

/artigos

Hannah Arendt e Gilbert Simondon entre a natureza e a cultura

Diego Paim de Souza

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

<https://orcid.org/0000-0002-8632-7463>

diegopaim02@gmail.com

Resumo: Este artigo trata de colocar em diálogo as filosofias de Hannah Arendt e Gilbert Simondon no que diz respeito à relação entre a natureza e a cultura. Contemporâneos, mas advindos de tradições distintas, os dois autores elaboraram filosofias preocupadas com a alienação da realidade humana em relação à progressiva transformação tecnológica. Enquanto Hannah Arendt associa o progresso da técnica com o advento do social e, com isso, o esvanecimento da política, Simondon considera que o estágio maquinico da concretização dos objetos técnicos acentua uma crise da capacidade cultural humana de simbolizar a realidade. Diante da mesma crise, mas apontando aspectos diferentes, subjaz às suas respectivas abordagens duas maneiras distintas de pensar a relação entre a natureza e o mundo: se, para Arendt, duas temporalidades distintas circunscrevem os dois domínios, Simondon aponta para uma diferença de complexificação no qual o mesmo processo de individuação se desdobra. A partir disso, os autores divergem sobre o que está sendo perdido na crise contemporânea: Arendt aponta para a política; Simondon, para a cultura.

Palavras-chave: Ontologia; Política; Cultura; Tecnologia; Individuação.

Abstract: This article seeks to put into dialogue the philosophies of Hannah Arendt and Gilbert Simondon regarding the relationship between nature and culture. Contemporaries, but emerging from different traditions, the two authors developed philosophies concerned with the alienation of human reality in relation to progressive technological transformation. While Hannah Arendt associates the progress of technology with the advent of the social and, with it, the fading of politics, Simondon considers that the machinic stage of the concretization of technical objects accentuates a crisis in the human

cultural capacity to symbolize reality. Faced with the same crisis, but pointing out different aspects, their respective approaches underlie two distinct ways of thinking about the relationship between nature and the world: if, for Arendt, two distinct temporalities circumscribe the two domains, Simondon points to a difference in complexity in the which the same process of individuation unfolds. From this, the authors disagree about what is lost in the contemporary crisis: Arendt points to politics; Simondon, to culture.

Keywords: Ontology; Politics; Culture; Technology.

INTRODUÇÃO

A Filosofia investiga questões sobre a natureza humana, sobre a diferença entre o natural e o artificial, bem como aborda os distintos desafios e transformações que as sociedades humanas enfrentam. De fato, desde o momento em que o mito foi substituído pelo logos como meio de significação da realidade, o ser humano tem sido pensado pela tradição ocidental a partir da excepcionalidade de suas capacidades práticas e intelectuais. Seja a capacidade humana de mobilizar a razão para compreender o mundo, seja a capacidade volitiva de se voltar para um domínio transcendente, ou mesmo a capacidade de se relacionar com a reprodução de sua própria vida, os filósofos sempre buscaram um domínio próprio ao humano, a partir do qual os dilemas de sua existência poderiam ser abordados. Na modernidade, com o progressivo desenvolvimento das forças produtivas e das ciências naturais, cada vez mais a excepcionalidade humana se torna problemática. Afinal, haveria algo que nos torna propriamente humanos? Por vias distintas, Hannah Arendt e Gilbert Simondon encararam este problema no século XX, elaborando filosofias que dão conta da maneira que o ser humano habita realidades de ordens diferentes. Por um lado, a ordem da natureza circunscreve a animalidade do humano, e tudo que diz respeito aos circuitos vitais. Por outro, o mundo circunscreve o domínio das individuações técnicas, culturais e políticas humanas. Similares na sua maneira de abordar a realidade humana sem pressupor uma propriedade de antemão

demarcadora de uma excepcionalidade ontológica, os dois autores pensaram de maneira distinta o modo humano de habitar estas duas ordens. Neste texto abordaremos a maneira segundo a qual os dois autores realizaram uma tarefa crítica similar, concebendo de maneira distinta a relação entre a ordem natural e a ordem mundana, e, com isso, salientaram aspectos distintos da mesma crise.

