas próprias regras e criar a partir de si mesmo. Diferentemente disso, o conhecimento que brota de determinados tipos de história é artificial, não possui vida em seu interior, não provoca grandes revoluções coletivas e tampouco mudanças significativas na cultura de um povo. A denúncia que Nietzsche faz aqui refere-se ao fato de que, embora o conhecimento acumulativo não torne o homem mais pleno em sua existência, esse tipo de conhecimento é notado como a base das instituições de ensino como um todo.

A partir dessa crítica, nota-se algo que será a base para a tipologia do espírito livre, que se relaciona com o poder pedagógico da arte para a vida como um todo. Aqui, a arte deve dar alicerce às instituições de ensino para que, a partir dela, se tenha uma verdadeira formação cultural. Em seguida, a arte, juntamente com a ciência, deve construir a cultura lado a lado.

2. Novos paradigmas: a arte e cultura na fase intermediária

O pensamento de Nietzsche está relacionado a um diagnóstico sobre a saúde. Ele percebe que os problemas ligados ao conhecimento no mundo ocidental acabam por adoecer o indivíduo. O antídoto vem com o pensamento construtivo de um novo tipo de homem, que, ao fazer as pazes com a arte, terá o poder de fazer emergir uma nova cultura. Em **NT**, Nietzsche já criticava o socratismo científico, justamente por ser responsável direto, antes do cristianismo, pela negação da vida. A história, quando transformada em ciência, também se relaciona com esse mesmo problema. O valor positivo da ciência pode ser medido apenas quando ela não é dogmática e não traz consigo verdades absolutas.

O jovem Nietzsche concebe a arte e o artista envoltos em um elemento metafísico, em relação ao qual as ciências estão em um plano secundário. Cabe destacar que, mesmo sendo uma metafísica imanente a ideia do retorno ao seio do *uno-primordial* é o cerne da denominada metafísica de artista, que vincula o dionisíaco a uma formulação ainda dualista. Cabe acrescentar que o filósofo critica a superficialidade e seu otimismo do pensamento ocidental. Em **HH I** haverá mudanças significativas em relação a essas questões. Segundo a visão nietzschiana anterior,

O grego dionisíaco tinha necessidade de torna-se apolíneo, quer dizer de fazer com que sua vontade do informe, do múltiplo, do incerto, do terrível fosse quebrada por uma vontade de medida, de simplicidade, de ordenação sob a regra do conceito (Lebrun, 1985, p.44).

Agora, a função terapeuta de Apolo, ou seja, a ideia de que através da bela aparência, do encobrimento, o grego se mantém distante do aspecto terrível da existência, é rompida. Também Dionísio não tem mais o poder de arrebatador o seu espectador, “o estado dionisíaco não comporta, pois, nenhuma intenção de *criar ilusão*” (Lebrun, 1985, p.55). Deste modo, Apolo e Dionísio não são mais forças opostas, a arte não é mais capaz de romper com o *princípio de individuação*, não possui mais a função de dissolver as identidades em uma totalidade completa. Nessa nova fase, Nietzsche não vê mais a arte como algo que “leve o homem a evadir-se de si mesmo, a buscar o fantástico, o além-mundo, mas [trata-se] da arte de se criar a si mesmo como obra de arte” (Dias, 2011, p. 109). A arte, em **HH I**, não precisa mais mascarar o terrível, nem momentaneamente, como era em **NT**.

Destaca-se que o artista, mesmo estando ora arrebatado por Dionísio, ora sob o efeito ilusório do apolíneo, nunca se voltou contra a vida; ele é um afirmador da existência. Entretanto, nossa hipótese é que, em **HH I**, a arte representa com mais ênfase esse caráter afirmativo, justamente por não comportar mais o aspecto consolador e metafísico. Os elementos que Nietzsche toma de Schopenhauer como antagônicos, vontade e representação, se fundem no dionisiaco, que ainda ensina a afirmação da existência diante do trágico, mas se separa da metafísica.

Em **HH I**, “o dionisiaco, portanto, não é mais um alucinado: é um *criador*. Seu desejo não é mais de se abismar no Informe, mas de dar forma. Em outras palavras, Dionísio se tornou o deus do ‘delírio racional’” (Lebrun, 1985, p.56). O Dionísio de **NT**, que se revelava como inspiração e delírio, é abandonado, bem como a ideia de Apolo manifestado como técnica. Deste modo, “é inegável que a grande ruptura de 1876 significa a renúncia de Nietzsche a toda mitologia irracionalista em estética” (Lebrun, 1985, p.60). Se, em **NT**, a arte é pensada sob um viés metafísico, em **HH I**, nota-se o seguinte:

Antes de tudo, durante milênios ela [a arte] nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: “Seja como for, é boa a vida”. Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta lição arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento. [...] depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico (**HH I**, § 222, pp. 140-41).

Aqui está implicado o papel que a ciência terá a partir de agora. A lição que a arte pode oferecer sobre o caráter criativo do homem, bem como a ideia de afirmação da existência por meio desse caráter, alinham-se ao que foi proposto em **NT**. Em toda a obra nietzschiana, a arte é colocada como um parâmetro indispensável para se pensar a existência de forma afirmativa. No entanto, a necessidade de um rompimento com a metafísica fez com que o filósofo repensasse, com mais precisão, não apenas o lugar da arte na modernidade, mas também a necessidade de um determinado tipo de ciência. Dessa maneira, ele agora reserva um espaço de igual importância para ambas. Esse determinado tipo de ciência se aproxima da arte, tomando-a como exemplo de procedimento criativo. O artista e o homem científico não precisam mais estar em polos distintos da cultura.

Ressalte-se que, apesar da crítica ao pensamento racional, o jovem Nietzsche não é inimigo da ciência – ele próprio se formara, com orgulho, na filologia –, apenas não aceita o elemento otimista “presente na essência da lógica”. Deste modo, em NT,

O que Nietzsche está combatendo não é a vontade de saber, mas o otimismo herdado da cultura socrática, o desejo por uma felicidade vindoura, ameaçada pela “classe bárbara de escravos”, para quem as “pálidas e cansadas” religiões não tem nada a dizer. O *homem teórico* se vê diante dessa história triste e se intimida, foge assustado, não suporta mais a própria existência. [...] O que poderia significar o *homem teórico* diante de um artista para o jovem Nietzsche? Amolecimento dos instintos, fraqueza, cansaço (Burnett, 2012, p. 21).

Apesar de Nietzsche considerar, em sua juventude, o instinto intuitivo mais elevado em comparação ao pensamento teórico, isso não significa uma exclusão total da ciência. No entanto, ele problematiza quando o pensamento científico é acompanhado do otimismo teórico, ou seja, quando é dogmático em relação à verdade. Nesse sentido, o sujeito formador de conceitos é aquele que quer dominar a vida, tendo total controle sobre todas as suas dimensões. Esse otimismo do homem teórico o faz viver em fuga da existência. Por não aceitar a vida tal como ela é, está sempre à procura de uma verdade consoladora. Esse tipo de ciência exclui a arte, pois considera o mundo aparente uma ilusão. Seu embrião é Sócrates, figura crucial no rompimento da concepção trágica e mitológica do mundo e no início da visão otimista e lógica.

Nietzsche compreende que o mito destoa, de maneira afirmativa, do pensamento lógico. De acordo com ele, é no mito que o homem grego afirma a vida, uma vez que não existem, no modo mitológico de conceber a vida, pretensões de deter a verdade, nem idealismo com relação à existência. Para ele, o processo que vai da decadência do mito até a ascensão do pensamento lógico, é uma queda:

Com os gregos tudo avança rapidamente, mas também declina rapidamente; o movimento da máquina é tão intensificado, que uma única pedra jogada nas engrenagens a faz explodir. Uma tal pedra foi Sócrates, por exemplo; numa só noite a evolução da ciência filosófica, até então maravilhosamente regular, mas sem dúvida acelerada demais foi destruída (HH I, § 261, p. 164).

Nem toda evolução significa um progresso, uma melhoria. Segundo Nietzsche, o século que antecede o advento da filosofia em Atenas constitui o período mais grandioso da

história humana. Sócrates, o porta-voz do homem teórico, representa uma ruptura com esse momento, pois com ele o homem passa a não suportar a vida tal como ela é, esperando encontrar a verdade para corrigir a existência e ser feliz:

O desmancha-prazeres da ciência. – A filosofia se divorciou da ciência ao indagar com qual conhecimento da via e do mundo o homem vive mais feliz. Isso aconteceu nas escolas socráticas: tomando o ponto de vista da *felicidade*, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica – o que se faz até hoje (HH I, § 7, p.19).

Tanto em **NT**, como em **HH I**, o socratismo aparece como inimigo do modo de vida trágico, justamente por negar o papel fundamental do pensamento ilógico, por conceber a ideia de que a felicidade pode ser alcançada através do encontro com a verdade. A partir desse pensamento, a pretensão de corrigir a existência destrói o prazer de uma existência errante. Contra isso, Nietzsche classifica um novo tipo de ciência, que se distancia dessas pretensões otimistas do conhecimento. A novidade está na ideia de um tipo específico de ciência, que é companheira da arte.

Enquanto a arte se afasta daquele ideal consolador que a alimentava em **NT**, um determinado tipo de ciência passa a ser concebida como necessária ao homem. Ela traz consigo a possibilidade de libertação em relação a qualquer “consolo metafísico”. Assim:

Onde os contrastes mais estridentes se ordenam como expressões graduais de uma personalidade unitária, cuja riqueza não podia, todavia, aparecer à luz de outra forma. A antítese mais evidente entre o horizonte de *Humano* e o precedente diz respeito à ciência e à arte” (Colli, 2000, p. 54).

No chamado período intermediário de Nietzsche, o vasto mar da modernidade não poderia encontrar um horizonte razoável na metafísica do artista, mas poderia encontrá-lo em um tipo filosófico como o espírito livre, que valoriza a ciência. Nesse contexto, Nietzsche ainda critica o homem teórico, especialmente quando este considera o conceito como um meio de penetrar na essência das coisas, ou seja, quando acredita que pode alcançar a correspondência exata entre a representação e a realidade. Em oposição a esse otimismo teórico, o filósofo compreende que:

[...] aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente).

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduz nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. Tarde, bem tarde – ele cai em si: agora o mundo da experiência e da coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão sobre este a partir daquele. [...] Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado (HH I, § 16, p.25-26).

Nietzsche se posiciona então contra a metafísica kantiana ao declarar que não existe a clássica separação entre coisa-em-si e fenômeno, essência e aparência. Para tanto, deixa de lado sua visão acerca dos elementos apolíneo e o dionisíaco, que também representam, com certas particularidades, essa duplicidade da existência, sustentada, sobretudo, por meio da sua metafísica de artista. Nota-se que em **HH I**, Nietzsche aborda muitas perspectivas filosóficas defendidas em **NT** e também no seu escrito *Verdade e Mentida no sentido extramoral* (**VM**), póstumo ditado ao colega K. von Gersdorff em julho de 1873². Ele desconstrói a visão da ciência como um tipo de conhecimento infalível e relaciona a imagem de verdade, por ela defendida, com a ideia de fé, de dogma. Porém, o filósofo passa a dar mais ênfase ao tipo de ciência que ele está criticando, um tipo otimista e dogmático. A principal diferença com relação os escritos anteriores à 1876 (ano de início da elaboração de **HH I**), é que ele rompe definitivamente, já que em **VM** pode-se ver um primeiro momento desse afastamento, com as ideias de essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno. Em outras palavras, Nietzsche “proclama a primazia da ciência – para ele, sinônimo de método de investigação crítica, cujo objetivo é nos libertar do mundo metafísico, do sobrenatural e da coisa em si kantiana” (Dias, 2011, p. 108).

