

TÉCNICA, POLÍTICA E PERCEPÇÃO: UM DIÁLOGO ENTRE B. STIEGLER, G. SIMONDON E J. RANCIÈRE

Technique, Politics and Perception: A dialogue among B. Stiegler, G. Simondon and J. Rancière

Ricardo Avalone Athanásio Dantas¹

Resumo: Em filosofia é comum o empenho em uma busca normativa, normatividade esta que aparece nos processos perceptivos quando o sujeito entra em relação com realidades de uma ordem de magnitude diferente da sua (seja com aquilo que é menor e assim manipulável, seja com aquilo que se apresenta como maior que ele e, desse modo, digno de respeito, de ser contemplado, suscitando a aspiração a uma integração com essa ordem maior em questão, ou o desejo de a ela ajustar-se). Não acontece de outra maneira quando se trata de filosofar sobre a técnica – com efeito, em que ordem ou nível de magnitude em relação a nós ela – a técnica – se situa? Pensamos que a primeira condição para responder a tal pergunta é formulá-la em termos políticos. A tese a ser desenvolvida neste trabalho é a de que a percepção filosófica da técnica contemporânea, de um modo geral, está permeada pelo preconceito de que a técnica é algo destrutivo e que se encontra fora de controle, demandando uma filosofia moral-normativa capaz de impor-lhe os devidos limites: no entanto, não é preciso permanecer pensando assim; através da articulação entre o conceito estético-político de *partilha do sensível* (Rancière), e os conceitos (ontogenéticos e político, respectivamente) de *individuação psíquica e individuação coletiva* (Simondon) e *psicopoder* (Stiegler), pretende-se demonstrar, não a ineficácia de uma filosofia moral-normativa, mas a necessidade anterior de uma compreensão política da questão da técnica, para que, assim, tal problema possa ser recolocado de forma mais adequada em uma constelação teórica favorável à sua resolução. Tratar-se-á aqui de explicitar a relevância de uma maior sensibilização política dos sujeitos em seu processo de individuação para o caso de haver um real interesse em garantir os meios materiais de manutenção da vida no planeta.

Palavras-chave: Técnica, Política, Percepção.

Abstract: In philosophy is common a commitment to a normative quest, normativity that appears in the perceptual processes when the subject enters into a relationship with the realities of an order of magnitude which is different from yours (either what is minor and thus manipulated, either what is presented as greater than himself and thus worthy of respect and contemplation, by raising the aspiration to integrate with this higher order in question, or the desire to fit on it). This does not happen any other way when it comes to philosophize about the technique - in fact, in what order of magnitude or level for us is it - the technique - located? We think that the first condition to answer this question is to formulate it in political terms. The thesis to be developed in this paper is that philosophical perception of contemporary technique is in general pervaded by the prejudice that the technique is destructive and out of control, demanding a moral philosophy that provide rules which can impose certain limits: however, it is not necessary to remain thinking this way; by linking the concept of

¹ Ricardo Avalone Athanásio Dantas é Professor Substituto de Filosofia do Departamento de Pedagogia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Campus Ministro Reis Velloso (Parnaíba). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB) e Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: ricardo.avalone@gmail.com.

aesthetic-political *distribution of the sensible* (Rancière), and the concepts (ontogenetic and political, respectively) of *individuation psychic* and *collective individuation* (Simondon), and *psicopower* (Stiegler), we intended to demonstrate not the ineffectiveness of a normative moral philosophy, but the previous need of an understanding political of the question of technique, in order to replace the problem in a constellation favorable to its theoretical resolution. We aim here to explain the relevance of a greater political awareness of the subjects in the process of individuation in case of a real interest to ensure the material means of sustaining the life on our planet.

Keywords: Technique, Politics, Perception.

Jacques Rancière e a *partilha do sensível*: aproximações à questão da técnica

“A política não é em primeiro lugar a maneira como indivíduos e grupos em geral combinam seus interesses e seus sentimentos. É antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível.” Jacques RANCIÈRE²

Em *A partilha do sensível* Jacques Rancière define claramente o conceito que nos interessa discutir aqui – desenvolvido precedentemente em *Políticas da escrita* e em *O desentendimento: política e filosofia*³. Tal conceito, i. e., de *partilha do sensível*, refere-se precisamente ao “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2005, p. 15).

Uma *partilha do sensível* fixa, simultaneamente, um comum compartilhado e partes exclusivas; tal distribuição das partes e dos lugares funda-se, por sua vez, numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente o modo como um comum presta-se à participação e cada um toma parte nessa partilha⁴.

Tomemos exemplos do próprio autor: este menciona a definição aristotélica de cidadão como consistindo em todo aquele que toma parte no fato de governar e de ser governado, com o intuito de fazer-nos compreender melhor de onde ele próprio fala. Ora, se o entendemos bem, podemos concordar que há de veras uma forma de partilha anterior a esse “tomar parte” aristotélico: aquela pela qual se determina os que tomam parte (e, por conseguinte, aqueles que não tomam parte). Vamos além: o animal falante, de acordo com Aristóteles, é um animal político. O escravo, embora compreenda, não possui a linguagem, posto que a mesma se destina aos homens livres. Platão afirma que os artesãos não podem participar das coisas comuns porque eles não têm tempo para se dedicar a outra coisa que não seja o seu trabalho. Assim, eles não podem estar em outro lugar pelo simples fato de que o trabalho não espera⁵.

