

Uma vida por nascer

A life to be born

Muriel Combes

Filósofa francesa, autora de obras de referência em filosofia e sobre o pensamento de Gilbert Simondon, tais como *Simondon: Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel* (PUF, coll. « Philosophies », 1999) e *La vie inséparable. Vie et sujet entre biopouvoir et politique* (ANRT, 2003). Participou, em 1996, da fundação da revista de cinema *Persistances*, e, em 1998, da fundação da revista política e cultural *Alice*.

Tradução Manuela Costa

Doutoranda em Comunicação e Cultura na Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ)

Submetido em: 20/01/2017

Aceito em: 27/03/2017

DOSSIÊ

RESUMO

O texto se debruça sobre o último livro de Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*. O nosso objetivo é mostrar como a maneira pela qual Simondon pensa a questão, que ele nomeia individuação psíquica e coletiva, que longe de instituir uma partilha, uma separação entre biológico e físico, ou natureza e sociedade, força a repensar em conjunto vida e sujeito, e permite de conceber entre eles uma singular inseparabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Gilbert Simondon, transindividuação, individuação coletiva.

ABSTRACT

The text focuses on Gilbert Simondon's latest book, *L'individuation psychique et collective*. Our aim is to show how Simondon thinks the question, which he names psychic and collective individuation, that far from instituting a sharing, a separation between biological and physical, or nature and society, forces to rethink together life and subject and allows to conceive between them a singular inseparability.

KEYWORDS: Gilbert Simondon, transindividuation, collective individuation.

Como indica diretamente seu título, a última das obras publicadas de Gilbert Simondon evoca o problema do modo de ser do coletivo através da exposição daquilo que ele intitula a individuação psíquica e coletiva. Que o coletivo possa ser pensado como uma individuação e não como uma entidade ou um estado, o que leva à compreensão do desenvolvimento do conceito de transindividual, ao qual se liga uma compreensão singular da noção de sujeito. O sujeito, então, não é nem o indivíduo vivente, nem a pessoa ou sua interioridade, nem uma instituição moral ou jurídica, nem uma substância psicológica. Ele se entende a partir do fato de que a individuação biológica possui um aspecto tal que “o indivíduo constituído carrega com ele uma certa carga associada de realidade pré-individual” (Simondon 1994: 26). Dizendo de maneira resumida, o que Simondon nomeia de sujeito é o indivíduo vivente, estando ele associado a uma realidade pré-individual capaz de provocar sua participação na individuação de um coletivo.

Essa abordagem da questão do coletivo envolve os sujeitos viventes, de maneira que se coloca neles a questão da relação entre seus *eu* como sujeitos, ou seus eu-sujeitos, e seus eu-viventes, sua vida biológica. Tentaremos mostrar aqui como a maneira pela qual Simondon pensa a questão, que ele nomeia individuação psíquica e coletiva, que longe de instituir uma partilha, uma separação entre biológico e físico, ou natureza e sociedade, força a repensar em conjunto vida e sujeito, e permite de conceber entre eles uma singular inseparabilidade. Não podemos compreender o que é o sujeito implicado na individuação coletiva sem nos interessarmos pela maneira pela qual se opera sua individuação perpétua como vivente.

A CONSTELAÇÃO DO VITAL E DO PSÍQUICO

Problema e Problemática

Se queremos compreender a relação entre a individuação vital, o psiquismo e o coletivo tal qual Simondon estabelece, é preciso prestar atenção à recorrência dos conceitos problema e problemática, notáveis desde a introdução do estudo sobre individuação, no qual o psiquismo é compreendido

como a atividade de um ser que, “para resolver sua própria problemática, é obrigado a intervir, ele mesmo, como elemento do problema” (Simondon, 1994: 27). Mas essa necessidade de “resolver sua própria problemática” não se caracteriza pelo ser psíquico: é o vivente que “é apresentado como *ser problemático*” (*ibid.*). O psiquismo se compreende, portanto, a partir do ser problemático do vivente.

Como deve-se entender um “ser problemático”? E o que significa resolver *sua própria* problemática? Pela perspectiva desenvolvida por Simondon, o vivente não é somente um indivíduo: um indivíduo que nasce da individuação biológica não consiste nele mesmo, não se esgota de uma vez os potenciais do campo pré-individual de onde ele emerge, ao mesmo tempo em que aquilo se torna seu meio. Um vivente pode ser considerado como um sistema que comporta, sempre e simultaneamente, a realidade individual e a realidade não individual. Da mesma forma, podemos dizer que o indivíduo vivente faz parte do problema, uma vez que ele faz parte do sistema no interior do qual os problemas aparecem, e no interior do qual ele mesmo, ao ritmo da resolução dos problemas, pode tornar-se; mas, portanto, igualmente o problema faz parte do vivente, o atravessa: “O estado de um vivente é como um problema a resolver, para o qual o indivíduo se torna a solução através de montagens de sucessivas estruturas e funções” (Simondon, 1994: 203). Simondon fala aqui do “estado de um vivente” exatamente no mesmo sentido que falamos de estado de um sistema, o vivente aí compreendido como um sistema de estado metaestável, no qual coexistem o indivíduo e o pré-individual.

Um problema, desse ponto de vista, é inseparável de um sistema que esconde os potenciais, e pode-se dizer problemático o ser aqui considerado, como contendo uma incompatibilidade entre diversas ordens de grandeza. O que chamamos, então, efetivamente, de potencial se não uma relação diferencial, uma heterogeneidade ou uma disparidade¹? Em função dessa inseparabilidade entre problema e sistema metaestável, compreendemos em que a percepção apresenta um “caráter de solução diante de um problema” (Simondon, 1989: 77): perceber é resolver uma incompatibilidade dentro de um sistema no qual “antes da percepção, antes da gênese da forma que é precisamente percepção, a relação de incompatibilidade entre o sujeito e o meio existe somente como um potencial” (Simondon 1989: 76). Uma tal incompatibilidade entre sujeito e seu meio não se compreende pela exterioridade, como se os problemas caíssem do mundo sobre o sujeito concebido como totalidade: ela implica

1 Isso se sobressai, em particular, pela maneira que Simondon destaca uma definição da energia potencial de um corpo fisicamente falando, como uma relação diferencial entre duas moléculas quentes e moléculas frias que se encontram. “A capacidade de uma energia ser um potencial é diretamente ligada à presença de uma relação de heterogeneidade, de dessimetria (*sic*) em relação a um outro suporte energético” (Simondon 1994: 65). (N.A)

sempre uma disparação, termo que Simondon toma emprestado da psíquico-fisiologia da percepção. O exemplo constituído por sua recorrência em quasi-paradigma é este da visão: o problema da visão consiste na disparação de “conjuntos gêmeos que não são precisamente compatíveis” (Simondon, 1994: nota 15, 203), que são as imagens retinianas esquerda e direita. A resolução desse problema não se dá por simplificação, abstração que retém apenas os caracteres comuns às duas imagens, mas conserva todos os detalhes particulares de cada imagem, integradas numa nova dimensão (a percepção de profundidade).