Começaremos expondo a maneira que Hannah Arendt concebeu a natureza como o domínio demarcado pela evanescência e circularidade dos circuitos vitais, enquanto o mundo seria caracterizado pela estabilidade artificial capaz de possibilitar a realização da política. Assim, compreenderemos a crítica de Arendt como pautada pela denúncia do advento do social, a invasão dos circuitos vitais da manutenção da vida na construção e preservação do mundo humano. Em seguida, trataremos da maneira que Gilbert Simondon articulou uma ontologia da individuação na qual a natureza não é pensada em termos estritamente negativos, mas sim como a primeira fase do mesmo processo de individuação. Traçando os estágios de individuação do sistema humano - mundo, Simondon aponta para uma crise da cultura na sua função de tornar inteligível para os humanos seus vínculos com a realidade técnica.

1. HANNAH ARENDT E A CONDIÇÃO HUMANA: ALÉM DA TRADIÇÃO, DIANTE DA CRISE

A filosofia de Hannah Arendt teve repercussões notáveis na filosofia política contemporânea. Proveniente da tradição fenomenológica e crítica alemã, seu pensamento sempre esteve preocupado com as raízes e as repercussões da crise da política no mundo contemporâneo. Sua primeira grande obra, *Origens do Totalitarismo* (1952), trata, justamente, de investigar as experiências que possibilitaram a emergência de tal regime político, e de caracterizá-lo segundo seus efeitos na experiência histórica e mundana humana. Arendt compreende que sua época vivia o amadurecimento de uma crise da tradição Ocidental: por um lado, foi a tradição que

forneceu a concepção de política que subjaz aos regimes políticos totalitários de sua época; por outro, a separação da unidade do pensamento com o ser que caracteriza a filosofia contemporânea (Arendt, 1994, p. 221) marca o fim de um traço característico de toda a tradição. Sua obra posterior, portanto, parte da seguinte consideração: uma vez que a tradição perdeu sua capacidade de fornecer os recursos para pensarmos a realidade contemporânea, podemos acessar novamente questões fundamentais constitutivas de tal tradição, de outro ponto de vista. Para Arendt, a tradição sempre privilegiou as capacidades contemplativas nas suas considerações sobre a realidade humana, negligenciando os distintos modos pelos quais os humanos agem na realidade. *A Condição Humana* (1958), deste modo, trata, justamente, de examinar as atividades fundamentais que constituem a existência humana, interpretando o caráter de tais atividades e as formas de vida que elas possibilitam, em ordem para pensarmos o que estamos fazendo na contemporaneidade. Tal exame possui um caráter histórico, etimológico e fenomenológico, e trata de traçar uma imagem geral do ser humano enquanto animal político e construtor de mundo sobre a realidade natural.

Arendt considera que são três as atividades humanas fundamentais, sendo cada uma delas correspondentes a três condições pelas quais a vida foi dada ao humano na Terra. A atividade do labor diz respeito ao trabalho realizado para sobreviver, isto é, o engajamento ativo que todo metabolismo vivo possui com o fornecimento de objetos de consumo destinados à manutenção de sua vida. Ela diz respeito, deste modo, à condição natural da vida humana, ao fato de que o humano pertence à natureza e nela subsiste ao se relacionar metabolicamente com o ciclo de suas necessidades corporais. A atividade da obra, por sua vez, diz respeito à atividade pela qual o humano extrai da natureza materiais para construir uma realidade artificial permanente para ele. Esta atividade corresponde à condição não natural da vida humana, isto é, ao fato de que o humano realiza uma relação com a natureza que não se limita à sua subsistência, mas que lhe permite, além disso, construir objetos tangíveis e usáveis a partir dos materiais que a natureza oferece. A atividade da ação,

por fim, diz respeito ao exercício da política, isto é, a iniciação livre de consequências práticas e discursivas na corrente de assuntos humanos pela livre agência de um indivíduo. Esta atividade corresponde à condição plural da vida humana, isto é, ao fato de que o humano não vive apenas enquanto membro de uma espécie que povoa a terra, mas também enquanto indivíduo, cada ser humano sendo distinto dos seus contemporâneos, antepassados e sucessores (ARENDT, 2016, p. 11).