Se uma *partilha do sensível* faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade é exercida, diz-nos Rancière, então isso significa que ter esta ou aquela “ocupação” define competências e incompetências para o comum, determina o que é visível e o que não é em um espaço comum, dotado de palavra comum e assim por diante⁶. Isso quer dizer que há, na base da política, uma “estética”

² Cf. RANCIÈRE, J. O dissenso. Aduato Novaes (Org.). In: *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 368.

³ Cf. RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org.: Ed. 34, 2005, “Nota da tradução”.

⁴ *Idem*, p. 15.

⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

que não se confunde com uma “estetização da política”, mas que se propõe, num sentido kantiano ocasionalmente retomado por Foucault, como o sistema das formas a priori determinando o que se dá a sentir⁷. Em outras palavras, é um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define concomitantemente o lugar e o que está em questão na política como forma de experiência⁸.

Conceber a política nesses termos é imprescindível para a nossa tarefa de refletir sobre o impensado na filosofia da técnica contemporânea em seus mais diversos expoentes, pois, seguindo a nossa linha argumentativa exposta e desenvolvida até então, pode-se afirmar, junto a Jacques Rancière, que à política toca ocupar-se “do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (RANCIÈRE, 2005, p. 17), ela não é meramente uma disciplina ou campo do saber, mas modo de ser do humano em uma comunidade; onde ele, bem ou mal, sempre se encontra. É precisamente esse fator apresenta profundas implicações para a técnica. Eis o principal motivo para a insistência na formulação das ocupações da política em sua íntima consonância com a estética, tendo como propósito discutir política enquanto mais que uma atribuição exclusiva de cientistas (e outros profissionais) políticos.

Assim sendo, a política se inscreve no corpo social não como matéria escolar, curso universitário ou tema para discussão entre partidos, mas como essência do humano, consistindo assim numa profunda dimensão ontológica a partir da qual pretendemos evidenciar a chave de interpretação adequada à compreensão da técnica para além de uma coisa indefinida que, no entanto, tem sido usada e abusada por nós.

Nesse sentido, devemos discordar do que afirma Eladio Craia em sua tese intitulada *Gilles Deleuze e a questão da técnica*, quando tece considerações acerca do que está em jogo com respeito à técnica, afirmando ser primordial fomentar “a capacidade de pensar na caracterização deste momento determinado da história do homem onde o sentido do mundo, na sua quase totalidade, é expresso através do constante aparecimento do técnico” (CRAIA, 2003, p. 25), posto que, apesar de afirmar a centralidade dos aspectos políticos do nosso lidar com a técnica em seu constante aparecimento, o autor o faz de tal modo que esses aspectos sejam, curiosa e ambigualmente, tomados como “centrais entre outros”, p. ex., ontológicos, éticos, sociológicos, antropológicos e psicológicos – o que resultaria numa problemática *secundariedade*. Tal argumento é repetido pelo autor da tese acima mencionada em um artigo que versa sobre o mesmo assunto (qual seja, “Gilles Deleuze e a questão da técnica”), em suas considerações finais⁹, quando afirma precisamente que:

(...) as questões filosóficas fundamentais sobre a técnica não se referem somente à discussão sobre o papel, lugar, qualidade ou abrangência dos dispositivos e fenômenos técnicos, bem como sobre o futuro desenvolvimento destes. O que está em pauta é a capacidade de pensar na caracterização deste momento determinado da história do homem onde o sentido do mundo, na sua quase totalidade, é expresso através do constante aparecimento do técnico. O próprio homem, o seu horizonte de existência, sua libido e suas trocas simbólicas primordiais são abarcados pelo técnico. É verdade que questões de ordem antropológica, sociológica, política e moral se tornam centrais e decisivas para pensar e mapear nossa realidade. Mas

⁷ Outra definição possível para a estética, que converge com a que se está propondo aqui: “aquilo que concerne à sensorialidade enquanto acesso ao mundo, capacidade de representar um mundo e suas ‘partes’ em imagem”. Cf.: CORNELIUS, C. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987: a criação humana I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 83.

⁸ Cf. *A partilha do sensível*, p. 16.

⁹ Cf. CRAIA, E. Gilles Deleuze e a questão da técnica. *Dois Pontos*. V. 8, n. 2, p. 131-155, outubro, 2011, p. 150.

todas essas interrogações, de algum modo, se articulam com aquela outra que pergunta: como isto é possível? Qual é a natureza deste conjunto de fenômenos? Não se trata de pensar esta questão filosófica como fundamento, mas de reconhecê-la como horizonte do acontecer do sentido e, por esta via, como deflagradora de forças de pensamento (CRAIA, 2011, p.150).

Essa forma de pensar parece-nos deficiente precisamente por considerar o problema da técnica como onipresente na época histórica em que estamos situados, ao mesmo tempo em que a toma como secundária diante de uma reflexão estritamente ontológica “mais fundamental”, ou, segundo o autor, enquanto “horizonte do acontecer do sentido” – o que soa tautológico. De acordo com o que defendemos aqui, entretanto, uma ontologia do tempo presente não pode considerar a técnica como “momento posterior” a uma reflexão ontológica sobre o estatuto do virtual, mas deve considerá-la desde dentro, ou melhor, concomitantemente.

