

Whitehead, teórico da mídia?¹

Whitehead as Media Theorist?

Mark B. N. Hansen

Professor de literatura e artes da mídia e ciências na Duke University, coeditor da revista *Critical Terms for Media Studies*, e autor, entre outros, dos seguintes livros: *Feed Forward: On the Future of 21st Century Media* (University of Chicago Press, 2014), *Bodies in Code: Interfaces with New Media* (Routledge, 2006) e *New Philosophy for New Media* (MIT, 2004).

Tradução

Roberta Avillez

Doutoranda da Escola de Comunicação da UFRJ

Julio Bezerra

Pós-doutorando da Escola de Comunicação da UFRJ

Submetido em: 05/06/2018

Aceito em: 05/08/2018

RESUMO

Com base no empirismo especulativo do filósofo Alfred North Whitehead, o artigo investiga como as novas mídias chamam a atenção para elementos de sensibilidade que afetam grandemente a individualidade humana sem pertencer de forma alguma ao humano. Da mídia social à mineração de dados e às novas tecnologias de sensores, a mídia no século XXI trabalha em grande parte fora do âmbito da consciência perceptiva, mas ao mesmo tempo influencia todas as nossas sensações. Na compreensão desse paradoxo, temos a chance de apresentar uma visão radicalmente nova do devir humano, que nos permita reagrupar o humano em uma visão não antropocêntrica do mundo e de nossa experiência nele.

PALAVRAS-CHAVE: *Whitehead; Mídia do século XXI; Consciência perceptiva; Experiência sensível.*

¹ Publicado originalmente como Introdução do livro *Feed-Forward: On the Future of Twenty-First-Century Media*. Chicago: University of Chicago Press, 2015, pp. 1-31. A tradução manteve o formato de introdução do texto [N.T.].

ABSTRACT

Drawing on the speculative empiricism of philosopher Alfred North Whitehead, the article investigates how new media call into play elements of sensibility that greatly affect human selfhood without in any way belonging to the human. From social media to data-mining to new sensor technologies, media in the twenty-first century work largely outside the realm of perceptual consciousness, yet at the same time inflect our every sensation. In understanding that paradox, we have a chance to put forward a radically new vision of human becoming, one that enables us to reground the human in a non-anthropocentric view of the world and our experience in it.

KEYWORDS: *Whitehead; Media of the XXI Century; Perceptual Consciousness; Sensuous Experience.*

Filosofia é a autocorreção por parte da consciência de seu próprio excesso de subjetividade. Cada ocasião por si contribui para as circunstâncias de sua origem, acrescentando-se elementos formativos que aprofundam a sua própria peculiaridade individual. Consciência é apenas um dos últimos e muitos elementos em que o caráter seletivo do indivíduo obscurece a totalidade externa daquilo que é originário e incorporado. Um indivíduo de alto padrão precisaria negociar a totalidade das coisas pela razão da sua atualidade propriamente dita; mas alcançaria a profundidade individual de ser pela seleção enfática e limitada por seus próprios propósitos. A tarefa da filosofia consiste em recuperar a totalidade obscurecida por essa seleção. Ela substitui, em uma experiência racional, o que foi submerso em uma experiência de alta sensibilidade, e que mergulhou ainda mais profundamente pelas operações iniciais da própria consciência.

Alfred North Whitehead (*Process and Reality*)

O elemental

Em um esforço para alterar o foco da teoria da mídia para a figura da rede, Alex Galloway e Eugene Thacker cunharam um novo termo: o “elemental”. Redes, dizem eles,

são elementais, no sentido de serem dinâmicas, de operarem nos níveis de ‘cima’ e de ‘baixo’ do sujeito como humano. O elemental é o aspecto ambiental da rede, do seu meio ambiente — todas as coisas em que nós, como humanos individualizados, sujeitos ou grupos, não controlamos ou manipulamos diretamente. O elemental não é o ‘natural’, entretanto (é um conceito que não compreendemos). O elemental concerne às variáveis e à escala de variabilidade, desde o nível micro ao macro, as formas em que o fenômeno da rede pode de repente contrair, a partir de uma ação local para uma ação global e vice-versa. O elemental requer que elaboremos uma climatologia de pensamento (2007, p. 157).

Aparecendo na página final de *The Exploit*, esse apelo por uma climatologia do pensamento e, mais genericamente, por uma abordagem “elemental” da mídia, resume perfeitamente a contribuição de Galloway e Thacker. A vida nas redes de mídia do século XXI revela algo que talvez sempre tenha sido verdade, embora nunca de forma tão insistentemente manifesta: a agência não é resolutamente a prerrogativa de atores individuais privilegiados. Seja tomada individualmente ou como um nós em uma rede, a agência deve ser reconceitualizada de maneira fundamental. Especificamente, devemos repensar a agência como o efeito de padrões globais de atividade através de escalas em redes, onde absolutamente nenhum privilégio é dado a qualquer indivíduo ou nó em particular, a qualquer nível ou grau de complexidade.

Para lidar com esse imperativo, Galloway e Thacker sugerem que definamos redes em termos de “bordas”. Eles também insistem nos aspectos “não humanos” das redes e sugerem que “nossa compreensão das redes é humana demais”. Para ambos, o acoplamento dominante de uma perspectiva individualista sobre a ação e o privilégio do ser humano como agente hermenêutico nos faz negligenciar o funcionamento real das redes e menosprezar a dispersão e distribuição radicais de agência que ocorrem nas redes.

Eu aceito o espírito desta posição sem abraçá-lo ao pé da letra. Contra a rejeição generalizada de Galloway e Thacker ao “humano” como tal (como se houvesse tal coisa), quero enfatizar a necessidade de um repensar fundamental sobre o humano e a experiência humana

como um complemento não-opcional da nova figura da rede. Esse repensar exigirá que abandonemos a oposição muito fácil do humano e do não-humano e teorizemos o humano - e todas as formas de agenciamento que podem ser predicadas a partir do humano - em relação ao elemental, de fato, como parte do elemental. Para compreender o lugar do ser humano nas redes de mídia de hoje e apreciar como essas redes atualizam uma concepção propriamente elemental do humano, devemos adotar uma perspectiva radicalmente ambiental que englobe a atividade humana como um elemento entre outros: agência, assim como faz qualquer outro tipo de agência, a saber, como internamente diferenciada, dispersa através de várias escalas e divisões operacionais, e implicada e imanente a uma situação cosmológica total, multiescalar. Longe de ser uma fonte autônoma de poder de alguma forma separada do resto do ambiente - do elemental - a agência humana opera como uma configuração do elemental. Como outras formas de agência, emerge dentro de configurações maiores do elemental, que não são distintas em espécie de outras configurações formalmente homólogas.

Um corolário crucial de uma perspectiva ambiental tão radical é uma generalização e reconceituação fundamentais da subjetividade. De fato, a reconceituação do humano como parte do elemental tem consequências radicais na forma como teorizamos tanto a mídia quanto a subjetividade. Para ser mais preciso, uma reconceituação com essa implica a subjetividade - embora talvez não uma subjetividade "centrada no sujeito" - no próprio funcionamento da mídia do século XXI ou "atmosférica". Exemplificados pelas redes, os meios atmosféricos operam através da distribuição técnica radical e da dispersão multiescalar da agência. No entanto, para compreender como as redes tecnicamente distribuem e dispersam a agência, devemos reter algum papel para a experiência subjetiva e, portanto, como argumentarei, algum papel para a fenomenologia (embora em uma instanciação reformada e pós-husserliana).

Esse imperativo exigirá uma suplementação mais específica da posição de Galloway e Thacker. Pois, se Galloway e Thacker dão o importante passo de rejeitar o objeto como o foco privilegiado da teorização midiática - e isso explica muito do apelo contemporâneo de seu trabalho - eles deixam de reconhecer o imperativo corolário da reconceitualização da subjetividade: o que é necessário - e o que tentarei desenvolver aqui - é um relato de subjetividade que faz mais do que simplesmente espelhar a operação dispersa e multiescalar das redes. Simplificando: a subjetividade deve ser conceituada como intrínseca às

possibilidades sensoriais que são inerentes às redes e ambientes de mídia atuais. Em nossas interações com a mídia atmosférica do século XXI, não podemos mais conceber a nós mesmos como sujeitos separados e quase autônomos, enfrentando objetos da mídia descontextualizados; ao contrário, somos compostos como sujeitos por meio da operação de uma série de processos multiescalares, alguns dos quais parecem mais “encarnados” (como o Processamento neural) e outros mais “enredado” (como a sincronização rítmica com eventos materiais). Ou seja: nos ambientes de mídia de hoje, a subjetividade não é colocada em oposição a um mundo de objetos (de mídia), nem diferente dos microprocessos que a informam. É, antes, uma certa organização - o que o filósofo Alfred North Whitehead chama de "sociedade" - de outros processos mais elementares, todos subjetivos em si mesmos.

A mídia do século XXI

O meu propósito ao usar a rubrica “mídia do século XXI” é especificar o que faz com que as novas formas de mídia que predominam em nosso mundo hoje sejam tão substancialmente diferentes das que as precederam. Abrangendo tudo, das mídias sociais e o data-mining aos microssensores sensoriais e ambientais passivos, a mídia do século XXI designa a mídia seguindo sua mudança de uma plataforma de gravação direcionada ao passado para uma antecipação do futuro orientada por dados.

Leitores familiarizados com o meu trabalho anterior saberão que há algum tempo estou interessado em explorar como o advento do computador digital como a plataforma geral para mídia interrompe os circuitos que ligam mídia e experiência: especificamente, dado que processos computacionais ocorrem bem em quadros de tempo abaixo dos limiares constitutivos da experiência perceptiva humana, eles parecem introduzir níveis de operacionalidade que impactam nossa experiência sem produzir qualquer correlação perceptual.

Embora esta situação tenha permanecido relativamente benigna enquanto dirigia nosso foco para as fotografias geradas por máquinas ou a especificidade material das ficções hipertextuais, ela se tornou nitidamente menos benigna na última década, à medida que o Google consolidou seu monopólio sobre pesquisas na Internet e acúmulo de dados, no processo de aperfeiçoamento de um sistema de extração de valor dos dados de cada pesquisa diária; em

como o Facebook consolidou seu monopólio em cima da sociabilidade da Internet, no processo de aperfeiçoamento do sistema de extração de perfis de consumidores amadurecidos para serem entregues aos anunciantes; e, de uma maneira geral, em como hoje em dia a indústria da mídia alimenta métodos afiados para explorar dados sobre nosso comportamento que apresentam como seu elemento-chave o completo desvio da consciência, o direcionamento direto do que chamarei de “presente operacional” da sensibilidade.

