



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MARIA EMANUELA ESTEVES DOS SANTOS

**A MULTIPLICIDADE COMO TEORIA DA COMUNICAÇÃO NA FILOSOFIA
DE MICHEL SERRES E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO
EM EDUCAÇÃO**

CAMPINAS

2016

MARIA EMANUELA ESTEVES DOS SANTOS

**A MULTIPLICIDADE COMO TEORIA DA COMUNICAÇÃO NA FILOSOFIA
DE MICHEL SERRES E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO
EM EDUCAÇÃO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutora em Educação, na área de concentração de Filosofia e História da Educação, no âmbito de Acordo de Cotutela firmado entre a Unicamp e a Université de Rouen – França.

Orientador: Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Coorientador: Hubert Vincent (Université de Rouen)

O ARQUIVO DIGITAL CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO MARIA EMANUELA ESTEVES DOS SANTOS, E ORIENTADA PELO PROF. DR. SILVIO DONIZETTI DE OLIVEIRA GALLO.

CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2010-15986-0

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Simone Lucas Gonçalves de Oliveira - CRB 8/n.8144

Santos, Maria Emanuela Esteves dos, 1985-
Sa59m A multiplicidade como teoria da comunicação na filosofia de Michel
Serres e suas contribuições para o pensamento em educação / Maria Emanuela
Esteves dos Santos. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.

Coorientador: Hubert Vincent.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

Acordo de cotutela de tese firmado entre a Universidade Estadual de
Campinas e a Université de Rouen - França.

1. Serres, Michel, 1930-. 2. Multiplicidades. 3. Teoria da comunicação.
4. Filosofia da educação. I. Gallo, Silvio Donizetti de Oliveira, 1963-. II.
Vincent, Hubert. III. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de
Educação. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: La multiplicité comme théorie de la communication dans la
philosophie de Michel Serres et ses contributions pour la pensée en éducation

Palavras-chave em inglês:

Michel Serres, 1930-

Multiplicities

Communication theory

Philosophy of education

Área de concentração: Filosofia e História da

Educação **Titulação:** Doutora em Educação **Banca**

examinadora:

Silvio Donizetti de Oliveira Gallo [Orientador]

Alexandre Filordi de Carvalho

Alexandrina Monteiro

Hélio Rebello Cardoso Jr.

Wanderley Cardoso de Oliveira

Data de defesa: 19-02-2016

Programa de Pós-Graduação: Educação

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**A MULTIPLICIDADE COMO TEORIA DA COMUNICAÇÃO NA FILOSOFIA
DE MICHEL SERRES E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO
EM EDUCAÇÃO**

Autor: Maria Emanuela Esteves dos Santos

COMISSÃO JULGADORA:

Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo:

Orientador

Dr. Hubert Vincent: Coorientador

Dr. Alexandre Filordi de Carvalho

Dra. Alexandrina Monteiro

Dr. Hélio Rebello Cardoso Junior

Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira

A Ata da Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

2016

Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP – processo nº 2010/15986-0



Aos meus amores, minha mãe Maria Aparecida Ferreira e meu marido Rodrigo Sales Costa, pilares da minha vida. Por ela, esta tese e, por causa dele, sua realização.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me fortalecer e me guiar nesta trajetória.

Ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas, pelo apoio institucional.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo apoio financeiro indispensável.

Ao meu orientador Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo, exemplo de intelectual e de pessoa em quem me inspiro, por direcionar com tanta sabedoria e dedicação esta pesquisa.

Ao meu coorientador Dr. Hubert Vincent, por me acolher no estágio de estudos na França, pela possibilidade de entrevistar Michel Serres e pelas ricas contribuições ao desenvolvimento desta pesquisa.

Aos queridos amigos do grupo de estudos Transversal, pelas leituras em conjunto que tanto me auxiliaram na compreensão de algumas questões dessa tese.

Aos componentes da banca, pelas muitas contribuições para o aperfeiçoamento das proposições aqui feitas.

Aos amigos e familiares, pelo apoio incondicional e por entenderem os momentos de ausência para a realização deste projeto.

RESUMO

Esta tese busca demonstrar de que forma a filosofia de Michel Serres se constitui como abordagem substantiva das multiplicidades a partir de uma teoria da comunicação. Considera-se que essa abordagem das multiplicidades como teoria da comunicação possa contribuir para se pensar um projeto de filosofia da educação como *'a'fundamento* da educação. Trata-se de *'a'fundamento* da educação, visto que essa filosofia tensiona sobre os clássicos pares sujeito-objeto e conhecimento-ação, retirando-os da posição de categorias de totalidade. Tal projeto de filosofia da educação, por sua vez, estaria em melhor consonância aos desafios contemporâneos da educação que a filosofia de Michel Serres reconhece naquilo que denomina população *Polegarzinha* e que fazem as diretrizes tradicionais da educação confrontarem-se com a necessidade cada vez mais presente de uma educação como relação na diferença. Para tanto, a tese apresenta cinco capítulos nos quais se busca: primeiramente, uma apresentação da vida e obra de Michel Serres a partir, sobretudo, da presença recorrente de personagens no conjunto de sua obra; posteriormente, o estabelecimento dos conceitos de uma filosofia das multiplicidades como teoria da imanência, com a qual, considera-se, a filosofia de Serres dialogue. Nesse sentido, no segundo e terceiro capítulos, estabelecem-se os direcionamentos conceituais dos quais tratam esta tese e que passam pela leitura respectiva de Deleuze e de Serres sobre a filosofia de Leibniz, demonstrando as possibilidades e as limitações desse clássico na abordagem das multiplicidades em princípio. Por fim, no quarto e quinto capítulos, busca-se cartografar a filosofia das multiplicidades de Serres, como teoria da comunicação, e de que forma essa teoria da comunicação pode contribuir para se pensar um projeto de filosofia da educação como *'a'fundamento* da educação.

Palavras-chave: Michel Serres; Multiplicidades; Teoria da comunicação; Filosofia da educação; *'A'fundamento*.

ABSTRACT

This thesis seeks to demonstrate how Michel Serres's philosophy constitutes a substantive approach to multiplicities as a communication theory. We consider that this communication theory approach to multiplicities could contribute to thinking of a philosophy of education project that fosters an *ungrounding* (*effondement*) of education. It is an *ungrounding* of education since that philosophy tensions the classic subject-object and knowledge-action pairs, removing them from the position of categories of totality. Such a project would, in turn, be in better consonance with the contemporary education challenges that Serres's philosophy sees in what he terms the *Thumbelina population* and that make the traditional educational directives confront the need for education as a relation in difference. To do so, this thesis is divided into five chapters. The first one is a presentation of Serres's life and works based, above all, on the recurrent presence of characters in the whole of his oeuvre. Afterwards, it addresses the concepts of a philosophy of multiplicities as a theory of immanence, with which Serres's philosophy is thought to have a connection. In this regard, the second and third chapters lay the conceptual framework which this thesis addresses and which draws on Deleuze's and Serres's respective readings of Leibniz's philosophy, demonstrating the possibilities and limitations of that classic in the approach to multiplicities in principle. Lastly, the fourth and fifth chapters endeavor to map Serres's philosophy of multiplicities as a communication theory and to envisage how it could contribute to thinking of a philosophy of education project that *ungrounds* education.

Key words: Michel Serres; Multiplicities; Communication theory; Philosophy of education; Ungrounding.

RÉSUMÉ

Cette thèse cherche à démontrer de quelle façon la philosophie de Michel Serres se constitue-t-elle en approche substantive des multiplicités, à partir d'une théorie de la communication. On considère que cette approche des multiplicités en tant que théorie de la communication pourra contribuer pour qu'on pense un projet de philosophie de l'éducation comme *'a'fondement* de l'éducation. Il s'agit d' *'a'fondement* de l'éducation car cette philosophie met en tension les paires classiques sujet-objet et connaissance-action, en les ôtant de la position de catégories de la totalité. Un tel projet de philosophie de l'éducation, croit-on, aurait une meilleure consonnance avec les défis contemporains de l'éducation que la philosophie de Michel Serres reconnaît dans ce qu'il nomme la population Petite Poucette et qui font confronter les orientations traditionnelles de l'éducation à un besoin toujours plus présent d'une éducation comme relation dans la différence. Pour ce faire, la thèse présente cinq chapitres dans lesquels on cherchera à faire, d'abord, une présentation de la vie et l'oeuvre de Michel Serres, à partir, surtout, de la présence constante de personnages dans l'ensemble de son oeuvre. On passera après à l'établissement des concepts d'une philosophie des multiplicités en tant que théorie de l'immanence avec laquelle, à notre sens, la philosophie de Serres dialogue. Dans ce sens, dans les deuxième et troisième chapitres, on établit les orientations conceptuelles dont traite cette thèse et qui passent par la lecture respective de Deleuze et de Serres sur la philosophie de Leibniz, en démontrant les possibilités et les limitations de ce classique dans l'approche des multiplicités en principe. Finalement, dans les quatrième et cinquième chapitres, on cherchera à dresser la cartographie de la philosophie des multiplicités de Serres, en tant que théorie de la communication et on essaiera de montrer la façon par laquelle cette théorie de la communication peut-elle contribuer pour l'élaboration d'un projet de philosophie de l'éducation comme *'a'fondement* de l'éducation.

