

Indivíduo e implexa individuação¹

Luiz B. L. Orlandi

orlvan@terra.com.br

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, Brasil

Resumo: O texto visa valorizar aspectos promissores do encontro filosófico entre Gilles Deleuze e Gilbert Simondon em torno da recriação do problema da individuação e da ênfase na problemática das disparições intensivas.

Palavras-chave: Simondon; Deleuze; individuação; disparições intensivas.

Abstract: The text aims to enrich promising aspects of the philosophical encounter between Gilles Deleuze and Gilbert Simondon around the recreation of the individuation problem and the emphasis in the intensive disparitions problematic.

Keywords: Simondon; Deleuze; individuation; intensive disparitions.

À medida que lia pela primeira vez um conjunto de textos dedicados por Gilbert Simondon e Gilles Deleuze ao problema da individuação, sentia-me transformando em nuvem. Pior ainda, nuvem mais complicada que as do céu, poeira de palavras movendo-se ao sabor de um descontrolo de ventos-frases. Ao reler o mesmo conjunto pela enésima vez, sinto que me recupero muito lentamente daquele caos, daquele estado de interfusões e extravios, daquele estado, digamos, de *metaestabilidade*, estado brumoso, enfim. “A bruma solar”, diz Deleuze a propósito da descrição que Thomas Edward Lawrence faz do deserto, “é o primeiro estado da percepção nascente”, a “miragem na qual as coisas sobem e descem” (DELEUZE, 1993a., p. 144), como que indecisas quanto às suas próprias individualidades. Agora já percebo algumas direções marcadas pelos ventos. Vejo que certas palavras se atraem, reagrupando-se em cumplicidades conceituais, e isto acontecendo numa luta em que elas experimentam sua capacidade de erigir um domínio que outras palavras, distintamente imantadas, não teriam conseguido circunscrever. Que novo domínio estaria sendo traçado por esses textos, por essa nova maneira de dizer o problema da individuação?

Ora, essa pergunta já estava querendo se impor desde quando minhas primeiras e nebulosas leituras sofriam o assédio desses textos. Ela continua arregimentando a construção das minhas frases, de tal modo que um texto a ser por mim assinado começa a sofrer sua própria individuação como resposta a essa pergunta, começa a compor-se – mesmo que de modo indeciso, insuficiente ou errático – como aparentemente uno em si e distinto daqueles outros também destinados a respondê-la. Repito a pergunta, como se esta fora um barco navegando de olho na variação dos sinais que vão mapeando sua errância: que domínio está se erigindo quando alguns textos de Simondon e Deleuze transformam meu liame com o problema da individuação?



Numa resumida e abusiva história de conceitos, a individuação aparece-me como problema explícito quando a questão da realidade do ser se contrai, se encolhe numa viva atenção ao indivíduo, ao ente que se apresenta como dado em sua imediatidade, este cristal, este vegetal, esta mulher ou esta voz de cristal em Gal. Cada um desses entes, pensado como essência inferior em Platão ou como substância primeira em Aristóteles, fundamento e sujeito real dos predicados, foi considerado como indivíduo pronto, como *individuum*, como não-dividido, como *atomon*. Se divido esta flor em duas partes, já não posso oferecê-la assim inteira, como indivíduo-camélia colhido no jardim de Zilda, ali onde vislumbro uma pluralidade de outras camélias inteiras; posso também obter indivíduos-pétalas, mas, a cada vez, o que preciso observar é se obtive uma individualidade que resista em si como única entre as demais.

Se divido Sócrates ao meio, a coisa é mais grave, pois cometo homicídio com a agravante de não obter uma duplicação de filósofo. Quando Aristóteles diz que Sócrates é *um* indivíduo único num conjunto numericamente múltiplo, ele não está pensando na animalidade racional de Sócrates, pois isto equivaleria a salientar tão somente a unidade formal pela qual Sócrates e todos os homens se definem genérica e universalmente como animais racionais (ARISTÓTELES, 2002, XII, 8, 1074a33-ss.). É por estar ligada à materialidade-Sócrates que a animal-racionalidade-Sócrates pode ser encontrada pelos habitantes de Atenas nos limites de um indivíduo inconfundível, justamente ele que tinha a fama de confundir os demais com suas perguntas pelo ser do ente. O indivíduo-Sócrates é um todo-inteiro de matéria e forma, como se dizia, nem disperso na pura materialidade, nem se evaporando na pura generalidade. Pois bem, se atribuo à matéria o poder de limitar uma forma universal, forma que, então, ganha os contornos de uma individualidade, estarei reencontrando a resposta por assim dizer aristotélica que um filósofo árabe do século XI, Avicena, procurava para o problema que o atraiu e que nós herdamos, qual seja, o problema da constituição do indivíduo, problema então enunciado mais ou menos assim: o que faz com que uma substância ou natureza comum a vários torne-se este ou aquele indivíduo?

