

Vocabulário de Whitehead

Didier Debaise

Tradução: Anônimo do séc.XX

Original em: <https://ulb.academia.edu/DidierDebaise>

Abreviações

Citamos os textos de Whitehead segundo as seguintes abreviações acompanhadas da data da primeira edição e da tradução francesa existente à qual fizemos referência.

CN: Concept of Nature (O conceito de natureza) – 1920, trad. fr. 1998.

SMW: Science and the Modern World (A ciência e o mundo moderno) – 1926, trad. fr. 1994.

RM: Religion in the Making – 1926.

FR: The Function of Reason (A função da razão e outros textos) – 1929, trad. fr. 1969.

PR: Process and Reality (Processo e realidade) – 1929, trad. fr. 1995.

AI: Adventures of Ideas (Aventuras de ideias) – 1933, trad. fr. 1993.

MOT: Modes of Thought – 1938, trad. fr. 2004.

(Acesso direto aos verbetes)

Bifurcação da natureza

Causalidade eficiente

Concrescência

Criatividade

Deus

Dado (ou Datum)

Diversidade disjuntiva

Entidade atual (e devir)

Acontecimento (Evénement)

Extensão (e meio)

Imediatidade de apresentação (e Percepção)

Imortalidade objetiva

Ingressão

Localização simples (e concreto mal situado) Imediatidade de
apresentação (e Percepção)

Objetos eternos

Ocasão atual

Filosofia especulativa

[54]

Preensão (e sentires)

Princípio ontológico

Potência

Realidade formal e objetiva

Ritmo

Satisfação (e self-enjoyment)

Sociedades (e Nexus)

Sociedades físicas e sociedades vivas

Sujeito – superjecto (e Princípio de subjetividade)

Bibliografia

Introdução

Whitehead (1871-1947) pertence, com Leibniz, a essa linhagem particular de filósofos matemáticos¹. Professor de matemática em Cambridge, escreve um tratado de álgebra universal, um outro sobre os axiomas da geometria projetiva, para, em seguida, se interessar pela lógica e escrever, com B. Russell os *Principia mathematica* (1910-1913). Suas obras especulativas surgirão mais tarde. Inicialmente, *O conceito de natureza* (1920) em que Whitehead desenvolve uma forma bem singular de fenomenologia da percepção da natureza que o aproxima de James e de Bergson e por alguns aspectos de Husserl; em seguida, *A ciência e o mundo moderno* (1925) que Whitehead descreve como um estudo “crítico das cosmologias”² e que lhe permite atribuir à filosofia uma função: “harmonizar, remodelar e justificar intuições divergentes relativas à natureza das coisas. Ela deve insistir sobre a investigação de ideias últimas e levar em conta o conjunto dos elementos que fundam nosso modelo cosmológico”³; enfim, *Processo e realidade* (1929), um “dos maiores livros da filosofia moderna”⁴ cuja ambição é “formar um sistema de ideias gerais que seja necessário, lógico, coerente e em função do qual todos os elementos de nossa experiência possam ser interpretados”⁵. Não encontraremos correspondentes desse projeto a não ser em Spinoza ou Leibniz.

(4) Procuraríamos em vão reunir esse conjunto de trabalhos no interior de uma intuição comum que estaria em germe nos primeiros livros e que encontraria em *Processo e realidade* sua expressão acabada. Há, sim, uma rede de obsessões que atravessa as obras, encarnada em conceitos (devires, processos, acontecimentos, abstrações, etc.), mas eles seriam subtraídos de toda ancoragem interior numa teoria geral em favor de uma especificidade de

¹ Foi Stengers que evidenciou a inscrição em Whitehead do pensamento especulativo no interior de uma prática matemática. Assim, em *Penser avec Whitehead*, ela escreve: “o procedimento de Whitehead é o de um matemático no que ele está submetido à condição sem a qual a matemática não existiria: a confiança em uma solução possível [...]. A arte dos problemas designa a liberdade própria dos matemáticos no que a solução a ser construída passa pela indeterminação ativa do que os termos do problema “querem dizer” [...]. O matemático é um criador, mas é a solução por construir que força sua criação” (*Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concept*, Seuil, Paris, 2002, p.27)

² SMW, 13.

³ SMW, 13-14.

⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 368.

⁵ PR, p. 45.

problemas por construir de que cada obra determina os contornos (abstração, percepção ou existência). Isso porque as questões importantes para Whitehead são sempre relativas ao problema colocado: como resistir à bifurcação moderna da natureza? O que requer toda simplificação de nossa experiência perceptiva? Como imaginar outros modos de experiência? Essas questões não se colocam a partir de uma “boa vontade” que buscaria sair dos dilemas da filosofia clássica por meio de uma reforma teórica dos sistemas de pensamento; elas implicam técnicas, ferramentas, instrumentos teóricos que devem ser fabricados no interior dos domínios nos quais são mobilizados. As próprias palavras se tornam ferramentas: “toda ciência deve forjar seus próprios instrumentos. A ferramenta que a filosofia requer é a linguagem. Assim, a filosofia transforma a linguagem da mesma maneira que uma ciência física transforma os aparelhos preexistentes”⁶. A maior parte dos “erros” da metafísica provém desse esquecimento de que os conceitos são instrumentos ou técnicas e não a descrição de estados de coisa⁷. Whitehead fala de um “concreto mal situado”, ou seja, de uma reificação de abstrações (substância, simplicidade, mônadas), uma confusão entre o que é (5) requisitado e o que deve ser interpretado. As abstrações são essenciais e imanentes a toda experiência, mas o perigo está no exagero e na confusão dos registros. As palavras não estão aí para significar algo, mas para *operar* uma modificação da experiência.

O “vocabulário” de Whitehead remete, desde então, menos a definições do que a *funções*. Cada palavra está ligada a um meio variável no qual ela *age*. É essa ação que, em última análise, exprime sua significação.

⁶ *PR*, p.57. Sob a aparência de uma proximidade com a filosofia da linguagem, a transformação das palavras em ferramentas e da linguagem numa aparelhagem técnica feitas por Whitehead marcam uma profunda ruptura. A linguagem em filosofia é simplesmente um instrumento técnico que deve ser construído, levado a um nível de generalidade desconhecido em seu uso corrente. É uma linguagem propriamente artificial.

⁷ Pensaremos aqui nas relações estabelecidas por Deleuze entre “conceitos”, “ferramentas” e “problemas” em *Qu’est-ce que la philosophie?* Para uma análise das relações entre Deleuze e Whitehead, ver B. Timmermans (ed.), *Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Vrin, Paris, 2006 e K. Robinson (ed.) *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic connections*, Macmillan, Hampshire, a ser publicado.

Vocabulário

Bifurcação da natureza

“Aquilo contra o que protesto é a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade, que, por mais que sejam reais, são reais em sentidos diferentes. Uma dessas realidades seria a das entidades tais como os elétrons estudados pela física especulativa. Seria a realidade que se oferece ao conhecimento; se bem que, segundo essa teoria, nunca seria conhecida. Pois o que é conhecido é a outra espécie de realidade que resulta do concurso do espírito. Assim, haveria duas naturezas, uma seria conjectura e a outra sonho” (CN, 54). “Uma outra maneira de formular essa teoria, a qual me oponho, consiste em bifurcar a natureza em duas subdivisões, quais sejam, a natureza apreendida pela consciência e a natureza que é causa dessa consciência. A natureza que é o fato apreendido pela consciência contém em si o verde das árvores, o canto dos pássaros, o calor do sol, a dureza das cadeiras, a sensação do veludo. A natureza que é causa da consciência é o sistema conjectural de moléculas e elétrons que afetam o espírito de modo a produzir a consciência da natureza aparente” (CN, 54-55).

**

O pensamento moderno é atravessado por um gesto, consequência direta do **princípio subjetivista** que o constitui: a separação da natureza em dois domínios distintos, o real e o aparente. É a esse gesto que Whitehead chama de “bifurcação da natureza”. Ele ocorre entre os empiristas clássicos a partir da distinção entre dois regimes de qualidades da natureza, as qualidades “primeiras” (solidez, extensão, número, movimento, repouso) e qualidades “segundas” (cores, sons, gostos). Os empiristas veem aí uma distinção nos próprios objetos da experiência e, assim, (7) tentam separar o que na natureza está emaranhado, uma realidade mista feita de qualidades cujos contornos nunca são claramente delimitados. Assim, contra a separação empirista, Whitehead escreve que “a luminosidade vermelha do crepúsculo é tanto uma parte da natureza quanto as moléculas ou as ondas elétricas por meio das quais o homem de ciência explicaria o fenômeno” (CN, 53).

O resultado da bifurcação “violenta, toda vez, essa experiência imediata que exprimimos em nossas ações, em nossas esperanças, em nossas simpatias, em nossas metas e que vivemos mesmo se as palavras nos faltam para lhes analisar” (PR, 113). A violência cometida contra nossa experiência provém do fato que as qualidades “segundas” acabam, ao fim desse processo, por não serem mais do que efeitos secundários, um suplemento em relação à natureza real. Elas não são mais do que “projeções” ou “adições psíquicas”. Assim, “percebemos a bola de bilhar vermelha no seu tempo próprio, em seu lugar próprio, com seu movimento próprio, com sua duração própria e com sua inércia própria. Mas sua cor vermelha e seu calor, e o som semelhante ao ruído seco de um canhão, são adições psíquicas, qualidades segundas que são somente a maneira como o espírito percebe a natureza” (CN, 63-64). Nossas percepções e nossas experiências se tornam, ao fim do processo, adições superficiais à ordem natural.

É toda a filosofia moderna que se desencaminha na bifurcação. E as tentativas de a ultrapassar parecem bem inúteis quando retomam o essencial do gesto da separação. A filosofia moderna aí se encontrou “desmantelada”, “oscilou de uma maneira complexa entre três extremos. Há os dualistas que colocam a matéria e o espírito sobre um pé de igualdade, duas variedades de monistas, os que colocam o espírito na matéria e os que colocam a matéria no espírito” (SMW, 75). As soluções divergem radicalmente, mas herdaram um fundo comum; a bifurcação é menos uma teoria – o que pertenceria a uma forma de dualismo – do que uma operação.

(8) Seríamos tentados a ver no tema da bifurcação da natureza uma crítica ao dualismo cartesiano. Não é a mesma oposição – que atua entre as duas formas da natureza – que a produzida por Descartes entre a extensão e o espírito? A diferença entre “realidade” e “aparência” assim como o tema das “adições psíquicas” não é uma consequência direta da oposição cartesiana? A proximidade das teses é incontestável, mas corre o risco de reduzir a bifurcação da natureza. O que Whitehead tenta é menos colocar em evidência uma forma de dualismo do que dar conta de uma *operação*, de um conjunto de práticas que se deram como tarefa, implícita ou explícita, *fazer bifurcar* a natureza. É o “fazer

bifurcar” que interessa, a ação ou operação de separação. O dualismo é uma de suas expressões, mas, para além disso, é todo o processo de simplificação e separação que é concernido.

Colocando em evidência a operação, Whitehead lhe dá uma extensão inédita permitindo descrever proximidades e analogias entre domínios heterogêneos. Tudo se passa como se a bifurcação, que foi estabelecida, inventada, por ocasião de uma distinção entre natureza e sujeito percipiente, tivesse se propagado por diferentes campos: físicos (material neutro e qualidades variáveis), biológicos (genótipo e fenótipo), psicológicos e sociais (campo social e representações). Os registros diferem, mas uma operação similar se reproduz permanentemente sob formas variadas. É toda a ambição do pensamento especulativo que se constitui numa resistência à operação de bifurcação: “trata-se de construir um conceito que satisfaça à exigência mais artificial, a que demanda a mais alta potência de invenção: não privilegiar nenhum modo de conhecimento particular”.⁸

⁸ I. Stengers, *Penser avec Whitehead*, op.cit., p.55.

Causalidade eficiente

A causalidade eficiente é a “percepção da conformidade da consciência com as realidades do meio [...]. Nós nos conformamos aos órgãos de nosso corpo e ao mundo mais ou menos vago que está além do corpo. Percebemos originalmente uma vaga ‘conformidade’ cujos termos são ainda mais vagos, são ‘eu’ e ‘outro’, termos flutuando sobre um plano de fundo indistinto. [...]. O mundo da experiência em que consiste a causalidade eficiente é o mundo dominante entre todos os organismos vivos primitivos que têm um sentido do destino de onde provêm e para o qual tendem – os organismos que têm movimentos de aproximação e de afastamento, mas que diferenciam muito pouco tudo o que os envolve imediatamente” (*FR*, 59-60).

“Essas emoções primitivas são acompanhadas por um conhecimento muito claro de diversas coisas atuais que reagem sobre nós. Um tal conhecimento é quase tão evidente quanto o funcionamento de nossos cinco sentidos. Quando sentimos uma paixão como o ódio, é um ódio por um homem que experimentamos e não um ódio por uma coleção de dados sensíveis – um homem, quer dizer, uma causa eficaz” (*FR*, 61).

★★

A causalidade eficiente é o segundo modo da percepção (o primeiro sendo a **apresentação imediata**). É uma experiência que podemos chamar de primitiva ou originária porque ela diz respeito ao modo último da percepção sobre a qual repousa o modo mais elaborado da apresentação imediata. É comum a todos os seres para os quais um sentido da continuidade dos acontecimentos é importante. Assim, “uma flor se volta para a luz com bem mais evidência do que um ser humano e uma pedra se conforma às condições que lhe dita o meio exterior com bem mais evidência do que uma flor. Um cão antecipa a conformidade que terá o futuro imediato com sua atividade presente tão manifestamente quanto um homem [...]. (10) o cão nunca age como se o futuro imediato nada tivesse a ver com o presente” (*FR*, 58). Nossa experiência não é tão afastada da de uma planta que se dirige para o sol ou da do cão que antecipa um futuro imediato. Tal como eles, nossa ação é relativa a um passado imediato e a um futuro se fazendo. O que compartilhamos é uma confiança instintiva, o

que Santayana chama de “fé animal”, na continuidade dos **acontecimentos** e que nos coloca no interior dessa continuidade. Podemos, certamente, distinguir momentos e podemos nos distinguir de nosso meio, mas, frequentemente, sob um modo vago.

Essa percepção se constitui em torno de um sentimento de causalidade na experiência. Não essa causalidade abstrata e puramente intelectual que diferencia as causas e os efeitos, que os separa, mas uma causalidade de outra ordem cujo termo “eficiência” exprime a originalidade. Esse termo remete às noções de atividade e de inserção. É a presença ativa da causa no efeito, do passado no presente. Na causalidade eficiente, experimentamos a insistência do passado em cada acontecimento, sua tendência para um futuro que, por mais que ainda seja indeterminado, não deixa de ser o horizonte ativo em torno do qual os acontecimentos ganham sentido. Vemos “um estado derivar de um outro, o último manifestando sua conformidade com o precedente. A sucessão pura é uma abstração que tiramos da relação irreversível entre um arranjo passado e um presente que dele deriva” (*FR*, 52).

Os recortes, por meio dos quais separamos a causa e o efeito, o passado e o presente, ou ainda, nossa própria existência de nosso meio imediato, vêm depois; eles supõem um verdadeiro trabalho de abstração e de diferenciação. Repousam sobre uma inversão: “esses períodos de nossa vida em que se fortalece a percepção da pressão que exerce sobre nós um mundo de coisas com propriedades independentes, com propriedades moldadas misteriosamente sobre nossa própria natureza – esses períodos são o fruto da inversão de algum estado primitivo de nossa experiência. Essa inversão se produz quando uma função primitiva (11) qualquer do organismo é amplificada de uma maneira extraordinária, ou quando alguma parte considerável de nossa percepção habitual se encontra enfraquecida de modo extraordinário” (*FR*, 60). Aquilo a que um longo hábito de pensamento nos tornou familiar – a distinção de momentos e de coisas – está, na verdade, na ordem de nossa experiência a mais excepcional.

O lugar que Whitehead confere à causalidade eficiente o situa como “adversário das mais caras tradições da filosofia moderna para com as quais são fiéis os empiristas, discípulos de Hume, e os idealistas, ligados ao idealismo transcendental de Kant.” (*FR*, 49). O que o opõe a essas tradições filosóficas não é para ser procurado na teoria que eles estabelecem do sentimento de uma continuidade dos acontecimentos, mas ao lugar que lhe atribuem: “os discípulos de Hume e de Kant fazem, portanto, objeções de aspecto diferente, mas semelhantes no fundo, à ideia de uma percepção imediata da causalidade eficiente que precederia a reflexão. Essas duas escolas veem na ‘causalidade eficiente’ a inserção nos nossos dados de uma maneira de pensar ou de julgar esses dados. Uma a chama de hábito; a outra de categoria do entendimento. Mas para ambos, os dados simples são puros dados sensíveis” (*FR*, 56). O que Whitehead critica, é a tradução de um modo de percepção – a causalidade eficiente – por um outro – a apresentação imediata. Aí, a causalidade eficiente não é mais do que um acréscimo à experiência, uma maneira de conectá-la, um suplemento. A diferença entre Hume e Kant, a redução da causalidade eficiente a uma simples recomposição produzida por hábito ou pelas categorias do entendimento, não é aqui muito importante: o que Whitehead quer colocar em evidência é uma maneira de se representar a causalidade eficiente a partir de uma experiência que se distingue dela radicalmente.

(12)

Concrescência

“Muitas entidades se tornam uma, e há uma entidade a mais. Por sua natureza, as entidades são uma ‘pluralidade’ disjuntiva no processo de passagem para uma unidade conjuntiva. Essa categoria do Último substitui a categoria aristotélica de ‘substância primeira’. A ‘produção’ de um novo estar-junto é a última noção representada pelo termo ‘concrescência’. Essas noções últimas de ‘produção de novidade’ e de ‘estar-junto concreto’ são inexplicáveis seja em função de universais mais elevados, seja em função dos componentes participantes da concrescência. A análise dos componentes se opera a partir da concrescência e por dedução abstrata. A única instância de apelo é a intuição” (PR, 73).