O otimista científico, ao se apegar às verdades consideradas absolutas, esquece que elas são inventadas por um instinto de preservação, tomando essas verdades ilusoriamente como dogmas. Esse tipo que precisa aprender a ser um espírito livre, a criar como o artista e,

² “Nietzsche planeja o ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* em cinco seções, das quais ele só chegou a redigir as duas primeiras. A terceira seção deveria tratar das tentativas dos primeiros filósofos gregos de unificação dos cultos religiosos. A quarta seria dedicada à emergência de uma atitude irônica em face da religião, correspondente ao momento socrático. A quinta seção trataria do empreendimento platônico de fundar um Estado constitucional supra helênico. Este seria interpretado como ponto culminante da atividade filosófica, destinada a fundar um Estado metafisicamente ordenado. Esse ensaio em cinco seções corresponderia por sua vez à terceira parte do projetado *Livro do filósofo*, que reuniria um conjunto de considerações acerca de diversos fenômenos da cultura e de questões teóricas tradicionais da filosofia” (Lopes, 2006, pp. 65-66).

acima de tudo, a ter consciência de sua condição de criador. Nietzsche estabelece um novo papel para a ciência: ela deve aprender com a arte a tornar a vida mais leve. Portanto, é a arte que ensina a ciência a ser afirmativa; só assim ela também poderá “brincar com a vida”, tal como faziam os gregos.

Brincando com a vida. –A facilidade e frivolidade da imaginação homérica eram necessárias, para suavizar e temporariamente suprimir o ânimo desmedidamente apaixonado e o intelecto extremamente agudo dos gregos. Como a vida parece amarga e cruel, quando fala esse intelecto! Eles não se iludem, mas deliberadamente cercam e embelezam a vida com mentiras (HH I, § 154, p. 110).

Aqui, Nietzsche coloca os artistas como inventores, eles repousam tranquilamente na mentira para criar, não se preocupam o caráter absolutista dos valores supremos, criam sua própria verdade, sua própria moral, como fazem os espíritos livres. A ciência deve seguir esses passos da arte, uma não deve ser pensada sem a outra, ambas representam a libertação do espírito. A ciência desvinculada da tradição auxilia o homem a se libertar das correntes da metafísica e da moral. Vejamos isso nessa célebre passagem:

[...] uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmeras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde (HH I, § 251, p. 159).

A arte nasce da criação, de uma associação do criador ao vir-a-ser constante, por isso serve de modelo para a ciência, que também deveria criar a partir da improvisação. Tendo claro para si mesma que é imperfeita, necessita sempre se reinventar. Para isso, a ciência deve se distanciar da ideia de verdade absoluta, do pensamento lógico impermeável. Tem-se assim uma ciência alinhada aos mesmos procedimentos da arte. Ela se distingue por ser racional, mas se iguala à arte quando deixa de lado a pretensão à completude. Neste sentido, a razão reconhece-se como fruto do jogo dos instintos. Uma ciência desse tipo desempenha o papel de descolar o homem do senso comum e dos valores ligados ao seu cotidiano:

Dos tempos em que os homens estavam habituados a crer na posse da verdade absoluta deriva um profundo *mal-estar* como todas as posições cética e relativistas ante alguma questão do conhecimento; em geral preferimos nos entregar incondicionalmente a uma convicção tida por pessoas de autoridade (pais, amigos, professores, príncipes), e sentimos uma espécie de remorso quando não o fazemos.

O CARÁTER PEDAGÓGICO DA ARTE E DA CIÊNCIA EM NIETZSCHE

Pamela Cristina de Gois

Tal inclinação é perfeitamente compreensível, e suas consequências não nos dão direito a censuras violentas ao desenvolvimento da razão humana. Aos poucos, no entanto, o espírito científico deve amadurecer no homem a virtude da *cautelosa abstenção*, o sábio comedimento que é mais conhecido no âmbito da vida prática que no da vida teórica (HH I, § 631, p. 267).

Quando a ciência desperta no homem o senso crítico acerca do seu meio, suas convicções se desmancham. Para o filósofo, tais convicções estão sempre ligadas a uma metafísica oriunda do pensamento socrático e do cristianismo, combatida radicalmente em **HH**. Para que uma cultura possa ser grandiosa, deve, antes de tudo, conseguir se livrar de suas convicções, isto é, de opiniões e sentenças baseadas nos costumes e na fé, que visam corrigir a existência, idealizá-la e negar seu caráter trágico. O grande problema é que o homem de convicções, ou cativo, quer impor a todos os outros aquilo que ele crê ser a verdade absoluta e se utiliza da cultura para tal feito:

Ele é duro, irrazoável, incorrigível, sem brandura, um eterno desconfiado, um inescrupuloso, que emprega todos os meios para impor sua opinião, por ser incapaz de compreender que têm de existir outras opiniões, assim considerado, ele é talvez uma fonte de força, e em culturas que se tornaram demasiado livres e frouxas é até mesmo salutar, mas apenas porque incita fortemente à oposição; pois a delicada estrutura da nova cultura é obrigada a lutar contra ele se tornará forte ela mesma. (HH I, § 632, pp.267-268).

Portanto, o homem de convicção fortalece culturas grandiosas, pois é contra as verdades absolutas que ele preconiza que elas travam suas batalhas por emancipação. Esse tipo não procura *a* verdade, mas *sua* verdade e por isso se distancia da ciência tal como Nietzsche a concebe, isto é, como uma atividade que busca sem cessar pelo conhecimento, nunca fechada para novas descobertas e sempre disposta a abandonar antigas certezas. Em outras palavras, o filósofo pensa um tipo de ciência que é próxima de como a arte se constrói. Acrescenta-se a isso que, em *A gaia ciência* (**GC**), de 1882, Nietzsche retoma a ideia de que o conhecimento científico oferece recursos para combater a metafísica, tornando-se, pela ausência de compromissos dogmáticos em sua prática, saber alegre, próprio de espíritos livres. Contudo, o filósofo continua deixando claro que sem o auxílio da arte essa libertação seria impossível:

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno [...] E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*:

necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa [...]. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? (GC, § 107, pp. 132 - 133).

O homem, portanto, deve ser ele próprio obra de arte e criar-se a todo tempo. Tal atitude é permeada de alegria, tornando a vida um fenômeno estético, ideia que ele apresenta em **GC**. Ao fazer isso, conseqüentemente, o ser humano se distancia da tradição, dos seus valores morais. Portanto, a arte intensifica a vida, é necessária a ela, não mais como um consolo. Agora, “embelezar a vida é sair da posição de criatura contemplativa e adquirir os hábitos e os atributos de criador, ser artista de sua própria existência” (Dias, 2011, p. 110).

O filósofo ensina que, enquanto a arte torna a vida mais leve, a ciência otimista a torna mais pesada: “quem gosta de ser arrebatado e deseja ser facilmente levado às alturas, deve atentar para que não venha *pesar* demais, que, por exemplo, não aprenda bastante e se deixa *preencher* pela ciência. Pois ela torna pesado! – cuidado, entusiastas!” (HH II, § 315, p.301). Desde **NT**, Nietzsche enfatiza o papel central da arte no cultivo de uma disposição favorável em relação à vida, apontado o otimismo teórico como antítese do pensamento trágico e o responsável pela propagação de um pensamento que visa a conhecer racionalmente a existência. Ao lado disso, Nietzsche também elabora no seu percurso filosófico uma série de objeções à cultura moderna e ao cristianismo, religião predominante no mundo ocidental.

Considerações finais

Em **NT**, referindo-se à cultura trágica dos gregos, oposta ao otimismo teórico, Nietzsche afirma: “para conceber tudo isso [uma cultura trágica], precisamos demolir pedra após pedra, por assim dizer, o artístico edifício da *cultura apolínea*, até vislumbrarmos os fundamentos nos quais se assenta” (NT § 3, p.35). Com alguma liberdade, o alcance destas palavras pode ser estendido para o conjunto de seus escritos, inspirando a demolição de tudo aquilo que é sólido para o homem moderno, sejam suas verdades dogmáticas, sejam seus ideais

cristãos, para então se ir ao encontro do que é efetivamente dionisíaco, agora num sentido antimetafísico.

Na contramão do homem moderno, o espírito livre afirma a vida, não quer corrigi-la em nome de uma verdade suprema, é dionisíaco por excelência. Ele se desvencilhou de toda carga metafísica, é soberano de sua própria existência, mas não há dubiedade quanto ao ponto: foi a arte quem o auxiliou no processo de tornar os fardos da existência mais leves. Neste sentido, em *Humano, demasiado humano II*, Nietzsche fala sobre a função da arte para a vida:

A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contém, cria formas de trato, vincula os não-educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e calar no momento certo. Depois a arte deve ocultar ou reinterpretar tudo que é feio, o que é doloroso, nojento, que apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, o tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o significativo. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das obras de arte, não é mais que um apêndice: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo. – Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada – tolos que somos! Se damos início à refeição pela sobremesa e saboreamos doce após doce, não surpreende que arruinemos o estômago e até mesmo o apetite para o bom, substancial, nutritivo alimento que nos oferece a arte! (HH II §174, p.82-83).

Vale notar que, para o filósofo, à época em ele que buscou a companhia dos espíritos livres, o mais importante quanto à arte não são as obras de arte, uma vez que, por si sós, elas não fornecem emancipação ao homem, pois não é através da sua contemplação ou criação que alguém alcança libertar o seu espírito, como pensava seu metre de outrora, Schopenhauer. O fundamental quanto à arte é o que ela pode ensinar sobre a capacidade de criar-se a todo tempo. Para o Nietzsche priorizado nesta pesquisa, a arte não se restringe à figura do gênio, qualquer pessoa pode ser artista da sua própria existência. Mesmo que a arte das obras de arte seja extinta, ainda permanecerá o elo fundamental dela com o homem, que é a ideia de criação. Tendo isso em mente, sabemos que o que importa para nosso autor agora, não é mais um tipo de arte que leva o homem a evadir-se de si, indo ao encontro da “verdade” por meio da contemplação estética.

O espírito livre se relaciona com o mundo através de um fazer artístico. Para esse tipo filosófico, a arte e a vida são inseparáveis, por isso, observa-se que, ainda aqui, o modo de vida grego continua sendo parâmetro para Nietzsche:

Tomar emprestadas as formas ao estrangeiro, não criá-las, mas sim transmutá-las na mais bela aparência – isso é o grego: imitar, não para o uso, mas para a ilusão artística, ordenar, embelezar, aplanar [...]. E agora aprecie-se a grandeza dos gregos de exceção que criam a *ciência*! Quem falar sobre eles, contará a história mais heroica do espírito humano! (HH II, § 221, p. 101).

O tipo filosófico do espírito livre é precursor de uma filosofia ainda por vir, mas se assemelha ao homem helênico à medida em que, para esse, todas as dimensões da vida também têm seu ponto de partida numa disposição artística e criativa. Os hábitos e preceitos já estabelecidos pela cultura vigente são transformados, moldados por meio de uma tal disposição. Esse tipo filosófico une o fazer artístico a um modo específico de visar a ciência, que é livre de todo dogmatismo, com o desígnio de transformar os valores e as avaliações que conduzem nossa vida.

Agora, a ciência apresentada por Nietzsche não é tal como aquela sonhada pelos filósofos na antiguidade, que surge após o nascimento da filosofia, “isto é, um sistema de proposições fundadas sobre princípios universais” (Colli, 1980, p. 54), nem tampouco é como a ciência moderna, “como conhecimentos obtidos através da recolha, da indução, do experimento, e introduzidos depois, também eles, no mecanismo dedutivo” (Colli, 1980, p. 55). No lugar de ambas maneiras de se pensar a ciência, o filósofo apresenta a ideia de que o pensamento científico não deve estar ligado a uma lógica, mas sim à arte. Deste modo,

Para realizar uma tal “ciência”, que na verdade está mais próxima do jogo do que da necessidade (por isso ele dizia que a ciência está destinada a continuar a arte), é preciso em todo o caso um alargamento supremo do terreno a indagar. Uma vez que este deve ser vivo, em devir, é a história inteira do homem que deve ser consultada. Com isto despedimo-nos da metafísica, que postula a fé no “objeto”, na substância, no imutável em geral, e além disso a fé, pelo lado formal, no sistemático; para Nietzsche, assim, a metafísica é representada quase que exclusivamente por Schopenhauer, que está presente em todas as páginas de *Humano*, e diante do qual não há ainda fastio mas apenas afastamento melancólico (Colli, 2000, pp.55-56).