O exemplo da visão traz à luz a heterogeneidade no que tange ao problema e à solução. É essa heterogeneidade que não é captada pela noção de adaptação, que se coloca no nível dos problemas resolvidos. Na perspectiva adaptativa, um problema é da ordem de um obstáculo entre o sujeito agente e o mundo da ação, colocados como termos em relação de exterioridade. Mas o obstáculo é necessariamente mal-compreendido, tanto que o concebemos como um objeto, ou seja, quando ele aparece no “espaço da solução” e não da maneira que o problema o propõe, “uma recuperação cambiante de conjuntos incompatíveis, quase similares, e entretanto díspares” (Simondon, 1994: 209). A compreensão adaptativa do obstáculo esquece que a percepção de qualquer coisa tal qual um obstáculo visionado resulta de uma operação de compatibilização. A operação é recoberta por seu resultado, que se torna invisível nele mesmo; a solução nascente apaga as constituições do problema. É por esse motivo que importa mostrar a heterogeneidade do nível dos problemas e das soluções. Deve-se à Gilles Deleuze o fato de ter particularmente insistido nesse ponto, e de tê-lo exposto com uma grande clareza: “um problema não existe fora da solução. Mas longe de desaparecer, ele insiste e persiste nessas soluções de recuperação. Um problema se determina ao mesmo tempo em que é resolvido; mas sua identificação não se confunde com a solução, *os dois elementos diferem, por natureza*; e a identificação é como uma gênese da resolução concomitante”²

A concepção genética da problemática, no interior daquela ontogênese (no senso restrito de uma individuação vivente) se identifica a uma “problemática perpétua” (Simondon, 1994: 204), fazendo emergir a ampliação como um dos traços característicos da vida. É como uma atividade amplificadora

2 Gilles Deleuze. *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1966, p.212 (grifo da autora). A explicação da heterogeneidade de nível entre o problema e a solução é o lugar de uma *proximidade* reivindicada no estudo de Simondon, no qual Deleuze resume os conceitos principais (estes do *indivíduo e sua gênese psíquico-biológica*, a única parte pública). A diferença essencial é que Deleuze compreende essa heterogeneidade como aquela de dois níveis ontológicos distintos, esse do virtual ou das “ligações ideais” e aquele do atual ou das “relações reais”, e vê no campo pré-individual um campo “ideal-virtual”.

que permite compreender a realidade do vivente.

Problemática vital e problemática psíquica

Se o situamos sob o ponto de vista do poder de amplificação, veremos se aproximarem, por exemplo, os processos de regeneração ou de crescimento e aqueles da percepção, e emergência, entre o vital e o psíquico, de uma relação de continuidade: “o indivíduo vive na medida em que ele continua a individualizar, e ele o faz através da atividade da memória como através da imaginação ou do pensamento inventivo abstrato. *O psíquico, nesse sentido, é vital [...]*” (Simondon, 1994: 207; grifo do autor). Um tal eu-vitaldo psíquico não pode ser compreendido se não for em relação com o ser problemático do vivente. Que seja, por exemplo, a percepção. Que esta aqui, como a vimos, apresente-se sob o caráter de uma solução a um problema significa que um ato perceptivo não é equivalente a um outro: a pertinência de uma percepção depende do “escopo da solução que ela constitui para a problemática vital” (Simondon, 1989: 92). O sujeito que percebe não é o sujeito pela diferença com os objetos aos quais ele se confrontaria no mundo, mas por acoplar-se com o mundo, como parte de um sistema mundo-sujeito. O sujeito percebente é, antes de tudo “consistência do objeto”, um vivente colocado em questão por uma parte do mundo. Simondon insiste na polaridade como uma característica de todas as formas de vida, mesmo os menos individuados, sendo a polarização uma condição do funcionamento de toda membrana (como operação de seleção). Que a via não seja jamais apolarizada, significa, entre outras coisas, que um vivente não está jamais totalmente em repouso, mas sempre atravessado por percepções obscuras, como dizia Leibniz, pequenas sensações imperceptíveis que o orientam no mundo. Nós temos mais ou menos fome, ou frio, ou medo, nós somos mais ou menos inquietos, ou felizes, ou confiantes, e mais felizes que famintos, ou menos famintos que entorpecidos, etc.

Se a percepção é uma atividade vital, é porque ela é uma atividade polarizada. Perceber não é, contrariamente a isso que pretende a teoria da forma, descobrir uma “boa forma”, mas é, por este que percebe, descobrir a polaridade, a orientação dessa forma em relação a sua própria polaridade ou orientação no mundo. “Essa existência de uma polaridade perceptiva tem um papel preponderante na segregação das unidades perceptivas [...]. O sujeito percebe de maneira a se orientar em relação ao mundo” (Simondon, 1989: 89). É por isso que, em relação à segregação, não se trata de uma questão de

quantidade ou qualidade, mas de intensidade: “A intensidade da informação supõe um sujeito orientado por uma dinâmica vital” (IPC, p.88). É preciso lembrar-nos dessa capacidade das crianças que nos evoca Simondon, a reconhecer as diferentes partes do corpo entre os animais que eles veem pela primeira vez, cujas formas apresentam-se tão diferentes de sua própria forma humana; é que a percepção vem com a tensão entre a criança e o animal, dentro de uma situação polarizada por uma afeição, de medo ou de maravilhamento, de empatia ou de repulsão, tonalidade afetiva que envolve corporalmente³ o sujeito que percebe no ato da percepção.

Dizer, assim, como faz Simondon, que há um eu vital do psíquico não implica negar a ele toda sua consistência própria para dissolvê-la no biológico? De início, da parte do *L'individu et sa genèse physico-biologique* dedicada à individuação dos seres vivos, um desenvolvimento relativo aos “níveis sucessivos de individuação: vital, psíquico, transindividual” levanta a hipótese de que “a entrada na existência psíquica se manifesta essencialmente como aparição de uma nova problemática” (Simondon, 1994: 163). Essa aparição de uma nova problemática corresponde a uma mudança no papel da afetividade, a um devir-problemático da afetividade. Naquilo que Simondon chama de “vida simples”⁴, vida do organismo individuado, a afetividade desempenha um papel de mediação entre as funções perceptivas e as ativas ou motoras: uma problemática nova aparece uma vez que a afetividade cessa de exercer, no interior da problemática vital, esse papel de mediador.

Realmente, ocorre que a afetividade não possa mais participar da resolução dos problemas que se apresentam no nível da percepção e da ação e passa a apresentar-se, ela mesma, novamente: “uma problemática perceptivo-ativa e uma problemática afetivo-emocional preenche então o vivente” (Simondon 1994: 163); é a perda dessas duas problemáticas, algo que o vivente não pode resolver sozinho, que define um modo de existência psíquico ou ainda uma problemática psíquica por diferença com a problemática vital. É preciso atentar aqui para não imobilizar os conceitos: não é que possamos associar, de uma parte, a problemática vital à problemática perceptivo-ativa, e de outra parte, a problemática psíquica à problemática afetivo-emocional. Contudo, as problemáticas perceptivo-ativas e afetivo-emocionais constituem juntas, como grupos dispares e em sua própria desintegração, a

3 “É, na verdade, o esquema corporal da criança que, dentro de uma situação fortemente valorizada pela crença, simpatia, medo, se engaja numa determinada percepção” (Simondon, 1989: 78); e ainda: “Cada gesto e cada conduta implica todo o corpo” (Simondon, 1994: 205).