Mots-clé: Michel Serres; Multiplicités; Théorie de la communication; Philosophie de l'éducation; *'A'fondement*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 PENSAR COM PERSONAGENS: PANTOPIA E AS TRÊS VOLTAS AO MUNDO OU A TOTALIDADE EM QUESTÃO	24
1.1 A trajetória até os personagens	24
1.2 Tempo compositor e filosofia composta: do linear progressivo ao caótico turbulento	35
1.3 Os personagens e a filosofia de Michel Serres	46
2 ESTABELECIMENTOS CONCEITUAIS: TEORIA DAS MULTIPLICIDADES E FILOSOFIA DA DIFERENÇA OU A PASSAGEM CRÍTICA E NECESSÁRIA PELA FILOSOFIA DE LEIBNIZ	59
2.1 Teoria das multiplicidades no pensamento da diferença	60
2.2 Deleuze e a abordagem ontológica da diferença	68
2.3 Possibilidades e limites da filosofia leibniziana na perspectiva de Deleuze	75
3 CARTOGRAFIAS DAS MULTIPLICIDADES NO PENSAMENTO DE MICHEL SERRES/PARTE I: O LEIBNIZ DE SERRES	85
3.1 O Leibniz de Serres entre “os Leibnizes” possíveis	85
3.2 Elementos de uma filosofia pluralista: o pensamento em rede e a reversibilidade das ordens lógicas	92
3.3 Multiplicidades representativas: as implicações das relações múltiplo-múltiplo e múltiplo-um	100
3.4 Entre Leibniz e Pascal: o problema da referência e a variação de pontos de vista	111
4 CARTOGRAFIAS DAS MULTIPLICIDADES NO PENSAMENTO DE MICHEL SERRES/PARTE II: A COMUNICAÇÃO COMO TEORIA DAS	126

MULTIPLICIDADES OU O SERRES DE LEIBNIZ	
4.1 Serres neoleibniziano ou neobarroco: o personagem/mônada e a harmonia aberta	126
4.2 Teoria da comunicação em Michel Serres: a mutação do <i>cogito</i> e a gênese do transcendental objetivo	137
5 DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DO PENSAMENTO EDUCACIONAL E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: TEORIA DAS MULTIPLICIDADES POR UM ‘A’<i>FUNDAMENTO</i> DA EDUCAÇÃO	153
5.1 A educação da Polegarzinha	154
5.2 Por projeto de filosofia da educação: implosão das categorias de totalidade sujeito-objeto e conhecimento-ação	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	191
ANEXOS	197

INTRODUÇÃO

Existem filósofos que contribuem diretamente para o pensamento em educação. Filósofos que se dedicam a pensar o aprender, o ensino, os sujeitos da relação pedagógica, a formação, o objetivo, os sentidos da educação etc. Mas existem ainda aqueles filósofos que não tratam diretamente das questões pedagógicas ou educacionais. Entretanto, a riqueza de seu pensamento e a intensidade de suas proposições são de tal forma relevantes, que, por si mesmas, pelo o que fazem e como fazem, influenciam marcadamente o pensamento no campo da educação, bem como nos demais campos de compreensão da vida, do mundo e dos homens. Michel Serres é um desses filósofos que se insere simultaneamente nas duas vertentes. A princípio, o conjunto de sua obra se dispõe frequentemente a pensar de forma direta a educação, seus problemas e suas questões específicas, sobretudo, nas suas últimas obras, a pensar a educação e os novos tempos. Não obstante, a filosofia de Serres, como ela se constitui, pelas posições que elege e pelas configurações específicas que assume como filosofia das multiplicidades, é capaz de influenciar tanto quanto, ou mais, determinadas diretrizes do pensamento em educação. Esta tese busca tratar, precisamente, das duas implicações da filosofia de Serres para o pensamento em educação: as implicações do que ele diz diretamente sobre o assunto; mas, principalmente, as implicações para o campo das questões educacionais de uma filosofia das multiplicidades como teoria da comunicação, que se configura nas ideias, concepções e posições do filósofo no conjunto de sua obra.

A filosofia de Serres é uma filosofia das multiplicidades. Essa é uma afirmação não muito difícil de se fazer a partir já dos primeiros contatos com os trabalhos do autor. Uma afirmação inicial não necessariamente de um leitor especializado que saiba diferenciar e instruir conceitualmente o que seja uma filosofia das multiplicidades e, na mesma medida, os elementos que caracterizam aquelas que não o são. Remetemo-nos, pois, a uma afirmação, digamos mais generalizada, que identifica, nos primeiros contatos com a obra de Serres, os elementos de uma filosofia que se preocupa com as diferenças, as variações, os movimentos, as múltiplas entradas possíveis e, ainda, com as relações, os canais, os elos e as pontes entre esses diferentes.

Sendo assim, não é necessário ser especialista no assunto para perceber que algumas abordagens caras a muitas filosofias não são o ponto de referência da filosofia de Serres, tais como: transcendência, metafísica, unidade do ser etc. Todavia, essa

diferenciação inicial é, infelizmente, devedora de uma forma compartimentalizada ou classificatória de compreender a filosofia e sua história; ou seja, devedora de uma divisão que se torna cada dia mais clássica, entre as filosofias ditas idealistas, da transcendência, do absoluto e do pensamento representacional, e as filosofias da multiplicidade concreta, da pluralidade da materialidade e da consideração da diferença em si mesma. Uma diferenciação em dois grandes grupos muito precisos que permitem, de certa forma, triar, separar e organizar por aproximações ou rejeições a diversidade dos pensamentos filosóficos, que, mesmo sobre esse caráter diverso, são semelhantemente herdeiros de clássicos problemas da filosofia.

Certamente, essa classificação arbitrária, muitas vezes, é feita pelos leitores não especialistas – ou seja, não filósofos – e que se arriscam pelos terrenos da filosofia na tentativa de compreender os problemas e as questões que se colocam particularmente em seus espaços de atuação. Arriscamos dizer que essa pré-classificação seja feita também pelos leitores especializados, mas, com efeito, não são ditas abertamente. A diferença entre as posturas nesses dois casos é que o primeiro público tende a se contentar em ficar nessa pré-classificação e o segundo público não se limita a isso ou, pelo menos, não deveria se limitar, uma vez que ele possui muito mais ferramentas e condições para escapar dessa classificação generalizada, prezando por uma análise mais singular e fiel à riqueza e diversidade de cada pensamento em sua particularidade.

Esta tese se constitui em um espaço não especialista da filosofia. Portanto, está, a princípio, muito mais vinculada à postura do primeiro público do que à do segundo. Daí, a afirmação que fazemos, já de imediato, de que a filosofia de Serres é uma filosofia das multiplicidades. Ao fazer essa afirmação, associamos, de certa maneira, como público não especialista que somos, o pensamento em questão a diversos outros pensamentos ao longo da história antiga, moderna ou contemporânea da filosofia. Uma associação por afinidade de abordagens, concepções e posturas em relação a determinados problemas filosóficos. Foi por essa associação, justamente, que surgiu a ideia inicial desta tese. De forma mais específica, a nossa intenção de buscar demonstrar o pensamento de Serres como uma filosofia das multiplicidades se deu, especialmente, a partir da ênfase de Deleuze (1998), em *Diálogos*, de que “a filosofia é a teoria das multiplicidades” (p.121). Com essa afirmação, Deleuze eleva a um grau máximo a equivalência entre filosofia e multiplicidade. Ou seja, a filosofia só se constitui como tal quando ela se volta para uma teoria das multiplicidades.

Por conseguinte, mesmo não sendo um público especializado, gostaríamos de nos dedicar nesta tese a tentar compreender, mais especificamente, no que implica a afinidade de um pensamento, como filosofia, a uma abordagem do múltiplo. Isto é, quais são as concepções e posturas diante dos problemas filosóficos que levam um determinado pensamento a ser considerado um pensamento da multiplicidade? Não queremos, com isso, nos arrogar a tentativa de uma análise própria de especialistas em filosofia, mas queremos, sim, ir mais adiante nesta taxinomia inicial, de maneira a acompanhar o alcance da proposição de uma filosofia que se associa a essa forma de ver o mundo e as coisas.

Para tanto, vamos deixar o campo dessa *pré-compreensão* e avançar nos estabelecimentos conceituais que configuram o que compreendemos nesta tese como um pensamento das multiplicidades. É preciso avançar na definição, pois, como afirma Cardoso Jr. (1996), esse é um daqueles conceitos que são marcados pelos diferentes usos que fizeram dele “matemáticos, físicos, sociólogos e antropólogos, por motivos imediatamente relacionados ao exercício de suas respectivas disciplinas” (p.4). E dentre essas muitas definições e usos que o conceito multiplicidade recebe hoje nos diferentes domínios da ciência e do pensamento, aquele ao qual nos referimos nesta tese se liga, precisamente, a um modo de abordagem da realidade em sua dimensão pluralista em princípio. Isso nos remete, ainda, a uma consideração da multiplicidade “elevada a um estatuto equivalente ao da filosofia” (*ibidem*), como feito por Deleuze quando afirma que *a filosofia é a teoria das multiplicidades*.

Na perspectiva de Mengué (1994), no trabalho que desenvolve sobre a filosofia de Deleuze como um sistema do múltiplo, a filosofia das multiplicidades se constitui, marcadamente, pela ausência de fundamentos. Ou seja, para essa filosofia, não se trata de buscar as origens absolutamente primeira das coisas, uma vez que o problema do começo é um falso problema. O que interessa é pensar o meio, o lugar *entre* das coisas. Pensar o lugar *entre* das coisas, por sua vez, consiste em se instalar no “*meio* de todas as linhas de expansão, de abertura, de multiplicação e de diversificação” (Mengué, 1994, p.30, grifos no original), que tensionam sobre o dito “ser” de algo. Portanto, nem começo, nem fim, mas meio sempre. Instalar-se na imanência completa do pensamento é o que faz uma filosofia das multiplicidades. Em outras palavras, podemos dizer que o pensamento das multiplicidades é, afinal, uma *teoria da imanência*.

O ser imanente, ao centrar-se sobre si mesmo, nunca o faz como forma de encontrar refúgios e instabilidades, mas como ponto de partida, que é relançado a cada instante, de modo a não permitir que haja espaço para reintrodução de uma dimensão não imanente sobre si. Logo, o plano de imanência não deve reportar a um sujeito, a uma pessoa: “o meio que está *entre todo mundo* não pertence à pessoa. Seu ser, sua identidade de si, não é outra coisa que o reencontro de múltiplas dimensões ou linhas de força que se entrecruzam sem que uma se *eleve* para assumir o papel de unidade transcendente” (p.29-30, grifos no original).

Então, nesse caso, como pensar o ser? Na ordem das multiplicidades, no pensamento do meio, de acordo com Mengué (1994), não se trata mais de pensar o *ser*, mas sim o *e*, o qual remete à noção de *agenciamentos* ou a “essa natureza conjuntiva, coordenativa do ser” (p.31). Portanto, não se pode assimilar esse *lugar entre* a uma ideia de centrismo ou de moderação, mas sim a uma unidade de conjunção e de funcionamento que conjuga termos e linhas essencialmente heterogêneos. Assim, ao contrário do que poderíamos crer em princípio, não é possível pensar a multiplicidade real sem algum modo de unidade. O múltiplo se passa e se pensa inevitavelmente como uma forma de unidade. “Tal é o caso, quando se considera o dado de que a filosofia de Deleuze mantém tudo em uma intuição ontológica, que é justamente essa do múltiplo” (Mengué, 1994, p.12). É preciso, portanto, escaparmos de uma certa concepção dualista e excludente, próprias de uma forma binária de pensar, que nos colonializa e que frequentemente nos faz cair na armadilha de considerar que, onde há um, não pode haver o outro. Segundo Mengué (1994), não se trata de pensar, como alguns ingênuos acreditam, que o pensamento das multiplicidades consistiria em desviar-se do Um, do todo, do mesmo etc. “O problema jamais esteve aí. Ele está em outro lugar: no *modo* mesmo dessa *unificação* (p. 12, grifos no original). A questão das multiplicidades, portanto, não consiste em unidade ou não, mas em “qual o modo de unificação?” (*ibidem*).