Para enfrentar os desafios colocados por esses desenvolvimentos, devemos enfrentá-los de frente. Essa tarefa exigirá que utilizemos as capacidades das próprias tecnologias responsáveis por marginalizar nossa experiência sensível. E para fazer isso, precisaremos encontrar maneiras de implementar as próprias operações de coleta de dados e sensoriamento computacional mais responsáveis pela marginalização da consciência no serviço de uma reengenharia fundamental da existência sensível. Tal reengenharia é explicitamente “farmacológica” no sentido emprestado por Jacques Derrida e Bernard Stiegler². Como a escrita - a tecnologia de mídia originária - a mídia do século XXI envolve a amputação simultânea de uma faculdade até então interna (memória interna) e sua suplementação por uma tecnologia externa (memória artefactual). E, no entanto, em contraste com a escrita e todas as outras tecnologias de mídia até o presente, a mídia do século XXI - e especificamente a reengenharia da sensibilização que ela facilita - marca a culminação de um certo domínio humano sobre a mídia. Em certo sentido, isso constitui a especificidade da mídia do século XXI. Pois se os meios de comunicação do século XXI abrem um domínio expandido de sensibilidade que pode melhorar a experiência humana, eles também impõem uma nova forma de mediação técnica resolutamente não-protética: simplesmente, para acessar esse domínio de sensibilidade, os humanos devem confiar em tecnologias para realizar operações para as quais eles não têm absolutamente nenhum acesso direto e que não se correlacionam com nenhuma faculdade ou capacidade humana já existente. É por isso que a farmacologia, como se obtém em relação à mídia do século XXI, exige uma reengenharia radical da experiência humana que acolha a assistência da coleta e análise computacional de dados e abrace o rebaixamento qualificado,

² Introduzido pela primeira vez em estudos de mídia através da leitura do “Phármakon” de Jacques Derrida - para designar um veneno que também é seu próprio antídoto, ou seja, a escrita - e substancialmente desenvolvido na filosofia da mídia de Bernard Stiegler, a farmacologia conceitua a forma como a mídia, desde a invenção de se escrever sobre, diminui e suplementa ao mesmo tempo as capacidades sensoriais, perceptivas e expressivas dos humanos.

porém inegável, de certos aspectos da experiência humana - percepção sensível e consciência - que ela traz consigo. Essa perda de poderes humanos agudos só pode ser recompensada pelo contato sensível expandido com a "sensibilidade mundana" que a mídia do século XXI torna possível. A exploração de oportunidades contemporâneas para essa recompensa farmacológica - para um contato sensível expandido com o mundo - constitui o principal investimento do meu estudo.

Subjetividade do meio ambiente ou o princípio da subjetividade reformada

A fim de desenvolver os recursos teóricos necessários para descrever essa reengenharia farmacológica da experiência humana, voltarei repetidamente à filosofia do processo do pensador do início do século XX, Alfred North Whitehead. Para meus propósitos, a contribuição mais importante de Whitehead é sua articulação de uma ontologia do devir que é neutra em relação à divisão entre humanos e não-humanos, mesmo quando ela visa, em última instância, explicar a experiência humana. Por essa razão, a filosofia de Whitehead fornece uma base sobre a qual podemos teorizar a reengenharia da experiência humana como um desenvolvimento positivo: especificamente, a perspectiva de Whitehead nos ajuda a ver como a mudança catalisada pela mídia do século XXI - de uma percepção centrada no agente para uma sensibilidade ambiental - produz um contato humano aprimorado com a sensibilidade mundana.

No centro do meu interesse em Whitehead está uma afirmação muito importante sobre a experiência humana em relação a um domínio maior de experiência - o que estou chamando, com referência enfaticamente propositada à tradição fenomenológica, "sensibilidade mundana" ("worldly sensibility"). Já que esta é uma afirmação que reaparecerá muitas vezes neste estudo, deixe-me dar um nome - a afirmação sobre o acesso aos dados de sensibilidade ("the claim about access to data of sensibility" - CADS) - e deixe-me tentar explicá-lo mais detalhadamente. Colocado na forma de uma tese, o CADS pode ser afirmado da seguinte forma: a experiência humana está passando por uma transformação fundamental causada pelo complexo emaranhamento de seres humanos dentro de redes de tecnologias de mídia que operam predominantemente, se não quase inteiramente, fora do escopo de modos humanos de consciência (consciência, atenção, percepção sensível etc.). Já descrevi e continuarei

descrevendo essa transformação como uma mudança na economia entre a mídia endereçada por humanos e a mídia do século XXI. (Por mídia endereçada ao homem, quero dizer mídia que se correlaciona diretamente com os modos humanos de experiência sensível e processamento cognitivo; mas, é claro, isso ainda precisa ser demonstrado, ou seja, mídias que são apenas indiretamente relacionadas aos modos humanos de experiência, ou, para colocá-las no enquadramento conceitual mais preciso que desenvolverei mais a fundo, mídias que envolvem operações técnicas para o que os humanos não têm acesso direto.) A ideia, então, é que a experiência humana está sofrendo mudanças causadas pelo nosso emaranhamento dentro dos meios de comunicação contemporâneos, e que a direcionalidade dessa transformação inverte o privilégio de longa data mantido pelos humanos como quase exclusivo destinatário da mídia.

Não quero, de modo algum, dizer que a mídia do século XXI tenha dispensado a experiência humana, como muitos teóricos recentes e contemporâneos da mídia disseram; em vez disso, quero sugerir que a mídia de hoje necessariamente envolve a experiência humana, mas que a avenida de seu impacto na experiência humana e de sua implicação dos seres humanos em sua operacionalidade mudou de uma modalidade direta para indireta. Em outras palavras, quero afirmar que os meios de comunicação afetam a sensibilidade geral do mundo antes e como condição para a destruição da experiência humana. Essa situação nos é revelada e intensificada pelas tecnologias computacionais que constituem a mídia do século XXI, e essa combinação peculiar de revelação e intensificação nos permite ser bem específicos sobre a agência da mídia do século XXI: e, ao mesmo tempo, a mídia do século XXI acata o acesso humano a um domínio de sensibilidade que permaneceu praticamente invisível (embora certamente não inoperante) até agora, e acrescenta algo a esse domínio de sensibilidade, já que todo ato de acesso individual é ele mesmo um novo dado de sensação que expande o mundo de forma incremental, mas de um modo que intensifica a sensibilidade mundana.

No que segue, referir-me-ei a essa particularidade da mídia do século XXI como sua duplicidade inerente ou constitutiva: sua dupla operação simultânea como um modo de acesso a um domínio de sensibilidade mundana e uma contribuição para esse domínio de sensibilidade. Embora certamente haja antecipações desse aspecto específico (incluindo algumas que discutirei abaixo, por exemplo, a prática cronofotográfica de Etienne-Jules Marey, os experimentos de *braintime* de Hermann Helmholtz e a fotografia seguindo a descrição de Vilem Flusser de como o aparato fotográfico integra seu usuário em sua tecnicidade), o que é

relativamente singular sobre a duplicidade constitutiva da mídia do século XXI - e o que justifica minha designação da mídia do século XXI como uma certa, embora certamente não absoluta, ruptura com os sistemas de mídia do passado - é sua pura onipresença: vivemos agora em um mundo onde a própria mídia que nos dá acesso a eventos fora do escopo de nossa atenção e percepção conscientes - o que eu chamarei de "presente operacional da sensibilidade" ("the operational present of sensibility") - são agora tipicamente eventos que contribuem simultaneamente para o crescimento desse mesmo domínio de sensibilidade. Eu, portanto, especificarei a duplicidade constitutiva da mídia do século XXI como sua capacidade para a "propagação de dados da sensibilidade", o fato de que os dados sobre sensibilidade são simultaneamente dados de sensibilidade.

Com essa formulação, a relação entre a mídia do século XXI e o projeto filosófico da fenomenologia - uma relação que se destacará centralmente neste estudo - vem à tona de uma maneira particularmente aguda. Pois a duplicidade da mídia do século XXI marca um certo avanço em relação aos debates sobre a intencionalidade que têm profundas consequências para a correlação histórica da última com a consciência. Na medida em que envolvem centralmente o processamento de dados, a mídia do século XXI reúne uma relação intencional com a sensibilidade (o fato de os dados tratarem de sensibilidade) com uma relação não intencional com a sensibilidade (o fato de os dados serem sensibilidade). Sem ficarmos atolados em debates que caracterizam precisamente essa relação entre o intencional e o não-intencional, estejam eles dentro das discussões originárias de Husserl em *Investigações lógicas*, ou entre Bergson e Husserl, Raymond Ruyer e Husserl, ou Deleuze e Husserl,³ Especifiquemos que o importante aqui é a maneira pela qual a duplicidade dos meios de comunicação do século

³ Estou pensando, é claro, na distinção de Husserl entre percepção e sensação em geral e sua caracterização da sensação como o material não intencional no qual a percepção e a intencionalidade são erigidas. Ver, por exemplo, a quinta das investigações lógicas de Husserl (2001). É Deleuze quem encena o encontro entre Bergson e Husserl, por exemplo, em *Cinema 1*, capítulo 4, onde escreve: "Dois autores muito diferentes deveriam empreender essa tarefa [de superar a dualidade entre imagem e movimento, consciência e coisa mais ou menos ao mesmo tempo: Bergson e Husserl. Cada um tinha seu próprio grito de guerra: toda consciência é consciência de algo (Husserl), ou, mais fortemente, toda consciência é algo (Bergson) (Deleuze 1986, P. 56)". Em sua caracterização de Bergson, Deleuze se refere claramente à *Matéria e memória*. No caso de Raymond Ruyer (2014), filósofo francês menos conhecido, a distinção é ainda mais forte, pois ele trabalha com ambos os conceitos, distinguindo o que ele chama de "consciência primária" (ou "pesquisa absoluta") da "consciência secundária". Críticas relacionadas à intencionalidade podem ser encontradas nas obras de Emmanuel Levinas e Michel Henry, entre outros autores.

XXI, na medida em que envolvem uma *aboutness*⁴ e “justo um ser”, combinam em uma operação técnica o que não pode ser combinado na operação de consciência.

Em oposição a uma presentificação consciente dos dados de sensibilidade, essa diferença engloba as vantagens de uma presentificação técnica. Especificamente, uma presentificação técnica de tais dados é sobre esses dados (eles se presentificam por serem capazes de receber tal presentificação – aproximadamente um computador, mediatamente, as consciências humanas contemporâneas às quais são, como devo defender, *feed-forward*), mas também, por sua vez, dados em si próprios, dados que apoiarão um novo ato de presentificação. O que, na tradição filosófica, é uma oposição radical entre dois modos de Ser da consciência (intencional ou “absoluto”, para usar o termo de Ruyer) torna-se, na e pela operacionalidade da mídia do século XXI, uma relação funcional e, como veremos, processual. Além disso, com essa funcionalização, a relação entre o *aboutness* e o ser, entre dados como acesso à sensibilidade e dados como sensibilidade, passa por uma certa reconceitualização através de sua ancoragem na temporalização: *aboutness* designa um ser em uma oscilação incessante, em que cada ato de acesso à sensibilidade cria uma nova unidade de sensibilidade, que, por si mesma, evoca um novo ato de acesso que cria uma nova unidade de sensibilidade, e assim por diante, como diria Whitehead, até “os últimos dias” (Whitehead 1978, p. 228).