A ciência que Nietzsche almeja parte da intuição sensível, mas está longe de ser lógica e imutável. Ela se baseia apenas no mundo do devir, no qual tudo aquilo que envolve a existência pode se pautar, tendo em vista o aprendizado de sua afirmação. Desvinculando-se de

toda a carga metafísica, que afirma uma verdade para tudo o que há no mundo, Nietzsche traz com a ideia de espírito livre uma filosofia da distância, não apenas daqueles que foram seus mestres, mas de toda a cultura moderna. Nota-se que a arte continua a ter um caráter pedagógico e ensina a ciência a ser inventiva, sendo ambas fundamentais e complementares. Elas são a base para a pedagogia do espírito livre, que, com o auxílio dessas duas disciplinas, torna-se antimetafísico e criativo por excelência, um verdadeiro mestre.

Referências Bibliográficas

- BURNETT, Henry. **Para ler o Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura**. In. Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea e Paulo Pinheiro (orgs.). *A felicidade à terra: Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DPA&A, 2003. pp. 231 -243.
- _____. **Amizade Estelar**. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- _____. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- JANZ, Paul Curt. **Nietzsche: uma biografia**. Vol. I, II e III. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes. 2016. Vol.I.
- LEBRUN, Gérard. **Quem era Dioniso?** In. *Kriterion*. Nº 74-75 (janeiro / dezembro, 1985). Trad. de Maria Heloísa Noronha Barros. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia UFMG, 39 – 66.
- LOPES, A. Rogério. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **I Consideração Extemporânea**: David Strauss, o confessor e escritor. São Paulo: Martins fontes, 2020.
- _____. **II Consideração Extemporânea**: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Hedra: São Paulo, 2017.
- _____. **III Consideração extemporânea**: Schopenhauer Educador. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.
- _____. **Acerca da Verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. In. _____. *Obras Escolhidas*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- _____. **A Gaia Ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. **Humano, Demasiado Humano I**: um livro para espíritos livres. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Humano, demasiado humano II**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2008.

_____. **O Nascimento da Tragédia**: ou Helenismo e Pessimismo. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino**. In: _____. *Escritos sobre Educação*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE PENSAR, ENSINAR E APRENDER

Pedro Rogério Sousa da Silva¹

Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo:

Pesquisa-se o ensino de Filosofia e suas interfaces com os atos de pensar, ensinar e aprender. Arrimado neste intento, o escrito sob relatório é apoiado na pesquisa bibliográfica e nos trabalhos de Sílvia Gallo, Lidia Rodrigo, Fernando Savater, Gilles Deleuze e *Alejandro Cerletti*, com objetivos de investigação interpretativa, filosófica e pedagógica. Delineia-se, por essa via, a relação do ensino supracitado com o pensamento, mostrando que, no mundo contemporâneo, se faz essencial um pensamento que não seja necessariamente dominado pela técnica, mas que conduz a refletir, contemplar e demandar pontos sobre a vida. Discute-se, com efeito, o modo como o ensino ora destacado se desloca da transmissão de conteúdos filosóficos para uma transmissão pedagógica que ensina o aprendizado e trabalha com o exercício do pensamento, como também com a reflexão sobre a existência. Pesquisa-se, ademais, a relação entre aprendizagem, ensino de Filosofia e educação, mostrando que o aprendizado filosófico respeita a sala de aula, mas não se esgota nela, pois se aproxima da experiência do pensamento e de uma ação de filosofar como modo de vida.

Palavras-chave: Pensar. Ensinar. Aprender.

PHILOSOPHY TEACHING AND ITS INTERFACES WITH THE ACTS OF THINKING, TEACHING, AND LEARNING

Abstract:

This research investigates the teaching of Philosophy and its interfaces with the acts of thinking, teaching, and learning. To this end, the text draws upon bibliographic research and the works of Sílvia Gallo, Fernando Savater, Gilles Deleuze and Alejandro Cerletti, with interpretative, philosophical, and pedagogical investigative objectives. Through this approach, the relationship between teaching and thought is outlined showing, especially in contemporary times, the need for a kind of thinking that is not solely driven by technique, but that encourages reflection, contemplation, and deeper inquiry into life. The study discusses how this form of teaching moves away from the transmission of philosophical content toward a pedagogical transmission that fosters learning and engages with the exercise of thought, along with reflection on existence. Furthermore, the relationship between learning, the teaching of Philosophy, and education is explored, demonstrating that philosophical learning respects the classroom setting but is not confined to it, as it draws near to the experience of thought and to philosophizing as a way of life. Finally, it is stated that teaching Philosophy means engaging with diversity, showing that there is not a single philosophy, but multiple philosophies and, above all, the act of philosophizing.

Keywords: Thinking. Teaching. Learning.

¹ Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FACED (UFC) e Pós-doutorando em Ensino de Filosofia sob a supervisão do Professor PhD Eduardo Ferreira Chagas na Universidade Federal do Ceará (UFC). ORCID iD: 0009-0001-3171-7253. E-mail: pedrorogerosousa08@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universität von Kassel e Pós-Doutor em Filosofia pela Universität Munster. Professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, CE – Brasil. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FACED (UFC) e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ 2). <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

Optamos neste escrito pela área do ensino, para nela investigar a conjunção de problemas do ensino de Filosofia e suas interfaces com os atos de pensar, ensinar e aprender em razão da relevância e complexidade do tema sob escólio.

Para tal intuito, destacamos que a pesquisa parte de um problema que consiste no fato de quando tratamos do tema do ensino de Filosofia na Educação Básica ou mesmo na Educação Superior, no Brasil, somos sempre chamados a justificar sua razão. Isso decorre pelo fato de que, na história da educação escolar brasileira, o ensino de Filosofia não denota uma constância, como nos mostram os estudos a este respeito. Por conseguinte, dois argumentos justificam a presença da Filosofia na Educação Básica, em especial no Ensino Médio: possibilidade de um desenvolvimento crítico e reflexivo do aluno, assim como a garantia de uma conversação entre as diversas áreas do conhecimento.

In hoc sensu, faz-se necessário estudar o ensino de Filosofia e a formação do professor durante a graduação. Eis, por conseguinte, uma matéria urgente que os professores e alunos de tal seara de estudo precisam enfrentar.

Em expressas circunstâncias, citamos quatro perspectivas de professores de Filosofia: Sílvia Gallo (2012), Marilena Chauí (2001), Lidia Rodrigo (2023) e Fernando Savater (2001). A primeira evidencia que, historicamente, os filósofos deixam de conceder a atenção necessária aos aspectos educacionais, mormente ao ensino. A segunda exprime a ideia de que há uma cobrança dos meios de propagação coletiva e dos governos neoliberais no Brasil sobre o curso de Filosofia, destacando que esse não contribui para a produtividade mercadológica do País. A seguinte perspectiva ressalta que a necessidade de se estudar as reformas educacionais contemporâneas e seus influxos para a licenciatura de Filosofia. A quarta - a derradeira - ressalta que o ensino de Filosofia para os jovens é importantíssimo, pois, com amparo nos grandes temas, como a liberdade, a finitude, a epistemologia, a beleza, a ética etc, é dado se resgatar o espírito investigativo, a ação de pensar, a diversidade, os atos de ensinar e aprender no mundo contemporâneo.

Com arrimo nessas modalidades de pensar, em especial da última linha reflexiva (de Fernando Savater), ressaltamos que a Filosofia é uma modal de saber da humanidade, que tenta dar conta das “questões de fundo”, ou melhor, das “perguntas da vida”. Essas indagações são aquelas que nos fazem pensar e nos obrigam a demandar pelas respostas,

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

como é o caso dessas perguntas: o que significa pensar? O que é o diverso? O que é o ensino? O que significa aprender? etc. Por conseguinte, a Filosofia não se volta, como sucede na ciência, para o funcionamento das coisas, mas se interessa pelo sentido e fundamentos da humanidade. Essa preocupação, portanto, tem relação com o *métier* do educador, do filósofo e do professor de Filosofia.

Ademais, impende evidenciar que o ensino sob comento neste ensaio considera que a Filosofia trabalha com o pensamento e que, para pensar, se impõe escutar, pois é mais interessante ficar com as indagações do que com as respostas. A pergunta filosófica, todavia, é peculiar e diferente das empregadas nas demais e múltiplas sendas do conhecimento, como, *exempli gratia*, uma pergunta na Matemática é diversa da indagação que se emprega na Filosofia, pois, se há um problema e não conseguimos resolvê-lo, a perquisição se faz um problema, e seu procedimento matemático cai por terra. *Contrario sensu*, na Filosofia, o problema não precisa ser solucionado, mas impõe-se que seja refletido. Para a Filosofia, em muitos casos, é mais interessante ficar com os questionamentos do que com as soluções.

In alia manu, o ensino de Filosofia na Educação Básica é importante, porque esse conhecimento é capaz de fazer com que a Escola seja, como diz Deleuze, um platô, ou seja, um campo de possibilidades para aquilo que, muitas vezes, não tem importância. Parafraseando Manoel de Barros (2019), ressaltamos que “Tudo aquilo que nos leva a coisa nenhuma e que você não pode vender no mercado como, por exemplo, o coração verde dos pássaros, serve para a **Filosofia**”. [grifamos].

Por esse motivo, ressaltamos que a escola deve operar com a noção de *Scholê*, pois essa significa tempo livre. Ela não nasceu como lugar para aprender uma habilidade ou uma competência, como no caso da BNCC, mas aflorou feita um *locus* para perder tempo e dedicar-se às coisas que não estão sob o regime da produtividade, como leitura, escrita, Filosofia, poesia ou ludicidade.

Então, destacamos aqui o porquê da Filosofia na Educação Básica: esse modo de pensar, que nasceu na Grécia e que tem Sócrates como patrono, ajuda a escola a perceber que ela é uma instituição não apenas para ser utilitarista, como no caso das avaliações em larga escala ou da formação tecnicista. A escola, porém, é passível de ser um lugar para “perder tempo”, a fim de pensar elementos que não servem para o utilitarismo, como a amizade, a leitura, a beleza, a reflexão, o pensamento filosófico, a sensibilidade e a contemplação.

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

Heidegger (1959), em seu livro **Serenidade (Gelassenheit)**, denota que o ser humano atual está em fuga do pensamento, haja vista que, na era da técnica ele se identifica com o domínio contemporâneo do pensamento calculador (*das rechnende Denken*), como também com os números e/ou com os resultados. Nesse domínio, entretanto, não há reflexão ou mediação acerca do que serve como estrutura a esse homem pensante. Com efeito, evidenciamos que há no mundo contemporâneo a urgência por um pensamento que não seja o simples cálculo ou o de ordem instrumental, mas um pensamento problematizador, que sabe refletir, contemplar e demandar por compreensões acerca da vida.

Como contraposição ao pensamento calculador, se faz necessário recobrar o conceito de *paideia*, pois esse significa formação integral, educação e cultura, mas também humanização, pois o simples fato de o ser humano existir não faz dele humano, pois, segundo L.S. Vygotsky, o ser mencionado é um ser social e que não nasce humano, mas vai se humanizando com o tempo, com o outro e com as condições necessárias para o seu desenvolvimento

Ressaltamos, neste passo, que o pensamento no ensino de Filosofia não refuta a técnica, pois essa é necessária à vida do ser humano na atualidade. A técnica, todavia, não é meio razoável para que o ser em questão realize suas melhores ações, pois ser humano não é um dominador da natureza, como expressam Adorno e Horkheimer na **Dialética do esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)**, mas alguém que precisa ser solidário, sensível, cuidador da natureza, de si e do outro, em especial, dos grupos mais vulneráveis.