4 A distinção entre vida simples e psiquismo não corresponde à distinção entre homem e animal, mas a uma diferença entre dois “modos de existência” do vivente: os animais participam de dois modos de existência e Simondon não estabelece, entre homem e animal, uma distinção de essência.

problemática psíquica, pela qual tudo que é vivo se encontra nesse preciso momento preciso diante da questão de um indivíduo que não tem nele mesmo ser suficiente para resolver os problemas que impõem a ele. Como descreve Simondon, um pouco adiante, o indivíduo, “como ser limitado, submetido ao *hic et nunc* e à precariedade de sua condição isolada, exprime o fato de que resta algo insolúvel na problemática vital” (Simondon, 1994: 212); é isso que manifesta a aparição da problemática psíquica. O psiquismo não se distingue do vital pela emergência da afetividade, como se esta fosse uma realidade de ordem psíquica que se sujeitaria às funções vitais ou definissem uma “vida afetiva” distinta de uma vida simplesmente biológica. Aquilo que caracteriza, em revanche, a problemática psíquica, é a transformação de um papel da afetividade na vida do indivíduo vivente. O surgimento da problemática afetivo emocional é ao mesmo tempo, de toda forma, aquilo que caracteriza o ser psíquico e aquilo que chega ao vivente como tal. A problematização psíquica do vivente se produz na medida que aquilo que estava do lado da construção de uma solução no interior da problemática vital se torna problema. Mas então, que relação existe entre os eu “vital” e “psíquico” num vivente?

De uma individuação à outra

Na introdução ao estudo sobre a individuação, podemos ler que o “psiquismo e o coletivo são constituídos por individuações que vem após a individuação vital” (Simondon, 1994: 27). Mas o que significa de fato *vir depois*? A passagem de *L'individu et sa genèse* sobre os níveis sucessivos de individuação responde a esta questão ao precisar que a relação existente entre vital e psíquico é uma relação “de individuação à individuação”, a individuação psíquica que nasce de toda forma no interior da individuação vital ao desacelerá-la – “a individuação psíquica é uma dilatação, uma expansão precoce da individuação vital” (Simondon, 1994: 164). Esta é uma transposição quase literal da descrição proposta, algumas páginas antes, da relação entre a individuação vital e a individuação psíquica, na qual Simondon escrevia sobre a primeira, afirmando que ela “retém e dilata a fase mais precoce da individuação psíquica – se bem que a individuação vital seria do psíquico em suspenso, desacelerada em seu processo e infinitamente dilatada” (Simondon, 1994: 150). Essa descrição constitui uma generalização do uso do conceito de neotenia, conceito que Simondon toma emprestado do domínio das teorias evolucionistas da biologia. Se ele se permite essa generalização surpreendente, até ilegítima no sentido de que aquilo que os anatomistas puderam descrever como neotenia encontra-se estritamente no campo dos

viventes, é que esse conceito biológico fornece a Simondon uma imagem que permite descrever a relação entre duas individuações como uma desaceleração, uma dilatação e uma retomada, e não como complexificação ou passagem a uma ordem de organização superior.

Além do mais, a imagem não pode ser exatamente entendida assim, como que ela esclarece as relações entre as individuações psíquica e vital ou entre as individuações vital e psíquica, apenas pelo fato de que a individuação psíquica não faz nascer um novo indivíduo. Definitivamente, se a aproximação estabelecida entre as duas relações de individuação à individuação é defensável, talvez seja somente na medida em que ela é apresentada como uma comparação relativa⁵. Dessa aproximação da relação entre as individuações vital e psíquica, com a relação entre as individuações psíquica e vital, podemos ter em mente que nos dois casos trata-se de uma relação de individuação à individuação implicando uma recaída numa situação pré-individual. Recaída, desaceleração, dilatação, tantas as maneiras de expressar a relação que o psíquico tem com o vital, e sim, não é uma relação temporal, sucessiva, mas uma relação da ordem do prolongamento na descontinuidade: da realidade do “psicossocial”, Simondon escreve, na verdade, que ela “não está exatamente *em continuidade* com a individuação vital, embora ela *prolongue* a vida que é uma primeira individuação” (Simondon, 1994: 193, grifo da autora). O “depois” relativo do psíquico em relação ao vital seria então uma expressão de descontinuidade. Mas como um prolongamento pode ser descontínuo?

Aparece aqui a questão do estatuto do pré-individual do qual o intervalo separa e religa a individuação vital e a individuação psíquica, pela operação de uma recaída. Em relação ao pré-individual, Simondon insiste em dizer que ele não é do vital. Uma vez que ele explica que a individuação biológica não esgota as potências pré-individuais a partir das quais cada indivíduo se constitui, ele esclarece que essa realidade, ainda não individuada que o indivíduo vivente carrega com ele, “não é vital, ela é pré-vital” (Simondon, 1989: 192). Essa hipótese ontológica, marca uma distância à respeito do conceito bergsoniano de *elã vital*: “essa realidade que o eu individuado transporta com ele, escreve Simondon, [...] não devemos nomeá-la *elã vital*, pois ela não está exatamente em continuidade com a individuação vital” (Simondon, 1989: 193). Podemos entender, nessa crítica dirigida a Bergson, um eco direto de uma outra crítica, formulada em *L’individu et sa genèse*, na qual ele repreende o vitalismo problemático de Aristóteles de só pensar o vivente apenas como “uma virtualidade que se atualiza” (pela tendência

5 O chamado a uma vida psíquica “é *como* uma desaceleração do vivente que o conserva em um estado metaestável e tenso, rico em potencial” (Simondon, 1994: 163, grifo da autora)

que via sua integração à espécie), deixando de lado “o aspecto propriamente instintivo, pelo qual o indivíduo é uma transdução que se opera, e não uma virtualidade que se atualiza” (Simondon, 1994: 168). Nos dois casos, coloca-se em questão o postulado continuísta que reconduz, segundo Simondon, a uma compreensão vitalista do pré-individual, lá onde ele busca, por sua vez, ao pensar através do pré-individual, a possibilidade de ruptura, de mudança transformadora.

A vida como duplicação

A relação entre isso que temos nomeado até então de “vital” e o “psíquico” não está devidamente esclarecido em termos de relação de individuação à individuação. E se a aproximação entre a relação de individuação vital à individuação psíquica e a relação de individuação psíquica à vital deve ser relativizada é sobretudo no fato de que, como afirma o próprio Simondon: “Não há propriamente o que dizer de uma individuação psíquica, mas de uma individualização de um vivente que faz nascer o somático e o psíquico” (Simondon 1989: 134). A individuação biológica que gera um vivente perpetua uma *individualização*. E no indivíduo que sofreu uma individualização criando em seu seio uma nova estruturação, “pensamento e função orgânica vêm do vital duplicado” (Simondon 1989: 133). As respostas aos problemas colocados às motivações vitais⁶ pegam o ritmo das duplicações individualizantes.