**

O termo concrescência é formado a partir do latim “concrecere” (crescer com). Ele exprime, inicialmente, a ideia de uma formação “coletiva”, de uma “associação” ou de uma “reunião”. Muitas substâncias individuais se unem e formam uma nova existência. Esse novo ser, resultado de uma associação, não é dado instantaneamente, como se sua vinda à existência não necessitasse de nenhum tempo particular. A concrescência, como todos os conceitos relativos à existência, é um processo. Se é possível utilizar exemplos para ajudar a entender o que é uma concrescência (os órgãos como concrescência de células, um exército como concrescência de soldados, uma percepção como concrescência de sensações, etc.), Whitehead, no entanto, limita seu uso somente para as **entidades atuais**, ou seja, as realidades de que não fazemos experiência. Cada nova entidade atual é a concrescência de entidades que lhe preexistem; ela é a consolidação de uma ligação, a relação inédita entre as entidades preexistentes. As existências são, assim, concrescências que se sucedem, se retomam, se integram no interior de novas. Se as concrescências têm um fim (a **satisfação** da entidade plenamente existente) não é por isso que desaparecem, elas se agregam. É um universo em acumulação (13) que Whitehead exprime: “Muitas entidades se tornam uma, e há uma entidade a mais” (PR, 73).

Em seguida, o termo condescendência põe em evidência a ideia de uma orientação ou de uma direção para o concreto (**Princípio ontológico**). As principais questões que concernem à existência são sempre questões relativas ao concreto; é, por isso, que Whitehead tende a lhes identificar: “é porque ela é uma condescendência particular do universo que uma entidade atual é concreta” (PR, 115). Mas o termo concreto tem aqui um sentido particular. Ele não significa somente aquilo que cairia sob os sentidos, o que poderíamos ver ou sentir; essas são muito mais abstrações oriundas de nossas faculdades de representação (**Apresentação imediata**). O concreto designa, no pensamento especulativo, o processo pelo qual um estar-junto é formado, ao mesmo tempo ligação de todas as coisas no universo e vinda à existência.

A condescendência é, portanto, essencialmente um processo de consolidação, de concreção, ou ainda, de consistência. Uma ligação se forma que preserva tudo o que liga sem unificar num termo comum ou numa aparência qualquer. As entidades que são ligadas não são modificadas, mas são engajadas numa relação inédita criada pela nova entidade. Essa nada mais é do que uma ligação solidificada tornada um ser pleno, uma substância.

Num processo de condescendência, “há uma sucessão de fases nas quais novas preensões surgem por integração de preensões surgidas nas fases precedentes [...]. O processo continua até que todas as preensões componham uma satisfação integral determinada” (PR, 79). A fase inicial é a **pluralidade disjuntiva** e a fase final é a satisfação. O processo é orientado pelo modo específico de preensão da entidade atual em devir, o que Whitehead chama de “meta subjetiva” da entidade, ou seja, sua visada imanente: “a condescendência é dominada por uma meta subjetiva que concerne essencialmente ao ser criado enquanto *superjecto* final. A meta subjetiva é o próprio sujeito determinando sua própria criação constituindo um ser criado” (PR, 142).

(14)

Criatividade

*

“Em toda teoria filosófica, há algo de último que é atual em virtude de seus acidentes. Esse último só pode ser caracterizado por meio de suas encarnações acidentais e, independentemente de seus acidentes, é desprovido de atualização. Na filosofia do organismo, chamamos a esse último de ‘criatividade’; e Deus é seu acidente primordial, não temporal. Nas filosofias monistas, como o idealismo de Spinoza ou o idealismo absoluto, esse último é Deus que também é chamado, de modo equivalente, de ‘O Absoluto’. Em tais esquemas monistas, o último é dotado ilegitimamente de uma realidade final, ‘eminente’, ultrapassando o que é atribuído a qualquer um de seus acidentes. Sob esse aspecto, a filosofia do organismo parece mais próxima de algumas correntes do pensamento indiano e chinês do que as do pensamento do Oriente médio e europeu. Para as primeiras, o último é o processo, para as outras, é o fato” (PR, 51)

“‘Criatividade’, ‘pluralidade’, [ou ‘muitos’], ‘um’ [ou ‘único’] são as noções últimas compreendidas na significação dos termos sinônimos ‘coisa’, ‘ser’, ‘entidade’” (PR, 72).

“A ‘criatividade é o universal dos universais que caracteriza o fato último. É o princípio último pelo qual a pluralidade, que é o universo em disjunção, se torna a ocasião atual única, que é o universo tomado em conjunção” (PR, 72).

**

Whitehead anuncia, desde as primeiras páginas de *Processo e realidade*, essa proposição essencial: “em toda teoria filosófica há algo de último”. Não é um limite ou uma crítica que ele busca colocar em evidência, como se dissesse que sempre há algo que escapa à filosofia, uma realidade inacessível. O último é a própria condição do pensamento. Em todo raciocínio, devemos supor termos primeiros que (15) são simplesmente *estabelecidos*, axiomas ou postulados. Podem ser ignorados, mas não são menos determinantes para a sucessão dos conceitos e dos princípios que dele derivarão. É um *gesto* filosófico que interessa

a Whitehead: o “Absoluto”, a “Razão”, a “Substância primeira” devem ser interpretados a partir do gesto que os estabelece. Apesar de serem os termos primeiros dos sistemas que os mobilizam, só encontram sua justificação ao fim da construção filosófica. Não são fundamentos, mas “impulsos”⁹ que se explicitam conforme avança a instauração. As avaliações do último são pragmáticas: como sustentar um conjunto de conceitos e proposições? Em que orientação? Qual impulso confere ao pensamento?

Whitehead anuncia o que impulsionará todo seu pensamento especulativo: “criatividade”. Ela “é uma outra maneira de falar da ‘matéria’ aristotélica, e do ‘material neutro’ moderno. É privada da noção de receptividade passiva, seja de ‘forma’ ou de relações externas” (PR, 82), o que significa que ela não intervém na economia de nenhuma explicação. Ela é “o avanço para a conjunção a partir da disjunção, criando uma entidade nova diferente das entidades dadas em disjunção” (PR, 73). Nesse sentido, ela privilegia a produção de novidade. O que é interessante não é tanto saber como coisas existem, mas dar conta de uma permanente produção de novidade na existência: “o mundo nunca é o mesmo duas vezes” (PR, 87).

Mas essa novidade nunca é absoluta, nada chega à existência vindo de lugar nenhum. Sempre há determinação pelo que já existe, por todas as existências que compõem o universo. A criatividade é apenas uma operação pela qual o universo das existências já realizadas se unifica numa nova existência. É a (16) pluralidade que se torna uma, as **entidades atuais** que formam uma nova. Assim, para Whitehead, *toda criação é uma conjunção*, unicamente um relacionamento.

Assim como os princípios últimos em geral, a criatividade não pode ser derivada de nenhuma razão, porque ela é a fonte última de todas as razões, tal como a filosofia de Whitehead as definirá. Ela é uma atividade primeira de autocriação comum a todas as entidades atuais individuais, requisitada por cada existência, mas não derivando de nenhuma. É “neutra” e “indiferente” ao que

⁹ Tomamos o termo “impulso” de Bergson. Em *A intuição filosófica*, Bergson escreve que um filósofo “só diz uma única coisa porque só conheceu um único ponto: ainda que seja menos uma visão do que um contato; esse contato forneceu um impulso, esse impulso, um movimento” (H.Bergson, “L’intuition philosophique” in *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1985, p.123)

produz, uma operação e nada mais, um entrar em relação de existências por meio de uma nova. Toda consideração “em si” da criatividade faria dela um domínio de existência e a transformaria, por isso, numa “coisa”. Uma tal investigação está voltada ao fracasso. É por isso que Whitehead escreve que ela só existe condicionada, invertendo, assim, a perspectiva que poderia parecer a mais natural. Certamente, a criatividade é o último, não deriva de nada, é o que toda razão pressupõe, mas ela só existe “em virtude de seus acidentes” (PR, 51), a saber: as existências individuais. É a existência factual e singular que lhe dá sua justificação final.

O que distingue o termo clássico “criação” desse, whiteheadiano, “criatividade”? Em primeiro lugar, a “criação” supõe um momento de não-existência, uma diferença mais ou menos recortada entre o que já existe e o que ainda não é existente. Passagem do não-ser ao ser, do princípio à existência, do ideal ao real, a criação sempre aparece como uma espécie de salto qualitativo: um ato produzindo a realidade. A criatividade, ao contrário, implica que toda coisa provém de outras coisas e, aí onde a “criação” implica rupturas, (17) cortes, ela verá retomadas, novas relações, passagens de formas latentes a formas atuais. Nunca há, num pensamento da criatividade, um verdadeiro começo, um primeiro momento da existência, mas sempre novas composições efetuadas sobre antigas, novas linhas de emergência no interior de movimentos já se fazendo.

Em segundo lugar, a noção de “criação” pressupõe a ideia de um criador: Deus, o primeiro motor imóvel, o intelecto agente, etc, situado numa posição ao mesmo tempo de transcendência e de exterioridade em relação ao que é criado. É necessário que o criador seja claramente distinto do que é criado para dar todo o alcance ao ato, ao gesto da criação. A “criatividade”, ao contrário, não é uma relação implicando uma diferença radical entre o objeto criado e o operador dessa criação. Até mesmo Deus em *Processo e realidade* é definido como uma criatura da criatividade e é compreendido a partir de expressões como ‘criatividade imanente’, ou ‘autocriatividade’ (AI, 305), comuns a todas as entidades atuais, que impedem “de implicar a noção de Criador transcendente” (AI, 305). É por causa desse conceito de criatividade que o pensamento

especulativo “parece mais próximo de algumas correntes do pensamento indiano e chinês do que as do pensamento do Oriente médio e europeu. Para as primeiras, o último é o processo, para as outras, é o fato” (*PR*, 52)

(18)

Deus

“É tão verdadeiro dizer que Deus é permanente e o Mundo fluente, quanto dizer que o Mundo é permanente e Deus fluente. Também é tão verdadeiro dizer que, em comparação com o Mundo, Deus é eminentemente atual, quanto dizer que, em comparação com Deus, o Mundo é eminentemente atual. Também é tão verdadeiro dizer que o Mundo é imanente a Deus, quanto dizer que Deus é imanente ao Mundo. Também é tão verdadeiro dizer que Deus transcende o Mundo, quanto dizer que o Mundo transcende Deus. Também é tão verdadeiro dizer que Deus cria o Mundo, quanto dizer que o Mundo cria Deus.

Deus e o Mundo são opostos contrastados em função dos quais a Criatividade realiza sua tarefa suprema de transformação de uma multiplicidade disjunta, em que as diversidades são opostas, em uma unidade concrescente, em que as diversidades são contrastadas. Em cada atualização existem dois polos concrescentes de realização – o ‘gozo’ e a ‘apetição’, ou seja, o ‘físico’ e o ‘conceitual’. Para Deus, o conceitual é anterior ao físico, para o Mundo os polos físicos são anteriores aos polos conceituais [...]. Deus e o Mundo se afrontam perpetuamente; eles exprimem a verdade metafísica última segundo a qual a visão apetitiva e o gozo físico têm, tanto uma quanto outra, o direito a pretender a prioridade na criação” (*PR*, 534-535).

**

Deus não é exterior ao sistema, ele não deve ser “tratado como uma exceção aos princípios metafísicos em seu conjunto e invocado para salvar o sistema da ruína. Ele é a manifestação suprema do sistema” (*PR*, 528). Salvar o sistema remeteria a fazer de Deus ou a causa de todas as coisas, aquele que explicaria a vinda à existência, ou o ator por meio do qual a coerência do mundo se veria explicada. Nos dois casos, seríamos impedidos de pensar uma verdadeira ligação entre Deus e o mundo. Assim, “desde que o mundo temporal seja concebido como (19) acabamento autônomo do ato criador explicável por derivação de um princípio último que é, ao mesmo tempo, eminentemente real e motor não movido, não se pode mais escapar a esta conclusão: o melhor que podemos dizer dessa tormenta é que ele dá ao seus bem amados – o sono” (*PR*,

526), ou seja, os priva de toda ação e de toda importância. O Deus de *Processo e realidade* não está antes nem depois, ele está *com* o mundo. Como compreender a relação de Deus, entidade não-temporal, o do mundo, multiplicidade de atos de devires?

Whitehead distingue, sem que possam ser separadas, duas naturezas de Deus: sua natureza primordial e sua natureza consequente. A primeira é “a realização conceitual ilimitada da riqueza absoluta da potencialidade” (PR, 528). Deus tem uma relação direta com a potencialidade, a dos **objetos eternos**. Ele os visa na pura possibilidade incondicionada deles. Assim, “a unidade divina das operações conceituais é um ato livremente criador, livre de toda relação com a particularidade do curso das coisas” (PR, 529). É assim porque Deus está num modo de “neutralidade metafísica” em relação ao mundo; a unidade de Deus “não é desviada nem pelo amor, nem pelo ódio a respeito do que advém efetivamente. As *particularidades* do mundo atual a pressupõem, enquanto que *ela* só pressupõe o caráter metafísico *geral* do avanço criador de que ela é a manifestação primordial” (PR, 529). O mundo tende a Deus (“Deus é a atração do sentir”), ele constitui a causa inicial de cada meta subjetiva.

Mas em sua natureza primordial, Deus é “atual de maneira deficiente” e isso por duas razões: primeiro, seus “sentires” são exclusivamente conceituais. Ele só tem relação com os objetos eternos, com as potencialidades puras. E, desde então, seus sentires “não gozam da plenitude da atualização” (PR, 528). Segunda razão: seus sentires conceituais “separados de uma integração complexa nos sentires físicos são, em sua forma subjetiva, sem consciência” (PR, 528). Deus não tem, em sua natureza primordial, nem plenitude nem consciência. Ele é unicamente “a atualização incondicionada do sentido conceitual que está na base de todas as coisas” (PR, 529).

A segunda natureza de Deus, sua natureza consequente, é o retorno do mundo sobre (20) Deus. É o mundo “fluente elevado ao ‘que dura para sempre’ por sua imortalidade objetiva em Deus” (PR, 534). Deus não cria o mundo, mas o salva¹⁰. Nesta natureza, não há “nem perda nem obstrução. O mundo é sentido

¹⁰ As metáforas religiosas que Whitehead usa em *Processo e realidade* foram verdadeiramente desviadas pelo projeto especulativo. Devemos a I. Stengers ter posto em

num uníssono imediato” (PR, 531). As entidades atuais se objetivam em Deus “como um novo elemento da objetivação por Deus desse mundo atual” (PR, 53). A imediatidade do mundo e seu avanço criador adquirem uma imortalidade, “toda atualização tal como é – seus sofrimentos, suas dores, seus fracassos, seus triunfos, suas alegrias imediatas – e a justeza do sentir a tecem em uma harmonia do sentir universal que é sempre imediato, sempre pluralidade, sempre unidade, sempre acompanhado de novo avanço, sempre relançado e sem perecer nunca” (PR, 531). Assim, por sua natureza consequente, Deus reúne o mundo em sua própria vida individual em que nada “do que pode ser salvo” é perdido, em que mesmo “as revoltas do mal destruidor, sempre plenas de amor-próprio, são reduzidas à insignificância de simples fatos individuais; e, no entanto, o bem que elas realizaram em gozo individual, em dor individual, na introdução de contrastes necessários, é também salvo por sua relação com o todo acabado” (PR, 531-532).

Se a natureza primordial permanece imutável, sua natureza consequente é relativa ao avanço do mundo. É por isso que há uma evolução da natureza consequente de Deus, de sua relação com o mundo sem que haja oposição com “a realização eterna de sua natureza conceitual” (PR, 59).

A natureza primordial é a visada divina do possível enquanto possível e a natureza consequente é o mundo objetivado em Deus. Nesse sentido, “Deus é a origem (21) e o fim. Não é origem no sentido em que ele estaria no passado de todos os elementos. Ele é a atualização pressuposta da operação conceitual, em uníssono de devir com todo ato criador” (PR, 530). Deus é, assim, como todas as **entidades atuais**, bipolar: sentir conceitual dos objetos eternos por sua natureza primordial e sentir físico do mundo por sua natureza consequente.

evidência a relação entre a prática de matemático de Whitehead – interessado pela construção de um problema – e essas passagens sobre Deus. Introduzindo o capítulo que ela consagra a “Deus e o mundo” em seu livro *Penser avec Whitehead*, I. Stengers escreve: “Seria preciso mostrar que o afluxo dessas imagens religiosas faz parte da verificação da solução: cada uma deveria sofrer, em caso de verificação positiva, uma ‘torção especulativa’ que a despojasse do tipo de emoção religiosa que lhe é usualmente associada” (I. Stengers, *Penser avec Whitehead*, Seuil, Paris, 2002, p.501).

Whitehead afirma que tudo o que existe são entidades atuais. Essas entidades atuais “diferem entre si: Deus é uma entidade atual e o mais insignificante sopro de existência nas profundezas do espaço também é” (*PR*, 69). Apesar disso, todas manifestam o mesmo princípio. É uma exigência de coerência e de racionalidade que Whitehead quer manter na abordagem especulativa em que não pode ser subtraído o conceito de Deus. A questão é, desde então, saber o que aproxima e o que diferencia Deus das entidades atuais.