Daí a necessidade de pensarmos a outra face do mundo técnico que é a “ética do cuidado”, como exprime Leonardo Boff (1999). Esta ação de cuidar do mundo corresponde a outra relação com a natureza, a arte, o outro e com o ensino, pois não configura um pensamento orientado pelos resultados ou por uma educação competitiva, mas pelo exercício do pensamento ou por uma educação como processo de orientação do real, da beleza, do problema filosófico, do acolhimento, da gratuidade e da liberdade.

Sob o viés dessa educação para a liberdade, pensamos o papel do professor de Filosofia. Deleuze, na famosa entrevista concedida à Claire Parnet e divulgada sob o nome de **L'Abécédaire**, ressalta que a função do docente é conduzir o estudante a encontrar a própria solidão, ou seja, que ele depare o próprio caminho ou reencontre o conhecimento, em especial com o filosófico. Com este desiderato, consideramos que impende situar-se o ensino no

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

mesmo patamar das outras atividades acadêmicas, como pesquisa, extensão, os colóquios, congressos e trabalhos midiáticos.

Acerca desses trabalhos, assinalamos que Deleuze não foi um filósofo da mídia, consoante o foram Foucault ou Sartre, mas alguém que se identificou em relação ao magistério. Sob esse prisma, o Filósofo acentua, em seu livro **Conversações (Pourparlers)**, que “As aulas foram uma parte de minha vida, eu as dei com paixão. Não são de modo algum como as conferências, porque implicam uma longa duração, e um público relativamente constante, às vezes durante vários anos”. (Deleuze, 2007, p. 173).

Além disso, assinalamos que a filosofia aristotélica, sobretudo da obra a **Metafísica**, a qual explica, logo no início, no livro 1 (*alfa*) que “Todos os homens por natureza propendem ao saber” (2002, p.9). Isso é uma característica da condição humana: somos seres curiosos por natureza e que procuramos o conhecimento. Em razão disso, no ofício de professor de Filosofia, o seu docente deve pensar nos meios propícios a aproveitar essa condição humana, qual seja, todo ser humano deseja aprender. Uma pergunta desafiadora, entretanto, aflora para o professor: - **Como ensinar?**

Nessa direção, é fundamental que o estudante de Filosofia seja um amante do saber e que intente conhecer a realidade. Daí a importância da formação do docente de Filosofia. Assim, a nós é dado inquirir: - **como as instituições de Educação Superior podem formar professores de Filosofia?** Uma das perspectivas de Filosofia da Educação que consideramos razoável, para esse contexto, está numa observação de Heidegger: “Ensinar é deixar aprender” (1992, p.79).

Eis aqui uma tarefa para o professor de Filosofia: romper com a transmissão de ensino dos filósofos, a fim de que seja possível se propiciar as condições para os alunos aprenderem e exercitarem sua capacidade de pensar, por exemplo, sobre sua existência. É uma estratégia paradoxal. Em lugar de querer ensinar e produzir resultados de aprendizado, como as avaliações em larga escala, o interessante é possibilitar o convite à Filosofia, ou seja, é criar condições para que o estudante aspire a aprender.

O professor, como os artistas, ademais, provoca o amor pelo conhecimento, uma atitude amorável que já existia em nós, mas que estava adormecida. Por essa via, pontuamos

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

o argumento de que o professor de Filosofia deve trabalhar a relação entre **pensar, ensinar e aprender**, concedendo a vez de o estudante, por via da experiência do pensamento e da autonomia, descobrir o próprio caminho.

Por consequência, os alunos devem largar as mãos do mestre, depois de descobrir uma educação para a autonomia. O elo professor-aluno, no entanto, precisa continuar existindo, mas não há de ser aquele do ensino autoritário: eu mando e você obedece, eu ensino e você aprende, eu penso e você reproduz.

Dentro dessa lógica, percebemos que muitas estratégias didáticas não colaboram com a formação de um aluno autônomo, ou seja, de um sujeito que realiza o exercício do pensamento. Essa procura, muitas vezes, difere do que consideramos que seja melhor para o outro, pois o aluno tem que estabelecer o seu caminho de pesquisa. Savater, nessa direção, ressalta que o ensino de Filosofia encontra uma barreira para se propagar, pois esse ensino “Consiste mais numa atitude intelectual do que num conjunto bem estabelecido de conhecimentos” (2000, p.31).

Citamos, neste íterim, a última mensagem do escritor português José Saramago:

Acho que na sociedade actual nos falta filosofia. Filosofia como espaço, lugar, método de reflexão, que pode não ter um objectivo determinado, como a ciência, que avança para satisfazer objectivos. Falta-nos reflexão, pensar, precisamos do trabalho de pensar, e parece-me que, sem ideias, não vamos a parte nenhuma (2010, S/P).

Assim, consideramos que a observação do escritor supracitado nos ensina a pensar em um ensino que não seja instrumental, como também leciona que o pensamento não é um simples algoritmo, mera informação, mas algo que deve valorizar a beleza e saber refletir e problematizar o mundo, de modo a encontrar caminhos e sentidos para o ser humano.

Outrossim, ressaltamos, com substrato em Alejandro Cerletti, que o professor de Filosofia e o estudante desse saber devem levar em consideração a atitude de suspeita própria do momento de filosofar. Então, se deve ensinar, nessa perspectiva, problematizando e questionando aquilo que se exprime como óbvio. Por conseguinte, ensinar Filosofia não é apenas transferir o que os filósofos produziram, mas ensinar a filosofar.

Cerletti evidencia que o ensino de Filosofia não deve se limitar à estreme transmissão de saberes escolares, pois esse ensino é capaz de se transformar em ideologia

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

política. Por essa via, exprimimos que o Filósofo platino se aproxima de Paulo Freire, pois, para ambos os autores, o trabalho docente não foca na transmissão supracitada, mas numa educação que visa a formar personalidades humanas emancipadas e pensantes.

Para esses autores sul-americanos, os professores, de modo geral, já trazem prontas as respostas e os alunos estão totalmente acostumados a essa maneira de ensinar. Por outra via, o professor deve ensinar a perguntar, pois é mediante as indagações ou questionamentos filosóficos que se procura resposta e convida o aluno a pensar.

Assim, se formos aprender Filosofia, devemos aprender que “Não é apenas um conteúdo que é aprendido; não se trata apenas de uma diferença de objeto entre disciplinas; há um caminho específico no pensamento que se aprende a percorrer em cada caso” (Gallo; Guido; Kohan, 2013, p.103). Com suporte nisso, consideramos que não limitamos o ensino de Filosofia a um método de ensino geral, que, embora importante, não aborda a especificidade do aprendizado filosófico.

Deleuze, em 1991, publicou seu último livro, um trabalho de maturidade, em parceria com o psicanalista Félix Guattari, **O que é Filosofia? (Qu'est-ce que la philosophie?)**. Nessa obra, os autores ressaltam a especificidade da Filosofia e a diferença em relação à arte e à ciência. A Filosofia produz conceitos, a arte opera por meio de afectos e perceptos, ao passo que a ciência opera com funções para exprimir o real e “Se apresentar como proposições nos sistemas discursivos” (Deleuze; Guattari, 1992, p.143). Com base no Filósofo francês, em seu livro **Conversações**, não devemos dizer, portanto, que o pensamento é exclusividade da senda filosófica e que os outros conhecimentos não produzem pensamento, pois tudo é aprendido e criação de pensamento.

A propósito, Deleuze nos fala, em seu livro **Diferença e repetição (Différence et répétition)**, que:

Aprender vem a ser tão-somente o intermediário entre não-saber e saber, a passagem viva de um ao outro. Pode-se dizer que aprender, afinal de contas, é uma tarefa infinita, mas esta não deixa de ser rejeitada para o lado das circunstâncias e da aquisição, posta para fora da essência supostamente simples do saber como inatismo, elemento a priori ou mesmo Ideia reguladora. E, finalmente, a aprendizagem está, antes de mais nada, do lado do rato no labirinto, ao passo que o filósofo fora da caverna considera somente o resultado - o saber - para dele extrair os princípios transcendentais (2006, p. 238).

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

Sob este ângulo, ressaltamos que o aprendizado respeita a sala de aula, mas não se esgota nela, pois se aproxima da experiência do pensamento e da Filosofia como um modo de vida. Esse aprendizado (**aprender**) também refuta a didática da receita, na qual um professor tem o passo a passo de como ensinar. Numa linguagem filosófica, esse ensino não significa um manual por cujo intermédio uma pessoa vai considerar uma ação boa ou ruim. Portanto, não há manual nem receita, mas um ensino ativo que está avaliando, constantemente, tanto a ação do sujeito quanto uma determinada teoria e que essa avaliação nunca está terminada.

Hoc modo, destacamos que há ressonâncias da Filosofia moderna nas teorias da aprendizagem, como também pontuamos que essas ressonâncias dizem muito de perto em relação ao trabalho do professor de Filosofia. Assim, evidenciamos que a Psicologia Comportamental é um exemplo de ressonância da posição empirista, na medida em que atribui à experiência e à observação dos dados a fonte de qualquer conhecimento. Na sequência, destacamos que a ressonância do racionalismo é encontrada na *Gestalt*. Essa abordagem centraliza o conhecimento no sujeito cognoscente, pois o ato de conhecer se dá por *insight*, mediante a organização imediata das modalidades mentais.

Assim, é válido apontar que o trabalho de Jean Piaget tem ressonância nas posições de Immanuel Kant, pois sua pesquisa procurou superar as perspectivas dicotômicas do empirismo e do racionalismo. Piaget afirma que o conhecimento não procede nem da experiência nem do inatismo, mas por construções sucessivas e rupturas. Sua pergunta de trabalho foi a seguinte: - *como o ser humano constrói conhecimento?*

Mencionamos, por oportuno o momento, a ressonância do materialismo dialético na pesquisa de Vygotsky e Leontiev. O primeiro autor considera que o contexto em que o aluno esteja inserido é importante, pois não se há de entender o estudante que estudou na década de 1940, por exemplo, do mesmo modo que compreendemos um aluno do século XXI, pois cada contexto tem peculiaridades e possibilidades. Portanto, é correto exprimir que o ser humano, para o pensamento vygotskyano, é historicamente datado. Com isso, temos que pensar o estudante em momentos históricos e com específicas condições de vida.

Já o psicólogo e filósofo russo assinala que o contexto social no qual o aluno está inserido é importantíssimo para o seu desenvolvimento. De semelhante modo, é lícito e certo expressar que a apropriação da cultura humaniza o ser humano e que ele necessita se educar

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

para se fazer plenamente humano. Quando o ato educativo, entretanto, não se realiza, seja por falta de verbas ou porque o ensino é instrumental, o sujeito humano se prejudica. Por conseguinte, temos a necessidade de democratizar os bens culturais, Filosofia, ciência, escola, literatura, teatro, cinema, música, para todos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1985.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Campinas: UNICAMP/IFCE, 2002.

A TARDE. **Última mensagem no blog de Saramago lamenta a falta de filosofia na sociedade** (2010). Disponível em:

<https://atarde.com.br/cultura/ultima-mensagem-no-blog-de-saramago-lamenta-a-falta-de-filosofia-na-sociedade-117950> Acesso em: 05 out.2024.

BARROS, Manoel de. **Matéria de poesia**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2019.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano - compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 28 set. 2024.

CERLETTI, Alejandro. **O ensino de Filosofia como problema filosófico**. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Conversações** Tradução: Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**: uma realização de Pierre-André Boutang, produzido pelas Éditions Montparnesse, Paris. 1988-1989. Disponível em:

<https://drive.google.com/file/d/0B347KgD-3KhNcGdBemhqS3N0b1U/view?resourcekey=0-MgJ6Y1BbtQuU88mqJyQ30A>. Acesso em: 06 out. 2024.

ENSINO DE FILOSOFIA E SUAS INTERFACES COM OS ATOS DE...