Sem elaborar este relato da especificidade da mídia do século XXI, um relato que nos preocupará ao longo deste estudo, deixe-me mencionar aqui como essa duplicidade essencial, essa funcionalização técnica da oposição filosófica entre *aboutness* e o ser, detém a chave para o valor do relato filosófico que me interessará mais centralmente, ou seja, a filosofia processual de Whitehead; como ela antecipa a mudança do que Whitehead chama de “referência simbólica” (a referência da percepção sensível ou presentificação à sua fonte causal na “leveza do corpo” [“withness of the body”]) ao que eu chamo de “referência maquínica” (a capacidade dos dados para apresentar a própria relação entre acesso e produção de sensibilidade, entre *aboutness* e o ser); e, por fim, como fornece à consciência, no circuito dos *feed-forward*, alguma presentificação indireta da operacionalidade da sensibilidade, do processo mundano que, apesar de ser a fonte do ser da consciência, permanece fundamentalmente opaco à sua intencionalidade.

⁴ Não há uma tradução realmente literal para o termo, que é muitas vezes traduzido como “sobriedade”, “tematicidade” ou “atinência”. Optamos por manter o termo em inglês. [N.T.]

Para além de simplesmente descrever a duplicidade essencial e a subsequente propagação de dados da sensibilidade, meu objetivo aqui é fazer um balanço do impacto histórico da revolução que a mídia alimenta. A meu ver, a mídia do século XXI catalisa uma mudança na economia da experiência em si, uma mudança de um sistema de mídia que aborda antes de tudo um sistema que registra a ambientalidade do mundo, antes, e sem qualquer relação necessária com os assuntos humanos. Nesse sentido, o que estou chamando de “propagação de dados da sensibilidade” - o fato de que o próprio ato de acessar a sensibilidade produz novos dados de sensibilidade - é a fonte de nada menos do que uma transformação fundamental da experiência humana dirigida pela mídia. O aumento auto-propagante e auto-escalante dos dados sensíveis não perceptíveis gerados pela mídia do século XXI afeta profundamente a economia da experiência, de modo que nossa experiência (humana) se torna cada vez mais condicionada e impactada por processos dos quais não temos nenhuma experiência direta, nenhum modo direto de acesso, nenhuma possibilidade de conhecimento. É por isso que o acesso talvez seja a operação-chave realizada pela mídia do século XXI e, portanto, por que a afirmação sobre acesso a dados de sensibilidade (CADS) é tão central para a duplicidade essencial (isto é, a especificidade) da mídia do século XXI e para a história de seu advento.

Antes de apresentar a trajetória a ser desenvolvida aqui, que, aliás, converge com a narrativa neutra da experiência de Whitehead, deixe-me, como uma espécie de cautela, sublinhar o que estou querendo dizer bem como o que não estou dizendo. Estou dizendo que a mídia do século XXI, que difere de maneiras cruciais da mídia anterior (e de muitas mídias contemporâneas também), está transformando fundamentalmente a experiência humana e a conceituação da experiência humana. Eu não estou, no entanto, dizendo ou de qualquer maneira implicando que a experiência humana simplesmente e abruptamente deixe de ser o que tem sido até agora, que os humanos mudaram de tal forma que deixaram pra trás o que foram até aqui. Em vez disso, argumentarei enfaticamente que ainda vivemos o mundo através da consciência de atenção e da percepção sensível, e que ainda experimentamos mídias que nos abordam através desses modos. O que mudou é que agora podemos adquirir uma compreensão muito mais rica da confusão ambiental mais ampla que está em jogo, independentemente dos modos de acesso fornecidos pelos processos de ordem superior e que fornecem o “terreno” de onde eles surgem. Em sintonia com Whitehead, que descreve seu

objetivo filosófico não como uma crítica da consciência, mas como uma reincorporação da consciência em um contexto muito mais rico das linhagens causalmente ecológicas que a produziram, o que estou interessado em descrever aqui são as formas pelas quais a mídia do século XXI - precisamente por sua capacidade de acessar os dados de nossa sensibilidade compartilhada com o mundo - fornece uma explicação mais ampla e mais rica da “realização” (para usar o termo feliz de Whitehead) que é o humano, e uma explicação, especificamente, que começa não separando o humano do mundo, mas procurando descobrir como o ser humano está implicado no sentido mais profundo do mundo. Sob esse ponto de vista, a experiência humana não pode ser considerada uma conquista unicamente devida ao humano, mas, pelo contrário, deve ser vista como englobando uma infinidade de agências, tanto “humanas” como “não-humanas”, e existir primeiro e principalmente como uma dimensão de uma produção maior de um processo ambiental complexo, onde tais distinções (por exemplo, humano-não-humano) só podem ter *status* provisórios, no sentido de que se correlacionam com desenvolvimentos de ordem mais concretos de processos mais genéricos.

Com esta explicação, chegamos a primeira razão de meu apelo a Whitehead: o imperativo de um relato da experiência que é neutro em relação a possíveis divisões entre humano e não-humano, bem como animado e inanimado, e que é amplo o suficiente para explicar as maneiras pelas quais essas divisões supostamente fundamentais e categóricas de fato envolvem sobreposições complexas de diferentes níveis de experiência, nenhuma das quais é intrinsecamente mais digna do que a outra. O "princípio subjetivo reformado" (“reformed subjective principle”) de Whitehead dá um nome à mudança de uma modalidade perceptiva centrada no agente para uma sensibilidade ambiental que está no coração da mídia do século XXI. Fruto de sua reinterrogação da grande ruptura de Descartes com a tradição filosófica ocidental, a reforma da subjetividade de Whitehead visa equilibrar o solipsismo do subjetivismo pós-cartesiano moderno com "um princípio ‘objetivista’ como dados da experiência"; para fazê-lo, Whitehead enfatiza a necessidade de reconhecer que cada dado da experiência é composto de coisas externas que *são, no entanto, imutáveis em ocasiões subjetivas de experiência* (Whitehead 1978, p.160). Com efeito, o princípio subjetivo reformado de Whitehead objetiva restaurar um equilíbrio que, apesar de ter sido introduzido por Descartes, foi inicialmente perdido com o próprio desenvolvimento de sua ruptura, e cuja perda, assim, confere um certo sabor à filosofia moderna desde seu início. Como Whitehead vê, “a descoberta

de Descartes do lado do subjetivismo requer o equilíbrio por um princípio 'objetivista' quanto ao dado para a experiência" (Whitehead 1978, p.160). Colocando termos mais diretos, o indogamível cogito de Descartes deve ser reconectado à sua fonte "objetiva": o material mundano, o "dado objetivo", catalisando sua emergência.

Grande parte da reforma do subjetivismo moderno de Whitehead centra-se na sua rejeição ao modelo cartesiano de qualidade de substância do sujeito em favor de um "subjetivismo processual" que não só varia em todas as escalas de matéria, mas que, em um sentido importante a ser desenvolvido, surge de baixo para cima. Para Whitehead, isto é, a subjetividade não é uma experiência limitada a certos tipos de seres (humanos, animais superiores etc.); nem é tipicamente caracterizada pela consciência. Em vez disso, a subjetividade é um elemento em todas as dimensões da realidade e, de fato, pode-se dizer que caracteriza níveis mais elevados de ser ou "sociedades" (onde qualifica a unificação interna de entidades reais) apenas porque qualifica as próprias entidades reais. Para Whitehead, em suma, se há subjetividade nos mais altos níveis de ser, deve haver subjetividade por todo o caminho. Claramente, o próprio significado da subjetividade está aqui em disputa.

O esquema de Whitehead introduz uma certa relacionalidade, ou talvez até uma relatividade, à questão da subjetividade: não há ocasiões de experiência puramente subjetivas ou puramente objetivas; todas as ocasiões têm necessariamente elementos objetivos e subjetivos. A relacionalidade radical da descrição de Whitehead pode ser atribuída à sua perspectiva radicalmente ambiental de agência: como ele a vê - e isso é, em minha opinião, um de seus pensamentos mais inspiradores e belos - cada ocasião real implica a totalidade do universo, seja através do engajamento real (via "preensão posicional") ou através da exclusão ativa (via "preensão negativa", que, crucialmente, é uma forma de exclusão que ainda é uma relação). Ao tornar a divisão subjetivo-objetiva fundamentalmente relacional, essa perspectiva radicalmente holista dissocia-se absolutamente de qualquer privilégio concedido ao humano, aos seres humanos e à subjetividade humana.

Subjetividade elemental

Ao pensar a mídia e a subjetividade por meio de Whitehead, seremos capazes de compreender sua co-implicação fundamental ou imanência mútua em um nível muito mais

“elementar” do que o nível em que nos deparamos com a subjetividade de ordem mais alta, característica da experiência humana. E, mais importante, seremos capazes de compreender com precisão como a mídia contemporânea e a subjetividade dispersa e multiescalar estão unidas não por meio de alguma relação externa, mas como dois componentes de uma nova realidade sensível. A este respeito, a abordagem mais geral de Whitehead sobre subjetividade – a ideia de que ela está presente em cada ocasião no universo – constitui um complemento crucial da generalização de redes de Galloway e Thacker como a estrutura “objetiva” (embora não focalizada no objeto) do “elemental”. A permeação da subjetividade submacroscópica e impessoal através das escalas é diretamente paralela à dispersão da agência através das redes que marca o caráter elemental da mídia contemporânea. Partindo dessa complementaridade, eu sugeriria que a filosofia especulativa de Whitehead – precisamente por causa de sua insistência na universalidade da subjetividade – fornece a base para uma reancoragem da experiência humana em redes de mídia que se tornaram substancialmente dissociadas da percepção humana direta.

Como descobriremos, a base definitiva para o significado continuado da subjetividade num mundo cada vez mais atualizado (ou, em termos de Whitehead, “objetivado”) é a irreduzibilidade da temporalidade, ou, mais precisamente, a irreduzibilidade de uma lacuna temporal mínima entre ocasiões de experiência. Em última instância, é essa lacuna temporal mínima que nos ajudará a contrapor a posição desses teóricos da mídia, de Kittler a Galloway e Thacker, que, de maneiras distintas, mas no final semelhantes, correlacionam a mídia digital contemporânea com algum fim fantasiado do humano. Colocando de forma mais precisa – e mais afirmativa – essa lacuna temporal de subjetividade, na medida em que é inerente à ficção de dados operada pelas técnicas contemporâneas e na medida em que forma a materialidade da sensibilidade, mantém a promessa de uma reinscrição da experiência humana dentro da própria objetividade que supostamente a torna supérflua.

Nesse aspecto, eu não discordaria do diagnóstico de Galloway e Thacker de nossa situação contemporânea quando eles escrevem que o “século XX será lembrado como a última vez em que existiu não-mídia”. Tampouco rejeitaria seu prognóstico para o futuro:

No futuro, haverá uma coincidência entre acontecer e armazenar. Depois de acordados os padrões universais de identificação, as tecnologias de rastreamento em tempo real aumentarão exponencialmente, de modo que quase todo o espaço será arquivado

iterativamente ao longo do tempo... O espaço se tornará rebobinável, totalmente simulado em todos os códigos de tempo disponíveis (Galloway e Thacker 2007, p. 132).