Nesse modo de unificação, o múltiplo e a pluralidade são elevados ao grau de substantivo e, conseqüentemente, retirados do lugar de atributo. Não basta apenas dizermos que as coisas são múltiplas, que elas existem em grande número ou que são diversas, bem próximo do sentido platônico que considera que as coisas são múltiplas, e esses múltiplos, ao seu tempo, são cópias imperfeitas de uma mesma ideia transcendente, superior. Trata-se, sim, de levarmos a multiplicidade ao grau de *princípio*

da realidade das coisas mesmas. E como princípio de realidade das coisas mesmas, atravessada por linhas de força, a multiplicidade é imanência, e não transcendência. No plano da transcendência, as coisas seriam apenas estabilidades, essências. Nesse ponto de elevação da multiplicidade ao *status* de substantivo se dá a diferença que, por sua vez, pode haver entre os termos *pluralismo* e *multiplicidade*, os quais serão muito recorrentes nesta tese. A diferença se dá pela seguinte concepção: *as coisas são plurais*, qualquer filosofia, da transcendência ou da imanência, poderia dizer isso; *a realidade é multiplicidade em princípio*, o que equivale dizer que se dá uma abordagem ontológica ao pluralismo das coisas, retirando-o do lugar de atributo. Isso, apenas as filosofias da imanência podem fazer. A diferença, portanto, do termo pluralismo nessas duas abordagens é o lugar que ele ocupa, ou como cópias de uma essência primeira, ou como princípio mesmo da realidade. Ao se aproximar do conceito multiplicidades, tal como aparecerá aqui nesta tese em diversos momentos, o termo pluralismo ocupará sempre esta posição de reconduzir o pensamento à ordem da imanência e da diferença em princípio. Isso porque imanência e pluralismo, na abordagem de uma teoria das multiplicidades, são inseparáveis e remetem-se um ao outro mutuamente.

Desse modo, a teoria das multiplicidades, à qual se refere este trabalho, consiste em um afastamento dos universais, sobretudo do Um transcendental, o que não significa, por sua vez, que não possamos falar em unidade. A unidade, a totalidade, aqui, não significa um universal, mas um “*colocar-se em comum* pela conexão de diferentes variáveis”. É uma unidade de co-funcionamento, de co-variação, tendo uma consistência” (Mengué, 1994, p.36). E, no entanto, para que esse colocar-se em comum possa acontecer dessa maneira, a fim de que ele não institua com isso novamente uma transcendência ou uma subjetividade originária, é preciso que essa unidade se constitua como um *sobrevo*o à velocidade infinita, quase instantâneo, para que o percurso seja assim incessante e a ordenação das variações sejam indiscerníveis; ou seja, que não possam ser rendidas a um estado de separação e dissolução. É em razão disso que a totalidade na teoria das multiplicidades não corresponde a um universal, mas a “um conjunto de singularidades, no qual cada uma se prolonga até a vizinhança da outra” (p.38).

Ainda, quanto a essa questão da totalidade na multiplicidade, Cardoso Jr. (1996) diz que a “unidade não unifica as partes, nem totaliza os fragmentos em um sujeito” (p.59). A unidade ou totalidade, nesse sentido, seria simplesmente “o efeito do múltiplo,

como se o encontro somente fosse possível quando o estilhaçamento do ponto de vista de um objeto em pontos de vista inumeráveis permitisse a comunicação com outro objeto que sofrera um estilhaçamento da mesma ordem” (p.60). No que se refere à forma de abordar as multiplicidades, de modo a não instituir um universal nas totalidades temporárias, ele diz “somente a partir de uma vontade que afirma e de uma realidade repleta de positividade estamos aptos a enxergar o mundo como multiplicidade e de criar conceitos que descubram na realidade essas potências afirmativas das multiplicidades” (p.66). É por isso que “toda multiplicidade precisa ser abordada através de operações conceituais apropriadas e ao mesmo tempo ativar uma nova maneira de viver que traz consigo uma sensibilidade de abertura para o concreto” (p.67). E essa abordagem se constitui quando se consideram as multiplicidades não como síntese de uma unidade primeira, mas como gênese mesma da unidade temporária. Isto é, trata-se de uma abordagem que se constitui como *gênese nas multiplicidades*. As multiplicidades são, pois, o princípio. Tudo o que surge, surge nas multiplicidades e pelas multiplicidades.

Relevante destacarmos ainda na citação de Cardoso Jr., no trecho retratado anteriormente, o fato de ele trazer que a totalidade nas multiplicidades é considerada como resultado de uma comunicação entre os objetos que se estilhaçam em pontos de vistas inumeráveis. É por essa comunicação em pontos de vistas inumeráveis que, precisamente, a filosofia de Michel Serres vai se inserir como abordagem das multiplicidades, como demonstraremos nesta tese. É pela constituição de uma teoria da comunicação nas multiplicidades que Serres constrói o seu pensamento da pluralidade em realidade substantiva. O termo comunicação aqui, portanto, difere do uso comum, e até mesmo desgastado da palavra, sobretudo nos campos da publicidade e da educação. Esse termo possui sua especificidade como conceito filosófico próprio, constituído nas proposições filosóficas do conjunto da obra de Serres.

Como conceito filosófico no pensamento de Serres, a comunicação tem como equivalente a palavra *correspondência*. Trata-se, para Serres, de buscar as correspondências, as *substituições*, os elos que podem aproximar as diferenças, constituindo nessas aproximações harmonias temporárias que tendem a uma totalidade aberta. Essas harmonias se instauram temporariamente, uma vez que são estabelecidas a partir de pontos de vista específicos que, ao se conjugarem, formam uma unidade singular. Contudo, à medida que varia o ponto de vista, pela interseção de séries

infinitas sobre essa unidade temporária, outras correspondências se estabelecem e uma nova unidade é formada, assim, sucessivamente, por movimentos contínuos e variáveis. A comunicação em Serres é, portanto, um conceito que remete a uma *relação diferencial* entre um determinado número de singularidades. Tanto é que, para não recair na concepção já dada de comunicação – como diálogo racional entre sujeitos que emitem informações para outros sujeitos, informações sobre objetos, realidades e coisas, e que esbarra na ideia de opinião universal na perspectiva do consenso –, talvez fosse mais adequado, nesse caso, subscrever o conceito comunicação pela forma comunicad/dç-ão, ressaltando a relação diferencial a que o termo remete e que em nada se aproxima dessa concepção de comunicação como diálogo racional. Não obstante essa possibilidade mais precisa aos elementos do conceito, optamos por manter aqui a forma comum e cotidiana do termo para permanecermos fiéis à conceitualização de Serres e, sobretudo, ao seu modo de fazer filosofia com palavras comuns e cotidianas, longe de um vocabulário técnico e excludente, o qual ele evita e contra o qual a sua filosofia atua.

Apesar do uso comum do termo, Serres tem uma crítica muito forte à concepção da comunicação nos modos da linguagem do marketing e da publicidade; de certa forma, muito próxima da crítica que Deleuze também faz nesse sentido. Para Deleuze, a filosofia considerada como criação de conceitos vai de encontro a essa concepção da atividade comunicacional, mas preocupada em estabelecer o consenso, o repouso ou o acordo das divergências. A filosofia como criação de conceitos deve ser por uma resistência ao que está instituído, criando novas possibilidades de vida, e não por um consenso e aceitação próprios dessa opinião universal dos filósofos da atividade comunicacional. Do mesmo modo, na visão de Serres, a comunicação como teoria das correspondências também é pensada como relação na diferença e criação. Apesar de tratar em muitos momentos de sua obra sobre a necessidade de uma busca da paz e de estabelecimentos de harmonias, longe das disputas e da violência entre os diferentes, essa paz ou harmonia não remete, todavia, a uma ideia de consenso, repouso ou instituição de uma opinião universal, mas sim de uma paz oriunda do respeito à diferença e de uma convivência na diferença. Essa convivência na diferença, essa comunicação entre elas, leva, por sua vez, a agenciamentos vários que resultam, enfim, em criações ou em bifurcações. Assim, de igual maneira, Serres denuncia o lugar da linguagem do marketing e da propaganda que colonializam nosso raciocínio e nossa capacidade de ver as coisas como elas são, de fato, e não pela imagem equivocada que

esses ditos meios de comunicação tendem a nos fazer ver. De fato, essas linguagens parasitam a criação.

Portanto, a comunicação em Serres, da qual trataremos aqui nesta tese, se difere completamente tanto do termo cunhado nos meios filosóficos até então, mas, sobretudo, do termo como instituído vulgarmente nas linguagens de marketing e publicidade. Comunicação aqui possui, portanto, uma densidade ou uma intensidade própria de um conceito filosófico de Serres, construído na ordem de seu pensamento como abordagem das multiplicidades substantivas, conforme veremos. E a esse conceito estão diretamente ligadas as concepções de *variações de pontos de vista* e *mutação do cogito pelo transcendental objetivo*.

É, sobretudo, por esse conceito de comunicação na ordem das multiplicidades que chegamos no nosso trabalho às possíveis contribuições da filosofia de Serres para o pensamento em educação. Mas, nesse caso, o que buscamos, na verdade, não é uma transposição de conceitos ou concepções entre campos disciplinares diferentes. Tão menos, essa passagem das afirmações de uma determinada filosofia para as questões do âmbito educacional deve ser vista como aplicações do conceito abstrato a um campo prático de atuação. Consideramos, na verdade, a passagem da abordagem filosófica ao campo educacional como um recorte, no mesmo plano, das proposições feitas em razão de problemas específicos. Ou seja, não há uma separação entre o que a filosofia diz e o que a educação faz ou pretende fazer. Há, sim, um atravessamento de um sobre outro. Isto é, um atravessamento dos problemas, questões e proposições pensadas pela filosofia, que afetam diretamente semelhantes problemas, questões e proposições pensadas pela educação. Um frequente erro no dito campo dos “fundamentos da educação” é acreditar que a educação por si mesma não seja capaz de produzir ou se apropriar de um determinado conhecimento, sendo considerada apenas como um campo de aplicação menor – no sentido pejorativo, e não deleuziano da palavra –, o que faz com que, muitas vezes, grandes teóricos da história do pensamento nos decepcionem pela abordagem limitada de suas propostas quando resolvem falar especificamente de educação. Muitas vezes, desconhecem flagrantemente que, nesse campo, há muito já não se fala mais nessas questões, já não preocupam mais esses problemas, já não interessam mais essas propostas.