Feita à maneira tradicional, essa pergunta recebeu respostas que variaram ao longo dos séculos. De um lado, diz Simondon, o *substancialismo atomista* estabelece a individuação como um fato: seja tomando o átomo como existência dada, seja apreendendo o *composto* como fato resultante de um “encontro ao acaso”. Por outro lado, a posição dominante caracteriza-se como um *hilemorfismo* que - privilegiando ora a forma, ora a matéria, ora dosando combinações de ambas - procura dizer o *princípio de individuação*, isto é, o princípio pelo qual o indivíduo é individuável e individuado. Em sua resposta, Tomás de Aquino, por exemplo, elabora a difícil noção de “*matéria signata quantitate*”, isto é, a matéria disposta a variações de quantidade. Respostas desse tipo, como podem ser vistas, são reunidas por Simondon como aplicações de um *esquema hilemórfico*, isto é, um esquema que pensa a própria *operação de individuação* como dependente de um princípio de individuação, um princípio “contido na matéria ou na forma”. Tal esquema estaria supondo, diz ele, uma “sucessão temporal” que, partindo do princípio de individuação, chegaria ao indivíduo constituído depois de passar por aquilo que esse esquema não estaria tematizando suficientemente: a própria operação de individuação. Simondon está de olho nesse intervalo, nesse meio, nessa *zona obscura*, um entremeio que certa tradição teria maltratado em suas maneiras de ligar indivíduo pronto e princípio de individuação.

É a operação de individuação, ela mesma, portanto, que Simondon reexamina. Ele o faz de tal modo que acaba abalando dois ancoradouros tradicionais do pensamento. Nesse reexame, o princípio de individuação não passará de um *efeito* daquela operação, ao mesmo tempo em que o indivíduo não mais terá o monopólio do *ser concreto* em sua totalidade. Para se sustentar esse resultado, é preciso pensar a imanência entre individuação e indivíduo, é preciso conceituar a individuação como complexa operação ativada no indivíduo tomado como *meio* de individuação, um meio que implica uma *realidade*



pré-individual, um campo de *singularidades pré-individuais*. Para exemplificar isso, pensemos um vegetal individuando-se como meio de atuação de um sistema que, por não se confundir com ele, é dito *sistema pré-individual*. Neste exemplo, o sistema é composto de duas regiões, de duas ordens de realidade: uma “ordem cósmica”, com sua energia luminosa, e uma “ordem inframolecular”, com suas “espécies químicas distribuídas no solo e na atmosfera”, espécies “classificadas e repartidas” justamente por meio daquela energia luminosa “recebida na fotossíntese”. O vegetal vive individuando-se como aquilo que vai dobrando, segundo estratégias de entrelaçamento do dentro e do fora, do *self* e do *non-self*, como diria Francisco Varela (COSTA, 1993, p. 83), uma ordem pré-individual na outra; vive compondo-se como *mediação* (não dialético-hegeliana) entre essas ordens, como *ressonância interna* de um “sistema pré-individual feito de duas regiões de realidade primitivamente sem comunicação”.