Em outros termos: a técnica não pode ser pensada rigorosamente se tratada de forma compartimentalizada segundo os critérios disciplinares estritos de uma ontologia pseudo-geral, da ética, da epistemologia, estética ou ciência política, sob pena de perder-se de vista o fenômeno a ser compreendido. O autor diz:

A técnica não é científica, pelo contrário, a ciência é técnica; do mesmo modo, a técnica não depende de uma esfera antropológica que cria e declara valores de ordem moral. Ora, que a técnica se vincula de forma direta com as ciências, também é verdade, tão verdade quanto o fato de que a técnica levou a filosofia a pensar e repensar toda a problemática ética e moral de nossa contemporaneidade (sic) (CRAIA, 2003, p. 284).

Diante de tal posicionamento, verificamos que Craia se engana de modo análogo àquele pelo qual se enganam os pensadores da técnica que julgam o homem eticamente despreparado para lidar com tão grave questão (embora trate a mesma de maneira diversa): entre eles, Hans Jonas. Nós chamaremos a esse erro comum o engano da *unilateralidade*; vale dizer que tal deriva-se daquele responsável por levar certos teóricos a cometer o erro, diria Rilke, de “distinguir demasiado bem”¹⁰.

Gilbert Simondon, individuação, afetividade e política

Avaliamos, conseqüentemente, que o erro discutido no tópico anterior pode ser considerado comum entre nossos pares e um bom exemplo dos enganos que os mais diversos filósofos que se debruçam sobre a técnica e/ou tecnologia cometem. Será preciso, indubitavelmente, aprofundar a análise a respeito mais adiante, porém antes é mister expor a maneira como articulamos os termos *partilha do sensível* (Rancière) e *individuação psíquica e individuação coletiva* (Simondon) a partir de nossa perspectiva teórica.

O modo como pensamos e vivemos a técnica atualmente é fruto de uma maneira específica de partilhar o sensível e, por conseguinte, de determinar o que é visível, invisível, pensável e impensável com relação ao problema da técnica, que nos interessa mais diretamente agora, mas também a todos os domínios da realidade e da condição humana. Portanto, para tornar possível uma compreensão mais coerente e consistente da técnica, devemos pensá-la em consonância com os processos de *individuação*, que ocorrem tanto no domínio físico, quanto biológico, psíquico, coletivo e *transindividual*.

¹⁰ Cf. RILKE, R. *Elegias de Duino*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1972. Primeira Elegia.

Gilbert Simondon tematiza todos esses níveis da realidade em seu *La individuación*, mas para nós será suficiente discorrer sucintamente a respeito dos três últimos. Em nosso contexto, portanto, pensar o conceito de *partilha do sensível* ontogeneticamente, ou, como diria Castoriadis, a partir da concepção de “imaginário social como instituinte” (CASTORIADIS, 2007, p. 34) que “constrói significações imaginárias sociais – Deus, deuses, os ancestrais etc. (...) encarnadas em e instrumentalizadas por instituições” (CASTORIADIS, 2007, p. 34) tais como as familiares, as de poder, a religião, a própria linguagem e assim por diante, em concordância com a necessária reflexão sobre o status da técnica em nosso tempo implica a investigação sobre a dimensão mais ampla da individuação (psíquica, coletiva etc.) tal qual encontramos em Simondon.

O problema da individuação pode ser definido em relação à percepção e ao conhecimento tomados em sua totalidade¹¹, diz Simondon. O autor afirma ainda que, sem prejudicar da natureza da percepção que pode ser considerada como uma associação de elementos sensitivos ou como a captação de uma figura sobre um fundo, é possível perguntar-se como o sujeito capta objetos separados e não um *continuum* confuso de sensações, como percebe objetos que possuem sua individualidade já dada e consistente. O problema da segregação das unidades não é resolvido nem pelo associacionismo [à la Hume¹²] nem pela psicologia da forma [Platão], pois a primeira teoria não explica porque o objeto individualizado possui uma coerência interna, um laço substancial que lhe dê uma verdadeira interioridade e que não pode ser considerado como o resultado da associação¹³, enquanto a segunda teoria substitui a explicação genética da segregação das unidades perceptivas por uma explicação inatista¹⁴, que deixa subsistir um problema: o da gênese das formas¹⁵.

É significativo que Simondon nos alerte para o fato de que o problema psicológico da segregação das unidades perceptivas marca um acontecimento que havia sido perfeitamente posto à luz pelos fundadores da teoria da forma: a individuação não é um processo reservado a um único domínio da realidade, como, por exemplo, o da realidade psicológica ou o da realidade física¹⁶; a redução do problema da técnica a uma ou outra destas dimensões é uma das dificuldades que visamos como causa das semicompreensões em torno à técnica; erro tal que ocorre sempre que partimos, p. ex., de uma concepção da técnica exclusivamente ontológica ou exclusivamente ética: não por acaso as duas posições mais difundidas na filosofia contemporânea, sobretudo aquela denominada “continental”, bem como na sua recepção pela cena filosófica brasileira.