A inovação de Arendt na caracterização dessas três atividades e condições, a saber, labor, obra e ação, correspondendo, respectivamente, à condição natural, artificial e plural do ser humano, diz respeito ao estatuto que ela concede tanto à noção de condição, quanto ao papel dos instrumentos construídos pelo homem na realização de tal condição. Primeiramente, a noção de condição é concebida na contramão da noção de natureza. Para Arendt, não podemos falar de uma natureza humana, pois não temos o ponto de vista que nos permitiria determinar as características essenciais do ser humano. Mais do que isso, o humano não possui características essenciais, pois é um animal condicionado, isto é, um ente que é constantemente condicionado pelos contextos concretos nos quais ele participa e se engaja (ARENDT, 2016, p. 13). Isso quer dizer que, ao tratar da condição pela qual a vida humana se dá, Arendt está apenas apontando delimitadores iniciais do desdobramento da vida humana na Terra. O humano, deste modo, não possui nenhuma característica essencial pré-determinada que o distinguiria previamente de todos os entes. Sua qualidade propriamente humana, a saber, a capacidade de agir e revelar a sua singularidade para os outros através da ação, depende da construção e estabilidade de um mundo artificial, a partir do qual a política pode se realizar de modo estável e contínuo. Assim, enquanto o humano está imerso no ciclo natural de busca pela saciedade de suas necessidades, seu modo de vida não se distingue dos outros animais. Suas atividades e relações permanecem submetidas ao ciclo inexorável ditado pelas necessidades, sem nenhum universo comum, estável e durável, a partir do qual os humanos possam permanentemente se relacionar ao longo de suas vidas, reclamando uma unidade aos seus esforços e continuidade para

suas realizações (ARENDT, 2016, p. 38). O mundo artificial, construído pelo humano a partir de uma relação com a natureza distinta da relação de trabalho, fornece, justamente, estas condições. É com ele que os humanos adquirem uma morada própria na Terra, um espaço comum com uma durabilidade consistente que tanto supera a vida individual de cada humano, quanto resiste ao ciclo sem fim de mudanças da natureza. É graças a esta durabilidade e homogeneidade que os humanos podem se relacionar tendo em vista a mesma realidade, e podem garantir que suas ações adquirem continuidade para as gerações posteriores (ARENDT, 2016, p. 65). Sem isso, a ação política seria tão fugaz quanto qualquer palavra ou exercício executado no domínio privado da subsistência.

Deste modo, podemos constatar que, para Arendt, a qualidade própria do humano não é pré-determinada, mas só é realizada a partir de um engajamento ativo com os materiais fornecidos pela natureza para a construção de uma morada artificial que garante uma estabilidade espácio-temporal para além do ciclo sem fim dos processos naturais. É como se a segunda natureza apontada pelos gregos - o *bios* políticos, além da *zoé* do mundo privado - tivesse um caráter potencial, que só pode ser realizado a partir do momento que os humanos construíram um mundo no qual a ação e o discurso podem aparecer. Não é de se estranhar, portanto, que a crítica fundamental de Arendt à racionalidade técnica gire em torno da dissolução da estabilidade artificial do mundo, tendo em vista o desdobramento otimizado de processos técnicos e científicos que agem na natureza para saciar as necessidades humanas. Para a autora, a era moderna é marcada, sobretudo, pela emancipação do trabalho, isto é, pela organização pública e coletiva dos esforços subsistentes da comunidade (ARENDT, 2016, p. 161). Esta emancipação é determinante para o caráter geral da realidade humana, pois são as diretrizes características da atividade do trabalho que passam a orientar toda esta realidade. Na medida em que o trabalho é governado pela necessidade, e, enquanto atividade, nunca chega a um resultado final estável, sendo todos os seus resultados consumíveis, a estabilidade do mundo humano passa a ser comprometida pela recorrente incursão de esforços individuais

e coletivos orientados pela necessidade da vida. Assim, o ponto a ser ressaltado é que, para Arendt, a perda do mundo é trágica para os modernos justamente porque, sem o mundo, o espaço das aparências no qual os assuntos humanos ocorrem e a ação se revela perde sua consistência e continuidade. A política fica comprometida: com aparatos tecnológicos e uma racionalidade cada vez mais eficaz voltada para a gerência otimizada do saciamento das necessidades, resta aos humanos viverem governados pelas suas necessidades metabólicas, tal como o fazem no seu estado de natureza.