Posso agora retomar a pergunta feita anteriormente: que domínio se erige com essa nova maneira de dizer o problema da individuação? Com palavras de Deleuze, o domínio que se erige é o de uma “nova concepção do transcendental” (DELEUZE, 1969, p. 126, n. 3). Sabe-se que Deleuze emprega um nome paradoxal para designar essa concepção: *empirismo transcendental* (DELEUZE, 1968, pp. 186-7). De um lado, Deleuze valoriza, em Hume, a ideia de separar as *relações* e os *termos* que se encontram relacionados; valoriza, portanto, a iniciativa humeana de estabelecer uma “dualidade empírica” entre “os termos e as relações”, dualidade situada para além da dualidade, também humeana, entre as impressões e as ideias (DELEUZE, 1953, p. 122). Como se justifica essa valorização? O empirismo de Hume, como diz Michel Malherbe, não é um “empirismo vulgar”, aquele que reduz o conhecimento a uma “relação entre um sujeito real e um objeto já constituído” (MALHERBE, 1980, p. 12). Para Deleuze, ao afirmar que “as relações são exteriores aos seus termos”, havendo impressões e ideias de termos e distintas impressões e ideias de relações, Hume estaria elevando “o *empirismo* a uma potência superior”, à potência capaz de descortinar um “mundo de exterioridade”, mundo em que o próprio pensamento está em relação fundamental com o Fora, mundo em que as relações não derivam de termos, mas são como “passagens externas”. É justamente graças a relações assim entendidas que o sujeito humeano pode ultrapassar o imediatamente dado, ultrapassamentos que se dão num mundo feito de tecido “conjuntivo”, este em que “a conjunção e destrona a interioridade do verbo *é*”, mundo *rizomático*, enfim (DELEUZE, 2002, 22, pp. 226-37).

Por outro lado, Deleuze aponta o que julga ser insuficiente no transcendental kantiano. Recordemos que, segundo ele, o termo *transcendental*, com Kant, “qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às nossas representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”, com o que se dispensaria a “ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto” (DELEUZE, 1963, pp. 22-3). Pois bem, o que Deleuze desvaloriza em Kant é o ter ele acreditado que se possa induzir o transcendental a partir das “formas empíricas ordinárias, tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum”; desvaloriza, pois, o “decalque do transcendental sobre o empírico”, decalque que só não acontece, segundo ele, em passagens dedicadas por Kant ao *sublime* na terceira *Crítica* (DELEUZE, 1968, pp. 186-7).

Ora, o que pretende Deleuze, precisamente, com essa reapropriação dissimétrica de iniciativas de Hume e Kant? Ele pretende dizer que a exploração do domínio e das regiões do transcendental depende, justamente, do exercício de um empirismo dito *superior*. Que significa isto? Significa, no caso de qualquer faculdade, por exemplo, levá-la a um “exercício transcendente não decalcado sobre o exercício empírico” vulgar, de tal modo que, indo além das apreensões que costuma efetuar a partir “do ponto de vista de um senso comum”, essa faculdade possa ir até o ponto de sentir-se presa de tudo aquilo que “a força a exercer-se”; assim procedendo, ela pode vir a descobrir “a paixão que lhe é própria” (DELEUZE, 1968, pp. 186-7); pode vir a descobrir os sistemas de diferenças, as multiplicidades, as problemáticas, as disparações em



que ela própria é extremada e até estressada. Nesse sentido, praticar o *empirismo transcendental* implica conectar-se a forças eminentemente intempestivas: indo por ele, experimentando-o, conforme um “tipo de experiência muito particular” e que “permite descobrir as multiplicidades”, como adverte Deleuze (DELEUZE, 1993b, p.8), indo por ele, repito, a primeira advertência é desconfiar de pontos de vista sobrepostos em relação a este ou àquele campo de estudos; trata-se de, com cuidado e operações especiais, estar à disposição das emissões daquilo que se estuda; é preciso curtir encontros numa ambiência de reciprocidades de aberturas forçadas, tendo-se em vista que estas são violenta ou suavemente impostas por signos que nos forçam a pensar e a sentir diferentemente, pois eles são díspares desencadeando disparações intensivas. Ou seja, a exploração de um campo empírico-transcendental exige variações arduas, como as operações de um sub/sentir, de um entre/sentir, de um intra/sentir, extra/sentir, trans/sentir etc. e não simplesmente de um re/sentir, operações articuladas no meio das maquinarias em que se agenciam níveis disparatados de naturalidades e artificialidades; exige refinamentos táticos da disposição de *contemplar* e *contrair* as intensidades de x , as pulsações de uma questão, as intensificações que determinado problema exala na processualidade de suas efetuações. Mireille Buydens salienta justamente a “natureza intensiva” das “singularidades nômades, impessoais e pré-individuais” que povoam o campo transcendental, marcando-se, assim, o caráter virtual desse campo, dado que pensar as singularidades em sua natureza intensiva exige que se evite concebê-las tão somente como “infinitesimais”, por exemplo, concepção que apenas restauraria o império dos indivíduos (BUYDENS, 1990, pp. 14-7). A exploração desse campo de encontros intensivos implica não só uma abertura do sensível como também exige que se deixe a coisa “pensar em mim”, como diz Pierre Lévy, exige, em suma, colocar-se como ampla suscetibilidade a “possíveis metamorfoses sob o efeito” dos problemas (LÉVY, 1993, p. 11). Aliás, basta reler estudos nietzscheanos de Deleuze para notar o quanto ele reencontra em Nietzsche a atuação de princípios e conceitos ditos *plásticos* ou “em metamorfose”, denominação que lhes é atribuída porque, para não serem meras generalidades, precisam determinar a si próprios *com* aquilo que eles procuram determinar (DELEUZE, 1962, II, §6).