Esse, por assim dizer, “erro metodológico” torna extremamente problemática a reflexão filosófica sobre a técnica, oportunizando aos filósofos o trabalho árduo e inglório de engendrar teorias capazes de reunir “a posteriori” essas dimensões, que culminam numa integração superficial e insuficiente.

Afinal, é por essa razão que toda doutrina que se limite a privilegiar um domínio de realidade para fazer dele o princípio de individuação é insuficiente, quer se trate do domínio da realidade psicológica ou da realidade material. Assim, Simondon considera que a realidade

¹¹ Cf. SIMONDON, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009, p. 345.

¹² Ver, neste sentido, a seguinte passagem de *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, que ilustra o que se entende aqui por “associacionismo” e sua fragilidade: “(...) após a conjunção constante de dois objetos - calor e chama, por exemplo, ou peso e solidez -, é exclusivamente o hábito que nos faz esperar um deles a partir do aparecimento do outro.” Cf. HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 75.

¹³ Cf. *La individuación*, p. 345.

¹⁴ *Idem*, p. 346.

¹⁵ *Ibidem*, p. 347.

¹⁶ *Ibidem*, p. 351.

se individualiza de um modo misto. Por isso se impõe a tarefa de buscar definir o indivíduo como realidade *transdutiva*¹⁷, na medida em que o indivíduo não é nem um ser substancial como um elemento, nem uma pura relação, mas sim que é a realidade de uma relação metaestável¹⁸. É através do equilíbrio do indivíduo (não como mero ser físico, mas enquanto ser vivente) que se mantém a metaestabilidade, equilíbrio que é dinâmico e supõe em geral uma série de estruturas sucessivas novas, sem a qual o equilíbrio de metaestabilidade não poderia ser mantido¹⁹.

O que julgamos necessário ter em mente, nesse processo, é precisamente a constituição do psiquismo, seu processo de individuação: com o autor, julgamos que percebendo os seres o indivíduo constitui uma individuação através da ação ou da construção fabricadora, formando assim parte do sistema que compreende sua realidade individual e os objetos que percebe ou constitui. Assim, a consciência se converte em um regime misto de causalidade e eficiência, ligando-se por meio deste o indivíduo consigo mesmo e com o mundo. A afetividade e a emotividade seriam então a forma *transdutiva* por excelência do psiquismo, situada entre a consciência clara e a subconsciência, união permanente do indivíduo consigo mesmo e com o mundo, melhor dizendo, união entre a relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo²⁰.

Decorre do que até aqui fora dito que, sem a afetividade e a emotividade, a consciência seria um epifenômeno e a ação uma seqüência descontínua de consequências sem premissas²¹. É, portanto, através da centralidade da afetividade e da emotividade que devemos desvendar a individualidade psíquica. Essa constatação mostra-se de grande alcance quando pensamos que, em certo sentido, se é possível falar também da individualidade de um grupo ou de um povo, não é em virtude de uma comunidade de ação (inclusive e sobretudo política, no nosso caso), demasiado descontínua para ser uma base sólida, nem de uma identidade de representações conscientes, demasiado amplas e contínuas para permitir a segregação dos grupos; é ao nível dos temas afetivo-emotivos, mistos de representação e de ação, que se constituem os agrupamentos coletivos. A participação interindividual é possível quando as expressões afetivo-emotivas são as mesmas. Nesse sentido, podemos dizer que são as instâncias afetivo-emotivas que constituem a base da comunicação intersubjetiva²².

Uma teoria dos afetos mostra assim sua importância, pois nos permite perceber que a afeto-emotividade não se resume à repercussão dos resultados da ação (por exemplo, resultados catastróficos da técnica mal utilizada sobre os seres humanos que sofrem esses efeitos), mas é também uma transformação, expressa a relação entre os dois domínios do ser sujeito e modifica a ação em função dessa relação, harmonizando-a com a mesma, e esforçando-se para harmonizar o coletivo. Assim, a expressão da afetividade no coletivo tem um valor regulador. Serve para nossos propósitos enfatizar ainda que a afetividade pode ser considerada então como fundamento da emotividade, do mesmo modo que a percepção pode ser considerada como fundamento da ação²³.

¹⁷ Nota para breve esclarecimento: “permanente diferenciación e integración, según un régimen de causalidad y de finalidad” (SIMONDON, 2009, p. 366) – eis o que se deve entender por transdução, e também o modo pelo qual se constitui o psiquismo.

¹⁸ *La individuación*, p. 351. Vale observar que o que o autor quer dizer com o termo “relação metaestável” deve ser compreendido no sentido da física mecânica, i. e., da igualdade das forças de dois corpos que agem um sobre o outro, não apenas na ordem de magnitude individual, mas ainda antes, no âmbito de uma ordem de magnitude mais ampla, pré-individual.

¹⁹ *La individuación*, p. 351-352.

²⁰ *Idem*, p. 366.

²¹ *Ibidem*, p. 367.

²² *Ibidem*, p. 367.

²³ *Ibidem*, p. 374.