Deus divide com as entidades atuais um certo número de características: é uma unidade de experiência física e conceitual; é uma concrecência; tem uma meta subjetiva e formas subjetivas de sentireis; tem, enfim, uma existência formal e objetiva¹¹. Deus é, nesse sentido, uma entidade atual. No entanto, Whitehead introduz duas diferenças fundamentais: em primeiro lugar: Deus é uma “criatura primordial”. Todas as outras entidades atuais provêm da pluralidade disjuntiva, de entidades prévias. Elas requerem necessariamente o passado do qual provêm e que integram de uma maneira singular. Deus é sem anterioridade. Em segundo lugar, na concrecência das entidades atuais, as preensões físicas são primeiras enquanto que, para Deus, são as preensões (22) conceituais que são primeiras. Ele visa, em sua natureza primordial, possibilidades puras que não são condicionadas.

¹¹ Remetemos aqui à excelente obra de W.A.Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, Yale University Press, Yale, 1959.

Dado (ou Datum)

*

“O caráter de uma entidade atual é regido, finalmente, por seu dado (datum); qualquer que possa ser a liberdade do sentir que nasça na concrecência, não pode haver transgressão dos limites da capacidade inerente ao dado (datum). O dado (datum) limita e dispensa ao mesmo tempo” (PR, 198)

“Na análise de um sentir, tudo o que se apresenta como sendo igualmente *ante rem* é um dado (datum)” (PR, 373)

**

O dado é um termo puramente técnico e funcional. Designa o que é **preendido** por uma **entidade atual**, o objeto de seu sentir. É, portanto, em relação ao devir de uma entidade atual que algo pode ser chamado de dado. É, ao mesmo tempo, o material que constitui a entidade atual e o que orienta sua **criatividade**. Assim como há dois tipos de apreensões (físicas e conceituais), existem dois tipos de dados: as entidades atuais e os **objetos eternos**.

(23)

Diversidade disjuntiva (e potencialidade real)

*

“O termo ‘um’ não designa o ‘número inteiro *um*’, que é uma noção especial complexa, mas a ideia geral sobre a qual repousam tanto o artigo indefinido ‘*um*’ quanto o artigo definido ‘*o*’, os demonstrativos ‘*este*’ ou ‘*aquele*’ e os relativos ‘*quem, que, como*’. Designa a singularidade de uma entidade. O termo ‘pluralidade’ pressupõe o termo ‘um’, o termo ‘um’ pressupõe o termo ‘pluralidade’. O termo ‘pluralidade’ é portador da noção de ‘diversidade disjuntiva’ que é um elemento essencial do conceito de ‘ser’. Numa diversidade disjuntiva há pluralidade de ‘seres’” (PR, 72).

**

A diversidade é uma noção última, tal como são a **criatividade** ou o **um**. Por consequência, ela designa uma das dimensões fundamentais do ser. A disjunção é a maneira como as **entidades atuais** existem quando atingem sua **satisfação**; elas formam uma diversidade disjuntiva ou atômica. As ligações entre as entidades que formam a diversidade disjuntiva só podem ser, portanto, externas, sem influência de umas sobre as outras; a disjunção é radical. É o nível de existência primordial em que tudo o que ocorre no universo coexiste e está disponível para novos devires.

Nesse sentido, a diversidade disjuntiva é da ordem de uma ficção ontológica. Nunca um ser se apresenta sob essa forma; ele está sempre engajado num processo concreto de emergência de novos seres. É na perspectiva de um ser em devir que a pluralidade pode ser compreendida. A diversidade é, então, tudo o que preexiste a esse ser em devir, todos os atos, todas as decisões que condicionam a criatividade e que terá que ser levado em conta em sua própria existência. Ela é o material de que se compõe um ser.

Whitehead a chama também de “uma potencialidade real”: “no devir de uma entidade atual, a unidade *potencial* de uma pluralidade de entidades em diversidade (24) disjuntiva – atual e não atual – adquire a unidade *real* da entidade atual única; de modo que a entidade atual é a concreção real de

uma pluralidade de potenciais” (PR, 74). A potencialidade significa que todo ser é um possível para outros. Em si, uma entidade atual é um ato, um ser plenamente realizado, mas para uma outra entidade atual em devir, é um potencial que será integrado de uma maneira ou de outra. É um potencial de **objetivação**. Se Whitehead reforça que essa potencialidade é ‘real’, é porque ele também utiliza o termo potencialidade para os objetos eternos que formam a potencialidade “pura” do devir.

Ao afirmar que na diversidade disjuntiva tudo é em ato, Whitehead se associa a uma forma de dualismo cuja proposição central é: “Fora do que é atual, nada existe, nem em fato nem em eficiência” (PR, 99). A existência primordial é a de uma pluralidade de seres em ato, de coisas eficientes. Até mesmo a noção de potencialidade é referida ao ser em ato. É *para uma outra* existência, no interior de um outro devir que essas existências em ato se tornam potencialidades, *é o ato que se torna potência, o real que se torna possível*. O potencial e a possibilidade não vêm do nada, de lugar nenhum; são situados em existências concretas. Nesse sentido o atualismo de Whitehead é uma retomada do pensamento aristotélico e da afirmação do ato sobre a potência¹².

¹² A primazia do ato sobre a potência é de três ordens em Aristóteles. O ato é primeiro segundo a noção, segundo o tempo e segundo a substância. Cf. Aristote, *Metaphysique*, trad.fr. J.Tricot. Vol 2, Vrin, 1991. p. 44.

(25)

Entidade atual (e devir)

“As ‘entidades atuais’ – também chamadas de ‘ocasiões atuais’ – são as coisas reais últimas que constituem o mundo. Não é possível encontrar além das entidades atuais nada que seja mais real do que elas. Elas diferem entre si: Deus é uma entidade atual, e o sopro de existência, o mais insignificante nas profundezas do espaço vazio, também é uma entidade atual. Mas, por mais que haja hierarquia e diversidade de função entre elas, todas estão no mesmo nível em relação aos princípios que sua atualização manifesta. Todos os fatos últimos são entidades atuais; e essas entidades atuais são gotas de experiência complexas e interdependentes” (*PR*, 68-69).

“Cada entidade atual é concebida como uma experiência em ato surgindo a partir de dados. Ela consiste num processo, o de ‘sentir’ os numerosos dados os reabsorvendo na unidade de uma mesma ‘satisfação’ individual” (*PR*, 99).

**

O conceito de entidade atual está no centro do projeto especulativo de *Processo e realidade*. Whitehead o anuncia sem ambiguidade: “o que há de positivo nessas conferências [*Processo e realidade*] refere-se ao devir, ao ser e ao caráter relacional das entidades atuais” (*PR*, 40). Ele designa uma realidade última, um ponto limite da existência além do qual a noção de ‘ser’ perde seu sentido e os problemas se tornam abstratos porque separados de toda inscrição real. Há, certamente, outras formas de existência, outras maneiras de ser, mas elas são ou ‘ingredientes’ de entidades atuais, ou derivadas delas. Além, “não há nada, somente não-entidade – ‘o resto é silêncio’” (*PR*, 103).

Acontece de Whitehead comparar as entidades atuais com noções mais clássicas tais como a “substância”, a “mônada”, ou a “res vera” que, todas, pretendiam dar conta de uma realidade última. Se tudo as separa, elas testemunham de uma ambição comum: dar conta, por meio de um mesmo princípio, de todas as formas que existência pode tomar. É como se, com essas noções, a (26) filosofia tivesse procurado colocar em evidência um material

único, um mesmo “estofo” que comporia as formas aparentemente mais disparatadas do real. As duas (unidade e pluralidade) não se opõem necessariamente: a pluralidade requer princípios comuns; até mesmo **Deus** é uma entidade atual. É uma hipótese que chamaremos de “monista”, hipótese segundo a qual “há apenas um único gênero de entidades atuais”; ela “constitui um ideal de teoria cosmológica a que a filosofia do organismo se esforça em se conformar” (PR, 198).

Uma entidade atual é um ato de devir. Uma “gota de experiência” ou ainda um “processo”. Não se dirá que ela está *no* tempo ou que ela é tomada num *devir*, mas que “seu ser é constituído por seu ‘devir’” (PR, 75), há identificação entre ser e devir, de modo que é impossível, inclusive conceitualmente, separá-los. De modo ainda mais geral, são as próprias noções de tempo, de devir e de processo que perdem a autonomia e a generalidade que lhes havia dado a filosofia, para não significarem mais do que um modo de existência das entidades atuais. Todo devir é o devir de *tal* entidade atual. É a passagem de uma não-existência para a existência plenamente em ato. Essa passagem tem “espessura temporal”, mas essa é claramente delimitada; há um começo e um fim que correspondem à realização de tal entidade atual precisa. Assim, “uma entidade atual se concebe como uma experiência em ato surgindo a partir de dados. Ela consiste num processo” (PR, 99).

O ser é devir. Mas como opera o devir? É uma operação que Whitehead chama de **preensão**: “a essência de uma entidade atual consiste somente em que ela é uma coisa que preende” (PR, 100). Ela se apropria, durante esse processo, do conjunto das outras entidades atuais já existentes, faz delas sua, as incorpora. Essas se tornam, então *seus* dados ou *seus* componentes, o material de que a nova entidade é feita. É a apropriação contínua “do morto [as antigas entidades atuais] pelo vivo [a nova entidade atual]” (PR, 41). A novidade integra as antigas existências. Ao fim desse processo de integração, a entidade é “religada de maneira perfeitamente definida a (27) cada elemento do universo” (PR, 100); ela atinge sua satisfação que é também o fim do processo, o fim de seu devir. Nesse momento, ela está plenamente realizada, integrando tudo o que existe, transformando o universo em elemento de sua “própria constituição interna real”. A entidade é, então, “ao mesmo tempo, o estar-junto da

‘pluralidade’ disjuntiva que ela encontra, e uma das entidades atuais no seio da ‘pluralidade’ disjuntiva que ela abandona; é uma nova entidade, disjuntivamente em meio à pluralidade que sintetiza. Muitas entidades se tornam uma e há uma entidade a mais” (PR, 73). Os “atos de devir” nunca param de se acrescentar uns aos outros. Nada desaparece no universo, tudo é conservado; as existências antigas são engajadas no interior de novos devires do qual elas são os materiais.

Na perspectiva especulativa, o universo não é mais um conjunto de coisas, de indivíduos, de elementos que existiriam por sua própria conta e que manteriam, por acidente, relações entre eles. O devir e a relação se identificam em Whitehead: *toda relação é um processo e todo processo um entrar em relação*. As entidades atuais são “atos de devir” que são, ao mesmo tempo, seres-relacionais. Os devires das entidades se identificam com a captura que operam do universo segundo uma perspectiva sempre inédita. Só há no universo “atividade funcional”; toda coisa “atual é algo por causa de sua atividade, o que faz com que a natureza consista na relação que a entidade atual sustenta com outras coisas e na importância que ela tem para essas; sua individualidade consiste em sintetizar outras coisas na medida em que essas estão em relação com ela. Toda pesquisa em relação a um indivíduo levanta a seguinte questão: como outros indivíduos se inserem na unidade objetiva de sua própria experiência? (FR, 45).

Se chamamos de “individuação” o processo pelo qual uma realidade vem a existir, então a afirmação de Whitehead, segundo a qual o ser e o devir de uma entidade atual se identificam, inscreve o projeto naquilo que é preciso (28) chamar de uma “filosofia da individuação”, ligando Whitehead a filósofos tais como Bergson, Simondon ou Deleuze. Assim como eles, Whitehead tenta retomar a questão da individuação a situando num novo plano, instalando-a no interior de uma nova constelação de conceitos. O que se trata de recusar é de reduzi-la seja à realização de uma essência (platonismo), seja a uma tomada de forma (hylemorfismo), seja, enfim, a uma diferenciação de um gênero comum (realismo). A questão clássica da individuação, em sua forma mais apurada, mantém, no entanto, sua pertinência: como se constitui um ser?

Desde então, ela não é mais pensada como uma “realização”, mas como um conjunto de capturas, de apropriações, de apreensões. Só “existem as entidades atuais”; não há nem gênero, nem forma, nem essência, nenhuma realidade prévia. A existência é sem anterioridade. A única coisa que preexiste à emergência de uma entidade atual, são as outras entidades atuais, o universo dado. O pensamento especulativo se aproxima aqui, de uma forma de empirismo radical ao afirmar que não podemos ir além das existências particulares que compõem o mundo e que para nada serviria buscar uma realidade primordial da qual elas derivariam. Antes de uma entidade atual, há, simplesmente, outras; antes de um ato, há outros atos. Não podemos ir além do mundo atual.

(29)

Acontecimento (Evénement)

*

“Para nos colocarmos em situação de assimilar e de criticar toda mudança de nossas concepções científicas últimas, é preciso que comecemos pelo começo [...]. Considerem esses três enunciados: a) ‘ontem um homem foi atropelado no cais de Chelsea’; b) O Obelisco de Cleópatra está sobre o cais de Charing Cross’ e c) ‘há linhas escuras no espectro solar’. O primeiro enunciado relativo ao acidente que o homem sofreu, toca naquilo a que podemos chamar de uma *ocorrência*, algo que *ocorre*, ou um *acontecimento*. Utilizarei o termo *acontecimento* que é o mais breve. Para precisar um acontecimento observado são necessários o lugar, o tempo e o caráter do acontecimento. Ao precisar o lugar e o tempo estabelecemos, em realidade, a relação do acontecimento dado com a estrutura geral de outros acontecimentos observados. Por exemplo, o homem foi atropelado entre a hora do chá e a do jantar próximo a uma barca que atravessava o rio e em frente ao tráfego da Strand. O que quero sublinhar é isso: conhecemos a natureza como sendo um complexo de acontecimentos que passam [...]. Examinemos agora os dois outros enunciados à luz desse primeiro princípio geral sobre o que significa a natureza. Tomem o segundo enunciado: ‘O Obelisco de Cleópatra está sobre o cais de Charing Cross’. À primeira vista, seria difícil dizer que se trata de um acontecimento. Parece que falta o elemento temporal ou transitório. É o caso? Se um anjo tivesse feito essa observação há centenas de milhões de anos, não existia a Terra, há vinte milhões de anos não havia o rio Tâmesa, há oitenta anos não havia cais sobre o Tâmesa [...]. E agora o que está aqui, nenhum de nós pretende que seja eterno. O elemento estático intemporal na relação do obelisco de Cleópatra com o cais é uma pura ilusão engendrada pelo fato de que, para as necessidades das relações cotidianas, é inútil fazê-lo aparecer “(CN, 162-163).

**

Nossa percepção mais imediata é a de uma passagem ou de uma atividade que (30) vão além do que percebemos atualmente. Como se a percepção só fosse possível porque voltada para algo diferente, mais vasto, mais

amplo, um plano de fundo. Há sempre um horizonte que ultrapassa o objeto de uma atenção: “há essa parte que é a vida da natureza inteira no interior de um aposento e há essa parte que é a vida no interior de uma mesa nesse aposento. A junção do mundo interior ao aposento com o mundo exterior, além, nunca é clara. Um fluxo de sons e de fatores mais sutis revelados à consciência sensível penetra desde fora” (CN, 70). Whitehead chama essa passagem, situada além de nossa percepção atual de “passagem da natureza”. Nunca temos dela uma percepção direta e completa, mas dela fazemos a experiência na percepção das “partes”, das “seções”, ou das “unidades”. Não sabemos o que é a “passagem da natureza” – nem mesmo podemos nos representar uma passagem enquanto tal – mas a experimentamos por meio das experiências locais, das percepções determinadas.

É a unidade “desse fator, retendo em si a passagem da natureza” que é o elemento concreto originariamente distinguido na natureza” (CN, 90). São esses “fatores originários” que Whitehead chama de “acontecimentos”. Eles só são “originários” do ponto de vista da percepção. Em termos bergsonianos, diríamos que eles são os “dados imediatos da consciência” sob a condição de restabelecer a consciência a sua forma mínima, uma “consciência sensível” [sense-awareness]. Tudo o que em nossa experiência pode ser descrito como “passagem”, “movimento”, “devir”, ou ainda “persistência” remete à noção de acontecimento. Além disso, Whitehead não hesita em relacionar essa noção de “passagem” ao pensamento de Bergson: “acredito estar, nessa doutrina, em pleno acordo com Bergson, apesar de que ele utiliza a palavra *tempo* para o fato fundamental que eu chamo de *passagem da natureza*” (CN, 73).

A noção de acontecimento adquire, desde então, uma extensão inédita já que tende a se identificar à passagem e à duração: uma pedra, as pirâmides, um rio são acontecimentos, ou seja, condensações e determinações da passagem da natureza. Não percebemos coisas e depois durações, percebemos (31) inicialmente orientações e persistências as quais atribuímos, em seguida, qualidades identificáveis isoladamente. É por isso que é preciso resistir à tentação de definir o acontecimento a partir de tais indicações: “um acontecimento isolado não é um acontecimento, porque cada acontecimento é um fator de um todo mais amplo e que significa esse todo [...] O isolamento de

uma entidade no pensamento, quando a concebemos como um puro *isto*, não tem nenhuma contrapartida num isolamento correspondente na natureza. Um tal isolamento somente faz parte do procedimento intelectual do conhecimento” (CN, 141). É por uma abstração [sense-recognition] que chegamos a diferenciar nessas passagens elementos que “não passam” e que Whitehead chama de objetos.