A crítica de Arendt é, portanto, demarcada pela maneira que ela concebe a política como aquilo que só pode ser realizado a partir de uma estabilidade que os ciclos naturais estão fadados a desintegrar. É central para a autora que o mundo artificialmente construído estabeleça uma fronteira determinada em relação à natureza. Sua crítica à racionalidade científica denuncia o advento de um domínio entre a natureza e o mundo que destitui este da sua capacidade de fornecer as condições para a realização da política, e, portanto, destitui a realidade humana daquilo que lhe é mais próprio. Assim, Arendt reivindica a política como aquilo que o humano realiza enquanto humano, e compreende que nesta realização reside a manifestação daquilo que lhe é mais próprio, isto é, sua pluralidade e sua finitude. Diferentemente dos outros animais, que perecem no ciclo sem fim da natureza, o humano é capaz de sair da temporalidade circular da natureza ao construir um domínio cuja estabilidade permite a manifestação de outra temporalidade. Tal temporalidade é retilínea, própria da história de um indivíduo que aparece para os outros através das palavras e das ações (ARENDT, 2016, p. 244). Com isso, podemos visualizar o quanto a distinção entre a natureza e o mundo é necessária para o argumento de Arendt. É apenas saindo da sempre-recorrência da natureza que o aparecimento original do indivíduo humano pode se individuar ao ser revelado para os outros, que precisam habitar um mundo comum e permanente.

Este é o mérito e a lacuna da perspectiva de Arendt: ao não abrir mão da distinção entre o natural e o humano, Arendt corre o risco de recair nas armadilhas

antropocêntricas da tradição. Ou seja, doar ao humano um modo de existência próprio previamente demarcado como algo transcendente em relação às relações que o humano - como ser no mundo - está de antemão jogado. A armadilha, assim, reside na maneira que tal perspectiva possibilita pensarmos o sujeito humano como um ente de alguma maneira suspenso em relação às relações nas quais está jogado, de modo que a construção artificial simbólica de sua realidade pode ser concebida como produto puro de seus esforços, desassociada de continuidades e variações próprias de relações que estão além da sua autodeterminação. A própria Arendt, ao salientar que é impossível falarmos de uma natureza humana justamente porque não temos acesso ao ponto de vista que nos permitirá tal proposição, parece consciente deste risco. Além disso, a autora também reforça que as verdades consagradas da tradição deixaram de fornecer a estabilidade de sentido que forneciam, reconhecendo o desencontro latente entre um mundo carregado de híbridos e um raciocínio pautado por universais para além do mundo, tais como formas ou substâncias.

Para ela, ainda assim, entretanto, o domínio natural e o domínio humano são caracterizados por temporalidades distintas, e o humano só pode se determinar enquanto tal a partir do momento que constrói sua própria morada, para além da natureza. Deste modo, a técnica que constrói o artifício humano é concebida, simplesmente, como um meio para um fim, a ponte entre duas realidades cujas características estão de antemão constituídas. Embora Arendt não determine o humano previamente, sua finitude é concebida em contraposição ao ciclo natural de onde ele nasce. O pensamento político de Arendt, assim, parece se apoiar na circunscrição antecipada do que é próprio da natureza, e do que é próprio do mundo. O processo técnico que institui um sobre o outro é pensado como a determinação de um termo sobre o outro: do artifício sobre o natural. Simondon pensa este vínculo por outro caminho.

2. GILBERT SIMONDON E A ONTOLOGIA PROCESSUAL: COMPREENDENDO O HUMANO E A REALIDADE TÉCNICA

Contemporâneo à filosofia de Arendt, Gilbert Simondon desenvolveu a sua filosofia traçando um caminho distinto, ainda que orientado por preocupações parecidas. Assim como Arendt, Simondon aborda a particularidade da realidade humana sem pressupor uma propriedade pré-determinada, e também elabora, a partir disso, uma crítica do modo que a sociedade de sua época organizava esta realidade:

Raramente aproximamos Gilbert Simondon e Hannah Arendt. No entanto, *Sobre o Modo de Ser dos Objetos Técnicos* (1958) e *Condição Humana* (1958) saíram no mesmo ano, e compartilham da mesma questão: sobre o estatuto e o sentido dos artefatos (objetos técnicos em Simondon, obras em Hannah Arendt) no tipo original de ser no mundo que consiste a realidade humana. Questão que leva os dois autores a defenderem um humanismo que não reclama nada ‘próprio’ ao humano, recusando se deixarem cair na alternativa entre ‘técnica promotora do humano’ e ‘técnica desumanizante’, e elaborando um pensamento da técnica como irredutível ao trabalho. (LOEVE, 2012, pág 3. Tradução nossa)