A emoção é aquilo que, da ação, está voltado para o indivíduo que participa no coletivo, enquanto que a ação consiste na expressão do ser individual na atualidade da mediação realizada neste mesmo domínio; nesse sentido, a ação é individuação coletiva captada do lado do coletivo, em seu aspecto relacional, enquanto a emoção é a mesma individuação do coletivo captada no ser individual enquanto participa desta individuação²⁴.

Dessa forma, percepção e afetividade estão mais separadas no ser individual, do que o estão ação e emoção no âmbito coletivo; contudo, afirma Simondon, o coletivo só estabelece essa reciprocidade da ação e da emoção na presença do indivíduo. No sujeito, a afetividade possui um conteúdo de espiritualidade maior que o da percepção, aparentemente, porque a percepção tranquiliza o sujeito e apela essencialmente a estruturas e a funções já constituídas no interior do ser individuado; ao contrário, a afetividade assinala e implica esta relação entre o ser individualizado e a realidade pré-individual: ela é, portanto, heterogênea em relação à realidade individualizada, traz algo desconhecido do exterior, indicando-lhe que não é um conjunto completo e fechado da realidade²⁵.

O problema do indivíduo é o dos mundos perceptivos, porém o problema do sujeito é o da heterogeneidade entre os mundos perceptivos e o mundo afetivo, entre o indivíduo e o pré-individual – nisso, precisamente, consiste o dilema do sujeito enquanto tal: o sujeito é indivíduo e algo distinto de indivíduo. É “simplesmente” incompatível consigo mesmo. A ação só pode resolver os problemas da percepção e a emoção os da afetividade se ação e emoção forem complementares, simbólicos um em relação ao outro na unidade do coletivo, constituindo assim uma individuação superior que abranja a ambos os domínios: eis a individuação do coletivo. O sujeito apenas pode coincidir consigo mesmo na *individuação coletiva*, porque o ser individuado e o ser pré-individual que estão nele não podem coincidir diretamente: há disparidade entre as percepções e a afetividade: mesmo se as percepções pudessem formar sua unidade em uma ação que as sistematizasse, essa sistematização continuaria sendo estranha à afetividade e não satisfaria a busca de espiritualidade²⁶.

A espiritualidade não está na pura afetividade nem na pura resolução dos problemas perceptivos. Ainda que a emoção pudesse resolver os problemas afetivos, ainda que a ação pudesse resolver os problemas perceptivos, restaria uma lacuna impossível de preencher, no ser, entre a afetividade e a percepção, convertidas em unidade de emoção e unidade de ação. A possibilidade de uma síntese entre essas instâncias, contudo, é problemática. Em seu isolamento comum, seriam percepções comuns e resultantes afetivas, sentimentos comuns, antes que verdadeiras emoções possuindo sua unidade interna. É a reciprocidade entre percepções e afecções no seio do coletivo nascente que cria a condição de unidade da verdadeira ação, bem como da verdadeira emoção²⁷.

Ação e emoção surgem, portanto, quando se individua o coletivo. Este é, para o sujeito, a reciprocidade da afetividade e da percepção, reciprocidade que unifica esses dois domínios cada um em si mesmo dando-lhe uma dimensão a mais. No trajeto ativo do mundo universalizado da ação existe uma imanência da emoção possível. A emoção é a polaridade desse mundo segundo o sujeito e a cada vez segundo os objetos. Tal mundo possui um sentido porque está orientado, e assim o está porque o sujeito se orienta nele segundo sua emoção²⁸.

A emoção não é somente mudança interna, mescla do ser individuado e modificação de estruturas, mas é também impulso através de um universo que possui sentido – o sentido da ação. Na emoção há uma ação implícita; a emoção estrutura topologicamente o ser, prolonga-se no mundo sob a forma de ação, assim como esta se prolonga no sujeito

²⁴ *Ibidem*, p. 374-375.

²⁵ *Ibidem*, p. 375.

²⁶ *Ibidem*, p. 375.

²⁷ *Ibidem*, p. 375-376.

²⁸ *Ibidem*, p. 376.

sob a forma de emoção: uma série *transdutiva* vai da ação pura à emoção pura. Não se trata aqui de espécies psíquicas, operações ou estados isolados, mas sim da realidade que nós captamos de maneira abstrata em seus termos extremos acreditando que se bastam a si mesmos e podem ser estudados²⁹. Dito isso, devemos nos perguntar pelo modo como a análise ora empreendida pode servir-nos de auxílio no caso da *individuação psíquica*, que suscita questões relativas às relações interindividuais.

Em princípio podem-se apontar duas vantagens do nosso enfoque: a) se bem compreendido, evidencia que, sem fazer-se estranha às contribuições deleuzianas em torno a uma ontologia do virtual, cujo enfoque central alude precisamente à polaridade virtual-atual, se mostra enquanto um quadro teórico concorrente mais abrangente, ao desviar-se dos erros discutidos a partir das críticas à posição filosófica de Eladio Craia, o que quer dizer aqui: caso o enfoque teórico de Craia fosse adotado, a problemática da *individuação psíquica* nem sequer seria posta; b) antecipa e fundamenta justamente a exposição sobre o sentido e as implicações da *individuação psíquica*, que ora deve se efetuar.