Eu, contudo, gostaria de acrescentar a noção de que essa nova realidade - a total manipulabilidade do espaço mediado ou gravado - suscita a lacuna temporal irreduzível; dentro da mediação total que Galloway e Thacker imaginam, o intervalo temporal mínimo entre as ocasiões de experiência é precisamente o que permanecerá “adequado” à subjetividade como tal, incluindo a subjetividade humana. Muito mais importante do que definir uma divisão do “ambiente vivido” em zonas identificáveis e em zonas não identificáveis”, essa nova condição de registro e rastreabilidade total colocará em primeiro plano a temporalidade subjetiva irreduzível - embora não necessariamente a temporalidade de uma consciência temporal - como fonte de novidade dentro de um mundo cada vez mais armazenado e arquivado.

Por essa razão, eu não sou, como Galloway e Thacker, “nostálgicos... por um tempo em que os organistas não precisavam produzir dados quantitativos sobre si mesmos, por um tempo em que não era necessário relatar de volta” (Galloway e Thacker 2007, p. 132). Não sou nostálgico em relação à tal época precisamente porque a subjetividade e a ação do humano, assim como a subjetividade e a agência do não-humano - longe de se posicionar contra o quantitativo - agora mais do que nunca requer quantificação. Mais precisamente, qualquer operação específica ou performance da subjetividade - humana ou não - correlaciona-se e surge com base na subjetividade generalizada que é inerente mesmo dentro dela - e, à luz da proliferação massiva da computação em nosso mundo hoje, talvez especialmente dentro de dados quantitativos. O trabalho de Whitehead ajuda-nos a apreciar a dimensão sensível irreduzível até mesmo das ocasiões de experiência mais inertes, objetivadas ou “datafidedignas”: literalmente envolta em um ambiente sensível multiescalar e disperso, nossa subjetividade (de ordem superior) adquire seu poder não porque incorpora e processa o que está fora, mas através de sua coparticipação ou compartilhamento direto na agência polivalente de uma miríade de subjetividades. Nossa subjetividade distintamente humana é o resultado de um conjunto complexo de microsubjetividades de sobreposição, variantes de escala, funcionando de maneiras distintas e autônomas. Dentro de tais assembleias, pode-se dizer que essas microsubjetividades existem em “sobreposições operacionais” umas com as

outras (onde a sobreposição operacional, como veremos, não significa precisamente “emergência”).

Uma teoria neutra da experiência

Se a reforma da subjetividade e crítica da consciência de Whitehead puder nos ajudar a situar a subjetividade humana dentro de uma confusão ambiental mais abrangente, onde podemos começar a abordar sua complexa base heterogênea, seu valor mais imediato para reconceitualizar a experiência à luz da mídia do século XXI reside nos aspectos mais “objetivos” de seu empirismo especulativo. Em vez de considerar a percepção insensata ou a referência simbólica, é a dimensão cosmológica do projeto de Whitehead que mais diretamente nos ajuda a superar o antropocentrismo de nossa teorização. Pois o objetivo de Whitehead não é simplesmente reajustar a consciência ou a experiência humana em uma base mais inclusiva, mas antes - e principalmente - desenvolver uma explicação metafísica especulativa do modo como as coisas devem ser (ou, alternativamente, o modo como o mundo deve ser) para a experiência ser o que é. Este objetivo leva-o a desenvolver um relato complicado e ainda controverso do domínio especulativo de “entidades reais” (“actual entities”) ou “ocasiões reais” (“actual occasions”). Tais entidades ou ocasiões são as coisas verdadeiramente reais que se encontram na base de toda experiência, mas que - e é isso que os torna especulativos - não podem ser experimentadas diretamente.

Entidades ou ocasiões reais são criadas através de um processo chamado “concrecência” (“concrecence”), no qual elas “preenchem” (“prehend”) tudo o que foi criado até aquele momento no desenvolvimento do universo. (Mais ou menos sinônimo de “agarrar”, a apreensão pode ser positiva, quando uma entidade real em concrecência, ou uma “atualização em curso”, absorve parte de seu conteúdo em algum elemento do mundo estabelecido ou mundo de “atualidades alcançadas”; ou pode ser negativo, caso em que rejeita um elemento do mundo estabelecido, mas ao rejeitá-lo ainda cria um relacionamento com ele). A concrecência é guiada por um “propósito subjetivo” que unifica os elementos díspares apreendidos por uma entidade real incipiente; quando o processo de apreensão é completado, a concrecência chega à satisfação, ponto em que ocorre a fase de “transição” (“transition”); em transição, a entidade

real reentra no universo ou, mais precisamente, é adicionada à multiplicidade do universo, fazendo do universo um muito + i. Esse processo de concrecência ocorre incessantemente, embora não dentro do tempo, e, sempre que ocorre, uma novidade é adicionada ao mundo estabelecido, tornando-o mais rico como um mundo e como uma fonte para a gênese de novas entidades reais. A interpretação canônica de Whitehead, que é em grande parte justificada por seus próprios escritos, sustenta que apenas a concrecência é Criativa porque é somente em proporção que as realidades exercem seu poder subjetivo; uma vez que "perecem" ("perish"), passam por transição e entram no mundo estabelecido, as realidades se tornam meramente objetivas (ou sobrejetoras), significando que elas se tornam passivas e inertes e só podem se tornar Criativas novamente se forem absorvidas por futuras concrecências de novas entidades reais.

Muito do meu próprio entendimento do valor de Whitehead para teorizar a experiência hoje depende da rejeição de elementos desse quadro canônico. De fato, no coração da minha pesquisa está uma reivindicação de inversão (claim for inversion - CFI). A reivindicação de inversão nos impele a ver a descrição de concrecência de Whitehead não como o todo e o fim de toda a sua descrição do processo, mas como um componente dentro de um modelo maior de processo no qual a "mundanidade" do mundo, o que eu chamarei de "sensibilidade mundana", desempenha um papel crucial e irreduzível. Mais precisamente, a alegação de inversão sustenta que devemos inverter a compreensão ortodoxa da criatividade fornecida por Whitehead e ratificada por virtualmente todos os seus comentaristas: em vez de olhar para as concrecências como única fonte de criatividade, devemos vê-las como veículos para a criatividade, como produção e expansão contínuas da sensibilidade mundana, como instrumentos para a expressão de um poder criativo que necessariamente envolve a totalidade da força superjetiva do mundo. Longe de operar como agentes exclusivos do processo Criativo, como costumam dizer quase todos os comentaristas de Whitehead, concrecências no meu entendimento são nada mais nem menos do que meios especulativos para explicar a produção de superjetos ou, ainda mais precisamente (mantendo-se a ênfase de Whitehead no processo), de relações sobrejetoras (teias de preensões objetivadas, ou seja, "informadas") que constituem a sensibilidade mundana.

Voltarei a essa afirmação sobre inversão; no momento, entretanto, o quadro canônico apresentado acima servirá perfeitamente para ilustrar a complexidade do empreendimento

especulativo de Whitehead: sua descrição da oscilação entre concrecência e transição de entidades reais produz um modelo da estrutura metafísica da existência que é tanto pré-experiencial quanto fundacional para a experiência *per se*, ou seja, para a experiência de todas as entidades experienciais ou "sociedades" (termo de Whitehead para assembléias de entidades reais e / ou outras sociedades), variando dos fenômenos mais "micro", como, por exemplo, a decoerência quântica, para os fenômenos mais "macro", como, por exemplo, processos geológicos e cosmológicos. Em outras palavras, qualquer que seja a experiência que se construa com base no esquema metafísico de Whitehead, terá que ser uma teoria da experiência que não apenas não comece privilegiando a experiência humana, mas que seja, num nível muito profundo, neutra em relação ao específico das qualidades de seu "sujeito". É, para reiterar o ponto que estou tentando fazer aqui, precisamente essa neutralidade que torna Whitehead valioso para a tarefa de teorizar a experiência da mídia do século XXI: com a ênfase que ele deposita na eficácia causal, Whitehead fornece uma descrição da experiência que não só é multiescalar e heterogênea, mas é capaz de abordar a mídia de forma não antropocêntrica, não-fenomenológica e não-protética. Como ficará claro a seguir, esse relato da experiência me permitirá caracterizar a sensibilidade - ou, mais precisamente, a sensibilidade mundana - como um domínio da experiência que é mais fundamental do que as divisões que, em última instância, levam à entronização do humano como "experimentador por excelência".

Um Whitehead diferente?

Com o objetivo de enfatizar como o relato neutro da experiência de Whitehead encontra certos desafios experienciais impostos pela mídia do século XXI, a descrição radicalmente ambiental da experiência que busco desenvolver aqui envolve Whitehead de uma maneira que difere fundamentalmente das implantações mais recentes de seu trabalho por teóricos culturais e midiáticos.

Dois elementos em particular conformam essa diferença:

Em primeiro lugar, em contraste com os compromissos contemporâneos com Whitehead, marcados por um forte sabor anti-humano, e que se baseiam em elementos de sua filosofia mais adequados a essa posição, tento empregar seu ponto de vista neutro da teoria da

experiência para descentrar - mas não para dispensar - a perspectiva do humano. Na teoria neutra da experiência de Whitehead, o humano não se opõe a todo o resto; ao contrário, exatamente como todo o resto, cada ser humano é uma organização ou composição particular de entidades reais. Nesse sentido, o ser humano não só não desfruta de privilégio de jure, mas é capaz de fornecer uma perspectiva (parcial) da experiência apenas por causa de sua organização particular. É por isso que o objetivo da filosofia de Whitehead é precisamente alinhar a consciência com o Ser-do-mundo heterogêneo e multiescalar, ou, como ele diz, realizar “a autocorreção da consciência de seu próprio excesso inicial de subjetividade” (Whitehead 1978, p. 15). De fato, considero o compromisso “reformado” de Whitehead com a consciência - e com um quadro mais completo do humano capaz de explicar por que esta seria a mais alta conquista do universo - estar entre os elementos mais importantes de sua obra. Novamente, a recompensa da reforma filosófica da consciência de Whitehead é resituar a consciência - e o humano com ela - dentro do mundo; seguindo tal procedimento, nós simplesmente não podemos mais falar em termos de distinções como humano-não-humano.

É por isso que, em contraste marcante com muitos dos rejuvenescedores contemporâneos de Whitehead, estou interessado em como sua explicação radicalmente ambiental e ontologicamente neutra da experiência pode melhorar a experiência humana, colocando em questão muitas de nossas noções sobre o humano - incluindo o privilégio de (agencial) percepção sobre (ambiental) sensibilidade. A meu ver, o que é mais valioso sobre o pensamento de Whitehead é como ele nos obriga a repensar o humano como uma parte inseparável de um maior desconforto sensível ambiental. A conjunção com a mídia do século XXI, que aborda a sensibilidade ambiental à qual pertencemos antes e independentemente de qualquer endereço para a percepção propriamente humana, fornece uma razão convincente para destacar esse elemento central da filosofia de Whitehead.