A filosofia de Simondon rejeita qualquer ontologia substancialista que conceba propriedades pré-individuadas determinantes do caráter de determinadas realidades. No seio do seu projeto filosófico reside o objetivo de modificar os fundamentos pelos quais concebemos a determinação dos entes, o modo pelo qual eles se tornam aquilo que eles são. Simondon considera que a tradição da filosofia Ocidental, de alguma maneira, sempre pressupôs um ente previamente individuado para pensar o processo de individuação de algo, de modo que o próprio processo nunca foi devidamente elucidado (SIMONDON, 2020, p. 15). Simondon se refere aqui, sobretudo, a duas tradições: o substancialismo e o hilemorfismo. Enquanto o substancialismo considera a realidade a partir de uma unidade segundo a qual todo movimento seria derivado, o hilemorfismo considera que as substâncias individuais compõem o fundamento do real, e cada substância é individuada pelo encontro entre uma forma e uma matéria. No que diz respeito ao substancialismo, o atomismo de

Demócrito e Lucrécio seria um exemplo de tal perspectiva: segundo os autores, são os infinitos átomos, unidades particulares fundamentais, o princípio de individuação de toda ordenação da realidade. Já o hilemorfismo é exemplificado pela filosofia de Aristóteles: na filosofia do pensador estagirita, a forma e a matéria são pressupostas como domínios de realidade previamente circunscritos, sendo a forma o domínio constituinte e operante, e a matéria o domínio constituído e elaborado. Em ambos os casos, um princípio de individuação é postulado: seja de um elemento fundamental, seja de uma função na articulação de um indivíduo. Para Simondon, a operação que gera cada indivíduo permanece obscurecida por tais abordagens. Sua filosofia se ergue, portanto, pautada pelo objetivo de corrigir este erro: dar conta dos processos de individuação sem pressupor termos que estariam previamente individuados, anteriores a todo movimento de determinação.

Recorrendo às distintas ciências e referências filosóficas, Simondon elabora uma ontologia processual no qual o ser carrega consigo uma fase pré-individual, indeterminada, a partir da qual toda individuação se desdobra tendo em vista a emergência de um dado informacional. O domínio pré-individual diz respeito à tensão entre distintos elementos que podem ou não entrar em relação, isto é, elementos que não possuem ainda um vínculo estabelecido de qualquer ordem, mas coabitam a mesma dimensão de influência (SIMONDON, 2020, p. 19). Esta tensão constitui um terreno composto por forças que não circunscrevem uma organização determinada, mas que tem um estatuto de possibilidade real, ou seja, de domínio suscetível de conversão topológica e temporal, dando lugar à uma individuação atual. Todo indivíduo, assim, emerge do desdobramento de uma ressonância entre elementos inicialmente em tensão, e atualiza esta tensão para uma nova fase. Este desdobramento é articulado por uma informação, que, imanente aos elementos em tensão, os converte para um estado de equilíbrio conjunto e sucessivo (SIMONDON, 2020. p. 21). A realidade, portanto, não se constitui de indivíduos em interação contínua, mas de indivíduos que estão sempre imbricados em processos individuativos e encontros informacionais. As relações e o movimento

determinante de cada ente não são processos derivados, mas permeiam a própria realidade de cada indivíduo enquanto indivíduo. Os indivíduos, assim, possuem o estatuto de uma realidade relativa, são a partir de um terreno pré-individual e são atravessados por este terreno, estão sempre vinculados à atualização e organização de vínculos que escondem tensões e variações.