O termo “acontecimento” ocupa, nas obras pré-especulativas (PNK, CN) o mesmo lugar que a entidade atual em *Processo e realidade*. São “fatores originários”. Muitos são os leitores de Whitehead que, tomando essa proximidade como sendo uma continuidade, tentaram identificar as “entidades atuais” e os “acontecimentos”, vendo aí somente uma mudança lexical. Whitehead teria, enfim, preferido a noção de entidade atual, mais técnica, do que a de acontecimento por demais carregada historicamente. Não é nada disso. Qual é o tema de *Conceito de natureza*? Trata-se aí de “nos limitar à natureza nela mesma e de não viajar além das entidades que são reveladas na consciência sensível [sense-awareness]” (CN, 52). Seu tema é a natureza *percebida* e os acontecimentos são determinações da percepção. Whitehead é muito claro a respeito da ambição dessas obras pré-especulativas: “não estamos, de fato, em busca da solução de um problema metafísico? Não creio. Buscamos somente mostrar que tipos de relações unem as entidades que, de fato, percebemos como estando na natureza. Não estamos comprometidos a nos pronunciar sobre a relação psicológica dos sujeitos com os objetos nem sobre o estatuto de cada um deles no reino do real” (CN, 67).

Se os acontecimentos são originários, é porque eles são colocados em um certo (32) nível de experiência, numa certa escala, a da percepção. Esse problema muda com *Processo e realidade*. Whitehead aí se introduz nesse “reino do real” que insistia nas páginas de *O conceito de natureza*, mas sobre o qual ele não podia deliberar, pois teria se arriscado a repetir um dos maiores erros da filosofia: dar aos problemas metafísicos as qualidades da percepção. A ruptura com a ideia de que a análise da percepção seria o primeiro momento legítimo de toda construção filosófica se torna radical. É no interior desse novo espaço de problematização que as **entidades atuais** são originárias.

Todas as qualidades que atribuímos a esses “fatores originários” se opõem quando os colocamos seja no interior do campo da percepção, seja no interior da existência. Podemos destacar três grandes inversões produzidas por essa mudança de plano: 1. Os acontecimentos são durações e passagens, têm uma continuidade, enquanto as entidades atuais são sem mudança, “elas se limitam a devir”. Elas são essencialmente descontínuas; 2. Os acontecimentos têm uma **extensão**, são compostos de partes e são, eles mesmos, partes de acontecimentos mais amplos (a mesa no aposento e o aposento no prédio), enquanto que as entidades atuais são **preensões** sem partes. Elas integram a totalidade do universo, mas não podem ser subdivididas em partes autônomas que teriam, por sua vez, existência própria; 3. Os acontecimentos têm uma identidade variável, relativa às mudanças que sobrevêm em suas partes ou no meio mais amplo em que estão engajadas. As entidades atuais são sem mudança, sua identidade é fixada de uma vez por todas ao fim de seu devir.

Extensão (e meio)

*

“O conceito de extensão manifesta, no pensamento, um aspecto do fato último da passagem da natureza. É uma relação que se sustenta por causa do caráter especial que a passagem assume na natureza; é a relação que, no caso de durações, exprime as propriedades do *recobrimento*. Assim, a duração que era de um minuto recobria a duração que era o trigésimo segundo dela. A duração do trigésimo segundo era uma parte da duração do minuto. Utilizarei os termos *todo* e *parte* exclusivamente no sentido em que a parte é um acontecimento recoberto pela extensão de outro acontecimento que é o *todo*. Assim, em minha terminologia, *todo* e *parte* remetem exclusivamente a essa relação fundamental de extensão; consequentemente, nesse uso técnico, somente acontecimentos podem ser todos ou partes.

A continuidade da natureza decorre da extensão. Cada acontecimento recobre, por sua extensão, outros acontecimentos e cada acontecimento é recoberto pela extensão de outros acontecimentos” (CN, 77).

**

A relação primordial entre os acontecimentos é a extensão que se define por duas expressões: “ser parte de” ou “ser composto de”. Um acontecimento tem partes que são outros acontecimentos tendo, também, suas próprias identidade e existência e sendo uma parte de acontecimentos mais amplos. Se “um acontecimento A se estende sobre um acontecimento B, então B é uma *parte* de A e A é um *todo* de que B é uma parte” (CN, 90). Assim, um órgão é composto por células e é, ao mesmo tempo, uma parte do corpo. Podemos fazer as perspectivas variarem ao infinito tomando como referência essa escala (a célula ou o órgão) e, desde então, serão todas as relações de extensão que se transformarão. O que era parte (o órgão) se torna, segundo outra perspectiva (a célula) um todo e, reciprocamente, o que era um todo se tornará uma parte. Podemos tirar daí a conclusão geral de que não há acontecimento que não se estenda sobre outros e que não seja uma parte de acontecimentos mais amplos. A natureza é essa continuidade de recobrimentos e de [34] envolvimentos.

Acontecimentos se recobrem uns aos outros e se estendem além do que nele discernimos, de modo que, por vezes, é impossível delimitar suas fronteiras.

A continuidade da natureza é a continuidade da extensão. Não há acontecimento que não esteja religado a outro, qualquer que seja a complexidade das ligações que possam reuni-los. Por mais estranhos que, à primeira vista, alguns acontecimentos possam parecer uns em relação aos outros, encontraremos sempre uma conexão. E a natureza é esse conjunto de conexões por extensão de acontecimentos. É dela que fazemos a experiência na percepção como um complexo de acontecimentos que passam e que se ligam. É que a relação de extensão não é puramente espacial, ela também é temporal: “O conceito de extensão manifesta, no pensamento, um aspecto do fato último da passagem da natureza. É uma relação que se sustenta por causa do caráter especial que a passagem assume na natureza; é a relação que, no caso de durações, exprime as propriedades do *recobrimento*” (CN, 76). Os acontecimentos “se estendem sobre” (espaço) e “recobrem” (duração) outros. “Assim, a duração que era de um minuto recobria a duração que era o trigésimo segundo dela. A duração do trigésimo segundo era uma parte da duração do minuto” (CN, 76). A extensão é a essência das relações espaço-temporais (CN, 164) e as noções de espaço e de tempo são generalizações operadas sobre essas dimensões físicas dos acontecimentos.

Em resumo, o “mundo que conhecemos é uma corrente contínua de ocorrências que podemos recortar em acontecimentos finitos formando por suas sobreposições e seus entrelaçamentos mútuos, assim como por suas separações, uma estrutura espaço-temporal” (CN, 168).

A extensão é uma relação entre acontecimentos. Ela encontra, portanto, seu lugar em *O conceito de natureza* em que a questão do acontecimento é central. No entanto, em *Processo e realidade*, o conceito de acontecimento tende a desaparecer em proveito das sociedades e, desde então, é a própria relação de extensão [35] que é transformada, Whitehead lhe dá novos termos: sociedades estruturadas e sociedades subordinadas.

“Uma sociedade estruturada em um todo fornece um meio favorável às sociedades subordinadas que ela abriga em seu seio. A sociedade englobante deve também se encontrar num meio mais amplo que permita sua sobrevivência. Podemos chamar de ‘sociedades subordinadas’ certos grupos de ocasiões que entram na composição de uma sociedade estruturada [...]. Uma ‘sociedade estruturada’ pode ser mais ou menos ‘complexa’ em função da multiplicidade de suas sub-sociedades e de seus sub-nexos associados, assim como em função da complexidade de seu modelo estrutural” (PR, 182-183).

Os exemplos de relações entre sociedades estruturadas e sociedades subordinadas são muito próximos daqueles que definiam as relações entre partes e todos no nível dos acontecimentos: “falamos de uma molécula no interior de uma célula viva, porque seus aspectos moleculares gerais são independentes do meio da célula. Por isso, a molécula é uma sociedade subordinada no interior da sociedade estruturada que chamamos de ‘célula viva’” (PR, 182). Notaremos duas transformações maiores da extensão quando ela for colocada no nível das sociedades: em primeiro lugar, é definitivamente rejeitada a ideia de que a relação de extensão seria uma relação passível de ser descrita em termos espaciais (estar no interior de) como as metáforas biológicas pareciam deixar entender (a célula está *no* órgão). Deveríamos falar de *dependências* e de *atrações*, pois as relações entre sociedades subordinadas e estruturadas podem ser profundamente disseminadas (os reservistas do exército ainda são sociedades subordinadas ao exército). O que manifesta a relação são co-dependências. Em segundo lugar, a diferença entre as duas formas de sociedade tende a restringir cada vez mais a extensão à estrita diferenciação entre todos e partes que ainda estavam presentes em *O conceito de natureza*. Uma sociedade estruturada não é mais um “todo” que engloba ou recobre sociedades subordinadas, é um meio de existência. Enquanto meio, ela não determina as razões das sociedades que dela dependem, mas forma o meio com o qual elas negociam suas existências. As sociedades subordinadas vivem na indiferença da ordem da sociedade estruturada que elas compõem.

Imediatidade de apresentação (e Percepção)

*

A apresentação imediata é “a percepção familiar do mundo tal como ele é no presente. Ela opera projetando (no universo) nossas sensações imediatas, de modo a determinar o que são para nós as propriedades das entidades físicas contemporâneas dessas sensações. Essa categoria de conteúdos constitui nossa experiência do mundo exterior, tecido de dados sensíveis que depende dos estados imediatos das regiões respectivas de nosso corpo” (*FR*, 33-34).

“A imagem de uma pedra cinza vista num espelho, as ilusões visuais causadas por um delírio ou por uma excitação imaginativa, colocam em evidência os espaços ao redor; a diplopia, devida ao estrabismo, constitui um exemplo análogo; a visão noturna que se tem das estrelas e da Via Láctea, colocam em evidência as regiões embaçadas do céu contemporâneo; as sensações que se tem de membros amputados colocam em evidência a existência de espaços que se estendem além do corpo atual; uma dor corporal relacionada a uma parte que não é a causa, coloca em evidência a parte dolorosa do corpo, mesmo que ela não seja a responsável pela dor. Esses são exemplos perfeitos do modo puro da imediatidade de apresentação. O epíteto ‘ilusório’, que convém a muitos desses exemplos, manifesta claramente que não se deve imputar o objeto mediador à doação da zona percebida” (*PR*, 215).

**

Todo o conteúdo de nossa percepção do mundo exterior pode ser dividido em dois modos: a imediatidade de apresentação e a **causalidade eficiente**. Quando “uma é confusa, a outra é precisa; quando uma é capital, a outra é medíocre” (*FR*, 48). Elas estão presentes no interior de cada percepção, mas segundo intensidades variáveis. Para os organismos “superiores”, tal qual o homem, [37] a imediatidade de apresentação ocupa um lugar fundamental, enquanto ela é secundária na maior parte dos outros. É por ser tão importante na experiência humana que esse modo de experiência foi, ao longo da história da filosofia, supervalorizado aparecendo como o único modo real da percepção.

A apresentação imediata corresponde ao que os empiristas chamaram de “percepção sensível”, abstraindo a co-presença do corpo com toda percepção, mas Whitehead lhe dá um termo técnico que tende a manifestar a importância de uma redução do tempo a uma única “imediatidade”. Ela é a experiência do mundo vivido num instante, sem espessura temporal, sem passado e sem futuro, uma pura apresentação do presente, como se o mundo pudesse se transformar num quadro para um espectador desencarnado. Assim, “o mundo se oferece como uma comunidade de coisas atuais, atuais na medida em que nós somos atuais. Essa aparência do mundo exterior se produz por meio de qualidades, ou seja, de cores, sons, sabores, etc.” (FR, 41). O presente do corpo percipiente opera uma espécie de corte temporal sobre um mundo tornado pelicular e só vê aí o instante correspondente a seu próprio estado. O corpo *atual* percebe coisas *atuais*. Só subsiste, com esse modo de percepção, “um ‘solipsismo do momento presente’. Mesmo a memória desaparece, já que a lembrança de uma impressão não é uma impressão dada pela nossa lembrança. Essa é apenas uma outra impressão imediata e exclusiva” (FR, 50).

A essa instantaneidade se acrescenta um outro corte operado pela percepção: as relações entre coisas atuais se limitam à participação num mesmo espaço-tempo. Suas relações se tornam dependentes daquele que as percebe segundo uma perspectiva determinada. Sempre há um além da percepção imediata, mas é um além *atual*, são outras coisas que são ligadas num mesmo espaço-tempo e que, se elas não são diretamente o objeto da percepção, poderiam sê-lo por uma mudança de atenção (uma pedra refletida num espelho).

A maior parte das dificuldades da metafísica reside nas relações implícitas que ela estabelece entre “percepção” e “ontologia”. A metafísica é apenas, nas suas tendências predominantes, uma generalização da percepção visual e, mais precisamente, do modo da imediatidade de apresentação. Na escolha de seus exemplos que valorizam implicitamente a “permanência das coisas: a solidez da terra, as montanhas, as rochas, as pirâmides do Egito, o espírito humano, Deus” (PR, 340), nas qualidades (identidade, simplicidade, estabilidade e distinção) que ela dá aos elementos últimos do real, a metafísica não para de generalizar a experiência perceptiva. Certamente, em seus enunciados explícitos, ela se

apresenta frequentemente em ruptura com a experiência imediata, mas implicitamente ela não para de traduzir o real sob as modalidades da percepção. Ela fala de ser, de categorias de existência, mas o que ela diz sobre isso se assemelha estranhamente às qualidades do ser-percebido da imediatidade de apresentação.

A metafísica transforma, desde então, o mais específico no mais geral, o mais abstrato no mais concreto (**concreto mal situado**), pois a imediatidade de apresentação requer níveis de abstração que só encontram um estatuto importante no seio de organismos superiores e relativamente raros na natureza. O ser se torna a imagem projetada de uma experiência perceptiva específica. É uma ligação entre metafísica e percepção visual que o pensamento especulativo tenta desatar ao levar a sério a diferença entre ser e perceber. A percepção é aí apenas um modo de experiência, com seus limites e qualidades próprias, em meio a uma multiplicidade de outros possíveis.

[39]

Imortalidade objetiva

*

“Cada ocasião atual faz a experiência de sua imortalidade objetiva” (PR, 350).

“Ser atual implica, obrigatoriamente, que todas as coisas atuais sejam, do mesmo modo, objetos que gozam de uma imortalidade objetiva modelando ações criativas; e que todas as coisas atuais sejam sujeitos, cada uma preendendo o universo de onde provém. A ação criativa é o universo enquanto que ele não cessa de devir uma unidade particular de experiência de si mesmo e se acrescenta, assim, à multiplicidade que é o universo enquanto pluralidade” (PR, 124)

**

Quando uma **entidade atual** atinge sua **satisfação**, morre. Não é mais animada pela vida de uma “meta subjetiva” que sempre a levava para além dela mesma (**superjecto**) em inadequação. Mas esse morrer não é um desaparecimento, “as entidades atuais ‘morrem perpetuamente’ subjetivamente, mas são imortais objetivamente” (PR, 84). Ela morre como sujeito do devir, mas adquire, nesse momento, uma imortalidade enquanto objeto. A passagem do sujeito ao objeto, da entidade em devir para a entidade atual realizada, é o acesso a uma nova forma de existência, imortal. A imortalidade objetiva não significa um tipo de duração infinita (as entidades atuais não duram), mas o fato de ter que ser, de uma forma ou de outra, retomada. É a obrigação colocada para toda entidade atual de retomar e de integrar todo o passado, todas as existências anteriores que foram, em seus tempos, sujeitos de devires, animadas de uma vida subjetiva.

Se todo ato tem um fim, se “o mal último do mundo é mais profundo do que qualquer mal específico”, pois “reside no fato de que o passado se vai, de

que o tempo é um ‘perpétuo morrer’” (PR, 524), não se altera o fato de que tudo é levado em conta, a cada momento, no interior de um novo devir. Esse “milagre” é uma re-criação, repetida ao infinito, mas que desaparece à medida de suas retomadas para se tornar desvanecente, Whitehead o exprime por uma passagem do profeta Ezequiel: “Eu pronunciava o oráculo conforme a ordem que recebi, o sopro entrou neles e eles viveram; eles ficaram de pé: era um imenso exército” (PR, 163).

Whitehead faz dessa diferença entre o “morrer” e a “imortalidade”, entre o fluxo e a permanência, o elemento central do que ele chama de, no final de *Processo e realidade*, “opostos ideais”: “no fluxo inevitável, algo permanece; na permanência mais aterradora, um elemento escapa que se torna fluxo. Só se pode apreender a permanência a partir do fluxo e o momento que passa só encontra a intensidade adequada ao se submeter à permanência. Os que querem dissociar esses dois elementos nunca chegarão a interpretar os fatos mais evidentes” (PR, 520-521). A diferença não diz respeito a modos de realidades distintos. Tudo é pensado no nível das entidades atuais e Whitehead preserva aqui a exigência monista (Cf. Entidades atuais) que funda o projeto especulativo. As entidades atuais é que são, ao mesmo tempo, fluxo e imortalidade. Isso não é acrescentado ao sistema como uma qualidade, uma dimensão do real que se trataria de preservar. Ela corresponde à obrigação que toda entidade atual deve satisfazer: integrar o que lhe pré-existe. No nível da percepção – inadequado para dar conta da imortalidade objetiva – diríamos que o que “morre, é o mundo revelado na apresentação imediata, mundo de nuances cintilantes, fugitivas e intrinsecamente despido de significação. O que continua a ressoar em nós, é o mundo revelado pela causalidade eficiente em que cada acontecimento ressoa com sua individualidade própria sobre os anos por vir, tanto para o bem como para o mal” (FR, 63).

Ingressão

*

“Um objeto eterno só pode ser descrito em função de sua potencialidade de ‘ingresso’ no devir das entidades atuais; e sua análise revela somente outros objetos eternos. É um potencial puro. O termo ‘ingresso’ designa o modo particular como a potencialidade de um objeto eterno se realiza numa entidade atual particular contribuindo para o caráter definido dessa entidade atual” (*PR*, 75).

“Segundo uma tal filosofia [filosofia do organismo], as atualizações em que consiste o processo do mundo se concebem como ilustrando a ingresso (ou ‘participação’) de outras coisas que constituem, para toda existência atual, suas potencialidades de definição. Ao participar das coisas eternas é que surgem as coisas temporais. As duas séries são mediadas por algo que combina a atualização do que é temporal com a intemporalidade do que é potencial. Essa entidade final é o elemento divino do mundo; por meio dele, o que é disjunção estéril e ineficiente de potencialidades abstrata alcança, de maneira decisiva, a conjunção eficiente de uma realização ideal” (*PR*, 98).