Nesse sentido, e por uma questão de clareza teórica, permitam-me repudiar, direta e explicitamente, qualquer lealdade do meu argumento com os relatos contemporâneos, em áreas de pesquisa como o “novo materialismo” e o “realismo especulativo” (ou a ontologia orientada aos objetos), que promovem uma descrição do mundo, seja sob a forma de atores não humanos (Jane Bennett), objetos (Graham Harman), ou o ancestral (Quentin Meillassoux), que procura evitar o contato com os seres humanos. Para ser franco, não acredito que tal objetivo seja sustentável, e acredito ainda que o trabalho de Whitehead nos mostra por que, na

medida em que ele empreende uma desterritorialização radical da experiência a partir do arcabouço dos assuntos humanos que, em última instância - e por assim dizer, inexoravelmente - produz um relato muito mais complexo do humano e, na verdade, do próprio universo como uma entidade (a sociedade suprema) que necessariamente inclui (ou como eu prefiro dizer, implica) os humanos dentro dela e dentro de cada elemento que a compreende.

Ao ouvir esse ponto, um dos meus alunos começou a falar de “poeira humana” que permeia tudo no universo (a referência era à noção de “estrela” de Carl Sagan), e passei a gostar bastante dessa metáfora. Ela nos ajuda a ver precisamente como os defensores dos anti-humanismos teóricos de hoje estão errados em suas suposições sobre a humanidade. Sem rodeios, eles assumem que os seres humanos são, e têm que ser, substâncias, consciências, mentes, sujeitos, ou qualquer outra coisa que eles queiram denunciar, ao invés de elementos, o que Whitehead chamaria de “entidades reais”, que são apreendidas por outros processos, sejam eles átomos ou formações de terra, células ou padrões climáticos, julgamentos legais ou efeitos do aquecimento global. Eles fracassam em considerar uma possibilidade que é crucial para Whitehead, a saber, que a poeira do universo implica o ser humano em cada grão e partícula, sem exigir a presença real de seres humanos ou consciência humana tradicionalmente encarnados.⁵ E esses mesmos proponentes do anti-humanismo ainda assumem que os humanos têm que ser tratados como de alguma forma separados do resto do universo, como, em última instância, separados de processos não humanos (incluindo aqueles com os quais mantêm relações) e como precisando de “correlação” (para usar o Conceito kantiano denunciado por Meillassoux e seus seguidores) para superar seu isolamento.

Quero sugerir - e acredito que a ontologia neutra do organismo de Whitehead é a prova disso - que, uma vez que abandonemos essas suposições errôneas em relação ao humano, uma vez que adotemos uma visão ambiental do ser humano, muito mais informada pela participação do ser humano (ou implicação) em outros devires do que em qualquer foco míope em seu próprio devir, o pathos em torno da construção daquelas distinções caras aos anti-humanistas de hoje (por exemplo, humano-não-humano, humano-objeto, mofo-lodo etc.) vai simplesmente não fazer mais sentido. Pois se o humano está implicado em todos os elementos

⁵ Eu agradeço a Patrick Lemieux por esta sugestão.

do universo (embora certamente não como uma consciência tomando-o como seu objeto ou uma representação tomando-o como seu correlato), então o que está em questão quando um evento é pensado, ou melhor, quando é rastreado, do ponto de vista de uma rede de energia elétrica, ou de matéria comestível, ou de metal é apenas uma mudança de ênfase - e não uma revolução teórica. Além disso, o tipo de pensamento desterritorializado que resulta não é um pensamento sem o humano, mas um pensamento em que as figuras humanas como um componente em algum processo "alienígena" ou posterior, operando de acordo com sua própria lógica, e enfaticamente não como o foco ou a base na qual tal processo pode ser materializado ou feito para aparecer.⁶ Não me entendam mal: sou a favor dos movimentos que Bennett, Harman e até Meillassoux fazem; é só que eu os vejo exemplificando (ou pelo menos pedindo por) um modo de pensar que já tenha resolvido o "problema humano-não-humano", por assim dizer, em vez de um que pareça preso no lugar de sua necessidade percebida de erguer-se contra alguma figura fantasma da humanidade.

Se os meios de comunicação do século XXI oferecem uma oportunidade para reformar nossa compreensão do humano, como argumentarei, é precisamente por causa de seu papel como catalisadores para a complexificação deste último: confrontados com a necessidade de implantar tecnologias de coleta de dados e análise, a fim de simplesmente fazer contato com o presente de sensibilidade, nós seres humanos devemos abraçar uma nova condição de distribuição técnica como nossa norma. E confrontados com a realidade de que estamos implicados em processos que nem controlamos, nem desfrutamos diretamente, nem sequer temos acesso, nós, humanos, não podemos deixar de apreciar a nossa participação em uma cosmologia de processo, ou seja, abraçar nossa implicação superjetiva em uma infinidade de processos de todos os tipos e em todas as escalas. Na medida em que esta participação está indelevelmente implicada nos processos supostamente não humanos dos inventários de Bennett, na retirada de objetos que Harman teoriza, ou no desenvolvimento da matemática com a qual Meillassoux se compromete, a implícita implicação dos humanos em uma vasta gama de processos mundanos parece necessária para dar substância a esses relatos contemporâneos de agência não-humana. Com Whitehead, o objetivo deveria ser complexificar o humano,

⁶ Os exemplos aqui enumerados são na verdade de Jane Bennett (2010)

multiplicando suas conexões, e não isolá-lo como uma intencionalidade impotente e imperialista que não pode deixar de se voltar para o seu conteúdo próprio.

Voltando agora ao tópico da minha apresentação, o segundo elemento que diferencia minha interpretação de Whitehead do renascimento de Whitehead é minha disposição de submeter sua filosofia à crítica. Não obstante a minha fidelidade geral à perspectiva de Whitehead, acredito que vários de seus compromissos filosóficos não são (ou não são mais) sustentáveis. Por esta razão, eu me envolvo em uma crítica filosoficamente transformadora que difere marcadamente, pelo menos na minha opinião, do que a maioria dos comentaristas contemporâneos de Whitehead propõe. Os últimos anos testemunharam uma plethora de explorações envolvendo Whitehead em uma série de debates teóricos contemporâneos; estes vão desde explorações do valor da filosofia de Whitehead para a teoria social (Michael Halewood) até aplicações da sua teoria da percepção à pesquisa neurocientífica (Steven Meyer) e muitas outras, incluindo estudos da teoria da extensão de Whitehead em relação à cultura sonora contemporânea (Steve Goodman) e de sua contribuição à teoria e prática da arquitetura contemporânea (Luciana Parisi) e aos estudos de dança e movimento (Stamatia Portanova). Em todos esses casos, e em outros igualmente centrais aos meus interesses (Brian Massumi, Erin Manning e Steven Shaviro), o que os críticos descobrem em Whitehead é um aliado em seus diversos esforços para intensificar o funcionamento da percepção e o alcance da estética.

No entanto, não importa quão produtivo seja esse trabalho, nenhum deles consegue se engajar filosoficamente com Whitehead; e, de fato, com algumas notáveis exceções, essas explorações tendem, em sua maioria, a tratar o pensamento de Whitehead como totalmente formado, como em uma espécie de caixa preta. O resultado é que nenhuma dessas apropriações críticas realmente implementam os recursos propiciados pela filosofia de Whitehead em toda a sua extensão ou em sua total radicalidade. Em grande parte, a razão para esse escopo restrito é a natureza tática ou instrumental dessas invocações de Whitehead: cada um desses críticos posiciona a filosofia de Whitehead, frequentemente em conjunto com elementos do pensamento de Deleuze, enfatizando um terreno ontológico e a descrição da experiência como devir. E assim, eles tomam poucas coisas emprestado de Whitehead - elementos discretos de sua filosofia como apreensão, percepção sem sentido, concrecência e assim por diante - sem uma consideração adequada para as consequências maiores da reforma radical da filosofia de Whitehead, incluindo suas implicações cruciais para nossa compreensão da consciência e do

humano. O resultado, como eu vejo, é uma espécie de miopia sobre os propósitos de Whitehead, um foco excessivamente intenso em aspectos particulares de seu trabalho à custa de uma consideração do projeto maior de reforma filosófica.

O que se segue dessa dupla limitação do renascimento contemporâneo de Whitehead é uma situação peculiar: um modo de crítica que é ao mesmo tempo filosoficamente conservador em seu método e também "teoricamente" radical em seu compromisso com o anti-humanismo. Apesar das aparências, essas duas limitações realmente andam de mãos dadas, pois é precisamente por causa de seu investimento em um determinado elemento do trabalho de Whitehead, sem considerar adequadamente as transformações que devem ser realizadas, que os críticos são capazes de inscrever Whitehead no serviço do anti-humanismo filosófico. Em contraste, o que proponho é um envolvimento whiteheadiano com a mídia do século XXI que coloca em questão o próprio significado do humano. Na verdade, esse questionamento do humano constitui a razão última por trás da minha conjunção de Whitehead com a mídia do século XXI: pois é a operação sensível subterrânea da última que exige o potencial radical da filosofia de Whitehead. A esse respeito, meu projeto difere de muitos outros hoje, pois, longe de tratar o humano como um conceito estático, de caixa preta e moribundo, busco precisamente transformar o homem submetendo-o à força do ambiente externo que tornou-se saliente e acessível aos meios de comunicação do século XXI: na medida em que estes últimos recorrem a elementos de sensibilidade mundana que estão dentro do humano, mesmo que não pertençam (e não possam pertencer) ao humano, eles revelam, até agora, não reconhecidos elementos da experiência humana, e neste sentido, tornam possível um verdadeiro revigoramento do humano. Como o primeiro estudo a situar a contribuição de Whitehead no campo da mídia, *Feed-Forward* explora a profunda afinidade entre novas possibilidades da mídia do século XXI e certos potenciais inexplorados do devir humano que são ressaltados por certos elementos da filosofia de Whitehead. O meu argumento é simples: essas novas possibilidades de mídia fornecem uma nova perspectiva sobre a filosofia do organismo de Whitehead e sua reforma filosófica da subjetividade humana. Onde Whitehead mostra que a consciência pode e deve ser reformada, espero mostrar, paralelamente, que o homem pode e deve ser reformado.