Mas se não há propriamente o que dizer da individuação psíquica, não é por um comodismo de linguagem que Simondon utiliza, entretanto, frequentemente essa expressão. Se a emergência do psiquismo procede de uma individuação do vivente pelas duplicações funcionais⁷, estas últimas constituem todas uma mesma sorte de individuação. É verdade que a individuação psíquica não é nada que faria nascer um indivíduo outro que não o vivente e que afeta somente a ele, que seja a esse vivente já individuado que assim nomeamos como tal. Mas o que acontece então, precisamente, ao vivente? O funcionamento psíquico é da ordem de uma clivagem “comparável à primeira individuação de um sistema”, no que ele cria, no seio do indivíduo, um análogo do indivíduo e do meio associado:

“o pensamento é como o indivíduo do indivíduo, tendo em vista que o corpo é o meio associado

6 Na base do funcionamento psíquico, explica Simondon, encontramos as “motivações puramente vitais”; mas essas “existem à título de problemas e não de forças determinantes, ou diretivas; elas não exercem então um determinismo construtivo sobre a vida psíquica que elas chamam a existir; elas a provocam mas não a condicionam positivamente” (Simondon, 1994: 164). É nessa lacuna entre provocar e condicionar que se inscreve o espaço do problema, requerendo a invenção de soluções: dizer que a vida provoca o psíquico a existir, isso significa precisamente que ela não o contém.

7 Deve-se chamar atenção para o fato de que as duplicações parciais que acontecem ao vivente não chegam jamais a ser totais; viver, é conjugar a autonomização dos “domínio” suscitados (o das funções psíquicas e aqueles das funções somáticas) em separação real.

complementar ao pensamento em relação ao *synolon* já individuado que é o ser vivente” (Simondon 1989: 133). Uma comparação dessa ordem, do pensamento com o indivíduo e do corpo com o meio, indica que a duplicação do vivente nele mesmo, repartindo seu funcionamento em funções psíquicas e funções orgânicas, pode ser compreendido como a emergência, no interior do indivíduo vivente, de um novo indivíduo (“o indivíduo do indivíduo”): a alma, em relação com isso que seria a partir de então seu meio, mais precisamente seu meio associado: o corpo. Para compreender isso, deve-se lembrar de uma hipótese central, segundo a qual um indivíduo não passaria de uma relação de relações, em direção ao exterior tanto quanto ao interior dele mesmo: toda uma resolução de problemas se opera para um vivente “no limite do seu ser” e vai em duas direções de uma só vez, do indivíduo para o exterior e do exterior para o interior, deslocando incessantemente o limite entre os dois. Mas é preciso lembrar sobretudo de uma analogia proposta em *Du mode d’existence des objets techniques*, entre a relação que o pensamento mantém com a vida orgânica e aquela que um objeto técnico complexo mantém com seu meio associado. É, com efeito, uma analogia que permite compreender porque os corpos são comparáveis ao “meio associado” da alma. Simondon entende por meio associado de um objeto técnico o conjunto de elementos de seu ambiente necessários ao seu funcionamento. A presença de um meio associado é o que explica a individualização entre os seres técnicos; um objeto técnico é individualizado uma vez que ele implementa uma causalidade recorrente: o objeto técnico inventado é a causa do meio associado, imaginado ao mesmo tempo em que ele é subordinado ao outro, descolando dele como que de sua razão de ser, mas em resposta, esse meio associado é a condição de existência do objeto. Assim sendo, esse *feedback*, essa recorrência de causalidade entre o objeto técnico inventado e seu meio associado se explica, segundo Simondon, por essa que existe, no inventor, entre o pensamento e a vida: “É porque o vivente pode inventar; essa capacidade de produzir objetos que condicionam a eles mesmos. [...] O objeto técnico individualizado é um objeto que foi inventado, isto é, produzido por um jogo de causalidade recorrente entre vida e pensamento do homem” (Simondon, 2001: 58-60). É por essa via que Simondon explica a invenção – e, simultaneamente, o caráter auto-condicionante dos objetos técnicos individualizados, pelo qual eles se assemelham aos viventes que os inventaram –, precisamente como a existência, nos viventes individualizados, de uma relação entre vida orgânica e pensamento, na qual a primeira funciona como um fundo ou um meio associado para o segundo, que é, mais profundamente, uma relação de condicionamento recíproca.

Em resumo, se podemos falar de individuação, ou, talvez, de quase-individuação psíquica, é no seio se uma “individuação interior” (Simondon, 1994: 27) de um indivíduo já individuado. O psíquico não é outra coisa senão “um resultado de um conjunto de subindividuações que o constituem, ideia, desejo, percepção etc.”⁸ no vivente duplicando-o parcialmente, de maneira a produzir uma dupla formada de um esquema psíquico e de uma especialização somática” (*Ibid.*). Por “corpo” e “pensamento”, Simondon não entenderá, no fundo, jamais outra coisa que não um certo conjunto de especializações somáticas e de esquemas psíquicos, que é impossível de relacionar em termos substanciais separados, sem que igualmente desmaterialize a alma e desespirtualize os corpos.

Uma constelação de nascimentos.

“O ser individuado não tem de início uma alma e um corpo” (Simondon, 1989: 134): há uma gênese temporal, no indivíduo, daquilo que chamamos alma e corpo. Ter esquecido essa dimensão genética e temporal da constituição da alma e do corpo é tal qual, em resumo, a crítica direcionada à análise cartesiana do cogito, à qual Simondon rende homenagem. Se a análise da dúvida, através da duplicação que ela implica entre “dúvida sujeito” e “dúvida duvidosa”, entre a dúvida que vem do ser e da dúvida que está ainda surgindo, a aproximou “das condições de individuação”, ela entretanto a recobriu e recobriu também a lacuna aberta com dificuldade, em benefício de uma circularidade. É assim que Descartes, ao identificar o sujeito como eu portador de dúvida, pôde “substancializar aquilo que não é propriamente uma substância, mas sim uma operação” (Simondon, 1989: 166). Fazendo isto, ele criou – ao mesmo tempo em que uma heterogeneidade de alma para o corpo – uma heterogeneidade no interior da alma lá onde há, segundo Simondon, “um gradiente contínuo de afastamento em relação ao eu atual, reunindo nessas zonas mais excêntricas, no limite da memória e da imaginação, a realidade somática” (Simondon, 1989: 167). Descartes considerou a realidade do sujeito como se ele fosse independente do tempo, e é por isso que ele desmaterializou a alma e desespirtualizou o corpo, obliterando o acesso às operações de “animação” e de “incorporação” do ser através dos tempos (Simondon, 1989: 168-169).

8 É aqui que se esclarece o que Simondon explicava na patê de *L'individu et sa genèse...* sobre a individuação vital, a saber que a ontogênese é uma atividade amplificadora: “poderíamos dizer que a função essencial do indivíduo é a atividade de amplificação, seja ela exercida no interior de si mesmo, ou a que ele transforma em colônia” (nota 19, p. 207): e: “a ação do indivíduo face a face consigo mesmo é a mesma do exterior: ele se desenvolve ao constituir uma colônia de subconjuntos, nele mesmo, através de entrelaçamento recíproco” (nota 17, p. 206). Essas notas, que se reportam a uma passagem que inscrevia a individuação psíquica na individuação vital mas não explicava seu funcionamento, não se compreendem realmente até que Simondon explica que as “colônias de subconjuntos” que o indivíduo constitui em si são as especializações somáticas e as esquematizações psíquicas correspondentes.