**

A ingresso é o processo pelo qual os **objetos eternos** se atualizam em **entidades atuais**. O termo remete a noções como “se introduzir”, “se inserir” ou ainda “penetrar”. Um objeto eterno só tem existência real por sua inserção no interior de uma entidade atual. Devemos compreender literalmente: ele “se introduz” e se torna um elemento na existência da entidade. É apenas enquanto ingrediente que ele tem um papel. A atualização de um objeto eterno não deve, portanto, em nenhum caso ser compreendida como a passagem do possível ao real, do abstrato ao concreto. É um devir “ingrediente”: o possível se torna um ingrediente do atual, ou ainda, “o termo ingresso designa o modo particular como a potencialidade de um objeto eterno se realiza numa entidade [42] atual particular, contribuindo para o caráter definido dessa entidade atual” (*PR*, 75).

Localização simples (e concreto mal situado)

*

“Estou convencido de que se desejamos obter uma expressão mais fundamental do caráter concreto dos fatos naturais, o elemento nesse esquema [o esquema de ideais científicas que dominaram o pensamento desde o séc.XVII] que convém criticar em primeiro lugar é o conceito de *localização simples* [...]. Dizer que um elemento material tem uma *localização simples* significa que – ao exprimir suas relações espaço-temporais – é apropriado afirmar que ele está aonde ele se encontra, em uma região definida do espaço e durante uma duração definida, independente de toda referência essencial às relações desse elemento material com outras regiões do espaço e com outras durações. Repito que esse conceito de localização simples é independente da controvérsia entre absolutistas e relativistas do espaço ou do tempo. Enquanto uma teoria do espaço ou do tempo possa dar um sentido, absoluto ou relativo, às noções de região definida do espaço e de duração definida, a ideia de localização simples se reveste de uma significação perfeitamente definida” (SMW, 77).

**

Whitehead situa no séc. XVII (que ele chama de “século de gênio”) a invenção da localização simples da matéria. Isso não significa que ela apareceria pela primeira vez nesse momento, pelo contrário, já encontramos expressões importantes dessa noção na *Metafísica* de Aristóteles, mas significa que ela começa a ocupar, nesse período, um lugar maior no desenvolvimento da filosofia e da ciência modernas. E essa história não terminou: “uma descrição sucinta e precisa da vida intelectual das nações europeias durante os duzentos e vinte e cinco anos que seguiram, até a época atual, nos mostra que vivemos sobre o capital de ideais que nos legou o séc. XVII” (SMW, 57). A ideia de localização simples é o elemento central desse legado, pois ela define a [43] concepção de natureza que é aí estabelecida. Todo elemento da natureza teria como propriedade principal ocupar um espaço e um tempo específicos: “a matéria está *aqui* no espaço e *aqui* no tempo, ou *aqui* no espaço-tempo, num sentido perfeitamente definido que não necessita, para ser explicado, da menor referência a outras regiões do espaço-tempo” (SMW, 68). Temos, portanto, uma

multiplicidade de aqui-agora que delimita precisamente as zonas da matéria e as fronteiras que a separam de outras partes do universo. Um espaço-tempo não precisaria, segundo essa perspectiva, de nenhuma referência a outros espaços-tempo para dar conta dele. Desde então, à questão “de que é feito o mundo?” a resposta do séc. XVII é a seguinte: “o mundo é uma sucessão de configurações instantâneas da matéria – esse termo englobando elemento muito sutis, tal como o éter” (SMW, 69).

Numerosas são as consequências disso para a filosofia moderna: em primeiro lugar, o tempo só aparece aí como sendo apenas uma sucessão pura e as noções de durações e de devires são somente acidentes ou efeitos superficiais; em segundo lugar: o espírito, o sujeito que percebe e as qualidades da percepção são rejeitados da natureza, aparecem como simples interferências ou como “adições psíquicas” (**Bifurcação da natureza**). Uma das tarefas da filosofia especulativa será, desde então, escapar da pressão da “localização simples”: “pretendo que, entre os elementos primários da natureza, tal como apreendidos na nossa experiência imediata, não existe nenhum elemento que possua o carácter de localização simples” (SMW, 77). Isso não significa, no entanto, que o séc. XVII e sua herança tenham sido somente um longo erro, pois “podemos, por um processo de abstração construtiva, chegar a abstrações que sejam os elementos materiais da localização simples, assim como a outras abstrações que sejam os espíritos incluídos no esquema científico” (SMW, 77). O erro terá sido o de transformar o abstrato em concreto, de ter reificado uma operação de abstração. Esse erro é o que Whitehead chama de “concreto mal situado”,

[44]

Podemos dizer que “no conjunto, a história da filosofia corrobora a acusação bergsoniana segundo a qual o intelecto humano ‘espacializa’, ou seja, tende a ignorar a fluência e a analisar por meio de categorias estáticas” (PR, 342). É essa experiência de uma tradução intelectual da experiência concreta que Whitehead chama de “localização simples”. Encontramos em Bergson e Whitehead uma mesma constatação, uma mesma crítica da espacialização.

Assim, Bergson escreve em *A evolução criadora* que “a espacialidade perfeita consistiria numa perfeita exterioridade das partes umas em relação às outras, ou seja, numa independência recíproca completa. Ora, não há ponto material que aja sobre um outro ponto material qualquer [...]. É incontestável que, se não há sistema absolutamente isolado, a ciência encontra, no entanto, meios de recortar o universo em sistemas relativamente independentes uns dos outros e que ela não comete, assim, nenhum erro sensível”¹³. Encontramos nessa passagem elementos muito próximos da localização simples de Whitehead: a independência das partes do espaço e do tempo, a produção de um recorte do real em pontos materiais e, enfim, sua pertinência no nível científico.

Whitehead, entretanto, se distingue de Bergson quanto à natureza desse recorte. Bergson teria “concebido essa tendência como uma necessidade inerente ao intelecto” (*PR*, 342), como se essa espacialização estivesse na própria natureza da inteligência, de seu exercício sobre as coisas. Ela é, segundo Whitehead, fruto de uma trajetória singular, de uma aventura aberta: “penso que a ‘espacialização’ é a via mais curta para uma filosofia clara e nítida se exprimindo numa linguagem razoavelmente familiar” (*PR*, 342). Ela foi inventada por comodidade no séc. XVII e se prolonga até hoje. Mas nada nos impede de imaginar outras trajetórias possíveis e de nos instalar numa dentre [45] elas.

¹³ H.Bergson, *L'évolution créatrice*, Quadrige, 2003, p. 204.

Objetos eternos

*

“Os tipos fundamentais de entidades são as entidades atuais e os objetos eternos; os outros tipos de entidades exprimem somente a maneira como todas as entidades dos dois tipos fundamentais estão no mundo atual em comunidade umas com as outras” (PR, 78).

“Utilizo a expressão ‘objeto eterno’ para significar o que [...] denominei de ‘forma platônica’. Toda entidade cuja reconhecimento conceitual não comporte referência necessária a entidades atuais precisas do universo temporal recebe o nome de ‘objeto eterno’” (PR, 105).

**

Os objetos eternos são, com as **entidades atuais**, as realidades últimas de que o mundo é constituído. Não há nada além, nenhuma existência superior que os fundaria e da qual derivariam. Poderíamos dizer sobre os objetos eternos o que Whitehead diz sobre as entidades atuais: “além, não há nada, o resto é silêncio”.

A introdução deles no pensamento especulativo e a importância que adquirem não parou de espantar os leitores de Whitehead que oscilaram, o mais frequentemente, entre a vontade de reduzi-los ou de lhes conceder uma autonomização completa no interior do sistema. Os objetos eternos seriam somente ou fatores secundários devendo manifestar certos aspectos da realidade (tais como a cor ou os números) que era impossível para Whitehead exprimir por meio das entidades atuais, ou um domínio totalmente à parte, um universo de formas puras. Não é contraditório para um sistema de pensamento que se organiza em torno de noções tais como “devires”, “processos”, ou “criatividade” postular objetos qualificados como eternos? A ambiguidade aumenta ainda mais quando tentamos ligá-los a outras proposições de Whitehead, notadamente a reivindicação repetida de uma herança platônica: “o movimento do meu pensamento nessas conferências [*Processo e realidade*] é platônico” (PR, 98). [46]. Tudo parece confirmar uma retomada por Whitehead do “mundo das ideias” platônico de que o sensível seria somente uma reprodução mais ou menos fiel. Não é nada disso: o “platonismo” de Whitehead

não é de modo algum uma retomada das “ideias” platônicas. É um platonismo depurado, dualista, que afirma a coexistência do inteligível e do sensível, do eterno e do atual no interior de cada existência concreta. No devir de uma entidade atual estão engajados fatores eternos que participam do ser da entidade.

Qual é a função deles? Uma entidade atual nada mais é do que uma herança ou uma retomada. Herda e integra (**preende**) tudo o que a precede. Mas faz isso de um *modo*, de uma *maneira* que não precede sua existência. Está aí a fonte da novidade. Nos termos da potência, diremos que as potências ativas da pluralidade disjuntiva são constitutivas de uma entidade, mas não explicam e não fundam sua potência passiva (potência de sua apreensão própria). Sem a hipótese dos “objetos eternos”, estaríamos num universo mecanicista no qual a novidade seria redutível às causas que são as existências anteriores. Seria um universo feito de devires, de apreensões, de capturas, de **imortalidades objetivas**, mas não permaneceria menos determinado por esse fundo implícito de uma “novidade” que deveria, de uma maneira ou de outra, ser explicada pelo “antigo”, pelo “já existente”. As causas finais do devir seriam apenas uma aparência em relação à eficácia real e explicativa das causas eficientes.

Os objetos eternos determinam o “como”: como entidades atuais integram outras? Como elas se realizam? E, enfim, como herdam e deixam uma herança? Assim, “um dos papéis que têm os objetos eternos é o de mostrar como qualquer entidade atual se constitui pela síntese que opera sobre outras entidades atuais, e como essa entidade atual se desenvolve a partir da fase primária em que ela é dada se tornando sua própria existência individual em ato que comporta seus próprios prazeres e desejos” (PR, 114). Por aí vemos diretamente em que os “objetos eternos são [47] tudo, menos “objetos”. Eles não têm a forma nem o modo de existência dos objetos. Remetem a formas bem mais abstratas e afastadas de nossos modos perceptivos; “sensa” como o verde, o azul, mas também as nuances de cores; objetos eternos como universais de qualidade; os “sensa” funcionando como qualidades de emoção, como o enrubescer; as qualidades de forma e de intensidade; as características de crença como “amado” ou a “alegria”; objetos de espécie objetiva, como as formas

matemáticas; objetos eternos designados pelas palavras “cada um” “só isso”: “patterns” e “relações”¹⁴.

Reteremos três qualidades dos objetos eternos: primeiramente, eles são abstratos por natureza. Whitehead fala a respeito deles de uma “potencialidade pura” que ele distingue da **potencialidade real** (formada pela pluralidade disjuntiva). O que significa “que um objeto eterno é sempre uma potencialidade no que diz respeito às entidades atuais; mas, por ele mesmo, enquanto conceitualmente sentido, ele permanece neutro a respeito de sua ingressão física em qualquer entidade atual particular no âmbito do mundo temporal” (*PR*, 105). Em segundo lugar, eles não estão sujeitos ao devir e à emergência. Em outros termos, não há novos objetos eternos. É uma consequência direta da diferença em relação às entidades atuais (toda emergência é um devir). Em terceiro lugar, os objetos eternos têm dimensões “relacionais”: “um objeto eterno, considerado como uma entidade abstrata, não pode ser separado da referência a outros objetos eternos” (*SMW*, 188). Eles formam universos relacionais que variam em conformidade com suas atualizações ou **ingressões**.

Longe de remeter a um platonismo, os objetos eternos definem uma forma de empirismo particular que Whitehead reivindica explicitamente: “não se pode saber o que é vermelho simplesmente pensando no vermelho. Não se pode encontrar [48] objetos vermelhos a não ser se aventurando nas experiências físicas desse mundo atual. Tal é a posição que funda, em última instância, o empirismo: os objetos eternos nada dizem sobre suas ingressões” (*PR*, 407). É a existência singular, para exprimir sua originalidade própria, que os justifica e os requer. Como se cada existência em devir clamasse por uma afirmação conceitual do que ela é e que, desde então, a diferenciasses de todas as outras existências, passadas e presentes.

O conceito de “objetos eternos” tem, na obra de Whitehead, uma verdadeira história. Em *O conceito de natureza*, encontramos a ideia de “objetos”

¹⁴ Cf. W.A.Christian, *Na interpretação de Whitehead's metaphysics*, Yale University Press, New Haven, 1959, p. 202.

que parece, à primeira vista, prefigurar os objetos eternos de *processo e realidade*. tudo o que passa é ali descrito como um acontecimento. Mas, “encontramos entidades na natureza que não passam; dito de outro modo, reconhecemos a mesmidade [sameness] na natureza” (CN, 128). É o caso da cor: “o verde é numericamente uma entidade igual a ela mesma, sem partes porque é sem passagem” (CN, 128). O verde é sem passagem, ele “frequenta” os acontecimentos e se atualiza onde é desejado. Ele se encarna, encontra-se num acontecimento, depois em outro e nunca aparece completamente: “o mesmo objeto pode estar situado em muitos acontecimentos; e, nesse sentido, até o acontecimento inteiro, visado como objeto, pode voltar, mas não o próprio acontecimento com sua passagem e suas relações com outros acontecimentos” (CN, 129). Um acontecimento nunca se repete, mas há em todo acontecimento fatores que se repetem e são esses fatores que Whitehead chama de “objetos”.

Eles só existem, falando propriamente, em suas atualizações no interior de acontecimentos singulares. Diremos, portanto, que toda repetição é repetição de um objeto e que toda experiência é, ao mesmo tempo, a experiência de acontecimentos que passam e de fatores que se repetem. Nós fazemos a experiência dos acontecimentos por meio de um “sense-awareness”, mas fazemos a experiência dos objetos por meio de um “sense-recognition” que é uma forma primária de “Consciência [awareness] de uma identidade [sameness]” (CN, 143). [49]. Diremos que a reconhecimento não tem nada a ver com uma consciência, ela “não é, inicialmente, um ato intelectual de comparação”; ela é essencialmente “a própria consciência sensível [sense-awareness] em sua pura capacidade de colocar diante de nós fatores naturais que não passam” (CN, 128).

Em *Processo e realidade*, a noção de objeto vai perder a importância que tinha em *O conceito de natureza*. A razão principal é que ela é, em *O conceito de natureza*, inteiramente construída em torno da percepção. O projeto de Whitehead nada tem a ver com uma filosofia da natureza no sentido clássico. Nessa experiência da natureza enquanto dela fazemos a experiência na percepção, a noção de objeto sensível (a cor, os aromas, os sons) é fundamental. Em *Processo e realidade*, é a existência que é visada. Do mesmo modo que não podemos reduzir as entidades atuais aos acontecimentos, não

podemos reduzir os objetos eternos aos objetos. Repetiríamos implicitamente o que Whitehead refuta explicitamente: pensar a existência sob o modelo da percepção sensível.

[50]

Ocasão atual

*

“O termo ‘ocasião atual’ é utilizado como sinônimo de ‘entidade atual’, mas principalmente quando seu caráter de extensividade está diretamente ligado à análise, a extensividade tendo a forma ou da extensividade temporal, ou seja, da ‘duração’, ou a da extensão espacial ou a significação mais completa de extensividade espaço-temporal” (*PR*, 152-153).

**

Ocasão atual e entidade atual são, frequentemente, sinônimos. A única diferença é que a ocasião atual implica uma situação espaço-temporal. Uma consequência lexical importante resulta daí: “a expressão ‘ocasião atual’ sempre excluirá Deus de seu campo” (*PR*, 167), pois Deus é uma entidade atual não-temporal.

Whitehead utiliza “ocasião atual” nos livros anteriores a *Processo e realidade*, notadamente em *Aventuras de ideias* e *A ciência e o mundo moderno*. É a partir de *Processo e realidade* quando o uso do termo “entidade atual” se impõe que o termo “ocasião atual” ficará limitado a por em evidência a relação de extensividade espaço-temporal.

Filosofia especulativa

*

“Esta série de conferências [*Processo e realidade*] é concebida como um ensaio de filosofia especulativa. Sua primeira tarefa será definir a ‘filosofia especulativa’ e justificá-la como método produtivo de um saber importante. A filosofia especulativa é a tentativa de formar um sistema de ideias gerais que seja necessário, lógico, coerente e em função do qual todos os elementos de nossa experiência possam ser interpretados. Por meio dessa noção de ‘interpretação’, quero dizer que tudo aquilo de que somos conscientes, seja amado, percebido, desejado ou pensado, deve ter o caráter de um caso particular do esquema geral [...]. É o ideal da filosofia especulativa operar de modo que suas noções fundamentais não apareçam como sendo suscetíveis de serem separadas umas das outras. Em outros termos, pressupomos que nenhuma entidade possa ser concebida fazendo completa abstração do sistema do universo e que é a ocupação da filosofia especulativa desvelar essa verdade” (PR, 45-46).