Pedro Rogério Sousa da Silva/Eduardo Ferreira Chagas

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GALLO, Sílvio. **Ensino de Filosofia: teoria e prática**. Ijuí: Unijui, 2004.

GALLO, Sílvio. **Metodologia do ensino de Filosofia: uma didática para o ensino médio**. Campinas: Papirus, 2012.

GALLO, Sílvio. **Deleuze e a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GALLO, Sílvio; GUIDO, Humberto; KOHAN, Walter Omar. **Princípios e possibilidades para uma metodologia filosófica do ensino de Filosofia: história, temas, problemas** (2013). Disponível em:

https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/401647/1/Filosofia%20e%20forma%C3%A7%C3%A3o_Vol_2.pdf

Acesso em: 05 out.2024.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

SAVATER, Fernando. **As perguntas da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SAVATER, Fernando. **O meu dicionário filosófico**. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

RODRIGO, Lidia Maria. **Competências e habilidades na nova BNCC. Como fica a Filosofia?(2023)**. Disponível em:

<https://revistas.ufpi.br/index.php/cadernosNefi/article/view/14297/8622>

Acesso em: 29 set.2024.

TRADUÇÃO DE “AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA”

GILBERT SIMONDON (1962-1963)¹

Tradução de Thiago Novaes e Willis Santiago²

As grandes correntes da filosofia francesa contemporânea (1962-1963)
Gilbert Simondon

Observações importantes sobre este texto, que não se destinava à publicação, mas a uma conferência a estudantes norte-americanos (Stanford-in-France em Tours) e a um curso na faculdade de Poitiers (que deve, portanto, ser tomado então com todas as precauções de uso para sua interpretação):

Existem quatro versões. Trazemos aqui a versão 3 (a do “caderno de conferência”), que mescla as duas primeiras, cuja ordem e desenvolvimentos diferem bastante significativamente, pois os critérios são um pouco diferentes; a redação não foi retomada após esta “fusão”; os parágrafos das duas versões estão simplesmente justapostos, o que explica as repetições (exatas ou muito próximas) e a reorganização da ordem de exposição.

Esta versão é, portanto, mais completa que cada uma das duas primeiras e segue uma ordem diferente. Não é “redigida” enquanto tal, na medida em que ela é a preparação para o final do curso (as “notas do curso”) ministrado em 1963 em Poitiers. Reduzimos em passagens menores as repetições idênticas devido à existência de inúmeras passagens idênticas ou quase entre as duas versões.

Em itálico, as notas manuscritas para o curso, notadamente o quadro da conclusão.

INTRODUÇÃO

A filosofia antiga era essencialmente cognitiva e contemplativa; o pensamento clássico, com Descartes, e a filosofia do Iluminismo, é operatório e construtivo; a reflexão moderna, desde o início do século XIX, descobre o papel das condições energéticas e as motivações; ela é fenomenológica e se propõe à tarefa uma tomada de consciência que atinja a expressão.

¹ O presente texto, de autoria de Gilbert Simondon, inédito em língua portuguesa, foi publicado originalmente em setembro de 2016, pela Presses Universitaires de France (PUF), no livro *Simondon: sur la philosophie (1950-1980)*, em edição estabelecida por Nathalie Simondon e Irlande Saurin, com prefácio de Frédéric Worms, com o título *Le grands courants de la philosophie française contemporaine (1962-1963)*. A Revista Dialectus e os organizadores do Dossiê *Simondon e Nós* agradecem muitíssimo a gentileza de Nathalie Simondon em autorizar sua publicação, facultando pela primeira vez, a inúmeros leitores, estudiosos e admiradores desse grande filósofo o acesso a ele em língua portuguesa.

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5677-6073> . E-mail: novaes@riseup.net ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0315-9231>. E-mail: willis.filho@unirio.br

A tomada de consciência positivista se voltou para os princípios de explicação da natureza considerados de acordo com as etapas de sua gênese histórica; ela levou à expressão da condição humana de solidariedade social.

A partir do final do século XIX, a limitação fenomenalista e legalista do positivismo é rejeitada em favor de uma ampliação do sentido do tempo e da substituição de normas explicativas e deterministas por meio da compreensão intuitiva do movente. Em seguida, o existencialismo fenomenológico, que critica a limitação individualista do bergsonismo, desenvolve-se em humanismo expandido. Finalmente, recusando a limitação interna do humanismo moderno, um terceiro movimento se esforça para criticar qualquer dicotomia como dogmática e assim unificar, sob o vasto esquema de desenvolvimento genético, conhecimento e ação, indivíduo e sociedade, natureza e homem.

A Antiguidade, que formaliza o domínio cognitivo a partir dos esquemas opostos da percepção à distância ou por contato, deu origem a uma filosofia das estruturas, seja na escala supra-humana das Formas arquetípicas do Idealismo Platônico, seja no nível infra-humano das moléculas materiais dos Epicuristas ou, finalmente, graças ao esquema hilemórfico de Aristóteles, em todos os níveis de individuação.

A época clássica, que desenvolve metodicamente a capacidade operatória e construtiva, o poder de agir e de deduzir, descobre a plenitude da substância, mas tropeça diante do problema da comunicação das substâncias, e retorna para resolvê-lo com doutrinas da Antiguidade.

É este impasse da metafísica que o criticismo de Kant, que leva ao relativismo, considera como um limite intransponível.

Ora, o positivismo, aceitando a limitação relativista, redescobre, no entanto, na dimensão temporal da gênese do conhecimento e dos princípios de explicação, um *sentido* que se amplia na compreensão da condição da solidariedade interhumana, e completa o conhecimento objetivo ao fundar a sociologia.

As diferentes correntes da filosofia contemporânea na França são, na realidade, as etapas sucessivas de uma libertação das restrições do relativismo, sobretudo por meio de um aprofundamento do *sentido* do Tempo.

I. O TEMPO CONTÍNUO DO EU PROFUNDO E DO ELAN VITAL EM BERGSON

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 323 - 343
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

1. DESCOBERTA DA DIMENSÃO VERTICAL: filosofia do indivíduo, modelos biológicos.

Bergson rejeita o tempo histórico epistemológico, progressivo, mas descontínuo, do positivismo, e o substitui pela duração individual, conseguida pelo aprofundamento graças a “um esforço violento de torção sobre si mesmo”, ao final do qual está o movente, o qualitativo, o contínuo, o heterogêneo; a unidade e a liberdade do eu profundo permitem a intuição excepcional do *élan vital*, modelo de conhecimento metafísico, que é também participação. A intuição do movente desenvolve-se na cosmologia da evolução criadora e em axiologia da moral e da religião abertas. “A filosofia deveria ser um esforço para superar a condição humana”; esta condição humana é a da vida cotidiana, das necessidades práticas para as quais a inteligência, “filha do Homo faber”, põe em ação seus conceitos, que só podem atingir o espaço, a materialidade e que são úteis para a vida em sociedade. A filosofia a ultrapassa para se elevar “a um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação... emoção única, choque ou *élan* recebido do fundo mesmo das coisas”.

Antes da guerra de 1914, a continuidade sem a crise do tempo histórico vivido, para além dos acontecimentos quotidianos, reflete-se na descoberta de uma dimensão vertical de aprofundamento que revela o eu profundo, a duração pura, a memória pura, a liberdade do indivíduo no desinteresse, a primazia da intuição do movente sobre o discurso conceitual adequado à manipulação dos sólidos, obra da inteligência. O bergsonismo é, então, o primeiro, no “*Essai sur les données immédiates de la conscience*” (1889) ultrapassando os limites da observação objetiva do positivismo, que proíbe a introspecção, e uma crítica a esta fenomenologia da ciência que é o positivismo. Ao mesmo tempo, o bergsonismo marca um retorno do social para o individual, do quantitativo ao qualitativo. Este novo instrumento, a intuição, permite a Bergson encontrar em “*Matière et Memoire, essai sur la relation entre corps à l'esprit*” (1897) os temas principais do dualismo substancialista da filosofia clássica, por meio da noção de instrumento aplicada ao corpo. Depois, em 1906, em *Evolução Criadora*, a intuição da duração pura do eu profundo se expande para a compreensão do *élan vital* específico e, finalmente, para a descoberta de um sentido cósmico do devir, estando a Vida como uma corrente lançada através da Matéria. Aqui, o substancialismo está ultrapassado, porque remonta à própria origem desta corrente, a intuição apreende, por participação, um centro de irradiação da comparável à natura naturans de Spinoza; a matéria não é mais, então, uma substância

estranha à vida; ela é a consequência do *élan* original. É pela participação neste movimento cósmico que o ser humano se motiva. Mais tarde, com “*Les deux sources de la morale et de la religion*” (1932), Bergson retorna a um esquema dualizante, que marca os limites internos do bergsonismo diante da vida cotidiana e coletiva, não-excepcional, engajada.

(Depois de Bergson)

A inspiração de Bergson continua na filosofia religiosa com Le Roy e na “psicobiologia compreensiva” em Ruyer.

Le Roy se orienta no sentido de uma filosofia religiosa essa “exigência de realização ascendente”, porque é uma “exigência de criação, que nos comunica impulso e movimento, às vezes até sem o nosso conhecimento e contra nossas intuições aparentes”. “A partir desta exigência profética, inspiradora, é preciso dizer que ela nos cria; porque é obedecê-la que nos faz humanos”.

(A ideia do excepcional)

Ruyer vê na vida uma “consciência-força” de origem espiritual; ele quer substituir a biologia e a psicologia explicativas por uma psicobiologia compreensiva. A pessoa é o ser onde tudo o que é fenômeno biológico ou psicológico está dominado pela tomada de consciência da unidade do mundo dos valores e pela posição do “eu” diante dessa totalidade de mundo. A personalidade é uma conquista difícil e sempre precária, e que não acontece a todo momento para todos os homens: “para deixar de ser uma pessoa, basta adormecer”. A consciência é a apercepção das essências e dos valores pelo indivíduo. Esta “consciência-força” é de origem espiritual; o *ato* da consciência se transforma espontaneamente em um ser mnêmico, cujo status é inteiramente análogo ao das essências e dos valores, além dos existentes, fora do plano espaço-temporal.

O dualismo axiológico ao qual conduz a descoberta de uma dimensão vertical se encontra em diversas correntes de pensamento contemporâneas ao bergsonismo, mas mais clássicas e geralmente independentes dos princípios vitalistas. Estes são:

(Filosofias paralelas)

(Filosofia de ação de BLONDEL)

Paralelamente, a FILOSOFIA DA AÇÃO, com Blondel (*L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893) se opõe ao agnosticismo resultante do positivismo relativista e legitima em nível filosófico a hipótese do sobrenatural. Esta corrente estende-se até os nossos dias em Duméry através de um estudo fenomenológico da intencionalidade religiosa.

A filosofia da ação que, com Blondel, legitima, no plano filosófico, a hipótese do sobrenatural como a única capaz de conferir à ação sua plenitude; a ação é a síntese do querer, do conhecer e do ser, englobando não apenas a ciência, a arte e a moral, mas também a religião. Esta pesquisa do transcendente recusa qualquer limitação ao esforço humano, à curiosidade filosófica, às aspirações espirituais, opondo-se assim ao agnosticismo resultante do positivismo relativista. A filosofia da ação é ampliada em DUMÉRY por um estudo fenomenológico da intencionalidade religiosa, que é “o objetivo por excelência, aquilo que não consente em se limitar aqui ou ali, mas que, de direito, leva ao infinito; a intencionalidade religiosa visa o Absoluto; ela recapitula as intencionalidades intermediárias e vai além delas para atingir ao cume; o cristianismo é transcendente à própria ordem do mito. Todos os valores são, em graus variados, mediações do Absoluto, mas devem ser séries de acordo com planos diferentes, de acordo com um *ordo ordinans* que hierarquiza intencionalidades distintas e gradativas.

(Filosofia da Mente, Lavelle, Le Senne, Guittou)

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO, com Lavelle, busca o ser como interioridade, ato sem passividade.