Dois caminhos para além da percepção sensível

Para ilustrar como meu envolvimento com Whitehead difere de seu atual renascimento, deixe-me focalizar por um momento na reforma e na expansão da doutrina filosófica ocidental da percepção promovidas por ele. Para mim, a questão principal diz respeito ao que fazemos com a reforma de Whitehead, ou, mais especificamente, como podemos radicalizar sua reforma de maneira a romper com seus próprios propósitos e alcançar os desafios de nossa mídia contemporânea. Aqui nós antecipamos o que se tornará um dos principais temas do meu estudo: o imperativo de radicalizar a própria expansão da percepção de Whitehead, para mover não apenas da “percepção sensível” (“sense perception”) para a “percepção não sensível” (“nonsensuous perception”), como Whitehead, mas da “percepção não sensível” até o que irei chamar de “sensibilidade não-perceptiva” (“non-perceptual sensibility”). Como veremos, o foco de Whitehead na percepção - apesar de sua importante reforma - permanece centrado nos modos humanos de percepção; de fato, a própria distinção de sensações sensoriais e não sensoriais só pode ser feita se a consciência for tomada como um quadro de referência. O afastamento de Whitehead desse viés residual - uma das principais afirmações de meu estudo - libera uma sensibilidade mundana pré-perceptiva que não pode ser preferencialmente correlacionada com qualquer forma particular de percepção.

Não seria exagero dizer que a doutrina reformada da percepção de Whitehead é uma de suas passagens mais citadas - se não a mais citada - entre seus críticos mais recentes. Desenvolvido principalmente nas palestras contidas em *Symbolism* e *Process and Reality*, a expansão da percepção de Whitehead gira em torno de seu esforço conjunto para criticar as limitações da percepção dos sentidos (o que ele chama de “percepção no modo de apresentação iminente” [“perception in the mode of presentational immediacy”]) e para reajustá-la em um modo mais amplo de percepção, “percepção no modo de eficácia causal” (“perception in the mode of causal efficacy”) (que ele, mais tarde, em *Adventures of Ideas* e, na minha opinião, redutivamente, renomeia como “percepção não sensível”). Sem precedentes na história da filosofia antes de Whitehead e com reminiscências de explorações da percepção corporal realizadas por Maurice Merleau-Ponty e outros filósofos, a percepção no modo de eficácia causal designa uma forma vaga e incipiente de percepção do pano de fundo causal da própria experiência e é brevemente vislumbrável em momentos em que reconhecemos que “vemos com nossos olhos” ou “tocamos com nossas mãos”. O desenvolvimento de Whitehead

da distinção entre percepção sensível e percepção no modo de eficácia causal visa preencher o quadro da percepção, posicionar a percepção sensível em seu sentido estreito e propriamente filosófico contra um fundo material muito mais amplo, a série de processos materiais - a eficácia causal - que informa e produz sua eventual emergência.

Com base mesmo em uma explicação tão simplificada (e volto ao tópico da percepção no capítulo 2), temos uma noção do que está em jogo na reforma da percepção de Whitehead e porque ela encontrou uma profunda ressonância com a geração mais recente de críticos culturais e midiáticos: ao abrir a percepção, além da percepção sensível própria, aos processos materiais que não se manifestam na percepção dos sentidos, mas que são necessários para sua ocorrência, Whitehead amplia significativamente o escopo daquilo que figura na esfera da percepção.

Para os teóricos culturais e críticos da mídia, como Brian Massumi, Erin Manning, Luciana Parisi e Steve Goodman, a ampliação da percepção de Whitehead facilita a exploração do "justo-antes" ("just-before") da percepção, uma maneira de engrossar o presente da percepção dobrando para dentro sua eficácia causal imediatamente anterior. A recompensa dessa linha de pensamento é ilustrada sucintamente pela exploração das tecnologias biônicas por Parisi, o que pra ela implica tecnologias que ampliam as capacidades sensoriais dos seres humanos encarnados. O que essas tecnologias permitem é a capacidade de "sentir o pensamento" antes que se torne disponível para a percepção sensível: as tecnologias biônicas são, segundo Parisi,

"cruciais para a extração de potenciais sensoriais abaixo e acima das frequências da percepção sensível habitual... [Eles] se conectam diretamente com o campo causal da sensação, não apenas pela percepção sensorio-motora, mas, mais importante, pelas complexidades causais do físico e do não-físico, em que o próprio pensamento é sentido" (Parisi 2009, p. 189).

Embora Parisi invista em um desenvolvimento da noção de "percepção não sensível" de Whitehead que leva a sério e atende concretamente ao modo como as tecnologias sensoriais contemporâneas medeiam o engrossamento do presente, a expansão da afetividade que ocorre quando o próprio pensamento é sentido - quando o pensamento sente-se antes de seu próprio acontecimento - permanece estritamente focalizado no imediato acaba-de-passar do momento presente, o meio segundo que precede a percepção sensível. Como argumentarei longamente

abaixo, essa compreensão simplesmente repete, e de fato ratifica, o redifusivo reducionismo da percepção de Whitehead enquanto eficácia como “percepção não sensível”; fazendo assim, Parisi – afinada com o próprio Whitehead - simplesmente elimina o crucial “caráter vetor” da percepção, a maneira pela qual as linhagens de eficácia causal se estendem para o fundo da percepção, e não apenas no imediato acaba-de-passar. Expandindo a própria conceituação redutiva de Whitehead da eficácia causal como percepção não sensível, a descrição de Parisi compromete o que é, a meu ver, potencialmente uma das contribuições mais fundamentais da filosofia de Whitehead para pensar os desafios experienciais apresentados pela mídia do século XXI: sua capacidade de abraçar o impacto da mídia no domínio da sensibilidade além do escopo limitado de um momento perceptivo “sem sentido denso” (“nonsensuously thickened”).

É por isso que o tratamento da percepção de Parisi ilustra perfeitamente o “caráter afirmativo” que caracteriza as implantações críticas contemporâneas de termos e conceitos whiteheadianos. O trabalho de Parisi - e nesse sentido pode representar uma série de esforços contemporâneos para fazer Whitehead falar sobre nossa situação de mídia - demonstra pouco ou nenhum reconhecimento de que certas posições de Whitehead devem ser criticamente interrogadas, que a situação criada pela mídia do século XXI exige mais do que uma simples aplicação de conceitos já solidificados.

Em direção a um materialismo de imposição humana

Em nenhum outro lugar esse caráter afirmativo se manifesta mais claramente do que naquele que é certamente o relato mais substancial até hoje da relevância de Whitehead para a teoria cultural contemporânea, o estudo de Steven Shaviro sobre a contribuição de Whitehead ao pensamento estético pós-kantiano. Em *Without Criteria*, Shaviro desenvolve desdobramentos de um interessante experimento de pensamento: qual seria a situação da teoria cultural hoje se Whitehead, em vez de Heidegger, tivesse fornecido a pedra fundamental para o pós-estruturalismo e os desenvolvimentos que se seguiram sob sua influência? Consciente da dificuldade de encontrar dois pensadores ainda mais diferentes, Shaviro caracteriza prolépticamente a recompensa de sua experiência contrafactual como uma ruptura sem volta:

Se Whitehead substituísse Heidegger como inspiração do pensamento pós-moderno, nossa paisagem intelectual pareceria bastante diferente. Certos problemas sobre os quais ficamos excessivamente obcecados recuariam em importância, sendo substituídos por outras questões e outras perspectivas. O que Isabelle Stengers chama de abordagem ‘construtivista’ da filosofia teria precedência sobre as tarefas da desconstrução incessante. O pensamento de Whitehead tem uma espécie de ironia cósmica, que oferece um contraste bem-vindo tanto para a teorização narcisista à qual os herdeiros de Heidegger são propensos e à fútil complacência do pragmatismo americano dominante. A metafísica de Whitehead é uma construção desorganizada, continuamente aberta à revisão e não uma afirmação de verdades absolutas. Está fora das dualidades - o sujeito ou não, significando ou não, humanismo ou não - com o qual o pensamento teórico recente tantas vezes nos sobrecarregou. Whitehead exemplifica e encoraja as virtudes da especulação, fabulação e invenção (Shaviro 2009, p. xiii).

O estudo de Shaviro deve ser entendido como uma contribuição para tornar essa projeção proléptica uma realidade. O “esteticismo crítico” que ele constrói lendo Kant e Deleuze através de Whitehead pretende abrir possibilidades que foram encerradas pelo paradigma heideggeriano, e que falam de práticas em cinema e vídeo digitais, neurociência e tecnologia biogenética, e capitalismo pós-fordista. Ao abordar essas e outras práticas interessado em investigar como elas implicam o afeto e a singularidade, nós - assim nos assegura Shaviro - abrimos contextos mais amplos e robustos para avaliar seu impacto em nossa vida e compreensão.

Apesar de sua sedutora atração contrafactual, o projeto de Shaviro permanece em grande parte centralizado no enfoque histórico e na avaliação dos desenvolvimentos culturais contemporâneos com as ferramentas recém-liberadas legadas por Whitehead. Assim, apesar (ou talvez por causa) da transformação pessoal que informa seu estudo (ele relata a mudança da perspectiva de ler Whitehead através de Deleuze para ler Deleuze através de Whitehead), a contribuição de Shaviro gira em torno da tarefa de tornar Whitehead útil para reavaliar o legado imprevisível do esteticismo de Kant a Deleuze e, prolépticamente aqui e em um volume prometido por vir, para avaliar a operação da cultura como ela já existe hoje e pode ser projetada para se desenvolver amanhã. Ao longo deste trabalho, a relação da filosofia de Whitehead com a cultura que ajudará a mediar permanece fundamentalmente externa e marcadamente conservadora: seu papel é simplesmente fornecer uma base melhor do que a de nossa pós-modernidade pós-heideggeriana para avaliar objetos e processos culturais. A esse

respeito, a descrição de Shaviro limita severamente o escopo da contribuição de Whitehead à cultura contemporânea: especificamente, a contribuição de Whitehead é desprovida de qualquer papel na determinação de como esses objetos e processos são compostos e como eles funcionam.

Ao correlacionar a filosofia de Whitehead com a mídia do século XXI, e abordando essa conjunção como um desafio - o desafio muito experiencial colocado a nós pelos desenvolvimentos contemporâneos da mídia - estou propondo o que equivale a um tipo diferente de experimento, inspirado não tanto por uma “fantasia filosófica” quanto por um cálculo da materialidade em suas manifestações contemporâneas mais concretas, históricas e tecnicamente específicas. Dito de outra forma: é a mídia em sua concretude - e não alguma revisão fantasiada e retroativamente instalada de nossa tradição crítica - que pede uma reinvenção contemporânea de Whitehead: o desafio é colocado pelo endereço e materialidade da mídia contemporânea, e a invocação de Whitehead responde diretamente a esse desafio. É por isso que, em um mundo interligado por redes computacionais multiescalares e cada vez mais povoadas com tecnologias de sensoriamento inteligente, que vão desde sensores ambientais a smartphones e outros dispositivos portáteis que hoje carregamos conosco, a experiência simplesmente não é o que costumava ser: muito mais do que acontece em nossas vidas diárias é realizado por máquinas funcionando em suas próprias escalas de tempo, ou seja, fora de nosso alcance perceptivo direto, mas de maneiras que afetam significativamente nossa atividade. Eu quero propor que o construtivismo de Whitehead possa dar uma especificidade a tal afirmação tecno-historicista sobre a experiência contemporânea, mas, ainda mais fundamentalmente, quero propor que construir ou compor a experiência através da teoria de Whitehead abre oportunidades cruciais para expandir a experiência de formas nova e criativa. Longe de levar inexoravelmente a algum cenário anti ou pós-humano, tais oportunidades abrem o humano-dirigido, o humano-phílico, ou, como eu preferiria dizer (por razões a serem explicadas abaixo), dobras de envolvimento humano das crescentes incursões técnicas que agora estão reformulando nossas vidas.