E é exatamente nesse sentido que fazemos aqui a convergência das concepções de uma filosofia das multiplicidades como teoria da comunicação e o pensamento em

educação; isto é, na convergência que acontece dessas proposições a tensionar sobre os “fundamentos da educação”, em especial a filosofia da educação. Se na filosofia das multiplicidades não cabe falar em fundamentos e estabilidades, o que acontece, portanto, com esses fundamentos, quando buscamos aproximar deles as implicações de um pensamento das multiplicidades? A filosofia da educação, nesse sentido, pode continuar a ser considerada como “fundamento da educação”? E o que aconteceria se, ao invés de fundamento da educação, ela fosse abordada como *‘a’fundamento* da educação? De que forma ela se constituiria e de que maneira ela atuaria no pensamento em educação? São algumas das questões que buscamos responder neste trabalho.

Para tanto, a tese foi organizada em cinco capítulos. No primeiro, fazemos uma apresentação da vida e da obra de Serres, problematizando nessa apresentação a incidência de personagens na composição de sua filosofia. A incidência dos personagens nos permite destacar, por sua vez, questões de grande relevância nesta tese: como no pensamento das multiplicidades substantivas pode se dar a passagem da unidade à totalidade? Essa passagem não poderia trair em algum momento uma filosofia das multiplicidades?

Para responder a essas perguntas, entretanto, precisamos estabelecer com mais clareza a concepção de multiplicidade de que tratamos nesta tese: a sua configuração como abordagem substantiva da pluralidade e da diferença em princípio. É o que procuramos fazer no capítulo dois, demonstrando, sobretudo, que esta questão da relação um/múltiplo, que na tese é abordada pelo atravessamento das filosofias de Deleuze e de Serres, é herdeira, a seu tempo, de uma leitura singular que os filósofos fazem, cada um em sua particularidade, da filosofia de Leibniz. Seja estabelecendo as possibilidades e os limites desse pensador clássico, seja por uma apropriação completa do seu pensamento, tensionando os limites em prol das possibilidades, o fato é que Deleuze e Serres promovem, em certa medida, uma leitura das multiplicidades a partir da filosofia leibniziana. Em razão disso, além de instaurarem os estabelecimentos conceituais, o segundo e o terceiro capítulo apresentam a leitura sucessivamente de Deleuze sobre Leibniz: possibilidades e limites; e a leitura de Serres: apropriações das possibilidades do pensamento leibniziano ou cartografias da filosofia da multiplicidade em Serres, parte I.

No terceiro capítulo, especificamente, relevam-se as questões sobre a filosofia de Serres como pensamento das multiplicidades que foram destacadas desde o início da

tese e as quais se subdividem em dois conjuntos bem definidos. O primeiro deles se dedica à questão de como a partir da singularidade podemos passar à totalidade ou de que forma podemos passar do singular ao universal sem perder a potência da singularidade. Tal questionamento nos remete à relação múltiplo-um ou, em outros termos, à relação entre igualdade e diferença. O segundo conjunto trata-se, na verdade, não de questionamentos, mas de um aprofundamento de uma proposição interessante feita por Christiane Frémont, e da qual tratamos no primeiro capítulo, que traz a ideia de uma *enciclopédia não ordenada*; ou seja, sem um ponto fixo, como forma de abordar a filosofia de Serres. A nossa intenção, portanto, é tentar compreender, de maneira mais detalhada, quais elementos são considerados ou estão implicados nessa concepção não ordenada ou sem ponto fixo, que é possível identificar na diversidade de sua obra. Esses elementos foram relevantes para o nosso objetivo de cartografar as multiplicidades na filosofia de Serres, neste primeiro momento, a partir da influência que o pensamento leibniziano exerce sobre sua obra. Em outras palavras, o movimento que fizemos foi: primeiro, resolver uma questão que nos intrigava quanto às multiplicidades no pensamento de Michel Serres e sua relação com a concepção de mônada em Leibniz; isto é, a presença da totalidade ou do universal em suas reflexões e, posteriormente, seguimos a proposição que poderia nos mostrar as multiplicidades em ação nesse pensamento, tendo em vista as apropriações que ele faz das possibilidades da filosofia leibniziana.

No quarto capítulo – Cartografia das multiplicidades em Serres parte II –, chegamos, então, à configuração das multiplicidades no pensamento de Michel Serres por ele mesmo. Ou seja, mais do que a influência de Leibniz sobre o seu pensamento, ou os atravessamentos que estabelecemos com a filosofia de Deleuze, trata-se, nesse capítulo, de fazer uma conjunção do pensamento de Serres a partir dessas linhas de forças que incidem sobre sua filosofia e que a fazem proliferar segundo nossas análises. É nesse ponto, portanto, que instituímos as concepções de personagens/mônadas; harmonias abertas; mutação do cogito e transcendental objetivo que constituem a filosofia das multiplicidades de Serres como teoria da comunicação. Pela articulação desses conceitos, buscamos refletir de que forma a filosofia de Serres contribui para a superação de um pensamento representacional e como isso nos encaminha para as implicações da sua filosofia no pensamento em educação, sobretudo, para um projeto de filosofia da educação como *‘a’fundamento* da educação.

Essas implicações da filosofia de Serres para o pensamento em educação é objeto, enfim, de nossas análises no quinto capítulo. Nesse último capítulo, refletimos, pois, sobre as contribuições de Serres para a educação nos dois sentidos em que elas se inserem: pelas assertivas diretas quanto aos desafios da educação na contemporaneidade e pelas contribuições de sua teoria da comunicação para um projeto de filosofia da educação como *'a'fundamento* da educação. As assertivas diretas de Serres sobre a educação como desafios da contemporaneidade foram reunidas a partir das respostas que obtivemos nos dois dias de entrevista que realizamos com o filósofo em 2014 na França. O projeto de filosofia da educação a partir de uma teoria da comunicação, por sua vez – naquilo que implodem com as categorias de totalidade sujeito-objeto; conhecimento-ação –, foi pensado segundo os conceitos de multilinearidade; multivalência; estabelecimentos conceituais – complicado; implicado; aplicado –; transcendental objetivo; linguagem das morfologias e bifurcações, os quais compõem a abordagem das multiplicidades na filosofia de Michel Serres. Na convergência entre essas duas questões, os desafios da educação na contemporaneidade e um projeto de filosofia da educação, se engendra a necessidade de instalação de um pensamento das multiplicidades para um *'a'fundamento* da educação¹.

¹ Antes de passarmos aos desenvolvimentos deste trabalho, é importante destacarmos que, ao longo desta introdução, foram consideráveis as aproximações que estabelecemos entre a filosofia de Serres e a filosofia deleuziana. Traço, inclusive, que atravessará boa parte da tese que apresentamos. Fato é que Serres e Deleuze têm diferentes concepções de filosofia, de conceito e de personagens. Portanto, essa aproximação que buscamos entre eles não pode acontecer no sentido de ler um pelo outro, mas sim, no nosso caso em especial, no fato de buscarmos diálogos que possibilitem compor *caminhos de aplicações* – aplicações aqui compreendida no sentido filosófico que Serres dá a este termo –, de forma a proliferar as ideias de Serres. Isto é, buscar caminhos por onde tensionar e expandir suas proposições e seu pensamento excessivamente solitário em alguns momentos. Assim, embora, muitas vezes, o próprio Serres não aceite diretamente essa aproximação, não restam dúvidas de que muitas das proposições de Deleuze poderiam ser *aplicáveis* à sua filosofia, como acontece, por exemplo, no caso dos personagens conceituais ou no estabelecimento de uma abordagem substantiva das multiplicidades.

1 – PENSAR COM PERSONAGENS: PANTOPIA E AS TRÊS VOLTAS AO MUNDO OU A TOTALIDADE EM QUESTÃO

O objetivo deste capítulo é refletir sobre a recorrência de personagens na filosofia de Michel Serres, buscando compreender a função e a relevância dessas figuras no conjunto de sua obra e de seu pensamento. Para isso, elaboramos, inicialmente, um perfil dessa obra e desse pensamento a partir de uma abordagem que destaca a peculiaridade do seu estilo de escrita, a diversidade do conjunto de sua obra e o caráter enciclopédico de sua produção, entre outros elementos. Essa passagem pelo estilo e pela diversidade da obra nos remete, então, à questão dos personagens em seu pensamento. Para tratá-la, fomos levados, a princípio, a problematizar a função e a recorrência tradicional de personagens em pensamentos filosóficos ao longo da história, deixando claro que essa característica não é exclusiva do autor que estudamos. Essa problematização, por sua vez, nos permite situar a presença dos personagens na filosofia de Serres e sua particularidade em relação a essa mesma presença em outros pensamentos filosóficos. Para tanto, a referência que utilizamos neste trabalho é o pensamento de Deleuze sobre *personagens conceituais*, o lugar e a função destes na reflexão filosófica. Veremos, assim, de que maneira os personagens criados por Serres podem ou não serem considerados a partir do conceito deleuziano e o que isso representa no conjunto de sua obra. Ao longo de toda a exposição, destacaremos, dentre os inúmeros personagens criados pelo filósofo, alguns mais recorrentes e abordaremos os elementos característicos de sua constituição e a posição destes no seu pensamento. Esses elementos abrem, por sua vez, alguns pontos relevantes à reflexão a que nos propomos neste trabalho, tais como: o problema da passagem do singular ao universal e a proposição de uma enciclopédia sem ponto fixo e suas conseqüentes implicações para a configuração das multiplicidades na filosofia de Michel Serres.

1.1 A trajetória até os personagens

Grande parte das pessoas que tiveram a oportunidade de ler alguma obra do filósofo Michel Serres, certamente, se deparou com um estilo peculiar de escrita – isso se considerarmos que se tem em mãos, de fato, uma obra de filosofia. Esse estilo

peculiar inclui, entre outras coisas, uma escrita “literária”, em alguns momentos quase poética, e a presença de personagens. Para os que conhecem as obras mais recentes, publicadas a partir da década de 1990 e mais facilmente disponíveis no Brasil, esse estilo peculiar de escrita e seus personagens são a característica mais marcante de suas obras. De tal forma marcante, que, muitas vezes, obstrui a percepção da seriedade “acadêmica”, da consistência e do rigor conceitual com que é abordado o assunto em questão. Frequentemente, temas clássicos do pensamento filosófico ali trabalhados são ignorados ou passam totalmente despercebidos tanto pelos leitores menos experientes quanto pelos especialistas da área que tendem a rechaçar prematuramente o autor e sua intenção. Consequentemente, esse mal-entendido acaba por resultar em uma quase generalizada incompreensão do filósofo, de sua obra, dos seus conceitos e de seu lugar na produção do conhecimento. Sobretudo, essa incompreensão vem de uma parte daqueles que seriam “os seus pares”. Seja na França, seu país de origem, no Brasil ou em outros países da Europa e da América – exceção apenas para os Estados Unidos, onde o autor encontrou espaço para continuar o seu propósito de filosofia –, Serres, poucas vezes, foi acolhido e considerado como filósofo.