A *individuação psíquica* dá-se mediante a dupla relação interindividual-interpessoal. A personalidade é uma atividade relacional entre princípio e resultado, que constitui a unidade do ser entre seus fundamentos de universalidade e as particularidades da individualização. Nem sempre a relação interindividual é interpessoal. Uma relação interpessoal é uma mediação comum entre a individuação e a individualização de um ser e a de outro ser. Contudo, para que seja possível esta única mediação válida para duas individuações e duas individualizações, é preciso que haja comunidade separada das individuações e das individualizações. Não é ao nível das personalidades constituídas que a relação interpessoal existe, mas sim ao nível dos dois polos de cada uma dessas personalidades: a comunidade não pode intervir assim que as personalidades estão constituídas, pois é necessário que uma comunidade prévia das condições da personalidade permita a formação de uma única mediação, de uma única personalidade para duas individuações e duas individualizações³⁰.

Essa é a razão pela qual raramente o domínio do interpessoal é efetivamente co-extensivo a toda a realidade de cada uma das personalidades. A relação interpessoal só toma uma zona específica de cada uma das personalidades, porém a coerência particular de cada uma delas sugere que a comunidade existe para todo o conjunto – as duas possuem uma parte comum a título verdadeiro, porém também uma parte não-comum: as partes não-comuns estão unidas pela parte comum; trata-se de identidade parcial e união através dessa identidade antes que de comunicação, pois as consciências não bastariam para assegurá-la, visto que a comunicação anterior das condições das consciências é imprescindível à comunicação entre consciências³¹: condição sine qua non de possibilidade da narração de uma experiência, fenômeno sem o qual, até onde sabemos, nenhuma cultura seria possível³².

Com isso, buscamos tornar compreensível a articulação estabelecida entre *partilha do sensível* e *individuação psíquico-coletiva* ao longo da discussão, que agora se encontra em um ponto culminante: se à *partilha do sensível* cumpre iluminar o momento anterior ao da determinação do que é comum e do que não é comum, do visível e do invisível, consistindo em um sistema de evidências que revela a existência mesma de um comum e dos recortes que nele definem lugares e perspectivas, propriedades do espaço e possibilidades do tempo, como dissemos acima; se à *individuação psíquico-coletiva* concerne o mérito de, sobretudo, desvelar a persistência dessa questão no âmbito das relações interindividuais e interpessoais e abrir margem para a mais adequada maneira de pensar o problema da técnica: ali onde ela

²⁹ *Ibidem*, p. 376.

³⁰ *Ibidem*, p. 393.

³¹ *Ibidem*, p. 393-394.

³² Tal questão é amplamente discutida, p. ex., por autores como Walter Benjamin, em “O Narrador”; Theodor Adorno em “A posição do narrador no romance contemporâneo” e Paul Ricoeur ao longo de sua obra “Tempo e Narrativa”.

sempre se encontra, intervindo diretamente nas condições que permitem às consciências comunicarem-se. Então devemos questionar o dito de Eládio Craia, que afirma a respeito da técnica que esta:

(...) atualiza, com nova velocidade, a pura realidade virtual na qual cada coisa possui uma face; este delírio da dramatização do virtual e do atual deixa a coisa mais livre, não mais determinada. A coisa, o ente, o indivíduo singular, ou como queiramos chamá-lo, não é obliterado pelo cálculo e pela utilidade, pelo contrário, ele é produzido, repetido sempre como diferente, desde sua esfera virtual, enriquecido com n dramatizações. Claro que as forças da repetição mecânica, utilitária, econométrica e calculável podem tomar conta da coisa em qualquer momento, e de fato o fazem. Mas já é muito tarde, em outro lugar o diferente surge, outra atualização não esperada acontece. O clinâmem (sic) se burla (CRAIA, 2011, p. 151).

Sem dúvida, o excesso de otimismo prejudica o potencial crítico desse enfoque teórico quando se faz mais necessário extravasar os limites que impõem o otimismo ou o pessimismo rumo a uma compreensão mais lúcida da nossa condição. Aquela menção às “forças da repetição mecânica, utilitária, econométrica e calculável” é muito breve e arranjada de tal modo que faz com que não pareça tão grave o que de fato é. Pois tais forças “podem tomar conta da coisa em qualquer momento, e de fato o fazem”. Esse otimismo do autor se fundamenta na crença de que o crime ocorre “muito tarde”, e de que, portanto, não há barreiras tão intransponíveis, titânicas, assim, para o surgimento do diferente, para que a “atualização não esperada” aconteça.

Mais coerente com a sua proposta de pensar a técnica como “uma configuração singular da multiplicidade que permite uma incessante produção a partir dela mesma, uma produção por atualização de uma instância virtual, ou seja, da diferença” (CRAIA, 2011, p. 151), através da noção de virtual, seria pensar que o fenômeno da técnica é tão desafiador justamente por permitir ao ser humano mais que, eventualmente, atualizar algo. A face atual da técnica caracteriza-se por sua intervenção direta sobre o virtual, de modo consciente e planejado. Atualmente, tal operação ocorre através das “forças da repetição mecânica, utilitária, econométrica e calculável”, o que constitui um fator essencial capaz de justificar nosso pressuposto inicial: o de que o problema da técnica deve ser formulado em termos políticos desde o início.