Simondon generaliza este esquema para pensar todos os processos individuates, sejam físicos, biológicos, técnicos, psicológicos ou sociais. O humano, assim, também é pensado de maneira indissociável dos processos pelos quais ele se individua e se torna um sujeito. Sua originalidade não é auto-posicionada por ele mesmo, mas é resultado de vínculos e determinações que antecedem a sua existência enquanto humano. Sua individualidade, portanto, possui um caráter mediativo, entre os equilíbrios e estruturações que o constituíram e as possíveis individuações posteriores, entre o ser e o tornar-se. De fato, para Simondon, o indivíduo vivo possui a característica de ativamente interagir com o ambiente que constantemente lhe fornece dados que podem se tornar informações para ele (SIMONDON, 2020, p. 24). O vivo, assim, se caracteriza pela abertura a novas informações que o seu comportamento pode lhe fornecer no seu ambiente, e pelo equilíbrio que o seu funcionamento estabelece tendo em vista esta abertura. Tal equilíbrio diz respeito à estruturação de uma interioridade, com a qual o indivíduo vivo está sempre em relação. A manutenção dos seus vínculos e de suas tensões não passa apenas por uma interação direta com seu ambiente externo, mas também passa por uma recorrência constante com o seu passado. O vivo, portanto, tem uma estrutura topológica e temporal própria, caracterizada pela emergência de uma interioridade e pela contemporização de suas relações.

O humano, entretanto, não apenas se orienta e se movimenta pelo seu ambiente, mas nele intervém encontrando e estabelecendo combinações e ressonâncias que ainda não estavam constituídas. Ou seja, o humano atua como agente informacional, como se ele pudesse antever possíveis combinações, e, com isso, inventar indivíduos que até então não haviam. Deste modo, é como se a carga

pré-individual do humano não fosse apenas um “reservatório do tornar-se”, como Simondon a caracteriza de maneira geral, mas um meio cujas combinações podem ser projetadas pela sua ação consciente. Este meio é o que Simondon chama de meio-associado, um domínio ressonante entre duas ordens de individuação presentes no indivíduo, neste caso, as ordens da vida e do pensamento (SIMONDON, 2017, p. 71). A capacidade de articular ressonâncias entre os elementos que ele encontra é a capacidade de invenção, o fundamento do humanismo técnico proposto posteriormente pelo autor.

A construção de artefatos e instrumentos, portanto, advém do modo de individuação humano. O humano interage com o ambiente de tal maneira que é capaz de combinar elementos e produzir indivíduos que reproduzem e otimizam funcionalidades próprias do humano. Estes indivíduos, contudo, possuem o seu próprio modo de se individuar. Simondon denomina este modo concretização: o processo pelo qual os objetos se tornam progressivamente autorregulados, independentes da contínua intervenção reguladora humana (SIMONDON, 2017, p. 25). Historicamente, Simondon identifica 3 estágios de individuação técnica: primeiro, o estágio composto pelos elementos, no qual simples unidades concretas com determinadas orientações sensíveis são extraídas pelo humano no seu contato com a natureza, e usadas por ele para maximizar suas funcionalidades. A madeira extraída de uma árvore, por exemplo, serve tanto de abrigo para a chuva quanto de lenha para uma fogueira à noite. Sua unidade funcional é simples, e completamente dependente das circunstâncias e das vontades do usuário humano. Em seguida, há os indivíduos, objetos técnicos construídos pelo humano que congregam funcionalidades complexas autorreguladas, isto é, reguladas de acordo com o meio associado próprio do objeto, inventado pelo humano mas independente dele no seu funcionamento. Uma televisão, portanto, congrega uma série de circuitos e articula determinadas funcionalidades de maneira que no interior do seu funcionamento residem condições para que o aparelho regule sua individualidade de acordo com seu ambiente externo. Assim, num ambiente quente, ou após muito tempo de uso,

o aparelho modifica a rotação de determinados mecanismos para que possa continuar executando suas funcionalidades apropriadamente, aumentando sua temperatura. Por fim, as montagens demarcam o estágio maquínico da realidade técnica, na qual objetos técnicos estão integrados em cadeias funcionantes ramificadas cuja delimitação não é mais antevista pelo humano (SIMONDON, 2017, p. 71). Redes de telefone, por exemplo, estão de tal maneira interligadas com processos técnicos diversos que o funcionamento de um celular individual depende de uma série de correntes técnicas entre artefatos e elementos. Este é, justamente, o ponto de sua crítica à sociedade contemporânea. Para cada um dos estágios, corresponde uma maneira do humano se relacionar com ele. Simondon considera que o humano possui um papel central na concretização da realidade técnica, pois é ele que utiliza e organiza os elementos, e que inventa um meio associado para os objetos. Por mais que sua realidade seja permeada por estes indivíduos que possuem o seu próprio modo de determinação, na medida em que ele intervém de maneira decisiva em cada um dos estágios, cabe a ele também tornar essa realidade simbolicamente significativa para ele. O domínio simbólico no qual a realidade técnica com a qual o humano convive se torna inteligível é, para Simondon, a cultura. A crise contemporânea, portanto, consiste no fato de que a realidade das montagens não é inteligível para o humano. Seus símbolos, esquemas e regimes de comunicação não foram capazes de traduzir a realidade com a qual ele se depara na era maquínica.