LAVELLE define o Ser como um ato sem passividade, “um interior que está abaixo de todas as aparências que o manifestam e com as quais a nossa consciência nunca deixa de nos fazer comunicar”, um em-si, uma interioridade pura. Lavelle recusa a filosofia de Protágoras que faz do homem a medida de todas as coisas; ele aceita a de Platão e Malebranche.

LE SENNE descobre na experiência, e particularmente na vida moral, a sublimidade do *eu*. (Le Senne aprofunda o sentido da vida moral, descobrindo a sublimidade do *eu*, que permeia a personalidade, e que, como determinante, permanece independente de sua própria determinação, o transborda em um halo existencial que nos permite distinguir o pensante do pensamento. A sublimidade do eu se encontra em todas as partes da experiência, nas matemáticas, na física, na vida prática.)

GUITTON se opõe fortemente ao panteísmo, em nome de uma metafísica espiritualista e religiosa, cujo centro é o problema do tempo, “lugar de crença espiritual”.

(Guitton opõe-se fortemente ao panteísmo e faz do tempo “lugar de crença espiritual”, o centro de uma metafísica espiritualista e religiosa.)

(contra BERGSON: Maritain, Gilson; Brunschvicg)

O NEO-TOMISMO, com MARITAIN, ataca o bergsonismo como sendo “a mais audaciosa tentativa de niilismo intelectual”, em 1913, mas se dirige, contudo, para uma filosofia concreta da existência, graças a uma intuição que é um fato primário que dá a “superinteligibilidade da existência”. GILSON define como princípio da metafísica um dado, a noção primária do ser, da qual tiramos uma experiência intelectual.

(reivindicação da presença do ato de pensar)

Uma outra resistência importante à corrente bergsoniana - em oposição ao neotomismo – é aquela que vem dos representantes da filosofia derivada diretamente de Kant, o IDEALISMO CONTEMPORÂNEO, representado por Brunschvicg, depois por Lachière-Rey. Este “idealismo crítico e reflexivo” é um espiritualismo do *cogito*, que afirma “a primazia do pensamento” (Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 1897) e sustenta o valor de uma consciência essencialmente intelectual. No entanto, a importância da dimensão temporal, o caráter flexível e vivo da inteligência aparece em *Les âges de l'intelligence* (1934). A partir de Brunschvicg, a lógica se desdobra em uma epistemologia que, com Bachelard, está imbuída de conteúdo psicológico concreto, e, com Piaget, torna-se diretamente uma epistemologia genética.

O IDEALISMO de BRUNSCHVICG descobre no *cogito* de Descartes o princípio de um espiritualismo moderno da consciência, baseado no primado do pensamento, e não aquele da Ideia. Este espiritualismo é esclarecido com a doutrina kantiana do *eu transcendental*, que localiza o humano nele mesmo, em uma unidade original da consciência, foco da certeza científica. A filosofia do espírito, que prolonga o ensino socrático, é uma filosofia da *tese* (em oposição ao ritmo da antítese e ao ritmo da síntese de Platão), da afirmação do *eu*, tomando

consciência de si mesmo no juízo. A consciência é a capacidade de criar valores de verdade ou de justiça, capacidade de o espírito se elevar, de se superar. Este progresso da consciência não deve ser projetado na imaginação da transcendência: seu corolário é o benefício prático de nos colocarmos diretamente em face da nossa condição.

LACHIÈZE-REY analisa os fatores transcendentais da realização interna do juízo: a consciência do juízo é consciência do poder de julgar; é anterior ao juízo, *a priori* em relação a cada juízo determinado; o sujeito toma sobre si seu ponto de apoio. “O Eterno não está atrás de nós; ele está inteiramente à nossa disposição em todos os momentos de nossa existência e ele renasce, por assim dizer, com cada um desses momentos, porque ele somos nós e nós somos ele”.

(*Contra Bergson, crítico marxista, o trabalho, Politzer*)

Mounier e Gabriel Marcel

2. O TEMPO EXISTENCIAL, EXISTENCIALISMO E FENOMENOLOGIA.

(*a atualidade*)

A intuição do movente, o progresso da consciência na filosofia ocidental, os diferentes aspectos da filosofia da ação ou da filosofia do espírito correspondem a um estatuto do pensamento filosófico bastante independente *da atualidade*, do conjunto real vivido. O positivismo, resultante do criticismo, exprimia em uma certa medida a conturbação revolucionária, a mudança radical dos quadros sociais, dos hábitos vitais, das normas do juízo. Esta fenomenologia da ciência esteve ligada a um aspecto *crítico* do tempo histórico, que corresponde à crise dos fundamentos do saber. A longa paz cívica e militar que dura de 1871 a 1914 se exprime em um desenvolvimento harmonioso do bergsonismo cujo asseguramento otimista se reflete nas diferentes modalidades de pensar que foram suas contemporâneas.

(*revolta contra o contínuo; descoberta do descontínuo (cf. física, Bohr, Planck, quanta)*
Georges Bataille. Bachelard. Psicanálise)

Entretanto, após 1918, fora da Universidade, por vezes mesmo fora da filosofia propriamente dita, manifestam-se tendências que contêm o germe de uma filosofia nova. O

movimento SURREALISTA, que afeta a literatura, as Belas Artes e o cinema, contém uma visão de mundo e do humano que está à margem do movimento filosófico da época bergsoniana. O engajamento de vários militantes surrealistas na revolução espanhola, seus ataques contra quaisquer formas oficiais de pensamento, a recepção que fizeram da psicanálise de Freud como poder de análise das situações em seu sentido profundo e de descoberta dos símbolos no cotidiano, todos esses aspectos mostram que o surrealismo abriu caminho para uma análise direta e concreta, para uma expressão das situações. A carreira intelectual de Georges Bataille é significativa nesse distanciamento primeiro de qualquer requisição de transcendência. A arte surrealista não é apenas descritiva ou contemplativa: o artista faz parte da situação, ele faz parte da obra de arte que é, portanto, uma realidade acima da simples objetividade, um surreal. Bachelard desempenhou aqui o papel de mediador filosófico, transformando a psicanálise em um método para compreender o verdadeiro sentido das situações da existência humana (*La psychanalyse du feu*, 1937; Lautréamont, 1939) e desenvolver “uma fenomenologia da alma”.

(Gabriel Marcel; Jean Wahl)

Além disso, a meio caminho entre a literatura e a filosofia, Gabriel Marcel, autor de peças de teatro, crítico dramático, grande viajante, mas não um acadêmico profissional, escreve, de 1913 a 1922, seu *Journal métaphysique*, publicado em 1927. Seu pensamento deixa o idealismo para ir rumo a uma filosofia concreta do mistério ontológico: o ser é mistério e não apenas problema; a existência se confunde, no limite, com o ser em sua autenticidade.

Jean Wahl, em 1930, dedica ao *Journal métaphysique* um artigo publicado na Revue de metafísica em janeiro de 1930. Em 1938, publicou os *Estudos Kierkegaardianos* que deram a conhecer na França Kierkegaard, Heidegger e Jaspers. Ele especifica um método negativo: “só podemos falar indiretamente da existência, mostrando o que é a existência. Sua “filosofia da subjetividade extrema” é inspirada tanto em Novalis e Hölderlin quanto em Heidegger.

Wahl relaciona a metafísica com a filosofia da existência porque a metafísica é ligada ao ser e ao todo não como ideias, mas como sentimentos; as questões metafísicas são aquelas em que quem questiona está incluído na resposta; as questões metafísicas estão ligadas ao mundo porque estão ligadas a nós que estamos ligados ao mundo. Se a metafísica busca o além, é porque o sentimento tende para aquilo que o preenche, para o outro que não é ele

mesmo. E o que está além é também o que está abaixo: a metafísica é hipofísica; ela é também física, no sentido de que a *physis* é o princípio de crescimento das coisas. *Transcendente* deve ser dito do espírito humano que, se permanecer na imanência, não é totalmente humano em sua estatura elevada. “Se ele congela a transcendência, ele a perde. Mas se ele a deixar escapar - e é isso que acontece quase inevitavelmente se ele não a congela - perde-se”: este é o ensinamento de Jaspers, como de Van Gogh e Rimbaud, segundo Wahl.

(personalismo)

O personalismo, com Mounier (que funda em 1932 a revista *Esprit*), com Nédoncelle, e com Jean Lacroix, abre a pesquisa ética sobre a relação com os outros e aprofunda a intuição da reciprocidade. No personalismo já se manifesta algo fenomenológico, por meio da recusa do isolamento individual como condição de autenticidade, e pelo sentimento da necessidade de um engajamento.

(Fenomenologia. Merleau-Ponty)

(presente “em estado nascente”. Um sentido)

Com Merleau-Ponty, a fenomenologia aparece como o desenvolvimento de um *positivismo fenomenológico* que fundamenta o possível acima do real, seguindo a via apontada por Husserl. A filosofia não é nem explicação, nem análise reflexiva: ela é a descrição das estruturas do pensamento e da ação e se confunde com o esforço da consciência para compreender o sentido do mundo ou de história em *estado nascente*. A fenomenologia é o estudo das essências que permite recolocar as essências na existência, porque o humano e o mundo não podem ser compreendidos de outra forma senão a partir sua *facticidade*: o mundo *já está sempre aí* antes da reflexão, como uma presença inalienável; o real deve ser para descrever e não para construir e para constituir; o mundo não é um objeto, é o campo, o meio natural de todos os pensamentos e de todas as percepções explícitas; o humano está no mundo, é no mundo que ele se conhece; ele é um sujeito lançado ao mundo. Merleau-Ponty toma emprestado de Goldstein a noção de uma estrutura orgânica da totalidade, condensando na unidade a memória do ser parmenídeo e o princípio da teoria da Gestalt. O filósofo, que começa perpetuamente, reconhece o *In-der-Welt-Sein* de Heidegger; ele não procura dissipar através de alguma “solução” o mistério que define o mundo e a razão. Ele assume o seu destino e se torna

responsável por sua história através da reflexão, ou pela decisão com a qual ele se engaja na vida. A filosofia não se faz senão com o esforço de pensamento moderno (*La structure du comportement*, 1942; *Phénoménologie de la perception*, 1945).

Com Merleau-Ponty, a fenomenologia aparece como o desenvolvimento de um *positivismo fenomenológico* que funda o possível sobre o real, seguindo a via mostrada por Husserl. A filosofia não é nem explicação, nem análise reflexiva: ela é a descrição das estruturas do pensamento e da ação e se confunde com o esforço da consciência para alcançar o sentido do mundo ou da história *em estado nascente*. A fenomenologia é o estudo das essências que permite substituir as essências na existência, porque o homem e o mundo não podem ser compreendidos senão a partir de sua *factibilidade*: o mundo está *sempre lá* antes da reflexão, como um pensamento inalienável. O esforço da fenomenologia intenta reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um estatuto filosófico. A filosofia tende a se tornar então uma “ciência exata” e um compêndio do espaço, do tempo, do mundo vividos. Compreendemos assim porque a fenomenologia “*se deixa praticar e reconhecer como matéria e como estilo*”, e como “*ela existe como movimento, antes de se tornar uma inteira consciência filosófica*”. A fenomenologia, que só é acessível por meio do método fenomenológico, está em via desde Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, e não apenas em Husserl e Heidegger. A fenomenologia permaneceu durante muito tempo em estado de começo, de problema e de vontade; o real a descrever, e não apenas a construir e a constituir; essa exigência de uma descrição pura excluiu também o procedimento de análise reflexiva como a explicação científica.

O mundo não é um objeto, mas um campo, o meio natural de todos os pensamentos e de todas as percepções explícitas; o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece; ele é um sujeito dedicado ao mundo. Merleau-Ponty empresta a Goldstein a noção de estrutura orgânica da totalidade, condensando em unidade a lembrança do ser parmenídeo e princípio da *Gestalttheorie*.