Por outro lado, esse modo peculiar de expressão do seu pensamento resulta, ao mesmo tempo, em especial considerando-se as obras publicadas a partir da década de 1990, em um grande sucesso junto ao público “não filosófico”. O estilo e a linguagem dita literária permitem, entre outras coisas, que Serres seja lido e procurado por um grande público não especialista. Associados a isso, o interesse e o olhar aguçado do filósofo para os problemas, as questões e as mudanças de seu tempo o tornam um intelectual bastante atraente e figura constante em eventos de outras áreas do conhecimento – história das ciências, tecnologias, literatura, artes, ciências da vida, teorias da informação, esporte, matemática etc. – e em diversas mídias – rádio, TV, internet –, dando entrevistas, participando de debates, ministrando palestras, produzindo crônicas, elaborando vídeos educativos etc.

As obras anteriores à década de 1990, considerando-se a primeira publicação de *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, em 1968, até *Statues* em 1987, já traziam, de maneira inicialmente menos marcada, essa característica do filósofo. Menos audacioso e autônomo no seu modo de expor o pensamento, se comparado às obras mais recentes, Serres, contudo, já trazia nessas obras um estilo mais fluido de escrita, escapando da linguagem hermética da produção acadêmica, até mesmo na sua primeira

obra, que correspondeu à sua tese de doutorado apresentada à *École Normale Supérieure de Paris*. De acordo com Serres (2014a), em uma série de entrevistas concedidas recentemente à Martin Legros e Sven Ortoli, nesse momento da defesa de sua tese começou a ruptura com o meio filosófico-acadêmico. Avaliado por uma banca composta por Georges Canguilhem, Jean Hyppolite – ambos orientadores de sua tese –, Suzanne Bachelard e Yvon Belaval, o intelectual, antes visto iminentemente como um possível substituto de Gaston Bachelard (Serres, 1999a)², não foi bem recebido pelo meio intelectual, sobretudo por Canguilhem, em relação ao qual o desentendimento foi particularmente sentido pelo autor³. Como ele afirma, naquele momento “eu me vi banido da filosofia na universidade. Eu fui levado a ensinar fora da minha formação” (Serres, 2014a, p.53).

Logo após essa primeira obra, Serres publicou, então, uma sequência considerável de novos livros. Em meio a eles, surgiu o primeiro personagem: *Hermes*. De grande relevância no conjunto de sua obra, *Hermes* não será, contudo, o único personagem nesse momento. A ele, seguiram *o Tanatocrata*, *o Parasita* e *o Hermafrodita*. Mesmo nesse caminho controverso no que se refere ao reconhecimento de seus pares, Serres ainda mantém, nas obras mais antigas, alguns elementos de uma escrita acadêmica, diálogos mais diretos e, de certa maneira, formais com a tradição do pensamento filosófico e científico, referências literais a outros autores, e assim por diante. Elementos que ainda lhe garantem um certo prestígio como acadêmico. Suas obras são lidas, suas ideias são debatidas, seus conceitos são citados no meio universitário, em especial como respeitado historiador das ciências e até mesmo como epistemólogo⁴.

² Essa afirmação é de Bruno Latour e consta na primeira das suas cinco entrevistas realizadas com Serres e publicadas no Brasil em 1999. Essa primeira entrevista trata sobre as influências na formação de Michel Serres e, neste ponto, especificamente, da esperança que depositaram nele os intelectuais que o orientaram.

³ Infelizmente, Serres não traz outras informações sobre os motivos que o levaram a esse desentendimento com os intelectuais de sua época. Esperamos, talvez, que, em outras entrevistas, que por ventura venham a ser publicadas e que abordem a questão, ele possa trazer outros pormenores que nos permitam melhor compreender o motivo dessa ruptura.

⁴ Na verdade, Serres é sempre muito crítico com os rumos que tomaram esses dois campos do saber. E talvez seja exatamente essa posição crítica que o tenha aproximado tanto desses campos, fazendo com que ele fosse, principalmente nas suas primeiras obras, tão frequentemente associado a eles. Uma dessas críticas está em *Hermès V: la passage du Nord-Ouest*, em que ele trata especificamente da *História das ciências*. Nesse sentido, ele diz: “todo mundo fala de história das ciências. Como se ela existisse. Pois eu não a conheço. Conheço monografias ou associações de monografias com interseções vazias.” (Serres, 1990a, p.102). E acrescenta: “enquanto não existir uma história *das* ciências, ou seja, história no decorrer

Não obstante, a ruptura mais brusca com o modelo universitário aconteceria com a publicação de *Statues* em 1987, a partir da qual o estilo peculiar e a criação de personagens são tomados em toda a sua intensidade e seguem um fluxo crescente e contínuo até as obras que ele continua a publicar atualmente. Nessa fase, uma profusão de outros personagens e os conceitos que eles encarnam surgiram⁵: *o Terceiro Instruído*, *o Ruído*, *o Quase-objeto*, *o Fluxo*, *o Clinamen*, *o Hominescente*, *o Incandescente*, *o Mal próprio* e *O Canhoto coxo*⁶ são alguns exemplos. Além desses personagens criados pelo autor, há ainda alguns outros que pertencem, de certa forma, à cultura comum, assim como *Hermes: Proteu*, *a Virgem Maria*, *Don Juan*, *Pierrô e Arlequim*, *A Catasfiore*, *São Paulo*, *Os Horácios*, *Michel Strogoff* e *a Polegarzinha*.

Todavia, se ele ainda era lido e, de certa maneira, considerado no meio acadêmico tradicional, a partir da exacerbação dessas características nas suas obras, Serres foi sendo cada vez mais excluído desses espaços, mas, na contramão disso, cada vez mais lido pelo grande público; posição ambígua e ingrata: mais próximo dos intelectuais acadêmicos, mais afastado do grande público; mais próximo do grande público, cada vez mais distante dos meios especializados.

Nesse momento, a popularidade de Serres ganha maior expressão internacionalmente e suas obras passam a ser mais traduzidas em outras línguas. O filósofo já estava trabalhando nos Estados Unidos há dez anos, passando por Baltimore, Bufallo, Nova Iorque e se instalando definitivamente em Stanford em 1982, onde trabalhou até recentemente, em 2013. São desse período, a partir de 1987, as obras traduzidas e disponíveis de Serres no Brasil, com exceção apenas de uma coletânea de textos extraídos dos cinco volumes de *Hermes* – livros que Serres publicou entre 1969 e 1980 –, organizados e publicados por Roberto Machado e Sophie Poirot-Delpech em 1990 e *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* – livro publicado por

geral do saber enquanto tal, e não desintegrado, não existirá nenhuma possibilidade *prática* de elucidar as relações entre esta formação – já que ela não existe – e as outras.” (grifos no original).

⁵ A fronteira entre os personagens e os conceitos na filosofia de Michel Serres é tão tênue que, muitas vezes, algumas concepções que são apresentadas inicialmente como conceitos – por exemplo, o ruído, o quase-objeto, o *clinamen*, o mal próprio – acabam atravessando essa fronteira e chegando ao ponto de personagens, tal é a sua relevância no pensamento do filósofo.

⁶ *O canhoto coxo* trata-se de uma tradução que fizemos para o nome do personagem criado por Serres, bem recentemente (2015a), o qual ele denomina *Le gaucher boiteux*. Voltaremos a tratar mais detalhadamente desse personagem em outro momento específico da tese.

Serres em 1977. As obras do filósofo, cada vez mais traduzidas no Brasil, são, portanto, praticamente todas dessa segunda fase de sua produção⁷.

Assim como no Brasil, as obras dessa fase mais autônoma de Serres ganham repercussão mundial, sendo traduzidas, além do português, para o espanhol, inglês, italiano e alemão. É logo no início desse novo período também que, em 1991, com a publicação de *Le tiers instruit* – traduzida e publicada no Brasil em 1993 com o título *Filosofia mestiça* –, Michel Serres seria indicado e eleito para a Academia Francesa de Letras. Como destacamos no princípio, esse crescimento do alcance e da popularidade do pensamento de Serres se deu, sobretudo, entre o público não especializado ou “não filosófico”. Tal acolhimento por um lado e exclusão pelo outro têm sua origem, entre outros motivos, nos mal-entendidos do estilo, no uso amplo da linguagem, como ele costuma dizer (Serres, 1999a) e em uma certa liberdade de criação, a qual certamente tem o seu preço nos meios especializados.

Ao tratar sobre essa questão, Serres (1999a) diz à Latour que “a hipertecnicidade em filosofia” sempre o fez “rir ou chorar, pensar jamais: inútil, redundante, perniciosa” (p.34-35). Devido à educação que teve para as ciências, o filósofo afirma que, em matemática, por exemplo, sabia-se porque se empregava um termo técnico: ora, porque ele economizava tempo. “É bem mais fácil e mais rápido pronunciar elipse do que uma espécie de círculo alongado com dois centros” (p.35). Mas, por outro lado, toda vez que se pronunciava um termo técnico, em metafísica, por exemplo, “era para falar mais, não para dizer menos; jamais por economia, quase sempre para um dispêndio ainda maior [...], o luxo da técnica ocupa o discurso inteiro, chega, mesmo a constituí-lo e se torna suntuoso e parasitário” (*ibidem*). Além disso, a linguagem técnica, de acordo com Serres, seja por economia ou dispêndio, resulta em um “efeito de terror” que divide os que a utilizam e aqueles que não pertencem ao grupo dos especialistas. Para ele, “o vocabulário ultratécnico engendra o medo e a exclusão” (*ibidem*).