Assim, diferentemente de Arendt, Simondon não estabelece uma ruptura entre o modo de ser animal do humano e suas respectivas atividades que o determinam para além deste domínio. Além disso, para ele, a crise contemporânea não diz respeito à diluição do mundo concreto construído pelo humano, mas à sua ininteligibilidade, sua ausência de sentido para o humano que nele reside. Se a possibilidade da política era a principal preocupação de Arendt, o humanismo técnico de Simondon se volta para o modo particular do humano se individuar. Seguindo o modo que o autor concebe os processos individuativos, a individuação humana é compreendida em termos de sistema humano - mundo, isto é, o sistema

que é estruturado com a individuação do ente humano. Tal sistema comporta funcionalidades, que são distribuídas e organizadas de determinadas maneiras de acordo com o seu desdobramento individuativo.

Neste caso, Simondon salienta dois tipos de funcionalidades: as funcionalidades figurais, e as funcionalidades de pano de fundo¹. Enquanto as primeiras dizem respeito a operações de ordem particular e calculativa, as últimas dizem respeito a operações de ordem geral e universalizante. Simondon, então, elabora uma genealogia das fases do sistema humano - mundo: a primeira fase é a fase mágica, na qual as trocas entre o humano e o mundo, realizadas pelas funcionalidades, são situadas em regiões concretas da realidade. Estas regiões, delimitadas espacio-temporalmente², situam a realização unificada das funcionalidades de uma só vez. A segunda fase, por sua vez, emerge quanto estas funcionalidades são abstraídas destas regiões, isto é, se desacoplam de um universo natural concreto e ganham autonomia funcional. Nesta fase, as funções figurais se objetivam no objeto técnico, e as funções de fundo se subjetivam nas formas do divino e do sagrado. A partir desta fase, os poderes figurais e de fundo se tornam manipuláveis pelo humano, não mais fechados e congruentes entre si num universo concreto reticular. Para Simondon, a partir de então, estas funcionalidades se subdividem em novos sistemas individuates, sendo o pensamento técnico a individuação das funcionalidades figurais, e o pensamento religioso a individuação das funcionalidades de fundo. O sistema humano - mundo, assim, ganha uma complexidade e uma fragmentação na mesma medida que perde equivalência interna. A recuperação desta unidade faz parte do projeto humanista de Simondon, isto é, convergir novamente os distintos domínios que compõem o sistema humano - mundo. Para o autor, esta tarefa cai nos ombros do pensamento estético e do pensamento filosófico.

¹ Traduções minhas de *figure and ground*, do original *forme et fond*.

² Rituais, regiões do espaço ocupado pela comunidade, etc.

O pensamento estético preserva a mediação direta entre as funcionalidades figurais e de fundamento ao estabelecer uma analogia entre distintos momentos e espaços de destaque na interação do humano com o ambiente. Ao selecionar estes momentos e espaços e construir objetos a partir deles, o pensamento estético constrói um mundo intermediário entre o humano e o mundo, no qual a unidade do pensamento figurativo e fundamentador podem ainda coexistir. Já o pensamento filosófico, por outro lado, é aquele que estabelece uma analogia entre o pensamento teórico e prático, fornecendo os conceitos e significados que constituem o domínio anterior à divisão teoria - prática, ou seja, o domínio da cultura. Para Simondon, a fase posterior de individuação do pensamento técnico e religioso é justamente a divisão respectiva entre a teoria e a prática em cada um dos pensamentos. Ao situar a cultura como o domínio anterior a esta subdivisão, Simondon salienta a reticulação entre os distintos pensamentos congregada neste domínio, e, portanto, salienta a importância da cultura para a unidade do sistema humano-mundo.