**

Encontramos nessa passagem que acabamos de citar, os principais componentes do pensamento especulativo. Desses, reteremos principalmente três: primeiro, o pensamento especulativo se define por *obrigações* que Whitehead chama, indiferentemente, de obrigações de “produção” ou de “construção” de um “esquema de ideias”. Há, nessa definição, uma ruptura em relação a uma tradição que via na abordagem especulativa uma busca dos primeiros fundamentos do real, princípios determinando a ordem de causas e de efeitos; aqui só há obrigação de construção de um esquema de ideias. Assim, “o esquema filosófico deve ser coerente, lógico e, quanto à interpretação, aplicável e adequado. Aqui ‘aplicável’ significa que certos elementos da experiência são interpretáveis desse modo, e ‘adequado’ significa que não existe nenhum elemento que escape a uma tal interpretação. ‘Coerência’, no sentido empregado aqui, [52] significa que as ideias fundamentais em função das quais o sistema é desenvolvido se pressupõem mutuamente, de tal modo que ficam sem sentido se tomadas isoladamente” (PR, 45). Essas obrigações se repartem

em duas ordens: empíricas (aplicação e adequação) e racionais (necessidade, lógica e coerência).

Em segundo lugar, o pensamento especulativo é essencialmente um *método*. Whitehead retorna a isso muitas vezes, encontrando uma proximidade notável com o projeto do pragmatismo de James de quem ele reconhece já toda a importância em *A ciência e o mundo moderno*: “Atribuir a William James a inauguração de um novo período na filosofia nos faria negligenciar outras influências contemporâneas. Mas, em todo caso, é pertinente comparar o ensaio *Does consciousness exist?*, publicado em 1904, com o *Discurso do método*, publicado em 1637. James libera a cena dos acessórios do passado; mais precisamente, ele dá à cena uma iluminação completamente diferente” (SMW, 143). Essa nova cena a que Whitehead se enxerga como herdeiro é a de uma identificação da filosofia com um método – como escreve James: “o pragmatismo não toma posição por nenhuma solução particular. É somente um método”¹⁵ – e a transformação desse numa “arte dos efeitos”.

Em terceiro lugar, o pensamento especulativo se define por uma função: interpretar. Essa nova função parece mais modesta do que a que foi atribuída à filosofia em geral. Mas é porque Whitehead dá ao conceito de interpretação uma extensão inédita: “tudo aquilo de que somos conscientes seja como amado, percebido, desejado ou pensado, deve ter o caráter de um caso particular no esquema geral” (PR, 45). Interpretar significa transformar, pelo método da construção do esquema, todas as partes de nossa experiência em [53] “casos particulares”. A especulação se torna, desde então, o termo de uma forma de racionalismo radical cujo pressuposto é que “não há nenhum princípio primeiro que seja em si mesmo incognoscível e que não possa ser apreendido por um brilho de intuição” (PR, 47). Tudo é, de direito, interpretável, tudo pode ser transformado num caso particular do esquema, somente os limites factuais da intuição e da linguagem tornam impossível uma tal interpretação.

¹⁵ James. W., *Le pragmatismo*, Flammarion, Paris, 1968, p. 52.

A filosofia especulativa tenta ligar uma forma de empirismo a um racionalismo radical. Nosso dado “é o mundo atual, nós mesmos aí compreendidos; e esse mundo atual se desdobra para a observação como tema de nossa experiência imediata” (*PR*, 47). Não podemos ir além do fato da experiência imediata e é a “elucidação dessa experiência imediata”, ou sua interpretação que é “a única justificativa de um pensamento”. Mas a filosofia é uma atividade essencialmente racional, ela tende a instaurar “os primeiros princípios metafísicos” requisitados por toda experiência. Nesse sentido, ela é “semelhante ao voo de um avião. Parte do terreno de observação particular, cumpre um voo no ar etéreo da generalização imaginativa e aterrissa novamente para uma observação renovada que a interpretação racional tornou penetrante” (*PR*, 48).

[54]

Preensão (e sentires)

*

“A entidade atual é compósita e analisável; suas ‘ideias’ exprimem como e em que sentido outras coisas figuram como componentes na sua própria constituição. Assim, a forma de sua constituição se revela graças à análise das ideias de Locke. Locke fala de ‘entendimento’ e de ‘percepção’. Ele deveria começar por um termo neutro mais geral que exprimisse a concrecência sintética pela qual as coisas presentes no universo se unem em sua pluralidade, nessa entidade atual. Foi por esse motivo que escolhi o termo ‘preensão’: tratava-se de exprimir a atividade pela qual uma entidade atual efetua, por sua própria conta, sua concreção de outras coisas” (PR, 116).

“Uma ocasião é um sujeito sob a relação de sua atividade especial se unindo a um objeto; e toda coisa é um objeto pelo fato de que provoca uma certa atividade especial no seio de um sujeito. Um tal modo de atividade é chamado de uma ‘preensão’. Uma preensão implica, então, três fatores: a *ocasião de experiência* de que a preensão constitui uma parte da atividade; o *datum* cuja conveniência provoca o nascimento dessa preensão: esse *datum* é o objeto preendido; enfim, a *forma subjetiva* que é a totalidade afetiva determinando a eficácia dessa preensão nessa ocasião de experiência” (PR, 231).

**

Toda entidade atual se constitui por suas preensões. O conceito de preensão é construído a partir do latim “prehendere” que significa “pegar”, “capturar”, ou ainda, “se apropriar”. Preender algo significa fazê-lo seu, integrá-lo ou incorporá-lo. Whitehead se junta a Descartes e a Locke: “Em vista de obter uma cosmologia unisubstancial, chegamos às ‘preensões’ ao generalizar as ‘cogitações’ mentais de Descartes e as ideias de Locke, para exprimir o modo mais concreto de análise aplicável a cada grau de atualização individual” (PR, 70). O que Whitehead aí encontra é a ideia segundo [55] a qual toda percepção ou todo pensamento tem componentes que lhe vem do exterior. Ele fala, a esse respeito, do caráter vetorial da preensão. No entanto, a relação com Descartes e com Locke se limita a essa intuição geral de que os elementos mais

importantes da experiência são integrações de outras partes da experiência. Para todo o resto, Whitehead se recusa a limitar a questão das preensões à percepção e ao entendimento. As preensões são atividades de existência e não modos de percepção. É o ser que é preensão.

Nessa relação, podemos distinguir três elementos: “a) o ‘sujeito’ que preende, a saber, a entidade atual em que essa preensão é um elemento concreto; b) o ‘dado’ que é preendido; c) a ‘forma subjetiva’, ou o *modo* de preensão desse dado por esse sujeito” (PR, 76). Lembremos: o sujeito, o objeto e a forma subjetiva não têm nada a ver com a questão da percepção. O sujeito é a nova **entidade atual**, o dado é uma antiga entidade atual e, enfim, a “forma subjetiva” é maneira como a nova entidade integra a antiga. Tudo aqui é colocado num nível ontológico. A entidade atual em devir faz sua as existências anteriores (Whitehead fala também de “sentires”) e, ao fim desse processo ela está “unida de maneira perfeitamente definida a cada elemento do universo” (PR, 100).

Essa ligação de entidades com todas as outras não se faz sob um único modo. Nem todas são integradas da mesma intensidade, podem se tornar insignificantes, e algumas são rejeitadas. Whitehead se refere a essas como “preensões negativas”. É uma preensão, pois se trata de integrar, mas sob um modo particular: a exclusão. A nova entidade atual exclui outra, mas unicamente por si mesma; não há na natureza de uma entidade atual razão que determinaria que fosse integrada ou rejeitada. A incompatibilidade concerne unicamente à relação de uma tal entidade com tal outra. E essa rejeição não é insignificante, pelo contrário. É um possível que a entidade rejeitou, mas que confere toda sua importância ao que ela efetivamente integrou. Todo sentir “carrega as [56] marcas de seu nascimento; ele se lembra, numa emoção subjetiva, de sua luta pela vida, retém a marca do que poderia ter sido, mas que não é. É a razão pela qual o que uma entidade atual evitou como dado de um sentir, possa representar uma parte importante de sua constituição” (PR, 164).

Princípio ontológico

*

“O princípio ontológico estipula que cada decisão deve poder se relacionar com uma ou mais entidades atuais, porque para além das entidades atuais não há nada, somente a não-entidade – ‘o resto é silêncio’. O princípio ontológico afirma a relatividade da decisão; desse modo, cada decisão exprime a relação da coisa atual, *em favor da qual* a decisão é tomada, com uma coisa atual *pela qual* a decisão se toma [...]. Uma entidade atual nasce de decisões que se tomam *em seu favor* e do próprio fato de sua existência, ela fornece decisões *em favor* de outras entidades atuais que a suplantam [...]. Castle Rock em Edimburgo existe de instante em instante e de século em século, pela decisão inscrita no trajeto histórico que é sua decisão e que suscitaram as ocasiões antecedentes. E se algum imenso cataclisma natural viesse a pulverizá-lo, essa convulsão não estaria menos condicionada pelo fato de que é esse rochedo preciso que ela destruiu. O que é de se notar, é o caráter resolutamente singular das coisas de que se faz a experiência e o ato pelo qual essa experiência se faz. A tese de Bradley – o lobo-devorando-o-cordeiro enquanto universal que qualifica o absoluto – traveste a evidência. Esse lobo-aqui devorou esse cordeiro-aqui nesse lugar e nesse instante: o lobo soube disso, o cordeiro soube, os urubus também souberam” (PR, 103).

**

O princípio ontológico é essencialmente um princípio de razão: toda coisa tem uma razão. Sobre esse ponto, Whitehead concorda com as tendências predominantes da filosofia ao afirmar que é uma das tarefas essenciais do pensamento especulativo dar conta das razões em curso em toda [57] experiência. Mas ele se separa radicalmente dessas tendências quando se trata de precisar o que pode significar tal princípio além de sua formulação geral. Ele o transforma num princípio que se pode chamar de “empirista” ao afirmar que “buscar uma razão sempre significa buscar o fato atual que veicula essa razão” (PR, 99).

No empirismo clássico, particularmente o de Hume a quem Whitehead faz de precursor do princípio ontológico, esse princípio tem, essencialmente, uma

função de avaliação: os conceitos e os princípios devem encontrar suas justificações no interior de uma existência, seja como derivada ou como ingrediente dela. Poderíamos perfeitamente chamá-lo de “princípio atualista”, pois ele volta a afirmar que todas as formas de existência (existência possível, representada, imaginada ou passada) só têm realidade quando engajadas no interior de uma *existência em ato*. É porque há um ato, uma decisão ou uma atividade real, hic et nunc, que essas formas de existência são, propriamente falando, “reais”. Ele desloca as questões tornando inúteis as tentativas que visam a avaliar a pertinência das ideias pelas definições, pelas obrigações lógicas, pelas validades intrínsecas, quando são colocadas independentemente de uma existência “situada”. O princípio ontológico opõe à questão “o que significa uma ideia?” questões de uma outra ordem: “em que existência uma ideia está engajada?”, “o que ela acrescenta a uma existência?”, “quais são os efeitos?”.

Mas ali onde Hume limita as “razões” à experiência, Whitehead as coloca no nível da existência, no nível, portanto, das **entidades atuais**. O mundo atual “é assim constituído por ocasiões atuais; e, conforme o princípio ontológico, todas as coisas que existem, em qualquer sentido da palavra ‘existência’, são derivadas por abstrações a partir de ocasiões atuais” (PR, 147). Não é, portanto, a existência que deve encontrar sua “razão” em outras formas de realidade, princípios ou existências superiores que a legitimariam, tal como estipulava o “princípio de razão”, é, ao contrário, a existência que é a razão e que justifica todo princípio. Whitehead resume tudo isso em uma fórmula “sem entidades atuais, portanto, sem razão” (PR, 69).

Por consequência, é toda a relação entre o concreto e o abstrato que se [58] se transforma. A verdadeira questão “é explicar a emergência das coisas abstratas a partir das mais concretas. É um erro total demandar como um fato particular concreto pode ter sido construído a partir de universais” (PR, 71). Esse erro provém da separação. Acreditamos que o concreto se opunha ao abstrato, o particular ao universal e, do mesmo modo, separamos realidades imbricadas. Na existência mais concreta – as entidades atuais – estão engajados os universais mais abstratos (**objetos eternos**). É esse caráter imbricado numa existência particular que o princípio ontológico tem como função colocar sempre em evidência; ele não visa a ressituar os problemas e as realidades que

convocamos oportunamente. Assim, o princípio ontológico “e a teoria mais ampla da relatividade universal, sobre o que se funda a presente discussão metafísica, dissipa toda distinção entre o que é universal e o que é particular” (PR, 111). Cometeríamos um grave erro se pensássemos que, por isso, a crítica de Whitehead dissesse respeito ao uso das abstrações e dos universais (Whitehead é um realista); ela diz respeito a sua reificação.

Se bem que ele não o mencione nessa oportunidade, podemos pensar que o “princípio ontológico” é uma tentativa de dar todo seu alcance especulativo ao “empirismo radical” de James. Whitehead reconhece permanentemente sua dívida para com James. Ele escreve no prefácio de *Processo e realidade*: “sou tão amplamente devedor em relação a Bergson, a William James e a John Dewey. Uma das minhas principais preocupações foi de retirar de seus tipos de pensamento a acusação de anti-intelectualismo de que, com ou sem razão, são objeto” (PR, 39). Se retomarmos a definição que James dá de empirismo radical, encontraremos uma expressão exata do que Whitehead visa com o “princípio ontológico”: “para ser radical, um [59] empirismo não deve admitir em suas construções nenhum elemento de que não fazemos diretamente a experiência, e delas não excluir nenhum elemento de que fazemos diretamente a experiência”¹⁶. Partir da experiência e dela nada excluir, tudo está “situado em algum lugar”, tudo está em ato. E quando James prossegue na descrição desse empirismo e afirma que para “uma tal filosofia, as *relações que ligam as experiências devem ser relações de que fazemos a experiência e toda relação, de qualquer tipo seja a experiência, deve ser considerada como tão ‘real’ quanto qualquer outra no sistema*”¹⁷, temos uma descrição intuitiva da principal ambição do pensamento especulativo de Whitehead. Toda existência é uma relação; as relações são fatos reais e não dimensões acrescentadas.

¹⁶ W.James *Essais d'empirisme radical*, trad. fr. G.Garreta et M.Girel. Agone, Paris, 2005, p. 58.

¹⁷ W.James, op.cit., p.58-59.

[60]

Potência

*

O *Ensaio* de Locke “contém uma linha de pensamento que pode ser desenvolvida numa metafísica (...). Ele estima que as ‘potências’ devem ser atribuídas a existentes particulares que condicionam a constituição de outros particulares. Correlativamente, ele considera que a constituição dos existentes particulares deve ser descrita de modo a esclarecer sua ‘capacidade’ em ser condicionados por tais ‘potências’ que existem em outros particulares” (PR, 251).

“A ‘potência’ de uma entidade atual sobre outra se refere simplesmente à maneira como a primeira é objetivada na constituição da outra. A partir daí, o problema da percepção e o problema da potência fazem apenas um, ao menos na medida em que a percepção é reduzida a ser somente a apreensão de entidades atuais” (PR, 126).

**

Whitehead identifica o ser e a potência. É um erro querer definir o ser por qualidades, categorias e essências, pois a experiência primeira do que chamamos de ser se exprime por noções como “aptidão”, “capacidade”, ou ainda “propensão”. O real não é feito de coisas, é feito de devires, de tendências, de metas e de visadas. É sempre na sequência de um processo, quando as coisas começam a se estabilizar que as questões do ser e de suas qualidades se tornam mais pertinentes, mas elas permanecem, apesar disso, secundárias. A filosofia tomou frequentemente os efeitos pelas causas, as consequências pelos princípios, e assim, ela fez da potência uma realidade que parece emanar do ser. Ora, é o contrário que seria preciso pensar: como potências se estabilizam e se condensam para constituir um ser? Como elas se tornam seres? Como esses seres, por seu lado, se tornam novas potências?

[61] Nos termos técnicos do pensamento especulativo, essas questões remetem ao modo de existência das **entidades atuais**. São elas que emergem das potências pré-existentes e que formam, ao fim de seu devir, novas potências. Há a potência das entidades anteriores e há a potência da nova entidade. Todo

devir é uma relação entre essas duas potências, entre o que se passou e o que está se passando, entre o passado e o presente. Nesse sentido, não há potência em geral ou potência que sobrevoaria, de algum modo, a existência, pois toda potência está situada num ato, numa existência singular. Podemos distinguir, em Whitehead, ao menos duas situações da potência que correspondem a duas fases do devir.

Inicialmente, ela é a potência do passado em relação ao presente. Whitehead fala de “um engendramento do presente em conformidade com a ‘potência’ do passado” (*PR*, 342). O passado não somente orienta o presente – pelo simples fato de sua existência – mas lhe fornece seu material. Diremos assim que “as horas passam, mas são levadas em conta” (*FR*, 63). Toda nova entidade atual tem como dado (**Dado**) o mundo enquanto ele lhe preexiste, quer dizer, todas as outras entidades atuais, o passado em sua totalidade. Ela integra a potência do passado que herda e encarna de um modo específico. É por isso que a essa potência do passado que Whitehead também chama de potência de **objetificação** se acrescenta uma outra: a potência de **preensão**. E não é mais o passado enquanto dado para a nova entidade, mas a maneira como essa o integra, o toma por sua própria conta, o herda. É uma potência de tomada ou de apropriação. Os dados são fornecidos – são as antigas entidades atuais – mas eles não definem como serão integrados no interior da nova entidade atual, segundo qual perspectiva. Essa maneira é a apreensão singular que a entidade opera sobre o universo, sua própria determinação.

Assim, a potência do passado encontra a potência do presente, a objetificação encontra a preensão. Não há potência do passado enquanto tal e não há potência do presente em si. É o encontro que define suas potências respectivas. Para cada entidade atual se recoloca a questão da [62] potência: como ela herda tudo o que lhe preexiste?