⁷ Obras de Serres já traduzidas no Brasil: *O contrato natural* (1991a), *Filosofia mestiça* (1993a), *A lenda dos anjos* (1995), *Notícias do mundo* (1998), *Luzes* (1999a), *Os cinco sentidos* (2001a), *O nascimento da física no texto de Lucrecio: correntes e turbulências* (2003a), *Hominescências* (2003b), *Variações sobre o corpo* (2004a), *O incandescente* (2005), *Jules Verne: a ciência e o homem contemporâneo* (2007a), *Ramos* (2008a), *A Guerra Mundial* (2011a), *O trágico e a piedade* (2011b), *O mal limpo* (2011f), *Polegarzinha* (2013a) e *Narrativas do Humanismo* (2015b). As citações completas estão em Referências Bibliográficas.

Por essa razão, ele foi buscar na linguagem comum, na linguagem usual, os elementos para compor a sua filosofia, pois nela ele via a abertura e a paz que buscava para o seu pensamento. “A linguagem técnica divide em grupos de pressão, em seitas que se digladiam umas com as outras, tratando-se como heréticos” (Serres, 1999a, p.36). E nesse mesmo sentido, para ele, “sob certos aspectos, um conto bem escrito me parece conter mais filosofia do que a que se exprime com esse luxo técnico” (*ibidem*). Ainda sobre essa questão do vocabulário técnico, Serres diz a Latour que considera esse vocabulário até mesmo imoral, pois impede a maioria de participar da conversação, excluindo mais que acolhendo. E tudo isso para dizer “de maneira complexa coisas muitas vezes simples” (p.37). O que não significa que o vocabulário técnico minta em seu conteúdo, mas sim em sua forma ou nas regras do jogo que apresenta. E nesse caso, de acordo com ele, “pode-se quase sempre encontrar uma via transparente para exprimir coisas delicadas ou transcendentais. Senão, que o conto tente fazê-lo” (*ibidem*).⁸

Essa última frase parece sintetizar bem não apenas o que autor acredita, mas, de fato, o que ele faz. Os que já leram seus livros, mesmo que um livro ou outro aleatoriamente, podem constatar a presença recorrente do conto auxiliando o filósofo na condução de suas reflexões. Os personagens, as narrativas e os contos são sempre elementos constituintes de sua filosofia e da apresentação de suas ideias. Logo, um pouco de *Commedia dell'arte* para pensar a relação entre os diferentes saberes e a educação; um pouco da história de São Denis para pensar a população que se engendra com as novas tecnologias; um pouco de mitologia grega, as histórias de Hermes, Prometeu, Atlas, para pensar as transformações do mundo contemporâneo pelas tecnologias da informação; um pouco das aventuras de Tintin, em especial *Le bijoux de la Castafiore*, para pensar a teoria da informação; um pouco de angeologia, ou a história dos anjos, para pensar a circulação de mensagens; um pouco de história das religiões, a vida de São Paulo, por exemplo, para pensar o advento do indivíduo etc. Esses são alguns dos muitos exemplos que podemos citar da presença dos contos e das narrativas na composição da filosofia de Serres.

Além da paz e da abertura que buscava para o seu pensamento por meio da recusa ao uso do vocabulário técnico, o emprego da linguagem comum e a atração pelo

⁸ Na verdade, Serres disse mais tarde à Legros e Ortolí (2014a), que “acredita que a distinção entre literatura e filosofia é em grande parte um artefato acadêmico. As obras de filósofos estão plenas de narrativas e a dos romancistas de análises conceptuais” (p.105).

conhecimento produzido pelas humanidades – a literatura, as religiões, os contos populares etc. – tiveram, para Serres, também uma motivação estética. Clareza e beleza sim, “jamais deixarei de procurar a beleza. Com frequência, a beleza é o brilho do verdadeiro, quase seu teste. O estilo é o signo da invenção, da passagem por uma nova paisagem” (Serres, 1999a, p.37). E, nesse caso, o termo passagem tem aqui um significado muito relevante para compreender de que forma um filósofo formado nos meios intelectuais de seu tempo, como ele mesmo afirma hipertecnificado, poderia chegar às humanidades e ao recurso dessa linguagem fluida e literária. Na perspectiva de Serres (1999a), o seu tempo vivia uma divisão, uma fragmentação injustificável da cultura. Na verdade, era o começo de uma realidade que tenderia a se intensificar posteriormente e seguiria esse curso até hoje: a teoria científica para o trabalho, a cultura literária e artística para o repouso e os lazeres. Na contramão da interdisciplinaridade, essa fragmentação da cultura não agradava o filósofo, que procurou, por sua vez, se manter na ponte entre o que ele denomina os dois rios.

Logo, na sua formação, passou por dois exames de *bac*⁹: matemática elementar e filosofia, e obteve três licenças: matemática, letras clássicas e filosofia (1999a). Foi dessa maneira que Serres diz ter se tornado um mestiço. Um mestiço das grandes escolas científica e literária. “Mestiçagem, eis o meu ideal de cultura. Branco e preto, ciências e letras, monoteísmo e politeísmo, sem ódio recíproco, em prol de uma pacificação que eu desejo e pratico” (p.40). A essa afirmação ele acrescenta, ainda, “canhoto contrariado, escrevo com a mão direita, mas trabalho com a esquerda. Chamo isso, agora, de corpo completado. Nunca fragmentação” (*ibidem*). Para ele, portanto, a formação do filósofo deve ser assim conduzida, no sentido da fecunda relação entre o rigor (científico) e a cultura (humanística). Relação essa que sempre foi característica da formação dos filósofos, mais que em um determinado momento – após a Era das Luzes, talvez –, acabou se perdendo em prol da hiperespecialização dos saberes.

Ainda sobre a busca dessa passagem entre os saberes e as coisas, recentemente em *L’art des ponts* (2013b), ele afirma: “eu esperei assim construir passagens e pontes: entre saber e narrativa, filosofia e arte, ciências duras e suaves, razão e religião, hominescência e humanismo” (p.13). Tudo isso porque, na visão dele, a filosofia não pode ser separada de uma certa ideia de totalidade. Um filósofo deve saber tudo, ter

⁹ Exame que se realiza após concluído o colégio na França, o equivalente ao Ensino Médio no Brasil, e que é usado como seleção para a entrada nas universidades.

compreendido tudo e vivido tudo: “as ciências duras e suaves, a sua história, mas também o que não é ciência, a enciclopédia, sem excluir nada” (Serres, 1999a, p.38). Primeiramente, o aprendizado de tudo, depois a experiência: “é preciso ter viajado pelo mundo, pela sociedade, conhecer as paisagens e as classes sociais, as latitudes e as culturas. A enciclopédia para o saber e o mundo para a vida” (p.38-39). Ir a todos os lugares, esse é o projeto filosófico por excelência. A filosofia não deve ser especialista. Todavia, Serres (2014a) reconhece que essa é uma exigência impossível. É impossível ir a todos os lugares ou conhecer todos os saberes, mas “tentar transpor essa impossibilidade, isso é filosofia. Todos os grandes filósofos, de Aristóteles à Leibniz e Kant, tiveram esse desejo de ir a todos os lugares” (p.108-109). Um projeto estúpido e irrealizável, mas sem o qual não há filosofia. E complementa: “se você não está em todos os lugares, você não é filósofo” (p.109).

Em *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde* (2009b), ele desenvolve melhor essa ideia a partir do que ele denomina *as três voltas ao mundo*. Em 2014, nas entrevistas com Legros e Ortoli, ele retomou essa ideia. Para ser de fato um filósofo, é necessário que se faça três vezes a volta ao mundo, ou a viagem pelo mundo. A princípio, a viagem pelo *mundo real*: “ir de norte a sul, de leste a oeste, atravessando mares e desertos, vendo vulcões e terremotos” (Serres, 2014a, p.109). Depois, a viagem por todos os *saberes*: “da matemática à cosmologia, passando pela biologia” (*ibidem*). Em terceiro, a viagem pela *humanidade*: “a multiplicidade de línguas, culturas e usos, conhecendo igualmente a singularidade absoluta de cada indivíduo” (*ibidem*). Em síntese, rigor científico e cultura. É por isso que, no seu caso, por exemplo, ele se interessa imediatamente pela genética de Jacques Monod e mais tarde pelos trabalhos do antropólogo Philippe Descola. Nos trabalhos desses intelectuais, ele afirma ser possível encontrar “avanços científicos que nos permitem ver a singularidade dos indivíduos ou das culturas, sem renunciar a generalização científica e conceitual” (*ibidem*). E concluindo, Serres afirma a Legros e Ortoli que acredita que possa dizer que sua filosofia fez, sim, esse percurso pela totalidade das ciências, construindo um pensamento que tem seu apoio e seus fundamentos por toda parte.

E, de fato, história da filosofia e das ciências, matemática, física, biologia, antropologia, literatura, direito, moral, ecologia, história das religiões etc., diversos são os campos visitados pelo filósofo em suas obras. Isso faz dele, por um lado, como afirma François L'Yvonnet em *Cahiers de l'Herne* (2010b), “um autor com boas razões

de ser lido devido à riqueza dos territórios explorados” (p.9), mas, por outro, um filósofo ignorado por uma parte de seus pares, que, além de se depararem com o problema do estilo, encontram ainda essa *pantopia*, usando o termo do próprio Serres, que não é de forma nenhuma bem vista, segundo as regras do jogo dos domínios especializados. Entre outros elementos de apreciação, L’Yvonnet ressalta: a extensão da sua cultura filosófica, expressa de forma notável, sobretudo no livro *Éloge de la philosophie en langue française* (1997a): sua interpretação dos grandes textos literários (Balzac, Zola, Bloy ou Hergé); sua atenção sempre alerta e sua admiração pelo homem que caracterizam o seu humanismo, marcado pela benevolência com a humanidade; seu interesse pelos caminhos e cruzamentos, os fluxos e as turbulências, as singularidades e tudo que é exceção; e ainda: seu interesse pelas pontes; seu enciclopedismo dinâmico e poético, com sua vontade de descompartmentalizar e tornar fecundas as ligações complexas que unem as coisas entre elas, sempre traçando passagens, interferindo, traduzindo, distribuindo proximidades e vizinhanças (Serres, 2010b, p.9).