Assim se reúnem o subjetivismo extremo e o objetivismo extremo na noção de mundo e de racionalidade: um *sentido* aparece, mas ele não deve ser deixado de lado, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico não é a explicação de um ser prévio, mas a fundação do ser; “a filosofia não é o reflexo de uma verdade anterior, mas, como a arte, a realização de uma verdade.” A redução fenomenológica

não é um retorno à consciência transcendental: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de redução completa”; nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que procuram capturar; não há pensamento que abranja todo o nosso pensamento: o filósofo é um eterno principiante, que reconhece o In-der-Welt-Sein de Heidegger, e não procura dissipar com alguma “solução” o mistério que define o mundo e a razão.

O humano toma as rédeas de seu destino e torna-se responsável pela sua história através da reflexão, ou por meio da decisão onde ele engaja sua vida: “em ambos os casos trata-se de um ato violento que se verifica com seu exercício”. Porque a filosofia só se faz com o esforço do pensamento moderno que Merleau-Ponty, depois ser associado ao movimento da revista *Esprit*, fundou, em 1945, com Sartre e Simone de Beauvoir *Les Temps Modernes*, e colaborou com o jornal *L'Express*.

(Sartre)

Sartre publicou, antes da Segunda Guerra Mundial, *L'Imagination* (1936), *La nausée* (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), depois *L'imaginaire* (1940). Sua obra *O Ser e o nada* (1943) marca uma data importante na história da filosofia contemporânea: a emergência da filosofia existencial, repercutida na geração mais jovem, com um grande entusiasmo pela filosofia, que aparece como único tipo de pensamento não tradicional, capaz de autenticidade.

Sartre desenvolve uma ética humanista baseada em uma ontologia fenomenológica derivada do existencialismo de Heidegger: “o ser de um existente é precisamente o que ele aparece”. O homem é livre de uma liberdade total porque não tem essência, não tem natureza dada e pré-estabelecida; ele é o que ele mesmo faz, o que ele escolhe ser. Ele aparece antes de tudo como um para-si, como uma consciência capaz de nadificar o em-si. Em 1945, Sartre fundou a revista *Les Temps Modernes* com Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Porém, embora o estudo da realidade humana deva começar pelo *cogito*, devemos evitar o recurso à consciência na descrição do *Dasein*, e mostrá-la imediatamente como preocupação, como “fuga de si no projeto de si em direção às possibilidades do que se é”, como “projeto de si fora de si”. O para-si determina-se perpetuamente ele mesmo a não ser o em-si.

A principal diferença entre o existencialismo de Sartre e a doutrina fenomenológica de Merleau-Ponty consiste na forma como a relação é pensada no mundo. A fenomenologia não é exclusivamente ética e humanista; ela faz do mundo um meio, um campo do comportamento, de acordo com o objetivo da Teoria da Forma. “Porque estamos no mundo, nós somos *condenados ao sentido* e não podemos fazer ou dizer nada que não leve um nome na história”. Este fato de estar condenado ao sentido é da mesma ordem que a totalidade organísmica de Goldstein, comparada ao um parmenídeo sem fissura, “sem dobras”, por conseguinte, também sem negatividade. O fato da nossa existência, o Dasein de nossa existência, é a facticidade do mundo, o *Weltlichkeit der Welt*; esta facticidade é a tese constante da vida, faz que o mundo não seja o que penso, mas o que vivo, estando aberto ao mundo, comunicando com ele sem possuí-lo, porque ele é inesgotável: “há o mundo”. Nossa existência necessita do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. Em Sartre, ao contrário, o homem é “demais” em um universo que não foi feito para ele. O que é “aparição sobre o fundo de uma totalidade”, para Sartre, é a falta: “o existente e o faltante a um só golpe são subitamente apreendidos e superados na unidade de uma mesma totalidade. E que constitui a si-mesmo como falta só pode fazê-lo superando-se em direção a uma grande forma desintegrada.” “Tudo o que falta, falta *de... para...* E o que se dá na unidade de uma emergência primitiva é *o para*, concebido como ainda não sendo ou não sendo mais, ausência em direção à qual se vai além ou se é além do existente truncado que por isso se constitui por aí mesmo como truncado”. O valor não está definido pelo para-si; é consubstancial a ele: “ele é o ser que deve ser na medida em que é fundamento do seu nada de ser”. O valor não exerce sobre si uma atração de fato sobre o para-si, como o primeiro motor de Aristóteles. Assim, a realidade-humana em sentido amplo abrange o para-si e o valor. O valor, vivido como sentido concreto desta falta que faz presente o meu ser, é revelado pela consciência reflexiva, que é, assim, *consciência moral*. Esta atitude humanista e esta importância do papel desempenhado pela falta no humano conduz à primazia da investigação ética; muito cedo, Sartre recusou um estudo objetivista do humano, criticando duramente as ciências humanas, e particularmente a psicologia objetiva, no *Esquisse d’une théorie de las émotions*. Ele se voltou - corajosamente - para o estudo dos valores éticos, cívicos, políticos, onde provou ter um raro poder de análise e de redução de mitos.

(Ricoeur)

Ricoeur se distancia, como Sartre, de Merleau-Ponty na medida em que não dá tanta importância para o princípio da totalidade, ou estrutura, retirado do organicismo de Goldstein; como Sartre, ele aceita a descrição dos atos nadificantes, ausência, recusa, dúvida, angústia. Mas ele estima que esta descrição da negatividade, na oposição de um para-si que nadifica um em-si reificado, dá conta da promoção do homem como não-coisa, que desconhece a afirmação original, o esforço para existir, idêntico à essência atual, que é inteiramente potência de pôr. Não devemos nos deixar perder, no curso desta marcha triunfante da negação (de Hegel a Sartre) a verdadeira relação da negação à potência de afirmação que nos constitui. O humano é um misto de afirmação e negação, “a Alegria do Sim na tristeza do finito”; o homem é conflito originário, como revela o sentimento. As mediações intencionais se revelam nas obras.

Ricoeur se distancia, como Sartre, do um parmenídeo ao aceitar que o humano só é inteligível “pela participação em certa ideia negativa do nada”. Mas a descrição dos atos nadificantes, ausência, recusa, dúvida, angústia, a oposição de um para-si nadificante a em-si reificante, a um só golpe promovendo o homem como não-coisa, desconhecendo a afirmação original, o esforço para existir, idêntico à essência atual, que é inteiramente potência de pôr; este ser, que é afirmação, não deve não ser rejeitado como algo que se tornou e morreu, como tendo-sido (*gewesen*). Além disso, Ricoeur não aceita perder, durante esta marcha triunfante da negação (de Hegel a Sartre), a verdadeira relação de negação à potência de afirmação que nos constitui. É desta afirmação que a negação existencial é negação. Ricoeur se interroga sobre a origem da negação e pensa que é preciso, sem dúvida, desistir de unificar a origem da negação, mas que a prova da finitude é uma das raízes da negação: a não-necessidade de existir é vivenciada sobre o modo afetivo da tristeza. A Negação existencial é primeiro (indo do exterior para o interior) diferença de mim para o outro, depois diferença de mim para mim (entre a exigência de um destino e sua contingência), enfim tristeza do finito. É preciso admitir como um fato primitivo que certos sentimentos têm afinidade com a negação no discurso, porque são negativos: a negação falada exhibe o negativo inscrito mais abaixo do que qualquer discurso, negativo que Spinoza nomeia de tristeza, e que exalta o sofrimento em todas as suas formas. O humano é uma mistura de afirmação e negação, “a alegria do sim na tristeza do finito”. A síntese frágil do ser humano é passar de uma oposição entre a afirmação originária e a diferença existencial: a mistura continua sendo uma tarefa; a mediação se busca através das variedades

de mediação, conciliação prática entre as diversas formas dissociadas do agir: “a obra é *feita* na unidade de Sentido e Matéria, de Valor e Trabalho.” Em si mesmo e para si mesmo, o humano permanece delirante; o sentimento, que é conflito, revela o humano como conflito originário; ele manifesta que a mediação ou limitação é apenas intencional.

II. Atualidades

(Passagem à terceira etapa) (Atualidades)

A convulsão dos quadros sociais e políticos, a intervenção brutal da derrota e o colapso econômico, o espetáculo da violação das consciências, das deportações, dos massacres, revelaram durante e após a Segunda Guerra Mundial toda a filosofia da primeira metade do século XX como um puro *discurso* acadêmico, uma arquitetura universitária ultrapassada. A serenidade do aprofundamento individual, o desinteresse da contemplação estética, o não-engajamento da filosofia da ação, da filosofia do espírito, do idealismo contemporâneo conduzem a juventude que sofreram de frio, de fome, que experimentaram medo, que foram deportados e torturados, a exigir algo diferente do prazer da intuição do movente ou o contentamento do progresso da consciência na filosofia ocidental.

A exigência filosófica, em 1944-1945, manifestou-se essencialmente na jovem geração que retomava seus estudos, com a força dos adultos e a recusa em se deixarem tratar como um grupo de alunos. O lugar de transmissão do pensamento filosófico não é mais apenas a Universidade; a forma não é mais apenas o tratado, mas o romance, o teatro, o cinema, o artigo de revista engajada na crítica da atualidade.

Os valores antitéticos e simétricos do verdadeiro e do falso são suplantados por aqueles do autêntico e do inautêntico. Dentro de uma situação, o humano deve tomar consciência de um sentido e não procurar depreender uma verdade lógica, abstrata. O que importa é a existência em sua autenticidade ou na sua inautenticidade, e não o discurso sobre as essências, na sua verdade ou na sua falsidade.

A Guerra e a derrota, depois a ocupação, a resistência, a deportação, as perseguições e propaganda dos diferentes governos ou grupos de pressão aprenderam que nenhuma teoria pronta, nenhum código, nenhuma teologia, marxista ou cristã, está ao nível das situações da

existência, não são autênticas. Para quem tinha vinte anos em 1944, a filosofia existencial aparece como o único pensamento que não é um jogo, uma convenção, e que responde diretamente à expectativa de uma geração que sofreu e que teve a sensação de ter sido enganada por mitologias variadas, por discursos puramente acadêmicos ou por belas arquiteturas universitárias. A filosofia existencial é não-escolar; ela é diretamente apreendida por uma geração que interrompeu os estudos e que os retoma depois de ter se tornado vitalmente adulto nas provas, depois de ter *condensado* a experiência humana em situações extremas e excepcionais, e contudo coletivas, eminentemente participativas, como a detenção, os campos, o medo da morte, a fome. A filosofia existencial pode ser considerada como uma “filosofia de urgência” permitindo-nos compreender a realidade humana na crise da segunda guerra mundial. Ela não é feita para resolver problemas, porque para resolver problemas é preciso primeiro colocá-los, o que exige que se distancie da situação estudada, em vez de ficar engajado, “grudado” nesta situação. O filósofo só pode colocar problemas se gozar de um estatuto social de independência, de um “habeas corpus” que permite o desinteresse. A filosofia existencial opera a tomada de consciência de um sentido.

3. O tempo histórico e genético.

Depois da duração bergsoniana, depois da urgência da situação, surge uma situação mais complexa e mais rica, mais sintética também, de temporalidade, aparece com o apaziguamento que seguiu a segunda guerra mundial, e que não é um retorno ao período de continuidade que permitiu a gênese do bergsonismo. Os conflitos continuam a existir, mas estão a meia distância e não permitem um verdadeiro engajamento: guerra da Indochina, guerra da Argélia. Eles são mais sofridos do que postos em prática, dão má consciência e não têm, profundamente em si mesmos, sentido. Eles bem têm um sentido, mas para os outros, para os povos que levam a cabo a gênese construtiva da sua nação. Não é mais possível estar completamente dentro de uma situação, e uma posição parcialmente problemática reaparece, engendrando consigo uma nova necessidade de objetividade na análise das situações humanas. A ciência sociológica, etnológica, biológica, histórica, geográfica, retoma o lugar que havia perdido desde o fim do século XIX. E as técnicas aparecem pela primeira vez ligadas de maneira pura, ou seja, não-utilitárias, no lugar que um grupo humano ocupa entre os outros: elas já não

intervêm apenas como meio, mas como expressão direta e manifestação do ser, como dimensão da existência coletiva, desde o primeiro foguete orbital em 1957.