O presente momento da história da humanidade carece de um pensamento que não se limite a respeitar fronteiras entre ontologia e política, técnica e estética, a fim de divisar um meio de estabelecer novos modos de organização social e política que viabilizem aquilo a que Adorno referiu-se como “a identidade da experiência, a vida articulada e em si mesma contínua, que só a postura do narrador permite” (ADORNO, 2003, p. 56) e assim possamos chamar “a reificação de todas as relações entre os indivíduos, que transforma suas qualidades humanas em lubrificante para o andamento macio da maquinaria, a alienação e auto-alienação universais” (ADORNO, 2003, p. 57) pelo seu nome.

Bernard Stiegler, o *psicopoder* e o futuro planetário

“He de empezar por una perogrullada: que hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su topos es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben,

estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario". Herbert MARCUSE³³

Um filósofo francês contemporâneo, Bernard Stiegler, teórico do *psicopoder*, da técnica e das sociedades de controle, proporciona ideias valiosas para a reflexão aqui apresentada. Nosso interesse, no atual estágio da discussão, é ampliar o alcance teórico da tese que defendemos, através da inclusão de conceitos críticos importantes, presentes em seu *Ce qui fait que le vie vaut le coup d'être vécu* ("O que faz valer a pena viver").

Na obra a ser sucintamente analisada em consonância com o trabalho que elaboramos até então, o capítulo 5, único traduzido para o português atualmente³⁴, será privilegiado por questões de espaço. O tópico mencionado intitula-se *Economizar significa cuidar: os três limites do capitalismo*; nele se discute o futuro planetário desde a questão do *psicopoder*, considerado como elemento central das contemporâneas sociedades de controle.

De acordo com Bernard Stiegler, os efeitos do *psicopoder* nas sociedades de controle são maciços e destruidores. Mundializado, o *psicopoder* se constitui como uma organização sistemática de captação da atenção, viabilizada pelas psicotecnologias que se disseminam pelos continentes através de diversas formas de redes. A crescente canalização industrial da atenção engendra por sua vez um fenômeno maciço de destruição da mesma. Essa destruição se configura como um caso "particular, e especialmente grave", da destruição da energia libidinal através da qual a economia libidinal capitalista se autodestrói³⁵. Nesse sentido, poderíamos nos aproximar de Hans Jonas e sua proposta de uma "ética para a civilização tecnológica", posto que as atuais circunstâncias se mostram muito preocupantes e parecem mesmo exigir novas medidas éticas.

Poderíamos, não fosse uma insuficiência desse enfoque teórico: se revela precário precisamente por considerar como origem do problema a sobreposição da capacidade humana de "fazer" (enquanto produzir) em detrimento da sua capacidade de "conhecer" e "saber"³⁶, negligenciando a dimensão do *psicopoder*, descartando o lugar importante que a política deve ocupar em uma teoria que vise equacionar os dilemas que a técnica suscita.

É preciso ir além do pessimismo e do otimismo: Hans Jonas encarna uma forma velada de pessimismo, a partir do momento em que julga como raiz do problema uma defasagem ética, um descompasso entre esta e a técnica, que já avançou muito mais. O que o autor perde de vista é a possibilidade de ação autônoma no mundo contemporâneo. Diante dessa constatação, suas propostas se tornam paradoxais. O engano da *unilateralidade* na filosofia da técnica contemporânea, a que aludimos acima, funda a possibilidade de elaboração de teorias como estas: enquanto o filósofo alemão centra sua filosofia numa teoria da ação que seria, na melhor das hipóteses, reativa, desesperada; Eladio Craia desconsidera a importância da ação (política) ao considerar o surgimento do diferente e do novo como necessário, inexorável, independente da atuação humana.

Assim, devemos nos afastar de uma postura otimista-quietista, bem como de uma pessimista-reativa. Não pensamos que seja o caso imediato de buscar-se o que Karl-Otto Apel denominou "autolimitação ética"³⁷ – que deve ser aspirada, mas secundariamente ou

³³ Cf. MARCUSE, H. *El final de la utopía*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1986, p. 7.

³⁴ Cf. STIEGLER, B. *Economizar significa cuidar: os três limites do capitalismo*. Disponível no site do *Projeto Revoluções*, cujo link de acesso é: <http://revolucoes.org.br/v1/downloads>. A versão traduzida do texto utilizado não possui paginação nem tampouco menção a data de sua publicação (Data do último acesso: 29/08/2013).

³⁵ STIEGLER, B. *Economizar significa cuidar: os três limites do capitalismo*. Seção "42. Aparelhos psíquicos e aparelhos sociais na 'economia da atenção'".

³⁶ Cf. SANTOS, R. *Ética da Responsabilidade e Ética do Discurso: As propostas de Hans Jonas e Karl-Otto Apel*. Revista *Dissertatio* 32, p. 139-155, verão de 2010, p. 142.