Assim, desmaterialização da alma e desespiritualização do corpo constituem juntos uma desvitalização do “edifício da vida”, do qual alma e corpo são polos inseparáveis. E a perspectiva que as relaciona, uma à outra, como um indivíduo a seu meio, esclarece a maneira pela qual a vida psíquica prolonga a vida biológica: “viver é perpetuar um permanente nascimento relativo” (Simondon, 1989: 171). Não podemos nomear vida somente o nascimento do organismo. Se o vivente “é um organismo segundo a individuação primeira” que a trouxe à existência, “ele não pode viver de outra forma que não sendo o organismo que se organiza e se organiza ao longo do tempo; a organização do organismo é resultado de uma primeira individuação, que podemos entender como absoluta. Mas ela é mais uma condição de vida do que propriamente vida; ela é condição de nascença perpetuada que é a vida” (*ibid.*). O absoluto aqui não é um resultado final, mas uma condição do relativo. E a vida é menos na nascença, que é uma origem absoluta, do que na perpetuação de uma determinada nascença através de todas as operações nas quais se individualiza o vivente. Como, na história, um momento do passado pode, segundo Walter Benjamin, formar uma constelação com um momento do presente, a vida como origem constitui, de alguma forma, uma constelação com cada ato individuante presente, fazendo dele uma nascença relativa, uma renascença parcial. A individuação vital, como primeira individuação, fazendo nascer um vivente, é a origem que coexiste com cada operação perpetuando essa primeira nascença. “Cada pensamento, cada descoberta conceitual, cada explosão afetiva é uma retomada da primeira individuação; ela se desenvolve como uma retomada desse esquema de primeira individuação, da qual ela é uma renascença afastada, parcial, mas fiel” (Simondon, 1989: 126). O prolongamento descontínuo da individuação vital é uma retomada de origem em todo ato de individuação que perpetua a primeira nascença ao repeti-la.

O SUJEITO, VIVENTE MAIS QUE UM

“O indivíduo é problema porque ele não é toda a vida” (Simondon, 1994: nota 29, p. 218).

A questão “o que é o psiquismo”, que implica uma reelaboração da abordagem da vida, acaba por colocar em evidência a inseparabilidade entre o sujeito e sua vida. Mas, ao mesmo tempo,

a problematização do psiquismo em termos de individuação parece dar ao sujeito uma realidade quase fluida. De fato, uma “análise daquilo que podemos nomear de individualidade psíquica” deve, de acordo com Simondon, “estar centrada em torno da afetividade e da emotividade”; assim, “nenhum ser vivente parece desprovido de afetivo-emotividade” (Simondon, 1989: 99-100). Ele decorre da análise de que a individualidade psíquica não pode se conceber como outra do vivente, não é da ordem do “especificamente humano” ou de um “mais que vivente”; ao ponto que podemos falar de “comunicação intersubjetiva” para qualificar simpatias profundas existentes tanto entre dois humanos quanto entre dois animais, ou entre um homem e um animal⁹.

Tentar aproximar aquilo que é constitutivamente o ser do sujeito a partir da individuação psíquica parece aleatório, posto que a individuação é constituída de um grande número de subindividuações que não dão nascimento a uma entidade tangível. Mas é possível, entretanto, se damos atenção à dimensão intrinsecamente rudimentar da individuação psíquica, isto é, ao fato de que “o psiquismo é devido ao transindividual nascente” e que a “entrada na realidade psíquica é uma entrada de via transitória” (Simondon, 1994: 164).

Desde a primeira passagem de *L'individuation psychique et collective* versando sobre o transindividual, compreende-se que, a uma só vez, a experiência do encontro do transindividual não tem outro sujeito que não o indivíduo e que, entretanto, o sujeito propriamente dito, o “sujeito enquanto sujeito” não se identifica com o indivíduo: “o sujeito é indivíduo e outro além do indivíduo” (Simondon, 1989: 108). O ser do sujeito, ou “o ser sujeito” comporta nele mesmo uma relação “entre o individual e o pré-individual” (Simondon, 1989: 106). Essa relação é a própria marca da “espiritualidade”¹⁰. É bem por isso que a percepção e a afetividade podem, as duas, ser consideradas como operações de individuação psíquica, “a afetividade, no sujeito, tem um conteúdo espiritual maior que aquele da percepção” (Simondon, 1989: 108), porque ela implica a relação entre a realidade individualizada e a realidade pré-

9 Segundo Simondon, “nem a comunidade de ação nem a identidade de conteúdo de consciência são suficientes para estabelecer a comunicação intersubjetiva. Isso explica que uma comunicação parecida possa se estabelecer entre indivíduos muito diferentes, como um homem e um animal, e que as simpatias ou antipatias bastante vivas possam nascer entre seres muito diferentes. [...]. Frequentemente indicamos a ligação profunda que existe entre dois bois de carga, forte o suficiente para que a morte acidental de um deles leve à morte de seu companheiro” (Simondon, 1989: 101).

10 Simondon escolhe esse termo *espiritualidade*, em detrimento à expressão *vida espiritual*, que em geral é utilizada em oposição à vida biológica por significar aquilo que desapareceria suplantada por esta. O que a espiritualidade não é, Simondon insiste várias vezes nisso, aquilo que teria por finalidade de diferenciar o homem, como espécie, do animal. O homem é o “vivente humano”, não apenas mais um vivente; se a espiritualidade não deve ser nomeada vida espiritual por oposição à vida biológica, é porque ela “não é uma outra vida”, embora não seja “tampouco a mesma vida”, que não se identifica simplesmente à vida biológica: “ela é outra e a mesma, ela é a significação da coerência de outra e da mesma numa vida superior” (Simondon, 1989: 105).

individual, que indica ao sujeito que ele é mais que indivíduo e, portanto, “incompatível com ele mesmo”.

O sujeito não consiste, para Simondon, em vivências psíquicas individuais; se o sujeito é um sujeito vivente, a relação entre vida e sujeito não é da ordem da coincidência, em vivências de consciência pura, e não é apreensível se aproximamos o sujeito como indivíduo dotado de “vivências”. É preciso sobretudo considerar aquilo que o indivíduo humano não pode não guardar da relação com seu ser vivente; aquilo que faz seu caráter problemático não é que ele seria ao mesmo tempo vivente e mais ou outro além do indivíduo, mas sim de sentir nele qualquer coisa que está em excesso no seu eu individuado. A experiência do transindividual é a experiência do excesso; não é o lugar do autêntico do homem, de uma distância em relação à vida, mas o lugar de lacuna no ser sujeito, o lugar no qual emerge a insuficiência da forma de vida individual do ponto de vista da potência mais que individual¹¹ com a qual o indivíduo está em relação.

Autoafeição e a provação do transindividual: dois paradoxos.

A transindividualidade, contrariamente à inter-individualidade, que é o sempre-agora dado das relações sociais, é objeto de um encontro. Encontrar a transindividualidade é testar aquilo que excede o funcionamento (vital bem como social) do já individuado; no limite, é ser afetado pela afetividade ela mesma, em tanto que ela cessa de funcionar como faculdade reguladora. Para bem dizer, o sujeito não tem relação com ele mesmo, como sujeito, fora dessa curva de afeição na qual ele se prova como lacuna entre o indivíduo e outro além do indivíduo. A ponto de que poderíamos ver aqui uma renovação do motivo kantiano da autoafeição.