Pois bem, é nessa perspectiva de um empirismo transcendental que Deleuze escreveu uma resenha, publicada em 1966 (DELEUZE, 2002, 12, pp. 120-4)², na qual salienta como “profundamente original” uma “teoria da individuação” que ele encontra na tese de Simondon. Voltemos aos indivíduos que encontramos em nossas relações empírico-vulgares. Em vez de simplesmente abarca-los com a ajuda de categorias mobilizadas em estratégias dedutivas ou indutivas, devo operar *transduções*, diz Simondon. Isto quer dizer que, ao inverso da *dedução*, esta operação que “procura alhures um princípio para resolver o problema de um domínio”, a transdução, mais sutil, deve “extrair das próprias tensões” desse domínio, a “estrutura” capaz de resolvê-las; isto também quer dizer, por outro lado, que, embora a *indução* procure também extrair estruturas da “análise dos próprios termos do domínio estudado”, ela acaba fraquejando ao conservar tão-somente o que “há de comum a todos os termos”, ao passo que a transdução procura “descobrir dimensões”, vasculhar a problemática, detectar disparidades, etc., e dizer tudo isso com “a menor perda possível de informação”.

Pode-se ver que essa ideia de transdução sinaliza no sentido da exploração de domínios empírico-transcendentais. Assim, para transduzir o indivíduo, devo perguntar, por exemplo, pelo sistema no qual está ele tomado no exercício de sua própria individuação, sistema dito *metaestável* (nem estável, nem instável), sistema metaestável de *singularidades pré-individuais*; devo perguntar pela ação dos *díspares*, pela *disparação* entre pelo menos duas “escalas de realidades díspares”, disparação que, para Deleuze, “define essencialmente um tal sistema”, sistema que implica, portanto, uma “estado de dissimetria”, uma “diferença fundamental”. E como devo perguntar pelo “*problema* colocado pelos díspares”? Devo fazê-lo indiretamente, capturando a própria operação de individuação como passagem que *resolve*, na composição



do indivíduo, um *campo problemático pré-individual*, campo distendido na agitação dos díspares. Com ou sem ironia ou humor, devo pensar o indivíduo que vejo como sendo um precário, mutante e mutagênico revestimento de uma individuação que se agita por ser “organização de uma *solução*”, por ser “resolução para um sistema objetivamente problemático”.

Com Jean-Clet Martin, pode-se resumir deste modo as exigências que se impõem a quem pretenda estudar um domínio empírico-transcendental: estar atento ao “campo de resolução”, este campo de realidade-atual, campo em que se “cristalizam singularidades segundo percursos determinados”; mas essa atenção deve prolongar-se para explorar o “campo problemático”, esse campo de realidade-virtual, campo em que as singularidades pré-individuais se distribuem nomadicamente como “instâncias topológicas” não ainda direcionadas (MARTIN, 1993, p. 22)³.