³⁷ *Idem*, p. 147.

simultaneamente à ação e reflexão políticas: jamais isoladamente. Afinal, o que se pode apreender dessa busca pautada pelos termos recém criticados? Que a mesma reflete uma angústia que não surgiu simplesmente com a emergência de uma “idade da técnica”, mas sim com a “morte de Deus”, a derrocada dos valores supremos, enfim, com o niilismo – como aprendemos com Nietzsche. Não é nosso objetivo discutir a proximidade ou distância histórico-conceitual entre tais questões, mas apenas assinalar a confusão que uma concepção estreita da dimensão política pode ocasionar. Em todo caso, diante dos problemas que o mundo contemporâneo encerra, a busca pela “autolimitação ética”, ou por uma “ética para a civilização tecnológica”, se bem que não seja algo sem importância, torna-se supérflua, caso se desconsidere o que Stiegler afirma sobre os efeitos da destruição da energia libidinal.

Pensar a partir desse ponto nos permite acompanhar o movimento reflexivo exposto pelo autor; o mesmo argumenta que a atenção é a realidade da individuação nos termos discutidos na seção anterior a propósito de Simondon: enquanto é sempre psíquica e, simultaneamente, coletiva. A atenção, segundo Stiegler, é a faculdade psíquica de se concentrar sobre um objeto, de se dar um objeto e também faculdade social de cuidá-lo, quer seja como o outro, quer seja como representante do outro, ou mesmo como objeto do outro: a atenção é o nome da civilidade, na medida em que a mesma se funda sobre a *philia*, a energia libidinal socializada.

A destruição da atenção constitui-se, portanto, pela destruição concomitante do *aparelho psíquico* e do *aparelho social* formado pela *individuação coletiva*, posto que a atenção articula um sistema de cuidado, que é também economia libidinal, a partir da qual *aparelho psíquico* e *aparelho social* agenciam-se e cuja destruição é também provocada por aparelhos tecnológicos. A consequência destrutiva da exploração da atenção pelo *psicopoder* é a fragilização do *aparelho psíquico* infantil e da sociabilidade fundada sobre a *philia*. Essa mesma “liquidação precoce” da economia libidinal, afirma Stiegler, é causa da destruição do capitalismo industrial de investimento: o órgão do *psicopoder* é o marketing enquanto braço armado do capitalismo financeirizado, essencialmente especulativo.

Com Bernard Stiegler podemos observar que a perda da atenção é uma perda das capacidades de projeção de longo prazo (capacidade de investimento nos objetos de desejo) que afeta sistemicamente os *aparelhos psíquicos* tanto dos consumidores manipulados pelo *psicopoder*, quanto dos próprios manipuladores: o especulador é tipicamente aquele que não presta atenção alguma aos objetos de sua especulação; e, por conseguinte, não cuida deles³⁸.

O ato do especulador influi sobre as multidões de consciências que sofrem – direta ou indiretamente – os efeitos da especulação por meio de dispositivos psicotecnológicos de captação da sua atenção. Tais consciências acham-se assim sempre mais enredadas na falta de atenção e de cuidado, o que permite a instalação de um sistema do curto prazo, no qual se forma o círculo vicioso da destruição da atenção. Nesse sentido, devemos nos perguntar: o problema que a técnica suscita é, indubitavelmente, um “mero” dilema ético? Trata-se então de “ser ou não-ser”? De uma desesperada luta pela sobrevivência?

Sim, e de algo mais. Pois caso a nossa escolha seja pelo futuro planetário, não nos levará adiante exclusivamente a autolimitação ética; a questão central não é um “ser ou não-ser?” hamletiano, mas mais propriamente: “como ser?”, tema fundamental e em geral fora de circuito nos debates sobre a técnica; “como ser?” é a questão-chave, causa da angústia infernal que anima as ações distraídas das pessoas em nosso mundo.

Uma questão eminentemente política, cujas palavras de Polo, personagem do romance *As cidades invisíveis* de Ítalo Calvino, ilustram tão bem:

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando

³⁸ STIEGLER, B. *Economizar significa cuidar: os três limites do capitalismo*. Seção “43. A gramatização da própria transindividuação e a passagem das psicotecnologias às sociotecnologias”.

juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte dele até deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço (CALVINO, 1990, p. 151).

Referências

- ADORNO, T. A posição do narrador no romance contemporâneo. In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2003.
- CALVINO, Í. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASTORIADIS, C. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987: a criação humana I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CRAIA, E. *Gilles Deleuze e a questão da técnica*. 2003. 297 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2003.
- _____. *Gilles Deleuze e a questão da técnica*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 131-155, outubro, 2011.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004.
- MARCUSE, H. *El final de la utopia*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1986.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org.: Ed. 34, 2005.
- _____. O dissenso. Adauto Novaes (Org.). In: *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. P. 367-383.
- RILKE, R. *Elegias de Duíno*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1972.
- SANTOS, R. *Ética da Responsabilidade e Ética do Discurso: As propostas de Hans Jonas e Karl-Otto Apel*. Revista Dissertatio 32, p. 139-155, verão de 2010.
- SIMONDON, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.
- STIEGLER, B. *Ce qui fait que le vie vaut le coup d'être vécue*. Ed. Flammarion, 2010. [Cf. especialmente o capítulo 5: *Economizar significa cuidar: os três limites do capitalismo*, disponível no site do *Projeto Revoluções*, cujo link de acesso é: <http://revolucoes.org.br/v1/downloads> (Data do último acesso: 29/08/2013)].