A potência é, essencialmente, um conceito *relacional*. A ideia de que a potência seria algo que se possui, um atributo do ser cuja expressão variaria conforme os encontros, não tem nenhum sentido no pensamento especulativo. É sempre a relação de tal devir com um meio mais amplo, aquele que ele herda,

e o lugar que ele ocupa no mundo atual que faz emergir potências. Não há potência em si, só há relações variáveis, o que em tal relação daria a um ser uma potência particular pode mudar numa outra relação. Whitehead reúne na sua definição da potência, formas de empirismo, notadamente do empirismo de Locke. Assim, “Ao longo de seu *Ensaio*, Locke insiste, com razão, no fato de que o ingrediente principal da noção de ‘substância’ é a noção de ‘potência’. A filosofia do organismo sustenta que, para compreender a ‘potência’, devemos ter uma noção correta do modo como cada entidade atual contribui para o dado a partir do qual aparecerão as entidades que lhe sucederão e com o qual elas deverão se conformar” (*PR*, 122-123). A potência é, nesse empirismo, traduzida numa linguagem especulativa, um acontecimento surgindo do encontro repetido do passado e do presente no interior de um devir.

*

“Para adotar o léxico pré-kantiano, eu diria que a experiência que uma entidade atual vive, nada mais é do que essa entidade *formaliter*. Entendo, assim, que essa entidade, por menos que a consideremos ‘formalmente’, é descrita sob o ângulo das formas constitutivas que fazem dela essa entidade individual que possui sua própria medida de autorrealização absoluta. Suas ‘ideias de coisas’ são *o que* as outras coisas são para ela. Na terminologia das presentes conferências [*Processo e realidade*], trata-se de seus ‘sentires’” (PR, 116).

“Segundo a terminologia de Descartes, a satisfação é a entidade atual considerada como analisável quanto à sua existência ‘*objetiva*’. Trata-se da entidade atual enquanto definida, determinada, estabelecida, inflexível e produzindo consequências inevitáveis” (PR, 354).

**

Toda **entidade atual** tem uma dupla existência. Existe, ao mesmo tempo, “objetivamente” e “formalmente”. Os termos advêm da tradição escolástica. A existência objetiva é a existência no interior de uma outra, já a existência formal é a existência por si. Whitehead encontra essa mesma distinção em Descartes quando nas *Meditações* escreve:

“A ideia do sol é o próprio sol existindo no entendimento, não em verdade formalmente como ele está no céu, mas objetivamente, ou seja, na maneira como os objetos costumam existir no entendimento: maneira de ser que é bem mais imperfeita do que aquela em que as coisas existem fora do entendimento; mas isso não é um puro nada, como já disse anteriormente”¹⁸. [64]

O sol que existe no céu é o sol “formal”, mas o que existe no entendimento, enquanto ideia percebida, é o sol “objetivo”. Podemos transportar esse exemplo do sol para o nível das entidades atuais. Elas têm uma existência própria, uma significação por elas mesmas, como substâncias que não têm necessidade de

¹⁸ R.Descartes, “Méditations” in *Oeuvres et lettres*, Gallimard, Paris, 1953, p.344-345.

nada além delas mesmas para existir; mas também têm uma existência alhures, quando são **preendidas** por outras entidades. Têm, então, uma existência “objetiva”, uma existência de objeto e de ingrediente no interior de outras existências. É como se toda entidade se desmultiplicasse e existisse simultaneamente em muitos lugares, pelas capturas e heranças que delas são efetuadas. Diremos que o devir é a passagem do formal a objetivo, da pluralidade disjuntiva à objetivação, do público ao privado.

A diferença entre realidade “formal” e “objetiva” está no fundamento de uma forma de perspectivismo. Há a perspectiva da entidade atual, a que ela inscreve sobre o universo que integra e há a perspectiva das outras entidades atuais sobre ela. Mas essas perspectivas não são absolutamente maneiras de ver ou de perceber o mundo. São operações de existência. A perspectiva da entidade sobre si mesma é sua “**auto-satisfação**” (realidade formal), a satisfação de seu próprio modo de ser em que esse é a integração de todo o universo, sua apreensão de tudo o que existe, e sua existência no interior de outra é sua **objetivação** (realidade objetiva). A realidade formal da entidade é constituída de uma vez por todas; ela não mudará mais, mas a realidade “objetiva” da entidade será continuamente engajada no interior de novos processos. Nos dois casos, é somente questão de existência. O perspectivismo de Whitehead é, fundamentalmente, ontológico.

Ritmo

*

“O processo criador é rítmico: vai da publicidade das coisas múltiplas à esfera individual privada; e reparte do indivíduo privado para a publicidade do indivíduo objetivado. O primeiro movimento é dominado pela causa final que é ideal; o segundo é dominado pela causa eficiente que é atual” (PR, 257).

**

Whitehead utiliza somente uma vez, em *Processo e realidade* o termo “ritmo”. No entanto, nessa única ocasião, ele lhe dá um lugar essencial ao ligá-lo às noções de “processo”, de “objetivação” e de “causa eficiente”. Numa primeira aproximação, diremos que um ritmo é a transição permanente da pluralidade à unidade e da unidade à pluralidade. É uma relação de sucessão; um ato de devir, uma concrecência, sucede a um outro, ou ainda: o público (a pluralidade disjuntiva) se torna privada (a nova entidade atual) e o privado se torna público. Em seguida, a noção de ritmo exprime a relação particular de continuidade e de descontinuidade. Podemos tanto dizer, a respeito do tempo, tanto que é descontínuo, pois seus devires se sucedem sem se confundir, quanto que é contínuo, pois as retomadas e as heranças por parte das concrecências formam linhas de devires. Não deixa de ser certo que a natureza profunda do tempo no pensamento especulativo de *Processo e realidade* é descontínua e atômica. É essa continuidade produzida sobre um fundo de descontinuidade que Whitehead chama de ritmo.

Encontramos numa obra anterior de Whitehead, *Principles of natural knowledge*, uma definição do ritmo. Ela ocupa aí o lugar de um conceito [66] fundador para uma filosofia da natureza em que a “vida” ocuparia uma posição privilegiada: “A vida é ritmo enquanto tal, ao passo que um objeto físico é somente uma média de ritmos que não produz ritmos em sua reunião; assim, a matéria é, em si mesma, sem vida”¹⁹. É, desde então, uma verdadeira

¹⁹ A. Whitehead, “Vie et rythme” in *Revue philosophique de France et de l’Etranger*, Tome CXCVI, 2006. p.75.

identificação que se opera entre “vida”, “natureza” e “ritmo”: “por toda parte em que há ritmo, há vida, o que só é perceptível para nós quando as analogias são suficientemente estreitas. O ritmo é a vida no sentido em que podemos dizer que ela é inerente à natureza”²⁰. O ritmo designa uma relação entre “novidade” e “permanência”, “originalidade” e “tipo”. Diríamos, assim, “que um cristal não tem ritmo por excesso de tipo, enquanto uma névoa é arritmica na medida em que manifesta uma confusão de detalhes por ausência de tipo”²¹. Essa definição de ritmo está inteiramente ligada ao projeto de construção de uma filosofia da natureza que Whitehead abandonará em *Processo e realidade*. A passagem do ritmo como vida ao ritmo como “processo criador” manifesta a passagem, na obra de Whitehead, da filosofia da natureza para a filosofia especulativa.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

Satisfação (e self-enjoyment)

*

“A ideia de satisfação é a da entidade concebida como concreta, independentemente do processo de concrecência. É o resultado separado do processo perdendo, assim, a atualização da entidade atômica que é, ao mesmo tempo, processo e resultado. A ‘satisfação’ fornece o elemento individual na composição da entidade atual – foi esse elemento que conduziu à definição da substância como ‘não requerendo nada além dela mesma para existir’ [...]. ‘Satisfação é um termo genérico: existem diferenças específicas entre as ‘satisfações’ de diferentes entidades, aí compreendida diferenças de intensidade” (*PR*, 162).

“A fase final do processo de concrecência, que constitui uma entidade atual, é um sentir complexo único, plenamente determinado. Essa fase final será chamada de ‘satisfação’. É plenamente determinada no que concerne: a) sua gênese, b) seu caráter objetivo para a criatividade transcendente e c) sua apreensão – positiva ou negativa – de cada elemento de seu universo” (*PR*, 79).

**

Todo devir tem um termo. O processo de concrecência para quando a entidade atual está plenamente realizada, tornada “ato”. Antes disso, ela apreendia, integrava, tecia ligações com o conjunto do universo. Era animada pelo que Whitehead chama de um “princípio de inquietude”, uma inadequação em relação a ela mesma, sempre projetada para além de seu estado atual. A entidade era, ao mesmo tempo, sujeito e superjecto, estado e visada, mas, ao fim do processo, sua visada se identifica inteiramente com seu ser, é, então, essa entidade, um ponto de perspectiva, que não mudará mais, sobre o universo. Toda mudança seria um novo devir e, portanto, a emergência de uma nova entidade atual. Mas, por sua própria conta, essa entidade não será nunca mais sujeito de um devir, ela realizou sua vida, atingiu sua “meta subjetiva”.

Whitehead chama de “satisfação” a esse estado de realização de si da entidade, a “fase final” de seu devir. Encontramos no próprio sentido do verbo “satisfazer” os elementos que justificam esse uso. Seu primeiro sentido remete a expressões como “liquidar”, “cumprir”, “realizar”, como quando falamos de uma

dívida, de uma obrigação, de um dever. Liquidamos nossas dívidas ou deveres. Na linguagem especulativa de Whitehead, esse primeiro sentido concerne às entidades (68) atuais. Elas têm uma obrigação que qualificaremos de “ontológica”: elas têm o dever de dar conta de tudo o que ocorre no universo. Isso não diz nada sobre a maneira como tal entidade atual cumprirá essa obrigação, se ela integrará ou rejeitará (preensões positivas ou negativas) tal ou qual outra entidade atual; ela é livre quanto aos modos de suas relações referentes a tudo o que preexiste. Inteiramente livre quanto ao modo, não é menos *comprometida* a tomar posição; ela deve cumprir seu dever perante todas as outras.

O segundo sentido de “satisfazer” remete a expressões como “bastar”, “preencher” ou “estar completo”. Não se trata mais de obrigações a cumprir, mas de uma forma de plenitude ou de completude. A entidade atual é, ao fim de seu processo, plena se si mesma, parece se bastar, como se tivesse adquirido uma autonomia de ser e uma significação própria, não requerendo mais nada além dela mesma para existir (*PR*, 162). Ela é, então, essa entidade, diferente de todas as outras, *posta* por ela mesma, por sua própria atividade.

Esses dois sentidos da satisfação se reúnem no devir. É por ter cumprido sua obrigação ontológica, a de integrar todas as outras, que ela adquire uma plenitude própria, o que Whitehead chama de uma “self-enjoyment”. Ela é fruição de todo o universo por ela mesma. O self-enjoyment é uma afirmação da entidade no que ela tem de mais “privado”, de mais íntimo, sua própria constituição, mas porque essa intimidade recobre, presentemente, todo o resto. O que é objeto de afirmação nela mesma é o universo passado e presente em sua totalidade. Ela é gozo de *sua* perspectiva. Não tem consciência pois “um tal conhecimento entraria no processo e alteraria a satisfação [...]” (*PR*, 163), o que a engajaria num novo processo. O valor de sua perspectiva será definido por sua *utilidade* para outras. Em si, ela não tem mais valor nem utilidade nem função; é simplesmente uma existência situada entre outras, constituindo a **pluralidade disjuntiva** que é o fundo do ser a partir do qual toda existência se constitui. O que lhe dará seu sentido e sua significação, são os novos devires, as novas entidades para as quais ela fornecerá a matéria.

“Satisfação” e “self-enjoyment” colocam em evidência que todo devir é ligado a uma intensidade. A entidade atual se enche com o mundo por meio de um processo (69) de intensificação ao fim do qual o mundo estará completamente integrado. G.Deleuze, nas páginas que consagra a Whitehead em *A dobra*, o evidencia: “o self-enjoyment marca a maneira como o sujeito se ocupa de si mesmo, atingindo uma vida privada cada vez mais rica, quando a apreensão se enche com seus próprios dados. É uma noção bíblica e, também, neoplatônica que o empirismo inglês alçou ao mais alto ponto (notadamente Samuel Butler). A planta canta a glória de Deus ao se ocupar quanto mais contempla e contrai intensamente os elementos de onde procede e experimenta, nessa apreensão, o self-enjoyment de seu próprio devir”²².

Os exemplos que Deleuze usa nessa passagem não são, para falar propriamente, whiteheadianos: uma planta não é, na terminologia de Whitehead, uma “entidade atual”, mas uma sociedade ou um “acontecimento”. Tecnicamente, os termos “satisfação” e “self-enjoyment” são reservados a entidades atuais, aos atos de devires. São as entidades sociais, não as sociedades, que fazem daquilo de que procede um objeto de afirmação e que, ao termo de um processo, adquire um fim próprio. A força dos exemplos de Deleuze nas passagens de *A dobra*, seu caráter intuitivo, marca, também, seus limites: não se pode fazer a experiência de uma entidade atual. Eles não são, por isso, menos essenciais, pois exprimem o processo pelo qual as fronteiras entre privado e público, interior e exterior, dentro e fora, se desvanecem ao longo de um devir, até desaparecer completamente no fim. Nesse momento, não há mais nada de externo ou de interno, há somente “perspectivas” e “envolvimento”.

²² G.Deleuze, *Le Pi. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris, 1988, p. 107.

*

“A vida de um homem é um trajeto histórico de ocasiões atuais que, num grau notável [...] se herdam umas as outras. O conjunto de ocasiões que data de seu primeiro aprendizado (70) em falar grego, compreendendo todas as ocasiões que se sucedem até a perda de todo conhecimento correto dessa língua, constitui uma sociedade em referência ao conhecimento do grego. Um tal conhecimento é o caráter comum herdado de ocasiões em ocasiões ao longo do trajeto histórico. Escolhemos propositalmente esse exemplo porque ele remete a um elemento de ordem bem inofensivo: o conhecimento do grego. Um caráter mais decisivo de ordem teria sido aquele, complexo, que faz com que olhemos um homem como sendo a mesma pessoa desde o nascimento até a morte. Também nesse exemplo, os membros da sociedade são ordenados em série pelo efeito de suas relações de engendramento. Dizemos que uma tal sociedade possui uma ‘ordem pessoal’. Assim, para cada um de seus membros, uma sociedade é um meio dotado de um elemento de ordem que persiste devido a relações genéticas entre seus membros. Um tal elemento de ordem é a ordem que prevalece na sociedade. Mas uma sociedade não é isolada. Devemos observar toda sociedade com o plano de fundo de um meio mais extenso de entidades atuais que, elas também, carregam suas contribuições de objetivações mútuas com as quais os membros da sociedade devem se conformar” (*PRI*, 169-170).

**

O termo sociedade é, junto com **entidade atual**, um dos conceitos maiores de *Processo e realidade*²³. É um conceito especulativo que não tem nada a ver com a acepção corrente do termo designando relações antropológicas, exclusivamente humanas. Ao contrário, em *Processo e realidade*, uma célula, um corpo, uma pedra, tudo o que dura, persiste, se mantém na existência, é uma sociedade. Assim, “um objeto físico ordinário, que

²³ Encontramos, certamente, em obras anteriores, o conceito de sociedade como em *Religion in the making*, mas é, verdadeiramente, em *Processo e realidade* que Whitehead lhe dá toda sua importância especulativa.

tem uma duração temporal, é uma sociedade” (PR, 91). A razão porque Whitehead as designa como “sociedades” e não como “coisas”. “objetos” ou “indivíduos” está ligada a uma mudança de perspectiva que ele opera. O que ele quer colocar em evidência é a complexidade inerente a toda realidade que se (71) apresenta para nossa experiência como sendo simples e evidente. Sob a aparente simplicidade das coisas, encontramos organizações complexas, atividades múltiplas, relações, toda uma profusão “social”. A simplicidade da superfície se torna possível por um trabalho de produção e de manutenção de uma existência social. As coisas só existem nessa condição. Não há nada de simples na experiência, mesmo que a busca da simplicidade seja uma orientação importante do espírito. É toda uma filosofia da experiência que está, implicitamente, sendo implementada com a teoria das sociedades. Nossa experiência é a de complexos de existências, emaranhadas, ligadas umas às outras em organizações sociais mais amplas e nós mesmos somos, no interior dessa multiplicidade de sociedades, uma sociedade entre outras, com suas próprias coerções e modos de ser.

De que se compõe uma sociedade? De agrupamentos de **entidades atuais**. Essa questão é central: como ordens sociais surgem de entidades atuais? A primeira forma de agrupamento é o que Whitehead chama de “nexus”. Um “nexus” é “um conjunto de entidades atuais na unidade da relação constituída de suas preensões mútuas, ou inversamente – o que dá no mesmo – constituída de suas objetivações mútuas” (PR, 76). Não é, ainda, uma sociedade, mas já é uma forma de agrupamento que é a condição de existência das sociedades. Esse agrupamento é produzido por “preensões mútuas”. Muitas entidades herdaram um passado comum. Um “nexus” não é nada mais do que o surgimento, no interior da **pluralidade disjuntiva**, de preensões mútuas formando grupos, coleções de entidades atuais.