Finalmente, lembremos apenas que Deleuze retoma a inspiração de Simondon em vários pontos de sua obra. Isto não quer dizer que deixe de existir um importante desacordo. Por exemplo, ao mesmo tempo em que destaca, concordando com Simondon, a “importância das séries disparatadas e de sua ressonância interna na constituição dos sistemas”, Deleuze evita a condição, segundo ele, que é ainda mantida por Simondon, qual seja, “a exigência de semelhança entre séries ou de que sejam pequenas as diferenças postas em jogo”. Ora, essa observação crítica, essa manifestação de interessante *acordo-discordante*, acontece no momento em que Deleuze enfrenta o que chama de “dificuldade maior”, quando pergunta pela “condição” da “comunicação entre séries heterogêneas”, quando pergunta pelo seu “acoplamento” ou “ressonância” interna, evitando aceitar, como resposta, que essa condição seja a de “um mínimo de semelhança entre as séries” ou de uma “identidade no agente (ou força) que opera a comunicação”. A resposta propriamente deleuzeana fala em “diferenciador”, em “precursor sombrio”, fala em “díspar”, em “em-si da diferença”, em “diferentemente diferente”, em “objeto = x”, aquele que “se *desloca* perpetuamente em si mesmo e se *disfarça* perpetuamente nas séries”, resposta que remete de modo permanente ao *estatuto do problemático* (DELEUZE, 1968, pp. 156-8). Mas é também certo que Deleuze vê em *L'individu...*, apesar de não acompanhar as “conclusões” desse livro, a “primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais”. Diz ainda que, nele, Simondon analisa as “cinco características” pelas quais ele próprio, Deleuze, tenta “definir o campo transcendental”. Essas características já foram aqui esboçadas. Como não podemos estudá-las em detalhe, por que, então, fazer mais uma passagem referencial a elas?

O primeiro motivo é chamar a atenção para a importância que o texto de Simondon ganha no conjunto da obra de um filósofo tão criativo e tão mergulhado na história da filosofia quanto Deleuze. O segundo motivo explica o primeiro, mas dá também um sinal às divergências existentes entre esses autores e que não pudemos aqui desenvolver: a reapropriação deleuzeana do texto de Simondon é mais do que um amparo bibliográfico para conceitos já elaborados; ela participa de conceituações e reconceituações em andamento; ela se imiscui como dobra criativa no fluxo conceitual a que Deleuze se entrega; ela opera, funciona em linhas decisivas do sistema deleuzeano, do planômeno dessa filosofia da diferença; engrena-se produtivamente com a maquinaria conceitual que a deglute. Para se ter uma ligeira ideia disso, é suficiente ler esta passagem de *Logique du sens*, passagem relativa à primeira característica do campo transcendental, o campo que Deleuze procura determinar para evitar a mera oscilação entre “campos empíricos” e “profundidade indiferenciada”: “em primeiro lugar, as singularidades-acontecimentos correspondem a séries heterogêneas que se organizam em um sistema nem estável nem instável, mas ‘metaestável’, provido de uma energia potencial em que se distribuem as diferenças entre séries”, sendo, “a energia potencial”, diz ele, “a energia do acontecimento puro, ao passo que as formas de atualização correspondem às efetuações do acontecimento”.



Com aquele hífen imbricando singularidades-acontecimentos, ele está reativando, por contato poroso com o texto de Simondon, seu próprio conceito empírico-transcendental de acontecimento, sendo este um dos filosofemas mais recorrentes em sua obra e que acabará exigindo uma atenção especial ao conceito de virtualidade e, portanto, com o de singularidades pré-individuais. Na quinta característica do campo transcendental, a complicação se reafirma: “em quinto lugar, esse mundo do sentido tem por estatuto o problemático: as singularidades se distribuem num campo propriamente problemático e advêm nesse campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada direção alguma”. Por que a complicação aqui se reafirma? Porque “o modo do acontecimento”, para Deleuze, “é o problemático” (DELEUZE, 1969, pp. 69, 125-7). E ambos os conceitos, além de muitos outros, são tratados de tal maneira que neles se adensa essa perspectiva de exploração de mundos empírico-transcendentais, perspectiva presente nesse texto tão reverenciado de Simondon.

Carecemos, entretanto, de um estudo detalhado do alcance que esse encontro de Deleuze com Simondon propicia na constituição de um novo transcendental na história da filosofia⁴. E um tal estudo, parece-me, não poderá prescindir de uma ideia que Deleuze *salienta* ao passar pela fundamental contribuição de Simondon, uma ideia extremamente decisiva no conjunto dos seus escritos: “a ideia de uma individuação por intensidade”, a “ideia de um campo intensivo de individuação” (DELEUZE, 2002, p. 123), campo perpassado por dinâmismos espaço-temporais que pulsam nas complexas diferenciações que ocorrem entre o virtual e o atual.