Nesse mesmo sentido, Serres diz, em *L’art des ponts* (2013b), sobre sua obra e as pontes que buscou: “Leibniz, Comte, Lucrécio, Jules Verne e Zola, lançam os arcos, puxam os cabos do rio das ciências duras em direção àquele mais suave, dos sistemas, narrativas, religiões e humanidades” (p.120). Hermes e os anjos, por sua vez, “passam em silêncio, pontes de miríades: pela comunicação, interferência, mil traduções, rede de distribuição... e tudo igualmente passa através da Passagem do Noroeste” (p.120-121). Já Carpaccio, “após o arco da lança e as garras do dragão [...], pinta aquele da *La Sainte Conversation* que o parasita destrói e que o simbiote e o contrato reconstroem” (*ibidem*, grifo no original). E, por fim, “o hermafrodita, ponte entre os dois sexos, o terceiro instruído entre as duas culturas, e a Grande Narrativa entre todos os tempos” (*ibidem*). Essa síntese recente (2013b), do próprio filósofo sobre sua obra, considerada a partir das pontes que criou¹⁰, vem marcada ao final com a seguinte declaração: “eu nunca sonhei a não ser com pontes, escrevi sobre elas, pensei sobre e sob elas; eu nunca

¹⁰ É interessante que essa obra traz como subtítulo *homo pontifex*, termo do latim que pode significar tanto homem que cria elos, ou que possibilita a passagem de um ponto a outro, quanto, em uma tradução mais direta para o português, simplesmente padre. Uma correspondência curiosa que, somada às diversas outras ocorrências no mesmo sentido ao longo da obra do autor, pode abrir espaço para possíveis estudos da função do religioso, em especial do catolicismo, na sua filosofia.

amei a não ser elas. Esse livro sobre as pontes encerra-se como o livro de todos os meus livros” (p.121).

Todavia, como temos afirmado, isso tem hoje o seu preço. Escrever fora das normas universitárias habituais, sobre todos e os mais diversos assuntos, com uma linguagem não especializada, o fez cada dia mais um intelectual isolado em seu mundo e em sua produção. Numa entrevista que nos foi concedida pelo filósofo em Paris, em janeiro de 2014¹¹, ao ser perguntado sobre esse isolamento e os conflitos com o meio acadêmico, ele nos disse:

Eu creio que eu sou um acadêmico. Eu me formei na universidade, na École Normale, eu passei no concurso, ensinei filosofia na universidade e a norma universitária nesse sentido me parece excelente. Isto é, ela se consagra ao saber, à honestidade, à clareza e à referência aos autores. É uma norma muito, muito boa. Toda a questão que eu me coloquei quando eu deixei o modelo universitário é que ele estava, na minha opinião, muito orientado em direção ao comentário, sobretudo em filosofia. Reconhece-se como filósofo somente aquele que citou Nietzsche, Marx, Descartes, Platão etc. Havia uma chuva intensamente importante de citações. Então, eu tentei sair desse modelo. Por quê? Porque minha preocupação em um certo momento foi de compreender a novidade que acontecia em nosso tempo. E a novidade que acontecia em nosso tempo afetou duas coisas: primeiramente as ciências e em segundo o efeito das ciências na sociedade. Ora, na minha vida eu assisti a três, quatro, cinco grandes revoluções. As matemáticas mudaram, a física mudou, a química mudou, a biologia mudou. Todas as ciências se transformaram. Havia a matemática moderna, a física da informação, a bioquímica, a biologia com todo o problema ético que ela colocava. Havia todos os problemas morais que se colocavam às ciências. Ora, eu me encontrava diante de um problema que era verdadeiramente muito decisivo para mim, visto que a norma universitária me impedia de ver essas mudanças. E eram essas mudanças que me interessavam, compreende? Assim, eu tentei evidentemente dar lugar na minha filosofia para as revoluções científicas, revoluções biológicas, revoluções etc. E, por último, sobretudo, às revoluções da informática e digitais. E não há citação de filósofo na história que me permita compreender o digital. Portanto, é necessário que eu invente ferramentas intelectuais novas para compreender a era contemporânea (Santos, 2015, p.251-252).

A resposta de Serres nos esclarece muitas coisas no que se refere à sua relação com o mundo acadêmico e às motivações que o levaram a tomar um caminho diferente,

¹¹ Uma seleção de partes dessa entrevista que realizamos foi publicada na revista *Pro-Posições*, v. 26, n. 1 (76) em janeiro de 2015 (Santos, 2015). Nessa seleção, foram destacadas as respostas que contribuíram para pensar a educação e a contemporaneidade a partir da filosofia de Michel Serres.

sobretudo, quando ele afirma que se considera um acadêmico e que vê nas normas acadêmicas muitas qualidades: clareza, honestidade e cultivo dos saberes; ou seja, aquilo que poderíamos chamar em síntese de rigor científico, elemento ao qual ele se refere diversas vezes em suas obras. Serres, definitivamente, é um adepto e defensor da importância do rigor científico tal como ele é exercido nos meios acadêmicos. O seu problema, contudo, sempre foi com a predominância excessiva do comentário, em especial na filosofia, e com a compartimentalização cada vez mais extrema dos saberes e sua consequente não comunicação.

Para o filósofo, antes de tudo, o excesso de relevância e necessidade dos comentários em uma determinada área impede a criação. O pensamento livre, contraditoriamente tão caro à filosofia, foi, nos últimos tempos, consideravelmente parasitado por essa predominância negativa do comentário. Além disso, ele destaca a necessidade que se colocava na época de tentar compreender as mudanças de seu tempo e as revoluções que aconteciam em outras disciplinas. O resultado dessa conjunção de fatores – um tempo caracterizado por grandes transformações e descobertas, por um lado, e um espaço tomado pela predominância dos comentários, repetições e isolamentos, por outro – acabaria resultando na ruptura inevitável. Serres foi, então, buscar, em outros espaços, os elementos para a criação das novas ferramentas de que precisava para compreender o seu tempo.

E essas novas ferramentas vieram, como já dissemos, sob a guarda e o envoltório de personagens, trazidos e apresentados por meio de uma linguagem comum e muitas vezes literária. Não obstante, a intenção de ser claro, não excludente, de compor uma filosofia aberta, tanto aos especialistas quanto ao grande público em geral, não foi exitosa para Serres. Estranhamente, a sua obra publicada é marcada pelo o que Legros e Ortolí, denominaram “posição ambivalente de Michel Serres no espaço público e intelectual” (Serres, 2014a, p.8). Apesar de lido por um largo público, apreciado em suas exposições orais claras e esclarecedoras como de um bom professor; apesar, ainda, da sua capacidade de explicar elementos complexos da história do pensamento, em uma simples apreciação de um conto, a obra de Serres permanece obscura e de difícil acesso (*ibidem*). Conhece-se suas obras, lê-se os seus textos, assiste-se às suas exposições, mas grande parte de seu público desconhece de fato seus conceitos inventivos e a riqueza de seu pensamento filosófico. Isso porque é nos seus textos escritos, no estudo de sua obra, transpondo a vertigem do seu estilo abundante, que se pode descobrir, de fato, seu

pensamento, suas ideias e proposições mais fecundas. Mas isso apenas a partir de uma pré-disposição que escapa ao lugar comum da crítica – que se limita afirmar “Michel Serres é genial quando ele pensa em voz alta, mas quando ele escreve, ele se toma por poeta e aí ele se torna ilegível” (Serres, 2014a, p.96) –; e, escapando desse lugar comum, coloca-se realmente no estudo e na compreensão de sua obra.

De certa forma, é essa uma das predisposições da qual resultou esta tese. Vejamos, portanto, como se teceu a conjuntura dos elementos que consideramos capazes de representar o nosso olhar para a filosofia e os conceitos de Michel Serres.

1.2 Tempo compositor e filosofia composta: do linear progressivo ao caótico turbulento

Um pensamento flexível e sem exclusões na concepção de Serres (2010b) é aquele que é capaz de acolher de acordo com a necessidade, “questões práticas, situações vitais, teorias abstratas, nosso ser-no-mundo, desejos, emoções, culturas” (p.56). Disso resulta, por sua vez, um certo tipo de colagem ou o que ele denomina “uma marchetaria que reúne, mais que analisa, que constrói mais que critica” (*ibidem*). Em outras palavras, um certo tipo de composição. É o que autor disse em um dos textos que escreveu para o *Cahiers de l’Herne*¹², edição 2010, que teve por tema a sua obra e seu pensamento. Ao longo desse texto, ele traz um conjunto de palavras-chave que vão costurando e dando forma à marchetaria de seu pensamento. Composição: nutrir; cultivar; doença, saúde; combinar; paisagem; amor; paz; exclusão; conexões; ritos, língua, um lugar; música.

A vida se compõe e pode servir de modelo para uma filosofia também composta. “Colado, bricolado pelo tempo da adaptação e os acasos evolutivos, cortado pelas mutações, selecionado” (Serres, 2010b, p.56), o organismo vivo é um modelo. Mas observemos que ele não funciona como um sistema perfeito, homogêneo, mas

¹² Os “Cadernos de Herne” são uma publicação francesa de grandes monografias críticas que colocam em evidência escritores e pensadores contemporâneos e clássicos. Composta por textos inéditos, testemunhos e artigos temáticos sobre o autor e sua obra, a publicação busca redesenhar de maneira singular o percurso de personalidades que marcaram a sua geração. Disponível em: <http://www.editionsdelherne.com/index.php?option=com_k2&view=itemlist&task=category&id=2:cahiers-de-l%27herne&Itemid=31>. Acesso em: 22 jan. 2015.

como uma associação de “máquinas simples e sofisticadas, eletrônicos e alavancas, carrinhos de mão e computadores” (*ibidem*). Os organismos vivos e os modelos mecânicos servem de inspiração à filosofia com seus processos de seleção, adaptação, uso e desuso ao longo da história. O tempo traz à tona esses cemitérios de objetos abandonados: velhos carros, roldanas, moinhos de vento, motores, robôs, computadores, dezenas de outras ferramentas em desuso fazem um resumo do tempo e dos nossos modelos mecânicos antigos e novos (Serres, 2010b). De forma semelhante, o organismo, em sua evolução vital, inventa mil modelos e os abandona, assim como nossas práticas deixam esses cemitérios ao longo da história. A evolução do organismo assemelha-se, enfim, a uma triagem feita por sucateiros: do quebrado, estragado, desmontado, ao costurado, feito, remontado, reutilizado, reaproveitado. “Bom modelo mecânico do vivo: menos uma harmonia excelentemente uniforme que uma colagem de peças e de pedaços à moda de Arlequim” (p.56). Assim, associado ao composto, Serres (2010b) afirma: melhor uma bricolagem, próxima da vida, que um sistema de filosofia na contramão dessa realidade em composição.

De igual maneira, nutrir-se remete à composição: saladas, legumes, verduras, carnes, massas e doces. Menus variados e compostos para a manutenção, criação e preservação da vida. A dose de energia que se repõe e que coloca o organismo em movimento. Em seguida, cultivar. Serres (2010b) destaca que Leibniz e Voltaire afirmavam que um sábio deveria se conduzir como um jardineiro: podar e selecionar. E para que o cultivo possa nascer, viver, crescer e florir, é necessário um composto de terra mais ou menos viscosa, intermediária entre o sólido e o líquido: o húmus. Desse composto, surge a vida.