No § 6 de 1' “Esthétique transcendantale”, Kant definiu o tempo como “a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (Kant, 1976: 91). Assim, essa exposição da forma do sentido interno contém, segundo ele, um paradoxo, que ele leva ao § 24, na parte da “Logique Transcedantale” dedicada à “Analythique des concepts”: “esse paradoxo consiste em dizer que o sentido íntimo nos apresenta nós mesmos à consciência como nós aparecemos e não como somos, nós mesmos, porque nossa única intuição acerca de nós mesmos é essa, a maneira pela qual somos internamente afetados. Mesmo que isso pareça contraditório, pois nós deveríamos nos

11 Ou seja, também social: a sociedade ou a comunidade, como agrupamento de indivíduos, inter-individualidade, não gera a forma de vida individual.

considerar como seres passivos” (Kant, 1976: 166). Kant explica esse paradoxo mostrando que ele reside na própria natureza do sujeito, tendo em conta que este é cindido em entendimento e sentido íntimo. A autoafeição é essa do sentido íntimo pelo entendimento, que produz a ligação do diverso interior “ao afetar seu sentido”. A imagem dessa autoafeição, explorada no § 6 e novamente abordada duas vezes no § 24, é a do gesto pelo qual, por representar para nós o tempo, desenha uma linha reta no nosso espírito, maneira que encontra para ilustrar “o ato da síntese dos elementos diversos pelos quais determinamos sucessivamente o sentido íntimo” (Kant, 1976: 166). O paradoxo da autoafeição é manter a cisão que a partir de então atravessa o eu, partilhada como “sujeito pensante” e “objeto pensado”. Isso é inseparável do fato de que Kant substitui a questão (cartesiana) do que eu sou, ou daquilo que é minha própria existência (questão à qual Descartes responde: uma *res cogitans*, uma substância pensante), pela questão da determinação de minha própria existência, determinação essa que não se faz senão “na forma do sentido íntimo” (Kant, 1976: 169), ou seja, do tempo. De maneira que, mesmo que minha existência não seja, sem dúvidas, um fenômeno, eu só posso conhecer essa existência da maneira que ela se apresenta, isto é, como um fenômeno. Essa interiorização, no seio do sujeito, da ruptura entre sujeito e objeto, é, como apontou frequentemente Gilles Deleuze, o signo de uma impossibilidade de manter uma fronteira clara entre dentro e fora, a experiência da autoafeição sendo aquela de uma retomada da intimidade como de fora. Kant substitui, de alguma forma a unidade substancial do sujeito cartesiano por um paralelismo tal que a receptividade se introduz no sujeito ao lado da espontaneidade e condiciona a forma sob a qual o sujeito aparece.

Do pensamento kantiano do sujeito, vemos que Simondon guarda o elemento de ruptura interior, de lacuna constitutiva. Mas se é isso, no fundo, o elemento fundador do pensamento sobre o sujeito na modernidade, o importante é a forma que essa lacuna assume a cada momento. Assim, a distinção do transcendental e do empírico, quando exprime bem a necessidade, para capturar a realidade do sujeito, de considerar em si mesmo uma lacuna constitutiva, dá-se o indivíduo como uma forma final sob a qual pensar o sujeito. Alcançamos então a disputa crucial de Simondon com a filosofia kantiana e com o criticismo em geral, disputa constitutiva da denominação de sua própria abordagem como uma “antologia pré-crítica que é uma ontogênese”¹². A filosofia transcendental não é, aos olhos de Simondon, a verdadeira e primeira filosofia, a saber “aquela de um real anterior à individuação, de um real que não pode ser buscado no objeto objetivado nem no sujeito subjetivado, mas, em última análise,

12 Duas das principais passagens para a formação da disputa estão em *L'individuation psychique et collective*, p. 137 e p. 205-206.

entre o indivíduo e aquilo que fica de fora dele”; ela adentra à impossibilidade de colocar o problema da realidade total, anterior à individuação, de onde surge o sujeito do pensamento crítico e da ontologia” (Simondon, 1989: 137). O sujeito transcendental, pensado nos moldes de um sujeito já individuado, teria sido cindido em ativo e passivo, receptivo e espontâneo. A provação do transindividual, na qual a tensão testada é entre o individuado e o pré-individual, indica, ao contrário, que o sujeito é impensável independentemente do “real anterior à individuação” que ele guarda em si, retenção essa que não se dá a testar-se como pura receptividade, mas como polaridade, ser em relação com os elementos singulares do mundo, e, com eles, os seus potenciais.

Entre o paradoxo da autoafeição e o paradoxo do transindividual, a lacuna constitutiva do sujeito se encontra reinterpretada. O sujeito não se denomina como lacuna entre espontaneidade e receptividade, vazio de um entendimento ativo à passividade que o caracteriza como vivente, mas como uma lacuna a ser individuada nele mesmo, que se manifesta como uma transformação da afetividade. O encontro do transindividual é uma experiência afetiva que implica sempre outros sujeitos além daquele que a realiza, outros além dele como ele mesmo; aquilo que está em prova não é entretanto qualquer coisa como um “outro” nele mesmo, mas aquilo que há de mais além dele *com* aquilo que há de mais do que um ou outro. O paradoxo inerente à essa experiência é que, na ocasião de qualquer coisa que tenha a forma de encontro com um outro, aquilo que é encontrado é tanto o eu quanto algo mais que o indivíduo: o outro como mais que indivíduo é a oportunidade de descoberta de qualquer coisa que, em certo sentido, condiciona esse encontro (do pré-individual no eu, o que pressinto¹³ antes de pôr-me à prova diante de outros). A prova do ser como sujeito passa pela prova do que é com o ser como mais que ser e que é com o outro como mais que o outro: o *transindividual*. “O transindividual, afirma Simondon, está com o indivíduo, mas ele não é o indivíduo individuado. Ele está com o indivíduo segundo uma relação mais que primitiva de pertencimento, de inerência ou a relação de exterioridade” (Simondon, 1989: 193). Essa afeição do ser por um exterior que porta consigo e que não é ele é uma experiência da afetividade pela qual seria inadequado falar de “autoafeição”.