A cultura é, portanto, central para as pretensões críticas de Simondon. Para o autor, na medida em que o pensamento técnico se tornou capaz de intervir na individuação dos objetos técnicos de tal maneira que estes objetos já alcançaram seu estágio maquínico, para que o sistema humano - mundo (a individuação humana) recobre sua unidade é preciso que a cultura renove sua capacidade de estabelecer analogia entre as distintas funcionalidades que atuam no sistema. Para o autor, portanto, a tarefa reside na renovação dos recursos pelos quais os homens compreendem sua realidade, trazendo esta realidade de volta para o escopo de referências humanas, de acordo com seu devido estágio de individuação.

Ao contrário de Arendt, portanto, Simondon não estabeleceu uma atividade própria ao humano como fim a ser realizado, tampouco articulou sua crítica em torno do esvanecimento desta capacidade. Seu ponto de vista ontogenético aponta para as continuidades entre os distintos domínios de individuação, e para a maneira analógica que cada um destes domínios dizem respeito uns aos outros. A natureza, longe de ser considerada como o domínio caracterizado por um movimento distinto

daquele que perpassa a realidade construída pelos humanos, é pensada simplesmente como o domínio que circunscreve a primeira fase de individuação do indivíduo humano. Os desdobramentos desta individuação se dão com a emergência do sistema humano - mundo, que não rompe com a natureza, mas resolve incompatibilidades naturais de uma nova maneira. A emergência do domínio psicosocial e, a partir dele, da construção de uma realidade técnica e artificial humana não é pensada na contramão do circuito natural, mas sim como a descoberta de uma nova resposta aos mesmos problemas.

Simondon, com isso, tem o mérito de, ao contrário de Arendt, não recair numa excepcionalização do humano em um determinado domínio da realidade. Sua ontogênese oferece uma perspectiva original acerca das continuidades e descontinuidades entre os distintos domínios da realidade. O sistema humano - mundo e as suas funcionalidades de fundamento e de fundo, entretanto, não oferece uma perspectiva apropriada ao fazer político humano. Ao se basear numa ontologia processual, no qual as funcionalidades se individualizam progressivamente, Simondon não concede um espaço próprio de interferência para a ação política. Se a política diz respeito à ação livre e espontânea humana, o sistema Simondoniano parece nos oferecer determinações sempre entremeadas por funcionalidades e vínculos que subsumem o que poderia ser caracterizado como a livre ação de um sujeito. Assim, apesar da proximidade temporal, temática e crítica, Arendt e Simondon divergem no método e na consequência de suas respectivas maneiras de pensar a fragmentação da realidade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo tratou de examinar as filosofias de Hannah Arendt e Simondon, aproximando-os quanto às suas preocupações, e distinguindo-os quanto aos seus métodos e considerações em torno da distinção entre a natureza e o mundo.

Tratamos de examinar a maneira que Arendt articula uma crítica à modernidade tecnocientífica a partir de um pensamento político, enquanto Simondon articula uma crítica similar a partir de um pensamento ontogenético. Salientamos a maneira que Arendt, ao estabelecer uma fronteira irremediável entre a natureza e o mundo, acaba concedendo ao domínio humano a excepcionalidade da política. Por outro lado, Simondon, ao estabelecer uma fronteira processual entre o domínio individuante da natureza e do psico-social, acaba subsumindo a política em funcionalidades que podem ser remetidas a domínios anteriores ao sujeito político. Deste modo, ficamos entre duas abordagens: ou abandonamos a distinção entre o mundo natural e o mundo humano, mas acabamos perdendo a especificidade da esfera política, ou reivindicamos a política sem abandonar a ruptura violenta com o mundo natural que pressupõe a construção de um mundo puramente humano.

* * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13ª Edição da Editora Forense Universitária. 2016;

ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Edited by Jerome Kohn. Schocken Books, New York, 1994.

CABRAL, Caio César. Elementos Básicos da Teoria da Individuação de Gilbert Simondon. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 63-82, Abr./Jun., 2021

LOEVE, Sasha. Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon. *Cahiers Simondon*, 2011, pp.31-49.

SIMONDON, Gilbert. *On The Mode of Existence of Technical Objects*. Translated by Cecile Malaspina and John Rogove. Univocal Publishing: 2017.

SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à Luz das Noções de Forma e de Informação*. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. 1ª Edição. Editora 34. 2020.

Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0