Ainda não se trata, no entanto, de sociedades. De uma certa maneira, os nexus são seres sociais, mas uma sociedade é mais do que um ser social, ela implica um novo componente que não se encontra, absolutamente, no nexus: a ordem. Uma sociedade é, essencialmente, uma “ordem social” e uma tal ordem existe quando: “1) um elemento comum de forma aparece no caráter definido de cada uma das entidades (72) atuais que ele inclui; 2) esse elemento comum de

forma surge em cada membro do nexus em razão das condições que lhe são impostas por suas preensões de outros membros do nexus; 3) essas preensões impõem essa condição de reprodução porque incluem sentires positivos dessa forma comum” (*PR*, 90-91). As entidades que compõem o nexus impõem às seguintes condições que essas deverão levar em conta e que repetirão ao longo de uma “trajetória histórica”. Uma sociedade “é, portanto, mais do que um conjunto de entidades atuais para as quais se aplica o mesmo nome de classe: ou seja, ela implica mais do que uma composição puramente matemática da ordem. Para constituir uma sociedade, o nome de classe deve se aplicar a cada membro por causa de uma derivação genética a partir de outros membros da mesma sociedade. Os membros da sociedade são semelhantes porque, devido ao seu caráter comum, impõem aos outros membros da sociedade condições que conduzem a essa similitude” (*AI*, 266). É essa repetição da ordem social que é a condição de existência das sociedades formando uma série de limitações e de heranças. A persistência ou duração não são nada mais do que repetições e retomadas. Essa persistência se mantém tanto quanto pode, ou seja, tanto quanto pode se repetir no interior de variações que surgem no seu meio de existência e nos elementos que a compõem.

A identidade de uma sociedade, o que nos permite dizer essa pedra, esse homem, se funda “sobre a identidade de sua característica determinante e sobre a imanência mútua de suas ocasiões” (*AI*, 267). Whitehead quase a chamou de “pessoa”, mas “infelizmente ‘pessoa’ sugere a noção de consciência, de modo que seu uso levaria a um mal entendido” (*PR*, 91). É, ao contrário, a consciência que requer uma multiplicidade de sociedades que a tornem possível. Por isso, Whitehead acabou por chamá-la de “personagem” (*PR*, 91). A noção de personagem tem a vantagem de remeter a papéis e a funcionamentos que podem variar ao longo de sua história. Nada é fixado de uma vez por todas quando se trata de atividades mútuas e de ligações. Deveríamos, portanto, para cada parte de nossa experiência perguntar: qual é a personagem? Isso é: quais operações se repetem, qual é a herança comum?

(73) A afirmação de Whitehead segundo a qual tudo é sociedade em nossa experiência, está no fundamento de uma forma singular de neo-monadologia que ele compartilha com outros filósofos contemporâneos. Assim, encontramos em um outro herdeiro de Leibniz, Tarde²⁴, uma afirmação similar. Em *Monadologia e sociologia*, Tarde, após ter também afirmado que “toda coisa é sociedade”, dá uma série de exemplos que poderiam ser retomados, tais e quais, pela perspectiva de Whitehead.

“Já que a realização da função social mais banal, a mais uniforme há séculos, como por exemplo, o movimento conjunto um pouco regular de uma procissão ou de um regimento exige, nós o sabemos, tantas lições prévias, tantas palavras, tantos esforços, tantas forças mentais dispensadas quase em pura perda – quanto de energia mental, ou quase mental, disseminada em fluxos, não seria necessário para produzir essas manobras complicadas de funções vitais simultaneamente realizadas não por milhares, mas por milhões de atores diversos, todos, temos razão de pensar assim, essencialmente egoístas, todos tão diferentes entre eles quanto os cidadãos de um vasto império?”²⁵

Regimentos, procissões, órgãos, células, por mais que os modos de existência difiram, têm os mesmos requisitos. Por toda parte, existências complexas, compostas de uma infinidade de sub organizações e cada parte se decompõe em uma infinidade de outras, de modo que não há “nenhum meio, escreve Tarde, de parar nesse declive até o infinitesimal, que se torna, coisa bem inesperada certamente, a chave do universo inteiro”²⁶.

²⁴ Tarde foi, recentemente, o objeto de uma verdadeira redescoberta na França. Entre os trabalhos que lhe foram consagrados, se destacam o excelente artigo de F.Zourabichvili, “Spinoza, le vulgus et la psychologie sociale” em *Studia Spinozana*, vol,8, 1992, as retomadas de B.Latour, notadamente o artigo “Gabriel Tarde and the End of the Social”, in P.Joyce ed., *The Social in Question: New Bearings in the History and the Social Sciences*, Routledge, London, 1992, p. 117-132, e algumas partes de *Changer de Société – Refaire de la sociologie*, trad. fr. N.Guilhot, La découverte, Paris 2006; e, enfim, M.Lazzarato que lhe consagrou um livro completo: *Puissances de l'invention*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

²⁵ G.Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

²⁶ G.Tarde, *op.cit.*, p.37.

O que é preciso evitar a todo custo, tanto para Whitehead quanto para Tarde, é reproduzir, com o uso da palavra “sociedade”, uma lógica da diferença entre “partes” e “todo”. Certamente, em toda sociedade há partes (o regimento é (74) composto por soldados, os órgãos por células etc.), que não são, aliás, necessariamente “internas”, e cada uma é uma parte de uma outra mais ampla (o exército e o corpo), mas isso não quer dizer que encontraremos nas partes ou nas sociedades mais amplas a identidade de uma sociedade. O ponto importante “numa sociedade, segundo o uso que é aqui feito desse termo, é que ela basta a si mesma [is self-sustaining]; dito de outro modo, ela é sua própria razão” (AI, 267).

Com essa visão de um universo constituído por organizações que, por mais que vão ao infinito, não têm uma identidade, Whitehead e Tarde se juntam, por vias diferentes, à teoria das “máquinas naturais” de Leibniz²⁷.

Sociedades físicas e sociedades vivas

*

“Os cristais não são agentes que requerem a destruição de sociedades elaboradas do meio, mas a sociedade viva requer. As sociedades que ela destrói são seu alimento. Esse é destruído por dissolução em elementos sociais um pouco mais simples. Algo foi subtraído deles. É assim que toda sociedade requer uma interação com seu meio; e, no caso das sociedades vivas, essa interação se apresenta como um roubo. A sociedade viva pode, ou não, ser um tipo de organismo superior ao alimento que ela desagrega. Mas, contribuindo, ou não, para o interesse geral, a vida é um roubo. É aqui que a moral, em sua relação com a vida, está sobre o fio da navalha. Pois o ladrão demanda por ser justificado” (PR, 190-191).

**

As sociedades dependem de meios nos quais se desenvolvem (**Extensão**). Esses meios são sociedades mais amplas que variam, se

²⁷ Cf. Leibniz, *Monadologie*, Livre de Poche, Paris, 161-164.

transformam segundo as modificações que se produzem seja no interior delas mesmas, seja em meios ainda mais extensos dos quais elas participam. Toda sociedade deve, portanto, encarar, continuamente, variações do meio.

(75) Whitehead distingue dois tipos de resposta às variações: *Indiferença* ou *metamorfose*. Elas estão no fundamento de dois regimes distintos de existência: as sociedades físicas e as sociedades vivas. A demarcação entre o físico e o vivo não implica, de modo nenhum, uma oposição entre dois regimes; ela passa por uma diferença nas respostas a variações.

As sociedades físicas se definem por uma indiferença média. Elas “pertencem ao grau mais baixo das sociedades estruturadas acessíveis à nossa apreensão grosseira. Compreendem sociedades de diversos tipos de complexidade – cristais, rochas, planetas, sois. Tais corpos são os que, de longe, duram mais tempo entre as sociedades estruturadas por nós conhecidas e das quais podemos seguir, passo a passo, a história individual” (PR, 186). Sua indiferença lhes dá uma potência de estabilidade. Elas não precisam, para sobreviver, de nenhuma metamorfose, nenhuma transformação em suas formas de organização. Ignoramos detalhes da mudança e essa ignorância lhes fornece uma faculdade de persistência desconhecida dos corpos vivos. É a potência da média. Essas sociedades se sustentam enquanto essa ignorância é possível.

As sociedades vivas encontram sua estabilidade nas variações em sua capacidade de inovar, de produzir novas respostas e de negociar com seus meios. Enquanto as sociedades físicas repetem sua herança, as sociedades vivas são capazes de “uma iniciativa nas preensões conceituais, ou seja, na apetição” (PR, 186). Em certas circunstâncias, essas sociedades podem modificar sua organização, introduzir uma diferença no interior da tradição que as constitui, podem se auto organizar modificando suas preensões mútuas. Para fazer isso, integram, transformam, roubam, capturam os elementos que provêm de seu meio, inventando e destruindo ao mesmo tempo. É por isso que as sociedades vivas são essencialmente “interessadas” por seu meio, ao mesmo tempo agentes e pacientes, atores de mudanças além delas mesmas e sujeitos, em contrapartida, de metamorfoses. Desde então, a questão principal dirigida para as sociedades vivas é a manutenção de suas identidades: “Toda a vida de um corpo é a vida de suas células individuais. Assim, em todo organismo se

encontram milhões e milhões de centros de vida. O que é preciso explicar não é, portanto, uma dissociação da personalidade, mas o controle central graças ao qual não possuímos (76) somente um comportamento unificado, observável por outros, mas, igualmente, a consciência de uma experiência unificada” (*PR*, 195).

Não serão confundidas “vida” e “sociedades vivas”. A vida “designa a inovação, não a tradição” (*PR*, 190). Ela é um princípio de novidade, uma resposta, sempre singular, a uma questão colocada pelo meio. A tradição designa as sociedades que repetem ordens, linhagens “ancestrais” de retomadas e de herança que definem as “ordens da natureza”. As sociedades fornecem respostas uniformes que lhes chegam de sua história. No entanto, Whitehead fala de “sociedades vivas”, o que significa, literalmente, ordens que incluem novidade. Embora “a vida em sua essência seja ganho de intensidade pela liberdade, ela também pode, no entanto, admitir ser canalizada e adquirir, por esse aspecto, o caráter global de uma ordem” (*PR*, 194). A sociedade “canaliza” a originalidade, a orienta num sentido determinado, definido pelas exigências que a sociedade herda. Uma sociedade puramente viva não tem nenhum sentido, pois isso levaria a falar de uma trajetória histórica feita de rupturas permanentes e de criações sem persistência. É por isso que Whitehead situa a vida no interior da ordem: a vida “se esconde nos interstícios de cada célula viva e nos recantos do cérebro” (*PR*, 191). Não é a célula viva que deve ser identificada com a vida, nem o cérebro, nem o corpo orgânico enquanto tal – isso são sociedades – mas algo que atravessa essas sociedades, um princípio de originalidade. A vida não pertence a um domínio particular da natureza, ela se encontra tanto no interior das sociedades físicas quanto no interior das sociedades vivas, mas para essas a questão desses interstícios é uma questão de sobrevivência.

Sujeito – *superjecto* (e Princípio de subjetividade)

*

“Em sua própria filosofia, Descartes concebe o pensador criando o pensamento ocasional. A filosofia do organismo inverte essa ordem e concebe o pensamento como uma operação constituinte da criação do pensador ocasional. O pensador é o fim último porque há pensamento. Nessa inversão, (77) encontramos o contraste final entre uma filosofia da substância e uma filosofia do organismo. As operações de um organismo são orientadas para o organismo enquanto ‘*superjecto*’, mas não são orientadas a partir do organismo enquanto ‘*sujeito*’. As operações são dirigidas a *partir* de organismos antecedentes *para* o organismo imediato. Elas são ‘vetores’ que encaminhas as coisas múltiplas na constituição do único *superjecto*” (PR, 257).

**

Toda **entidade atual** é “ao mesmo tempo o sujeito que faz a experiência e o *supejecto* de suas experiências. É *sujeito-superjecto* e nenhum desses termos deve, nem por um instante, ser perdido de vista” (PR, 83). Aqui, Whitehead generaliza o que chama de “princípio de subjetividade” segundo o qual “colocadas de lado a experiência dos sujeitos não há nada, nada, nada além de nada” (PR, 281). Mas essa generalização só é possível ao se introduzir uma distinção que precise o que se entende por “sujeito”.

De início, a noção de sujeito remete classicamente ao termo “*subjectum*” que significa “situar”, “por”, “colocar” embaixo, e que deu à luz a noção de subjetividade tal como a encontramos, notadamente, em Descartes. É uma forma de autonomia ou de independência do sujeito que é, assim, designada. Parece ser o fundamento de seus **sentires**, ser o suporte deles como o “pensador criando o pensamento ocasional”. Essa primeira definição do sujeito não é falsa. As entidades atuais são, efetivamente, sujeitos no sentido clássico do termo; elas são uma afirmação ou um **gozo de si**, de sua identidade irreduzível a qualquer outra causa. Quando atingem seu término, as entidades atuais não são mais sujeito, a não ser no sentido preciso de uma independência e de uma forma de completude. Mas, essa definição do sujeito é excessivamente

limitada para poder se estender a todas as formas de existência; ela só concerne a uma parte da existência das entidades atuais.

É necessário, por isso, acrescentar um outro sentido a ela, sentido esse também retirado da origem da palavra que não é mais para ser procurado na herança de “subjectum”, mas de “superjacto”. Podemos traduzi-lo por expressões tais como “lançar”, “jogar” por cima, ou ainda, “ultrapassar” e “atravessar”. Não é mais um sujeito adequado, completo e autônomo que é designado, mas um sujeito tensionado, projetado além dele mesmo. As entidades atuais, quando ainda estão em devir, nunca são totalmente (78) adequadas a si mesmas; estão, ao mesmo tempo, além e aquém de suas identidades. Essa inadequação é produzida por sua “visada” imanente, pela meta subjetiva que as anima.

Assim, não podemos conceber num devir, um sujeito que não seja, ao mesmo tempo, um superjecto e reciprocamente. O essencial sendo “para a doutrina metafísica da filosofia do organismo que a noção de uma entidade atual como sujeito que não muda em meio à mudança seja completamente abandonada. (PR, 83).

Os sentires são “inseparáveis” dos fins para os quais tendem; e esse fim é aquele que sente. Os sentires tendem àquele que sente como à sua causa final (PR, 357). A relação sujeito-superjecto é uma maneira de reintroduzir a questão das causas finais e eficientes. Whitehead, ao se referir a Aristóteles, escreve: “sua filosofia conduziu, na Idade média cristã, a superestimar grandemente a noção de causas finais, e a partir daí, por reação correlativa, no período científico moderno, a noção de ‘causas eficientes’. Uma das tarefas de uma metafísica são consiste em apresentar causas finais e eficientes em sua verdadeira relação mútua” (PR, 161-162). Essa verdadeira relação se situa nas operações pelas quais os sentires (causas eficientes) são orientados e integrados numa “visada subjetiva” (causa final) do devir de uma entidade atual. Assim, “a causalidade eficiente exprime a transição de uma entidade atual para outra entidade atual, e a causalidade final exprime o processo interno pelo qual a entidade atual real se torna ela mesma” (PR, 256).

Bibliografia

(79) Obras de A.N.Whitehead (primeiras edições)

- *A treatise on universal álgebra, with applications*, Cambridge, The University press, 1898.
- *On mathematical concepts of the material world*, Londres, Dulau, 1906.
- *The axioms of projective geometry*, Cambridge, Cambridge University press, 1907.
- *Principia Mathematica*. 3 vols, Cambridge, Cambridge University press, 1910-1913.
- *An introduction to Mathematics*, London, Williams and Norgate, 1911.
- *An inquiry concerning the principles of natural knowledge*, Cambridge, Cambridge University press, 1919.
- *The concept of nature*. Cambridge, Cambridge University press, 1920.
- *The principles of relativity with applications to physical Science*, Cambridge, Cambridge University press, 1922.
- *Science and the modern world*, Cambridge, Cambridge University press, 1925.
- *Religion in the making*. New York, Mcmillan, 1926.
- *Process and reality, an essay in cosmology*, New York, Mcmillan, 1929.
- *The aims of education and other essays*, New York, Mcmillan, 1929.
- *The function of reason*. New York, Mcmillan, 1929.
- *Adventures of ideas*. New York, New American, 1933.
- *Nature and life*, Chicago, University of Chicago press, 1934.
- *Modes of thought*. Cambridge, Cambridge University press, 1938.
- *Essays in Science and philosophy*, New York, Philosophical Library, 1947.

Obras de A.N.Whitehead traduzidas em francês

- *Le devenir de la religion*, trad. fr. P. Devaux, Paris, Montaigne, 1939.
- *La fonction de la raison et autres essais*, trad. fr. P. Devaux, Paris, Payot, 1969.
- *Aventures d'idées*, trad. fr. J-M. Breuvart et A. Parmentier, Paris, Cerf, 1993.
- *La Science et le monde moderne*, trad. fr. P.Couturiau, Paris Editions du Rocher, 1994.
- *Procès et Réalité. Essai de cosmologie*, trad.fr. D.Janicaud, et al., Paris, Gallimard, 1995.
- *Le concept de nature*, trad.fr. J.Douchement, Paris, Vrin, 1998.
- *Modes de pensée*, trad. fr. H.Vaillant, Paris, Vrin, 2004.

(80) Obras sobre A.N.Whitehead

- Cesselin, F., *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, Bibliothèque de philosophie contemporaine/Presses universitaires de France, 1950.
- Christian, W., *An interpretation of Whitehead's metaphysics*, New Haven, Yale University press, 1959.
- Debaise, D., *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité*, Paris, Vrin, 2006.
- Dumoncel, J-C., *Les sept mots de Whitehead ou L'aventure de l'être: créativité, processus, événement, objet, organisme, "enjoyment", aventure: une explication de "Processus et réalité"*, Paris, Cahiers de l'Unebévúe/EPEL, 1998.
- Ford, L.S.K., George Louis, ed. *Explorations in Whitehead's philosophy*, New York, Fordham University press, 1983.
- Jones, J.A., *Intensity. An essay in whiteheadian ontology*, Nashville, Vanderbilt University press, 1998.

- Leclerc, I., *Whitehead's metaphysics: an introductory exposition*, London, Allen and Unwin, 1958.

- Saint-Sernin, B., *Whitehead, un univers en essai*, Paris, Vrin, 2000.

- Stengers, I., *Penser avec Whitehead: Une libre et Sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002.

- Wahl, J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932.