Por que é tão decisiva essa ideia? Não apenas porque podemos, através dela, rastrear seu modo de estar com Simondon, ao mesmo tempo em que dele se distingue, ou seu modo de confrontar-se com Kant, ao mesmo tempo em que admira sua objeção filosófica a Hume, objeção marcada por mudança de questão e não por mera denúncia ou troca de soluções, etc. Em suma, se essa ideia nos permite compreender mais de perto seus acordos com Schelling, seu bem estar com Espinosa, etc., o mais importante dela não consiste em facilitar comparações por semelhanças e diferenças em relação a outros pensadores, como se o pensar por conceitos não passasse de um jogo filológico ou até de um mero entretenimento discursivo. Essa ideia é importante e decisiva, porque ela inflama a obra inteira de Deleuze como pensamento que procura exprimir a complexidade da experiência: o trabalho de pensar a experiência fora dos limites representativos da consciência empírica já não mais se satisfaz, como caracterização da possibilidade da própria experiência, com o apelo kantiano ao poder representativo de categorias apriorísticas, de “conceitos puros do entendimento” (KANT, 2010, §10, B 105, p. 110), e não se satisfaz tampouco com a hegeliana redução disciplinadora da experiência ao “movimento dialético que a consciência exerce em si mesma” (HEGEL, 1939-41, v.1, 1ª Parte, Introdução, p. 75)⁵. Com Deleuze, pensar a experiência real exige não apenas levar em conta aquilo que, nela, se submete a poderes representativos da consciência, mas implica, principalmente, deslindar as condições sub-representativas de sua efetiva possibilidade, isto é, algo que, com ela, nos encontramos em que ela ocorre, consegue arrombar, invadir, ativar o próprio pensamento, fazê-lo entreter-se com seu fora sub-representativo, esse fora que o força a sair das suas acomodações na interioridade, no vivido, na intencionalidade, na intersubjetividade, na comunicabilidade, etc. Apenas como lembrete dessa nova exigência, anoto, grifando alguns termos, uma passagem da comunicação apresentada por Deleuze, em 1967, numa sessão da Sociedade Francesa de Filosofia, sessão presidida por Jean Wahl, seu ex-professor:

“Nenhum conceito receberia uma divisão lógica na representação se essa divisão não estivesse determinada por *dinamismos [espaço-temporais] sub-representativos...* Esses dinamismos supõem sempre um campo no qual eles se produzem, fora do qual eles não se produziram. Esse *campo é intensivo*, isto é, implica uma distribuição em profundidade de diferenças de intensidade. Ainda que a *experiência* nos coloque sempre na presença de

intensidades já desenvolvidas em extensos, já recobertas por qualidades, devemos conceber, precisamente como *condição da experiência*, intensidades puras envolvidas numa profundidade, num *spatium* intensivo que preexiste a toda qualidade assim como a todo extenso. A profundidade é a potência do puro *spatium* inextenso; a intensidade é tão-só a potência da diferença ou do desigual em si, e cada intensidade é já diferença do tipo $E - E'$, em que E' , por sua vez, remete a $e - e'$, e e' , a $e - e'$ etc.” (DELEUZE, 2002)

Pois bem, é justamente esse campo intensivo que “constitui”, diz Deleuze nessa mesma palestra, um “meio de individuação”, razão pela qual, acrescenta ele, “não basta lembrar que a *individuação* não opera nem por especificação prolongada (*species infima*), nem por composição ou divisão de partes (*pars ultima*)”, como também “não basta descobrir uma diferença de natureza entre a individuação, de um lado, e, de outro, a especificação e a partição, pois, a individuação é, ademais, a condição prévia sob a qual a especificação e a partição ou a composição operam no sistema”. Em suma, completa ele, “a *individuação é intensiva* e se encontra suposta por todas as qualidades e espécies, por todos os extensos e partes que vêm preencher ou desenvolver o sistema” (DELEUZE, 2002, p. 135).

Frequentado há milênios por todas as artes e artimanhas, irrompendo em criações da loucura e também da lucidez, esse campo empírico-transcendental de intensas e intensificadas singularidades pré-individuais e impessoais, esse paradoxal campo de imanência, esse campo intensivo, esse campo de individuação pensado como condição da experiência real aparecerá um dia não apenas como objeto das mais cuidadosas pesquisas e das mais arrojadas interferências, como se imporá também como extremamente digno dos cuidados sem os quais estará irremediavelmente ameaçada a dignificação da vida, dos indivíduos, das pessoas.