O lugar onde age a emoção

A relação transindividual recai sobre a espiritualidade que, conforme dissemos, é para

13 E que eu posso pressentir na solidão, particularmente na experiência da angústia (Simondon, 1989: 111 a 114).

Simondon o modo de existência do ser sujeito em tanto que irreduzível ao indivíduo. A descoberta da espiritualidade, como descoberta do ser sujeito, não se prova numa autoafeição, mas numa experiência de desregulação da afetividade. Podemos ver assim a individuação do coletivo como uma resposta ao problema posto pela desorganização da afetividade. Nós compreendemos então a ideia segundo a qual “há coletivo na medida em que uma emoção se estrutura” (Simondon, 1989: 211). A emoção é a afetividade tornada incapaz de cumprir essa função de regulação entre as percepções e as ações do vivente. Simondon enxerga aí a manifestação por excelência do ser sujeito, um processo que coloca em crise as oposições constitutivas da psicologia: “se, de fato, a emoção propõe à psicologia problemas difíceis de resolver, é porque ela não pode ser explicada em função do ser considerado como totalmente individuado. [...]. A emoção é do pré-individual manifestado no seio do sujeito, podendo ser interpretado como interioridade ou exterioridade. [...] Ela é o questionamento do ser enquanto individual, porque ela é o poder de suscitar uma individuação do coletivo que recobrirá e fixará o ser individuado” (Simondon, 1989: 211-212). Se a emoção suscita a individuação coletiva, o coletivo é algo sobre o qual a emoção se desenvolve como outro polo de ação: “a emoção não é somente mudança interna, preparação do ser individuado e modificações de estruturas; [...] a emoção se prolonga no mundo sob a forma de ação como a ação se prolonga sobre o sujeito sob a forma de emoção”. Assim, longe de dizer que emoção e ação sejam dois termos psíquicos isolados, eles constituem juntos uma só realidade, através da qual Simondon propõe o conceito de emoção-ação: “seria preciso reter a emoção-ação no seu centro, no mínimo entre o sujeito e o mundo, no mínimo entre o ser individual e o coletivo. Compreenderíamos então que a espiritualidade é a reunião desses dois pilares” (Simondon, 1989: 109). Seguindo Simondon, diríamos que a emoção não é nem uma realidade passiva, nem uma realidade íntima, nem uma realidade individual, mas manifesta a impotência das heranças partilhadas, entre interior e exterior, eu e o outro, atividade e passividade, a manter a realidade do sujeito, a qual eventualmente se torna. Ela não leva a uma ipseidade do sujeito, a uma fronteira entre um “eu” e um “outro” (que não é nada além de um outro eu), mas cruza a lacuna entre o indivíduo e o pré-individual, simultaneamente em mim e no outro. Mas, diríamos precisamente, o que nos obriga a concordar com Simondon, e, antes de tudo, o que é que o autoriza a enunciar com ele, sobre as questões relativas ao sujeito, à emoção etc., teses de aparência tão universais?

Trata-se menos de sugerir a universalidade das teses simondonianas do que evidenciar a sua

gama de críticas em relação às categorias e maneiras de raciocinar adquiridas nas diversas ciências humanas ocidentais, ou seja, ciências humanas do ocidente; e de insistir na maneira pela qual as análises dos conceitos simondonianos, em particular essas do sujeito e da espiritualidade, da emoção e do transindividual, estão ligadas a isso que poderíamos chamar de compreensão da história cultural do ocidente ou de crítica da cultura. Assim, a explicação da espiritualidade como trabalho da zona relacional entre emoção e ação é corolário de uma crítica de sua divisão, como se fizesse nascer, de uma parte, a ciência e, de outra parte, concomitantemente, imagens empobrecidas da ação e da emoção. A riqueza dessa análise está em considerar a história de nossa cultura como uma história de formas de vida, ou seja, canais que engajam o sujeito através do que nele tem relação com outros sujeitos. Uma história na qual, uma vez operada a separação entre emoção e ação, na fé e na ciência, as formas de vida chegam a esquecer que elas são formas de vida: a ciência e a fé não são modos de existência que engajam os sujeitos a situações nas quais sua vida é mais que individual, mas “somente canais que concedem “aptidões” distintas aos indivíduos, razão ou contemplação. Não se trata de negar que existem comunidades científicas ou de crentes, mas de ver que “somente as relações exteriores podem existir entre essas duas maneiras de ser que negam a transindividualidade na sua forma real. Ciência e fé são detritos de uma espiritualidade que falhou e que partilha o sujeito, o oposto a ele mesmo ao invés de levá-lo a descobrir uma significação de acordo com o coletivo” (Simondon, 1989: 110). Se olharmos sob essa perspectiva, as formas de vida ou de subjetivação já possuídas pelas religiões, tão qual, por exemplo, os grupos franciscanos, não diríamos que eles tem fé, mas a espiritualidade como corolário de um coletivo que se individual¹⁴.

Essa crítica à cultura ainda nos interessa por mais uma razão, a saber, o todo que ela forma junto com a análise simondoniana da patogênese. A ruptura entre emoção e ação, e a falta de transindividualidade explicam tão bem a falibilidade da espiritualidade quanto a gênese da patologia mental. É que, para Simondon, não é nunca “só o indivíduo, é o sujeito que está doente, pois há nele conflito entre o indivíduo e a natureza” (Simondon, 1989: 202). A tensão constitutiva do sujeito entre estruturas individuadas e potenciais pré-individuais, que tem a aparência de um problema a resolver uma vez que ela é colocada à prova comum, se torna, na solidão, tristeza e sofrimento. A patologia mental não

14 Um coletivo se individuando, isto é, não só a existência de uma ou de muitas comunidades, mas de um processo de amplificação potencialmente ilimitado; Simondon se refere, ele mesmo, à São Francisco de Assis para apontar que por ele “não somente os homens, mas também os animais fazem parte de um grupo, o grupo da interioridade” (Simondon, 1989: 178); diz-se que São Francisco amava pregar aos pássaros, de maneira que Giotto o representou dessa forma em um dos afrescos da Basílica de Assis.

está nem ligada ao indivíduo nem engendrada pelo social, mas ela está “no nível do transindividual; ela aparece quando falta o encontro do transindividual, ou seja, quando o compromisso da natureza, que está no sujeito com o indivíduo, não consegue encontrar outros compromissos da natureza em outros sujeitos com os quais ela poderia formar um mundo transindividual de significações” (IPC, p. 203). Se há uma ligação entre patologia e coletividade, são patologias conhecidas como individuais que teriam causas sociais e não poderiam ser resolvidas de outra forma se não com integração social; o fato é que o sujeito (reduzido ao indivíduo) e o coletivo (reduzido ao social) sofrem, no fundo, de uma coisa só, a falta de relações transindividuais. Essa patologia assume uma forma etiológica individual uma vez que, na angústia, o indivíduo se sente “tornar-se uma realidade insular” (Simondon, 1989: 203), mas ela tem também uma forma cultural, essa da ruptura entre as práticas nas quais o conhecimento, voltado para a ação, se preserva da emoção, e dos canais onde a emoção se retira da interioridade da contemplação.

A única maneira de cura que deixa um tal diagnóstico, a única maneira de conjuração durável do colapso que ameaça toda a vida vivida no ar rarefeito das solitárias relações interindividuais seria, então, a formação de um “mundo transindividual de significações”. Isso quer dizer que deve-se reconhecer no sujeito transindividual os traços do *zoonlôgônêkhôn* aristotélico, o vivente falante que se diferencia de outros animais pela fala? Estaríamos mais perto dessa concepção tradicional do sujeito – bastante difícil de concordar com toda a descrição das relações entre vida e psiquismo que tentamos restituir – se por significação Simondon entendia uma realidade da linguagem, mas esse não é o caso. Não é vantagem que não confundamos informação e sinais de informação, não devemos levar a significação à expressão linguística; a linguagem não é condição de significação, mas o inverso: “se não houvesse significação para sustentar a linguagem, não haveria linguagem” (Simondon, 1989: 200). Longe de reconduzir a compreensão do sujeito como vivente mais que vivente uma vez que falante, essa abordagem da significação recupera, como seu traço central o ser polarizado da vida: a significação permanece sempre orientação no mundo; e o isolamento patológico fora da transindividualização sempre é ao mesmo tempo uma desorientação da vida. Assim é que compreendemos que “a relação patológica para os outros é essa da falta de significações, que se dissolve na neutralidade das coisas e deixa a vida sem polarização” (Simondon, 1989: 203). Que a patologia do sujeito seja uma despolarização da vida não se compreende fora da medida em que o sujeito não é um mais que um vivente, mas um vivente mais que um, aquele que carrega consigo uma vida mais que individual: sua redução a um, seu isolamento

e sua insularidade – não uma falta de relação com outros, mas uma relação que se torna patológica de encerrar cada sujeito em sua própria individualidade – é uma desubjetivação de sua própria vida.