III. Tendências atuais.

O existencialismo humanista respondeu a uma urgência teórica e prática: pensar a realidade da experiência humana apesar da crise da segunda guerra mundial, e no interior desta crise ela mesma; é a limitação humanista que dá ao existencialismo sua força, seu poder de penetração, seu caráter intenso de *pensamento de urgência*. Mas quando o desenrolar da história se torna mais contínuo, este pensamento de urgência se vê levado, apesar de si mesmo, a estudar os problemas ao invés de se empenhar em uma análise indefinida da realidade humana, isto é, do que se permite pôr como situação. O bergsonismo conseguiu superar os limites do cientificismo e deu uma dimensão de realidade ao fluxo do tempo do ser individual. Mas esta intuição da duração contínua tem, ela mesma, seus limites: ela não permite apreender o tempo coletivo e dramático da espera da morte, da angústia, da escolha que engaja; ela corresponde ao desinteresse, não à situação vivida. Por sua vez, o existencialismo tem seus limites: ele separa o homem da natureza, rejeita-a na categoria do em-si; confrontados com realidades humanas parcialmente opacas, porém consistentes, como as diferenças étnicas, que não são essências, mas que são mais duráveis, entretanto, do que as situações, o existencialismo está contido em uma análise ética, agora que se torna inevitável recorrer a um saber histórico que, não se voltando apenas ao ser humano, e a um estudo sociológico ou econômico que faça intervir esquemas objetivos.

É com a intermediação do tempo que os limites do existencialismo aparecem como aceitáveis; - não mais o tempo contínuo do eu profundo que conserva e preserva como uma memória absoluta independente da materialidade, mas do tempo histórico no qual opera uma gênese, que tem um sentido, e chega até a revelar o sentido do mundo.

Teilhard de Chardin reintroduz a intuição evolutiva de origem lamarckiana na era contemporânea, que animava a doutrina bergsoniana do *élan vital*, purificando-a e universalizando-a graças à descoberta de uma dimensão vertical (biosfera, noosfera, ponto Ômega). O tempo genético da hominização, ou antropogênese, continua a ser ativo: a grande força da evolução se reconhece na associação do Arranjo Técnico e da Centralização psíquica.

A evolução se continua por meio da socialização humana. Os dois postulados de base são o primado da vida no Universo e do primado da reflexão na vida. Para além da hominização elementar que culmina em cada indivíduo, ela se desenvolve realmente acima de outra hominização, essa coletiva, com as mesmas propriedades psicobiológicas que aquelas que o passo individual de reflexão havia liberado: poder de invenções, capacidades de atrações ou repulsões, enfim, exigência de irreversibilidade. A filosofia de Teilhard de Chardin vai além do personalismo: o grupo zoológico humano não deriva biologicamente, por individualismo desencadeado, rumo a um estado de granulação crescente, para o florescimento das individualidades de elite; a evolução tende à unificação real dos seres.

O sucesso das obras de Teilhard de Chardin, desde a publicação de *Le Phénomène humaine* (1955) é considerável, particularmente entre a geração mais jovem. Um *monitum* das autoridades romanas (junho de 1962) não impede a divulgação do último volume atualmente publicado (*L'énergie humaine*, 1962).

Esta preocupação com a convergência interdisciplinar na posição de um futuro escalonado encontra sua imagem mais completa, mais representativa, em Teilhard de Chardin, que hoje é para o movimento do pensamento filosófico o que foram Bergson e Sartre. Seu evolucionismo integral tem ressonâncias lamarckianas, ao mesmo tempo que darwinianas, que não se voltam apenas para o passado; a hominização que produziu o indivíduo tal como o vemos, ainda está em andamento e se constitui no nível social na organização da multidão e no desenvolvimento das forças emocionais que intervêm nas relações inter humanas.

Um grande número de valores que o existencialismo negou são reintroduzidos na obra de Teilhard de Chardin; contudo, seu pensamento não é de forma alguma um retorno ao bergsonismo, pois a evolução não é entendida como um movimento orientado para a produção de pessoas, de individualidades de elite excepcionais, fim absoluto. A evolução não para na pessoa, ela continua no social, no coletivo, por meio do poder de descoberta, de produção, de desenvolvimento das técnicas; o tempo bergsoniano contínuo é memória, conservação de um atemporal que tem as cores do passado em sua pureza ontológica e quase substancial. O *élan vital* ele mesmo está relacionado a um centro de origem de onde proviriam os mundos; a filosofia continua sendo um esforço de torção sobre si mesma. Para Teilhard de Chardin, o movimento de evolução não é apenas um movimento; ele é criação, não provém da criação, não

se limita a expressá-la; em outras palavras, não deveria estar relacionado a um passado majestoso e perpetuamente anterior que deve perder sentido para a atualidade e o porvir.

(história phi – Hyppolite)

Segundo Hyppolite, é na busca do sentido da história (que não implica o recurso a uma transcendência vertical) que as diferentes correntes éticas ou ético-políticas de pensamento podem se confrontar: cristianismo, marxismo, existencialismo.

Hyppolite, renunciando à busca de uma transcendência vertical, que tende a referir a existência humana a outra coisa diferente de si mesma, dá à filosofia a tarefa de aprofundar o sentido da historicidade dessa existência, e conseguir a ampliação dessa historicidade na história. O sentido da história, em certos aspectos, nos é dado, mas também temos que constituir-lo. Hyppolite retoma certos aspectos da doutrina de Hegel, de Marx, e da noção de projeto de Husserl. A principal dificuldade do Hegelianismo é a relação entre a Fenomenologia e a Lógica, a antropologia e a ontologia.

Mais próximo da Universidade e da filosofia fenomenológica, Hyppolite retoma a inspiração de Hegel, em parte também de Marx e Husserl, para aprofundar o sentido da história. Sua preocupação maior é continuar o esforço do pensamento existencialista escapando de todas as teologias, sejam marxistas ou cristãs, e trazer a atenção filosófica de volta ao exame concreto das situações humanas atuais. Após as traduções e uma introdução à filosofia de Hegel (1948), Hyppolite publicou em 1953 *Logique et Existence*, depois deu uma atenção crescente ao desenvolvimento das técnicas e a esta doutrina interdisciplinar que é a cibernética, sustentada pela teoria da informação. O último colóquio filosófico internacional em Royaumont (julho de 1962) foi dedicado ao estudo do conceito de informação na ciência contemporânea, sob a dupla responsabilidade do Comitê de Conferências e a Associação Internacional de Cibernética, cuja seção francesa é presidida pelo matemático Couffignal. Contudo, é importante constatar que, de acordo com a expressão de Merleau-Ponty, que foi um dos iniciadores deste Colóquio, são estas as “margens” da noção de informação que interessavam aos filósofos. Uma dessas margens estudada por Hyppolite durante essa conferência, foi a implicação da ideia de acaso no destino da mensagem, em relação a uma consciência absoluta, como aquela que Mallarmé supunha. Durante as entrevistas, a noção de prótese, apresentada por Wiener para interpretar a

relação do homem com o objeto técnico, foi realizada com grande interesse por filósofos franceses de tendência fenomenológica.

(Hyppolite quer escrever *Estrutura e existência*).

Finalmente, todos os aspectos da história têm sentido, incluindo a história da ciência e das técnicas, e a história contemporânea das ciências. O último Colóquio filosófico internacional de Royaumont, do qual Hyppolite foi um dos entusiastas mais ativos, dedicou-se ao estudo da noção de informação nas ciências contemporâneas. Este tema foi proposto por Merleau-Ponty que pretendia estudar essencialmente as “margens” da noção de informação que garantiram tão grande influência no domínio humano. Várias palestras recentes de Hyppolite se referem ao problema da relação entre as máquinas e o humano, particularmente no nível dos autômatos e das máquinas destinadas ao processamento de informação.

Devemos notar também a amplitude e a generalidade deste início de conversão ao conhecimento científico, tanto nas ciências naturais como nas ciências humanas, entre os fenomenólogos e existencialistas: o grupo *Esprit* também organizou reuniões sobre assuntos semelhantes. Depois do puro humanismo que corresponde à urgência dos anos de 1943-1945, capaz de dar dimensões significativas para estes “anos zero” de pensamento reflexivo dilatando o presente invasivo da situação, em um universo completo e onipresente, um tempo novamente histórico, ao mesmo tempo contínuo e descontínuo, aparece e serve de fundo para o pensamento. Na situação de derrota ou de ocupação, não era possível não estar engajado, “grudado”. Por outro lado, na guerra da Indochina ou na guerra da Argélia, que estão próximas e distantes, não é possível estar completamente envolvido; também não é possível que se tenha sobre estes conflitos em curso uma atitude de indiferença contemplativa ou objetivante. Mas a mediação adequada consiste em ver este desenvolvimento e participar dele através de informações esclarecidas por todas as ciências do homem, história, antropologia, etnologia, geografia humana e econômica: um movimento surge em direção a um conhecimento interdisciplinar do ser humano no tempo e no mundo natural que é um misto de objetividade e subjetividade; a pluralidade de elementos do emaranhado de condições objetivas deixa espaço para uma ação eficaz e para uma escolha inteligente; mas a pura subjetividade é excluída como mítica e sem eficácia.

Desta forma, caminhamos também para uma convergência não apenas interdisciplinar, mas inter-teórica. teórico: Gaston Berger define uma atitude prospectiva, Henri Lefebvre apresenta uma filosofia programática, Pierre Fougeyrollas abandona toda escatologia histórica como utópica, em benefício de previsões probabilísticas. Estas atitudes não estão alheias às noções de estratégia, de tática, de planejamento elaboradas na pesquisa operacional. Esta é a categoria do futuro que se torna a categoria fundamental da pesquisa interdisciplinar, não de um futuro utópico ou ideal, mas de um futuro medido, no sentido literal do termo, ou seja, cujo âmbito está definido: em 5 anos, em 7 anos..., em vez de considerar o futuro como uma categoria contínua e indeterminada: existem escalas no futuro; ele se torna uma grandeza em vez de ser apenas uma estrutura; ele tem sua dimensão; em vez de ser o que nos permite escapar de toda ordem através do devaneio ou da espera, ele é dessubjetivado, torna-se aquilo que ordena e não apenas aquilo por meio do qual o humano ordena. As ciências, ou sua reunião interdisciplinar, são invocadas como técnicas para o futuro.

Com esse movimento, converge o acesso ao nível de pureza das técnicas maiores como as de comunicações e da astronáutica (1957). Uma interpretação puramente instrumental das técnicas (como a de Heidegger na noção de utensílio) é doravante impossível: as técnicas são dimensões do mundo humano, não apenas meios para um fim que seria definido antes da realização técnica, como uma forma sem matéria. Por isso, os esquemas técnicos, em razão dessa pureza, se encontram diretamente integrados à cultura e se mostram utilizáveis no pensamento filosófico (comunicação sobre amplificação nos processos de informação, no último colóquio de Royaumont).

CONCLUSÃO

PASSADO

BERGSON descobriu o tempo como real: a duração. Fenomenologia da duração passageira: centro da fonte de onde surgiram os mundos.

DIMENSÃO VERTICAL, oposta a partes extra partes

PRESENTE

SARTRE descobriu a estrutura do presente e introduziu nela a motivação ativa.

MAIS DIMENSÃO: UM SENTIDO

PORVIR

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 323 - 343
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA...

Trad. Thiago Novaes e Willis Santiago

TEILHARD DE CHARDIN,
HYPPOLITE, BERGER, LEFEBVRE, FOUGEYROLLAS descobriram a estrutura do futuro
projetado, planificado, ordo ordinans, como meio de compatibilidade

SENTIDO E DIMENSÃO