Embora não se possa acusar Deleuze de estar incorrendo em biologismo, é curioso notar que o correlato biológico desse campo problemático da nossa imersão, o correlato a que ele muito recorre em sua obra, é propiciado pelo “ovo e seu dinamismo organizador”, título do livro de Dalcq, ao qual ele várias vezes se refere (DELEUZE, 2002, p. 123)⁶. Dinamismos espaço-temporais fazem do ovo um lugar agitado, onde se desenrolam mil e uma dramaturgias. Deleuze diz “dinamismos ou dramas”. Pois bem, apesar do hábito de nos tomarmos por indivíduos e pessoas já dotadas de certa completude, pois já teríamos saído dos ovos que nos formaram, não estamos livres, porém, dos dramas que nos caracterizam como entes tangíveis por esses dinamismos, entes sensíveis às variações de longitudes e latitudes. Por quê? Numa resposta mais longa, isso ocorre porque vivemos na imanência das transpassagens que nos conectam à nossa implexa pré-individualidade, a esse caótico dinamismo no seio do qual não paramos de nos individuar. Numa resposta mais curta, Deleuze diria que isso ocorre simplesmente porque “o mundo inteiro é um ovo” (DELEUZE, 1968, p. 279)⁷. Isso quer dizer que estamos imersos num fora de nós mesmos, um fora sobre o qual não temos domínio, mas do qual participamos na imanência dos seus dramas, seja para o pior ou para o melhor deste ou daquele ponto de vista, como o da cada vez mais difícil dignificação da vida.

NOTAS

1. Com o título “O indivíduo e sua implexa pré individualidade”, esse texto foi parcialmente publicado em Vários Autores, *O reencantamento do concreto – Cadernos de subjetividade*, SP, Hucitec e Educ, 2003, pp. 88-96.

2. A resenha referia-se a uma publicação parcial (Paris: PUF, 1964) da tese de doutorado de Simondon (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, defendida em 1958), sendo que a segunda parte da tese será publicada apenas em 1989 com o título *L'individuation psychique et collective*. (Paris: Aubier, 1989). Uma nova edição da tese de doutorado de Simondon, comportando “novidades”, foi editada em Grenoble: ed. Millon, 1995.



3. Sobre empirismo transcendental, ver cap.2.
4. Quando escrevi essa frase, em 2003, não havia lido, obviamente, o cuidado com que essa questão foi tratada por Anne Sauvagnargues em *Deleuze - Empirisme transcendental*. (SAUVAGNARGUES, 2009), especialmente capítulos XII e XIII.
5. Devo a lembrança dessa passagem a LYOTARD, 1983, p. 133.
6. Nota *a* de D. Lapoujade.
7. Pode-se aproximar essa ideia de ovo-mundo a de um vasto “corpo sem órgãos”, pois, como Deleuze e Guattari dirão em *O Anti-Édipo*, “o corpo sem órgãos é um ovo”. (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 26).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. 2002. *Metafísica*. Paris: Vrin.
- BUYDENS, M. 1990. *Sahara – L’Esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- COSTA, R. 1993. *Limiars do contemporâneo – Entrevistas*. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, G. 1953. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF.
- _____. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- _____. 1963. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF.
- _____. 1968. *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- _____. 1969. *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- _____. 1993a. *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- _____. 1993b. Lettre-préface. In: MARTIN, J.-C. *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot.
- _____. 2002. *L’Île déserte et autres textes – textes et entretiens 1953-1974*. In: LAPOUJADE, D. (org.). Paris: Minuit.
- _____. & GUATTARI, F. 1972. *L’Anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- HEGEL, G. F. 1939-41. *La phénoménologie de l’esprit*. Paris: Aubier-Montaigne.
- KANT, I. 2010. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian.
- LÉVY, P. 1993. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LYOTARD, J.-F. 1983. *Le différend*. Paris: Minuit.
- MALHERBE, M. 1980. *Kant ou Hume – ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin.
- MARTIN, J.-C. 1993. *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot.
- SAUVAGNARGUES, A. 2009. *Deleuze – Empirisme transcendental*. Paris: PUF