Poderíamos resumir o trajeto proposto aqui dizendo que a inseparabilidade de um sujeito de sua vida é alcançável sob dois pontos de vista, que são como as duas metades de uma única cadeia: essa inseparabilidade, dita como uma parte como prolongamento do vital e do psíquico, cada operação de individuação psíquica sendo uma retomada da individuação biológica; a chamaríamos de outra parte, se a considerarmos o psíquico no seu aspecto de transindividual nascente, como relação mantida do sujeito com o seu ser de vivente até nas práticas da espiritualidade.

Esses dois pilares da inseparabilidade entre vida e sujeito convergindo no método colocado em prática por Simondon. Vimos que esse, em diálogo crítico com Kant, define seu próprio projeto como uma ontogênese. Está, além do mais, frequentemente em contraste com a *Crítica* kantiana que Simondon formula os problemas relativos ao método do conhecimento ou àquilo que ele nomeia “primeiro filosofia” e que não é, segundo ele, “essa do sujeito, nem a do objeto, nem a de um Deus ou de uma Natureza pesquisada segundo um princípio de transcendência ou de imanência, mas aquela de um real anterior à individuação, do real que não pode ser buscado no objeto da objetividade nem no sujeito subjetivado, mas, no limite, entre o indivíduo e aquilo que resta fora dele” (Simondon, 1989: 137). Kant buscou pensar a gênese dos objetos de conhecimento no sujeito conhecedor, mas ele pressupôs para esse sujeito uma forma de realidade já individuada, se qualquer relação interna com o real pré-individual na qual ele (esquece que) está implicado. É preciso então interessar-se pela gênese do sujeito conhecedor em si, isto é, captura-lo no momento em que efetua esse conhecimento como individuação. Pois o pensamento começa sempre fora dele mesmo, no meio das direções e relações. O sujeito enquanto conhecedor o é sempre em relação a um mundo, sempre polarizado, se orientando nesse modo, de maneira que ele não saberia existir pela teoria de individuação do sujeito conhecedor antes que ele não tenha começado esse processo de conhecimento, e fora das operações pelas quais ele conhece. Assim sendo, a atividade de conhecimento, compreendida no seu nível fundamental, é uma atividade vital: “da mesma forma, a noção de *relação adaptativo indivíduo no meio* e a noção crítica da *relação do sujeito conhecedor com o objeto conhecido* devem ser modificadas; o conhecimento não se edifica de maneira abstrativa a partir de uma sensação, mas de maneira problemática a partir de *uma primeira unidade tropista, dupla de sensação e de tropismo, orientação do ser vivente num mundo*

polarizado [...]. A percepção, depois da ciência, continua a resolver essa problemática” (Simondon, 1994: 28). A tentativa de capturar a individuação dos seres, que exige e coloca em ação uma individuação do pensamento¹⁵, revela que todo conhecimento é no fundo uma individuação, uma continuação da individuação vital.

Se há um vitalismo de Simondon, ele o mantém inteiramente nessa continuidade que ele aponta entre a consciência ou o pensamento em geral e os processos vitais. O gesto completo desse vitalismo se efetua em dois tempos. O primeiro consiste em mostrar a inscrição do pensamento na vida, a mostrar que o pensamento pertence à atividade vital. Mas há um segundo tempo, que consiste em inscrever no pensamento esse pertencimento do pensamento à vida, a *re-efetuar o pertencimento do pensamento à vida fazendo disso uma condição essencial do pensamento*¹⁶. É somente por meio desse segundo tempo que o vitalismo pode ser dito filosófico, se concordamos que a filosofia é o pensamento que importa-se de implicar o sujeito que a pensa. O vitalismo assim compreendido, não é uma “ontologia da vida” ; é, em revanche, inseparável da dimensão intrinsecamente ética da filosofia, como unidade pesquisada do pensamento e da vida. É com esse método transdutivo inventado para compreender os seres pelo meio, onde se tece uma unidade renovada do pensamento e da vida, que se entrelaça uma relação profunda com a transindividualidade, resumida na última frase de *L’individuation psychique et collective*: “o transindividual não foi esquecido pela reflexão filosófica porque ele corresponde à zona obscura do esquema hilemórfico” (Simondon, 1989: 214). Assim, a questão da transindividualidade se encontra inscrita justamente no método de uma filosofia que faz da zona racional dos seres o espaço onde nasce, onde vive o pensamento.

15 Um dos aspectos constitutivos do método de estudo da individuação é, na verdade, que “apenas individuação do pensamento pode, ao realizar-se, acompanhar a individuação de outros entes além do pensamento; [...] nós não podemos, no sentido habitual do termo, *conhecer a individuação; nós podemos somente individuar, nos individualmos e individuar em nós mesmos*” (Simondon, 1994: 34).

16 Essa atenção à manter dentro do pensamento a relação com a vida é talvez a marca mais detectável do ensinamento de Georges Canguilhem sobre Simondon. Canguilhem não cansou de lembrar que o biólogo, em sendo ele igualmente um vivente, “o pensamento do vivente deve apreender do vivente a ideia do vivente” (*La connaissance de l’ave*, Paris, Vrin, 1992, p. 13). Lembremo-nos que Simondon, em sua obra publicada, cita muitos poucos filósofos (e seus contemporâneos ainda menos), na abertura de *Du monde d’existence des objets techniques*, além de Mikel Dufrenne, agradece a Canguilhem de maneira enfática. E que, no sentido oposto, Canguilhem aponta duas vezes *L’individu et sa genèse...* logo após sua publicação: no suplemento de 1963-1966, em *Normal et le pathologique* (PUF, 1999, coll., Quadrige, p. 209), no qual Simondon, na companhia de Ruyer, é apontado como que propondo uma nova abordagem da relação entre vida e pensamento através da informação; é numa nota adicional do artigo *La connaissance de la vie* sobre a teoria celular, como clarificando os problemas relativos à individualidade biológica (*op. cit.*, p. 78).

Referências bibliográficas

Canguilhem, Georges. **La connaissance de la vie**. Paris: Vrin, 1992

_____. **Normal et le pathologique**. Paris: PUF, 1999.

Deleuze, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1966.

Kant, I. **Critique de la raison pure**. Paris. Garnier-Flammarion, 1976.

Simondon, Gilbert. **L'individuation psychique et collective**. Paris: Edições Aubier, 1989.

_____. **L'individu et sa genèse physico-biologique**. Paris: Edições Aubier,
1994.

_____. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Edições Aubier,
2001.