Aqui, voltamos novamente à negligência entre muitos dos críticos contemporâneos de Whitehead de sua abrangência qualificada e inequívoca da consciência humana e à necessidade corolária de repensar o humano com base em uma ontologia neutra da experiência, ou seja, sobre a base de sua pertença a uma confusão sensível maior, sua implicação dentro de

linhagens complexas de eficácia causal. O fervor obstinado com o qual os críticos contemporâneos de Whitehead abraçam elementos discretos de sua crítica dos relatos filosóficos recebidos da percepção - mais notavelmente, seu conceito de “percepção não sensível” - faz com que negligenciem, se não descartarem ativamente, a importância contínua de modos de ordem superior de operação humana dentro do trabalho de Whitehead. Para Whitehead, isto é, a reforma filosófica da percepção não visa substituir a experiência humana pela afetiva subjetividade ou qualquer outra modalidade experiencial “não-humana”, mas sim preencher o quadro da experiência humana ao incorporar operacionalidade de ordem superior e, mais fundamentalmente, a consciência, dentro do contexto mais amplo de sua eficácia causal, dentro da sensibilidade mundana da qual ela emerge.

Voltemos à questão da percepção não sensível, a fim de abrir um segundo caminho de seu desenvolvimento que, em contraste com o foco microscópico na pré-sensação ou pré-antecipação da percepção, segue os vetores de eficácia causal para além de um ponto em que a percepção, mesmo em seu modo “sem sentido denso”, estará sempre em jogo. O que este caminho revela é, eu desejo sugerir, a operação de uma sensibilidade que é anterior à divisão entre sujeito e mundo, ou seja, antes do corte que cria a transcendência perceptual, e isso envolve o humano dentro de sua operação mais ampla. Inicialmente aberto por alguns dos desenvolvimentos de Whitehead em *Process and Reality*, este caminho é definitivamente fechado quando Whitehead descreve a percepção no modo de eficácia causal “percepção não sensível”. Pois em sua descrição, Whitehead identifica a percepção causalmente eficaz com - e, eu diria, a limita - ao passado imediato da percepção sensível: “aquela porção do nosso passado situada entre um décimo de segundo e meio segundo atrás” (Whitehead 1933, p. 181). Ao ratificar esta redefinição da eficácia causal como percepção não sensível, os críticos de hoje seguem Whitehead ao encerrar as implicações muito mais radicais e mais interessantes de sua definição nuançada da percepção: eles efetivamente abandonam o potencial da análise de Whitehead de abrir contato direto com o domínio da eficácia causal para além da percepção. Embora informe a percepção em ambos os modos, esse domínio não aparece nem pode aparecer através da percepção (humana) - na verdade, só pode ser acessado indiretamente pelos seres humanos, através do suplemento técnico proporcionado pelo sensoriamento computacional biométrico e ambiental.

Ressaltando o contraste com a percepção em todas as suas formas, proponho renomear este domínio de eficácia causal (ie, eficácia causal independente de sua filtragem através da percepção, mesmo nesse modo de percepção que Whitehead chama de “eficácia causal”) para “sensibilidade mundana”. Na medida em que tecnologias contemporâneas de sensoriamento e coleta de dados por microcomputadores são capazes de capturar uma riqueza de dados da sensibilidade mundana - incluindo dados sobre nossa própria implicação - e alimentar esses dados para um futuro ou momento por vir de percepção consciente, elas operam para reagrupar o humano com base em uma explicação não antropocêntrica do mundo e da dimensão ambiental que está em questão em todo e qualquer evento, incluindo eventos envolvendo seres humanos. Deste modo, o desenvolvimento mais radical da eficácia causal que defendo sustenta um modelo para a distribuição técnica da sensibilidade, pelo qual os humanos, com suas limitadas capacidades perceptivas sensíveis e não sensíveis, recebem uma “percepção digital” em seu próprio contato sensível robusto com o mundo. O potencial deste insight - porque aumenta a intensidade da experiência e pode guiar nosso o comportamento no futuro - é o que me dá esperança de que há de fato uma recompensa farmacológica para a mídia do século XXI.

A consciência deve, portanto, ser colocada dentro do contexto mais amplo de eficácia causal, informando sua operação, e deve ser submetida à crítica, no sentido kantiano, de incorporar os limites de seu funcionamento; mas o ponto chave é que esses movimentos ajudam a refazer a consciência, de modo que ela possa continuar a ser um recurso crucial para a experiência humana no século XXI. A noção de “avanço” que acabo de mencionar e que apresentarei mais a fundo capta perfeitamente essa situação: porque a consciência perceptual é simplesmente deixada de lado quando as capacidades de coleta de dados e de detecção passiva captam o “presente operacional” da sensibilidade em enquadramentos temporais dos quais a atividade consciente é excluída, este presente operacional só pode ser disponibilizado à consciência em um enquadramento futuro anterior, sendo apresentado após o fato a uma consciência que, com respeito à operacionalidade do presente, só pode chegar tarde demais à cena. Em outras palavras, a consciência tem que ser repensada para funcionar nos regimes de rede característicos da mídia do século XXI: não mais no centro do presente da sensibilidade, a consciência só pode impactar indiretamente o acontecimento real da percepção sensível e num modo proléptico ou antecipatório, planejando novas prescrições de sensibilidade no futuro. A

entrada da consciência é, a partir de então, restrita a moldar ou modular o acontecimento futuro da presunção sensível, de modo a ocasionar ou extrair experiências próprias (futuras) desejadas. Mais precisamente ainda, é somente por meio de uma intervenção técnica estratégica para modular o inacessível presente operacional da sensibilidade que a consciência pode induzir certos tipos de experiência. Não mais coincidente com o presente operacional da sensibilidade, a consciência pode apenas préprojetar, por assim dizer, suas próprias experiências emergentes ou iminentes.

Redescrita dessa maneira, a consciência assume o que, contrastado com seu privilégio quase absoluto na história da filosofia ocidental, não pode deixar de parecer um papel mais humilde como modulador de uma presunção sensível que ocorre fora de seu alcance experiencial. Por essa razão, “entender a mídia do século XXI” certamente deve significar algo completamente diferente do que Marshall McLuhan quis dizer quando escolheu chamar seu famoso estudo de mídia de *Understanding Media: The Extensions of Man* (2003). Pois a mídia do século XXI simplesmente não afeta a experiência de uma maneira que poderia ser um objeto para a compreensão, nem mesmo para a compreensão corporal; em vez disso, ela impacta o domínio da sensibilidade mundana de forma que a compreensão, e todos os eventos de ordem superior de significado hermenêutico, surgem como tais. No entanto, tampouco a mídia em sua vocação do século XXI pode se limitar ao papel de fornecer infraestrutura - a “materialidade não-hermenêutica” - para atos de significado, como diria o teórico de mídia Friedrich Kittler. Visto de nossa perspectiva contemporânea, mesmo essa posição de material crítico pareceria dar muito para o paradigma hermenêutico: cegado por sua obsessão com o corpo não-hermenêutico, a ciência da mídia de Kittler permanece incapaz de buscar sua percepção mais radical - de que operações humanas de ordem mais alta e complexamente incorporadas foram deslocadas de maneira fundamental em um mundo de meios computacionais microtemporais.

Para apreciar a transformação agora em curso, exigimos uma ruptura mais profunda com a tradição hermenêutica - que sustenta a possibilidade de um destronamento da consciência corporificada como locus privilegiado onde os materiais não hermenêuticos (as chamadas materialidades da comunicação)⁷ podem exercer a sua força corrosiva. O redirecionamento da consciência para o século XXI - e, especificamente, para seu futuro papel

⁷ Ver Gumbrecht e Pfeiffer (1994)

modulador de supervisão - soa como a sentença final de morte do sonho animador da fenomenologia: o sonho de uma consciência capaz de experimentar sua própria presença no momento exato desse *presenciamento* - o sonho da consciência de viver o “agora” de seu acontecimento. Este sonho está em toda parte manifesto no trabalho de Husserl, incluindo suas disputas finais (nos Manuscritos C de 192.9-34) com o impasse de uma “consciência absoluta de constituição de tempo” (o “presente vivo”); de fato, esse sonho fenomenológico da coincidência da consciência compreende o núcleo teórico do projeto de uma fenomenologia da constituição, um projeto que permanece vivo - muito depois da morte de Husserl - em formas tão diversas quanto a desconstrução de Derrida (que problematiza, mas não desloca, a centralidade da auto-coincidência da consciência) e a fenomenologia da imanência absoluta de Michel Henry (que desloca o próprio terreno da constituição para a materialidade, mas apenas tornando a operação da auto-afeição absolutamente suprema).

Partindo desses e de outros caminhos tomados pelos herdeiros filosóficos da fenomenologia husserliana, quero abraçar a oportunidade que a mídia do século XXI apresenta para reinventar a fenomenologia. Quero, por exemplo, mostrar como a mídia do século XXI concretiza o programa teórico desenvolvido à margem da fenomenologia por extensões alternativas, mais radicais e, em certo sentido, propriamente pós-fenomenológicas do legado de Husserl. Todas essas extensões de Husserl compartilham a conclusão fundamental - que anuncia simultaneamente o fim do próprio projeto fenomenológico - de que a temporalização mundana acontece por baixo, senão em algum sentido anterior, à experiência (temporal) das consciências temporais individuais. Mais especificamente, os meios de comunicação do século XXI fazem dessa conclusão - uma conclusão central à obra diversa de Eugen Fink, Jan Patocka e Merleau-Ponty - uma realidade cotidiana: pois com a plena permeação da mídia no infra-empírico infraestrutural, fundamentando e informando nossa atividade diária, nos deparamos com uma situação em que agências tecnicamente moduladas já terão sempre ativadas sensações microtemporais dos ambientes, abrangendo - e facilitando - nossas ações, bem antes de aparecer, em um nível muito mais alto de organização, como “conteúdos” de nossas consciências. Entre os desafios centrais colocados a nós por essa nova realidade está a questão sobre o que acontece com a consciência: como a consciência pode continuar a importar em um mundo em que os eventos não precisam mais que ela ocorra e, de fato, em que eles ocorrem muito antes de se manifestarem como conteúdo da consciência?

Essa questão expõe a substancial afinidade que existe entre a filosofia do organismo de Whitehead e o que eu proporia chamar de “a vida pós-fenomenológica da fenomenologia” (“the postphenomenological afterlife of phenomenology”). De fato: o reconhecimento de Whitehead de que a largura de banda estreita da consciência é o problema crucial que motiva sua filosofia. A reforma da filosofia nada mais é do que o catalisador para a reconstrução do papel da consciência dentro de uma perspectiva expandida e radicalmente ambiental sobre o devir. A questão de como destacar essa dimensão da filosofia de Whitehead está no cerne de meus esforços para desenvolver sua afinidade com a mídia do século XXI; com efeito, essa afinidade representa um desafio empírico crucial à filosofia de Whitehead: especificamente, clama por esclarecimento adicional das relações entre a consciência de macroescala seguindo sua crítica whiteheadiana e a agência da experiência microscópica que (embora seja certamente um elemento-chave da filosofia sistemática de Whitehead) torna-se massivamente expandida e concretizada após a ampla disseminação das tecnologias de sensores contemporâneos em nossos mundos da vida cotidiana.

Whitehead, crítico da mídia?

Como tentei enfatizar, a conjunção de Whitehead com a mídia do século XXI envolve muito mais do que uma simples aplicação da filosofia de Whitehead no sentido de repensar a história recente da teoria cultural e dos objetos e processos culturais particulares. Em termos esquemáticos, minha leitura transformadora de Whitehead envolve uma reabilitação e expansão do domínio da potencialidade como a fonte mais expansiva de processo no universo. O projeto que empreendi envolve um conjunto de coisas não triviais, embora eu espere convencê-los, em última análise, de transformações compatíveis de certos aspectos-chave do pensamento de Whitehead. Compor a experiência contemporânea com e por meio de Whitehead nos convida a reconceitualizar alguns elementos de sua teoria da percepção e de sua descrição da “potencialidade real” à luz de alguns outros aspectos de seu pensamento, por exemplo, a relativização e pluralização de escalas impostas por sua ontologia monista de entidades reais. O resultado dessa reconceitualização será uma série de argumentos-chave (e para leitores instruídos sobre a ortodoxia da crítica whiteheadiana, talvez contra-intuitiva), todos

apoiando a reivindicação de inversão (CFI), que está no coração do meu compromisso com Whitehead. (Mais uma vez, o CFI vê a concrecência não como o ápice do relato de criatividade de Whitehead, mas como elementos dentro e como instrumentos para a produção de superjetos mundanos, que são a verdadeira fonte de criatividade experiencial).

Por enquanto, deixe-me enumerar alguns dos meus mais importantes argumentos:

1. Potencialidade é ontologicamente mais fundamental que a realidade.
2. Potencialidade opera dentro da realidade e contrasta com todas as concepções de virtualidade.
3. A potencialidade está enraizada no poder superjetivo do mundo estabelecido.
4. Potencialidade opera através de intensidade que compreende o produto de contrastes de realidades estabelecidas.
5. A imprecisão está subordinada à potencialidade na medida em que é catalisada por uma “fase dativa” gerada pelos contrastes das realidades estabelecidas.
6. O *continuum* extenso (ou vibratório) fornece uma sensibilidade geral que qualifica a operação de superjetiva (em contraste com objetos eternos que qualificam concrecências).
7. Objetos eternos perdem seu *status* como eternos e seus papéis como fonte de “potencialidade pura” e adquirem um *status* novo e mais restrito de produtor de fluxos de experiência.
8. A sensibilidade não-perceptiva emerge como central na medida em que designa como os seres humanos estão implicados dentro de uma sensibilidade mundana que não é relativa a qualquer observador em particular e que excede o alcance da percepção em ambos os seus modos whiteheadianos.

Eu forneço essa enumeração de transformações para não sobrecarregar vocês, e sem a expectativa de que essas afirmações façam sentido para vocês agora. Em vez disso, forneço simplesmente para dar corpo à minha alegação geral de que qualquer envolvimento contemporâneo com Whitehead deve ser um engajamento transformacional. Cada uma dessas afirmações representa uma transformação que se correlaciona com algum potencial na ontologia cosmológica de Whitehead e que é tornada possível e necessária pelos desafios experienciais apresentados pela mídia do século XXI.

Como consequência, essa conclusão serve apenas para destacar a anomalia do meu empreendimento aqui, o fato de que minha mobilização de Whitehead para enfrentar os

desafios da mídia do século XXI o envolve em uma área de estudo - mídia - sobre a qual ele tinha pouco a dizer. Mais do que isso, meu empreendimento faz com que o trabalho de Whitehead converse com uma transformação histórica da experiência, movida pela mídia, que parece estar tão longe de suas preocupações mais propriamente metafísicas quanto qualquer coisa poderia ser. Se existe, como espero convencê-lo, uma consistência completa nessa conjuntura da filosofia processual whiteheadiana e da cultura midiática contemporânea, é porque mais está em questão do que uma mera aplicação “positivista” de certos conceitos teóricos a um domínio empírico. O que está em questão é uma profunda proximidade entre um paradigma experiencial revolucionário e uma forma filosófica radical de experiência. Minha inspiração aqui é a relacionalidade bidirecional entre um corpus filosófico que permanece aberto a mais desenvolvimento e uma situação empírico-cultural-técnica contemporânea: assim, continuo convencido de que podemos aprender tanto com a filosofia de Whitehead nos meios de comunicação do século XXI quanto pensar a nova vocação da mídia contemporânea através do empirismo especulativo de Whitehead.

De acordo com esse entendimento, meu estudo começará enfocando a contribuição de Whitehead para uma teoria neutra e não antropomórfica da experiência. Somente uma vez que isso tenha sido posto em prática, tentarei reinserir o humano dentro da teoria da experiência maior, um esforço que, como veremos, envolverá uma certa conjunção produtiva de Whitehead com o que chamei de “a vida pós-fenomenológica da fenomenologia”. Em cada um dos quatro capítulos seguintes, dedico-me a desmembrar quatro aspectos distintos, embora intimamente inter-relacionados, do empirismo especulativo de Whitehead que são essenciais para desenvolver uma teoria neutra da experiência capaz de explicar o impacto da mídia do século XXI sobre a sensibilidade mundana e a reconceitualização do humano que ela promove. Esses quatro aspectos são apreensão, intensidade, potencialidade e sensibilidade.

O capítulo 1, “Preensão”, define os termos para a afinidade entre o empirismo especulativo de Whitehead e os desafios experienciais apresentados pela mídia do século XXI. Sua finalidade é explicar a maravilhosa noção de Whitehead de que toda a realidade preenche a totalidade do universo (ou, alternativamente, que a totalidade do universo informa cada nova realidade), e para mostrar como ela facilita o desenvolvimento de uma perspectiva radicalmente ambiental da sensibilidade mundana, que, por sua vez, fornece alguma recompensa farmacológica pela perda da centralidade da consciência perceptiva humana.

O Capítulo 2, "Intensidade", concentra-se na filosofia do organismo de Whitehead como um relato "neutro" ou radicalmente ambiental da experiência. Seu objetivo central é liberar a figura do "superjetor" das restrições impostas por Whitehead e pela maioria de seus comentaristas; o resultado é uma imagem que confere poder super-ativo ao mundo estabelecido: como fonte da "real potencialidade", o mundo estabelecido catalisa - do ambiente lá fora - a gênese de novas realidades e informa - novamente do lado externo ambiental - a existência duradoura das sociedades em todas as escalas.

O Capítulo 3, "Potencialidade", explora a expansão da eficácia causal que é gerada pela mídia com uso intensivo de dados. Seu objetivo central é tematizar o potencial dos sensores microcomputacionais contemporâneos para mediar diretamente o domínio da sensibilidade e, assim, facilitar uma forma de acesso humano indireto a esse domínio, através da operação de "feed-forward", operação através da qual os dados tecnicamente acessados de sensibilidade entram em momentos futuros de consciência como intrusões radicais de fora: é, sugiro, o modo principal no qual a consciência contemporânea pode experimentar - no sentido fenomenológico de viver através de - sua própria operacionalidade.

O Capítulo 4, "Sensibilidade", faz um balanço das consequências mais amplas dessa agência ampliada e especificamente técnica do ambiente superjetivo, explorando a concepção de Whitehead do mundo como um contínuo vibratório. Seu objetivo central é reconceitualizar a "real potencialidade" (a potencialidade do mundo estabelecido ou superjetivo) como um modo de realidade que é mais fundamental do que a produção de novas entidades reais e cujos efeitos podem ser encontrados na "análise preditiva", informando o funcionamento das indústrias culturais de hoje.

Finalmente, em uma breve conclusão, volto à situação singular na qual as consciências do século XXI se encontram, cada vez mais, como supervisoras e moduladoras de processos materiais e temporais aos quais elas não têm acesso direto, mas sobre os quais sua experiência é construída e a partir dos quais elas mesmas emergem. Ao explorar a performance artística Gatherings (2011), do crítico de mídia e artista Jordan Crandal, eu esboço uma "fenomenologia de implicação" - centrada na noção de que os seres humanos estão implicados em ambientes sensíveis maiores - como uma alternativa aos relatos fenomenológicos mais ortodoxos que insistem na necessidade de um sujeito transcendente para ser o destinatário da manifestação do mundo. A recompensa dessa fenomenologia de implicação - e mais amplamente de todo o

estudo no qual ela culmina - é uma descrição do mundo como capaz de sentir a si mesmo e da percepção humana como um modo de tal auto-percepção.

Se escolhi abrir mão de uma escavação mais detalhada das afinidades da filosofia de Whitehead com a vida pós-fenomenológica da fenomenologia, é precisamente para concentrar minhas energias aqui explicando por que Whitehead é o filósofo por excelência da mídia do século XXI e de seu impacto na experiência humana. Estou convencido - e espero convencê-lo - de que a filosofia de Whitehead se torna mais interessante e mais incisiva com as transformações catalisadas por sua conjuntura com a mídia do século XXI, e também que a mídia do século XXI se torna mais acessível e mais pertinente quando mediada por uma filosofia processual whiteheadiana transformada. Mais do que uma simples aplicação da filosofia de Whitehead à mídia do século XXI ou uma simples descrição da mídia do século XXI como exemplificando certos compromissos whiteheadianos, o que espero ter realizado aqui é um acoplamento transformacional bidirecional entre um *corpus* teórico e uma revolução contemporânea informacional e material, onde cada um se torna mais complexo e mais intenso pela sua reflexão distorcida no outro.

Referências bibliográficas

BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

DELEUZE, G. *Cinema 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

GALLOWAY, Alexander, e THACKER, Eugene. *The Exploit: A Theory of Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

GUMBRECHT, H. U., e PFEIFFER, K. L. (eds.). *The Materialities of Communication*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

HUSSERL, E. *Logical Investigations*, vol. 2. New York: Routledge, 2001.

MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: Gingko Press, 2003.

PARISI, Luciana. "Technoecologies of Sensation". In: B. Herzogenrath (ed.). *Deleuze/Guattari and Ecology*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2009.

RUYER, Raymond. *Neo-finalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

SHAVIRO, Steven. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics* (Cambridge, MA: MIT Press, 2009).

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

_____. *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1933.