Saúde e doença. O analista não gosta da mistura suja, nem do odor fétido. Ele busca no corpo, nas palavras, nas ideias críticas, o puro. Asséptico, puro, espaço branco e livre. Contudo, essa é uma região de grande risco, pois, na perfeita pureza, nos lugares limpos, é que se podem instalar milhões de micróbios. Frágil e mortal. Se o puro não resiste, o sujo, por sua vez, se mantém e sobrevive (Serres, 2010b).

Combinar. A filosofia analítica decompõe, enquanto as reações químicas, combinatórias, passam sempre por corpos compostos, desfeitos, feitos, decompostos e recompostos, mas tendo por ponto de partida e por resultado a constituição. “Como, portanto, a química usual e a bioquímica, como a vida, a filosofia combina moléculas ou cristais complexos mais que átomos simples” (Serres, 2010b, p.57).

Paisagem, composta de rochas, cristais, lagos, rios, campos, desertos, mares, corpos variados e diversos, uma profusão de espécies, organismos mutáveis e diferentes. Composta e diversa por essas paisagens variadas, a bela Terra vive.

Amor. O amor não precisa de lugar, de intensidade, de tempo nem elos. Ele não exclui nada, admite tudo, ignora o *status* e a determinação (Serres, 2010b,p.57). Aquele que eu amo pode ter ao redor de mim, em mim, por mim, todos os lugares de uma só vez, mesmo que contraditórios. Eu posso amá-lo, pouco, muito, loucamente ou de forma nenhuma. Tudo isso ao mesmo tempo ou a cada vez. Essa é a ubiquidade, a mobilidade e a transparência do amor. O inverso, no lugar único e estável pode surgir o ódio. O amor é frondoso, o ódio é unitário. O ódio segue um caminho linear. O amor surge em buquê ou estrela. Um é analista, o outro composto (p.58).

Paz. A composição dialoga, trata, negocia com o estrangeiro, com o oposto, com o contraditório. Ela acolhe sem exclusão. A análise e a dialética, por sua vez, levam ao combate. A composição compõe com o oposto. E nesse cenário, bem-vindo seja o terceiro excluído, na lógica, na política, na constituição das coisas, nas sociedades, na paisagem, na vida em geral, no amor e na guerra. A paz reúne o que foi separado.

Conexões. Toda relação induz um parasita que desfruta e acaba por transformar seu hospedeiro. E não serão nesse parasitismo as origens da vida composta (Serres, 2010b,p.57)? Ritos. Remetem às religiões e seus fetiches, colocam em relação terra e céu, humanos entre si, carne e espírito. A palavra religião traz em abundância o relacional. Conhecimento. Os saberes algorítmicos e as paisagens, com seus valores aditivos e singulares, tendem a assumir o lugar das ciências declarativas, tradicionais, abstratas e dedutivas, sem, contudo, as substituir (*ibidem*). Momento do terceiro instruído. Mestiço, Arlequim. O bom, o belo e o verdadeiro agora misturados.

Língua: as preposições. Por essa filosofia da composição, um longo trabalho com as preposições, elementos que compõem, que dispõem no espaço e no tempo: contra e por; sem e com; fora e dentro; sobre e sob; antes e depois; abaixo e acima. Na língua, as preposições têm essa função decisiva de “operadores de posição” (Serres, 2010b, p.58), para promover a síntese e o sentido.

Lugar. Uma composição se define como um conjunto de posições (Serres, 2010b). “O cálculo depende do conjunto da posição dos números, a ortografia depende da posição das letras, a sintaxe da posição das palavras, a narrativa da posição das frases, uma melodia da posição das notas, uma molécula da posição dos átomos” (p.58).

As preposições modelam a língua, a declinam e esculpem para que ela se adapte aos objetos e ao mundo. Elas compõem a paisagem de nossas frases e páginas.

Música. Nesse caminho, a filosofia se faz então compositora. Mensurando as distâncias que distinguem e separam, ela busca integrar acordes e somar diferenças. Compondo o mosaico, unindo até mesmo a harmonia e a desarmonia, para conduzir a uma excepcional beleza. “Filosofia musicista de uma razão viva” (Serres, 2010b, p.59). E enfim as matemáticas, “arte suprema em definir com rigor relações possíveis entre mil diversidades descobertas” (*ibidem*). Como uma série infinita de operadores: “razão, proporção, igualdade de relação, paridade, medida de distâncias, paralelismo, similitude [...], cada nova disciplina nessa ciência retoma sempre a intenção de religar e reaproximar” (*ibidem*). Grandes compositores, matemáticos e músicos, convidam um terceiro, o filósofo, a integrar a arte da composição.

Vemos na trajetória do texto se formar, então, pelos traços compostos o perfil de um pensamento em sua sensibilidade e percepção da riqueza da vida composta. Um pensamento que procura nutrir, cultivar, sujar, combinar, seguir pelas paisagens do mundo, amar, promover a paz e a não exclusão, possibilitar conexões entre coisas diversas e opostas, olhar para os ritos e as religiões, buscar os saberes e as junções algorítmicas e paisagísticas, voltar-se na linguagem para as proposições, deslocando-se pelos lugares e operando as aproximações. E na tessitura desse conjunto diverso, a busca pela harmonia na composição dos acordes da sua música singular, da sua filosofia composta, porque a vida é ela mesma composição.

De acordo com a afirmação de Christiane Frémont (Serres, 2010b), é dessa forma que Serres constrói “uma filosofia que convém ao seu tempo”. Com uma obra que une “inventário e invenção” (p.17), seu pensamento transita buscando refletir sobre “o mundo, o conhecimento, as culturas e o trabalho da ciência como uma história mestiça” (*ibidem*), trazendo a narrativa da aliança entre contingência e necessidade que engendra, compõe e faz durar todas as coisas (*ibidem*). Assim, segundo Frémont, dois termos definem a filosofia de Serres: *inventário* e *invenção*. O inventário consiste na dimensão enciclopédica de sua obra. A invenção, por sua vez, a construção de conceitos – ou personagens, como veremos mais adiante – para a compreensão das coisas ou até mesmo sua antecipação.

Inventário porque é preciso passar pelos saberes antigos e diversos – escritos em prosa ou verso, em linguagem matemática ou sagrada, técnica ou pictural – na busca por

sua origem e pelas formas como foram tecidos. Não se trata, contudo, de repetir ou apenas comentar a riqueza desses conhecimentos, mas de se servir deles, de renová-los para construir o nosso próprio saber (Serres, 2010b, p.17). Já no que se refere ao presente, Frémont afirma: “o inventário do presente é um dever mais difícil, que supõe uma refinada e cuidadosa habilidade de se atualizar sobre o conhecimento da ciência em curso” (p.18). Até o século XIX, antes que houvesse a incompreensível ruptura entre ciências e humanidades, os filósofos foram, sim, homens de ciência. E isso faz de Michel Serres, de acordo com ela, “sem dúvida o último de nossos enciclopedistas” (*ibidem*).

A dimensão enciclopédica da obra de Serres é, para Frémont (Serres, 2010b), ao mesmo tempo, canônica e inusitada. Quase nada, ou nenhum domínio, escapa ao seu olhar: matemática, física, metafísica, biologia, medicina, literatura, ética, religião, arte etc. são tomadas não em suas divisões, em suas fronteiras disciplinares, mas conectadas, interligadas por um elo que busca aproximar ciências exatas e humanas. Essa conexão, esse elo, entretanto, não se dá “sistematicamente por um princípio de ordem que construiria a unidade do saber, mas sim por ligações singulares e diferenciadas segundo os conteúdos” (p. 18).

Como exemplos, Frémont (Serres, 2010b) cita algumas aproximações feitas por Serres. Aproximações entre matemática e música: “Xénakis e a teoria do ruído”. Entre matemática e pintura: “Vermeer, Poussin e a álgebra de estruturas; os impressionistas e o plano de Poincaré”. Entre física e filosofia: “Lucrécio e Arquimedes”. Entre física e pintura: “Turner e Carnot”. Entre física e literatura: “Zola e a termodinâmica; Musil e a meteorologia”. E ainda, entre “Jules Verne, os saberes e a religião” (p.18). São alguns dos muitos exemplos de inusitadas conexões feitas nas obras de Serres, as quais não estabelecem hierarquia de “explicador a explicado” (*ibidem*). Os conteúdos são simplesmente referenciados uns pelos outros, caracterizando “um ar cultural ou um momento da história, seguido de suas ferramentas de compreensão” (*ibidem*).

Essa característica destacada por Frémont é um dos elementos mais importantes, em nossa opinião, que pode nos ajudar a compreender as multiplicidades na filosofia de Serres, em vista, sobretudo, da necessidade que ele afirma de se passar por tudo. Em outras palavras, questionamo-nos: de que forma um pensamento pluralista pode conciliar singularidade e totalidade? De que maneira é possível passar pelas singularidades, em direção a uma totalidade de singularidades, buscando elos e pontes

nessa trajetória, sem perder o lugar e o valor de cada diferença e sua particularidade? É essa a principal questão que nos colocamos nesta primeira parte do trabalho e à qual nos dedicaremos ao longo do seu desenvolvimento. Talvez, esse recurso que Serres cria de uma enciclopédia não ordenada possa ser uma pista na busca de nossas respostas.

Isso porque a enciclopédia praticada por Serres, como afirma Frémont, não é uma cartografia do saber, menos ainda uma classificação, à maneira de Augusto Comte, mas uma “rede onde não há nem centro nem percurso privilegiado, porque as relações entre os saberes são múltiplas e ao final tudo se torna conexo” (Serres, 2010b, p.18). A ausência do ponto fixo indica que a prática do conhecimento hoje e a sua inserção na sociedade prescrevem a mesma necessidade e relevância de elos entre todos os campos: “não há questão científica, técnica, econômica, médica”, por exemplo, “que não leve ao direito, à ética, à religião etc.” (*ibidem*).

Esse percurso da filosofia de Serres que estabelece sua rede enciclopédica sem um ponto fixo o coloca em um sentido diferente daquele da “ambição de unificação do real” (Serres, 2010b, p.23), que predominou durante um longo tempo na ciência e no conhecimento em geral. Uma ambição sustentada pela busca de leis e estabilidades que contivessem o diverso e as mudanças a partir de uma ordenação no espaço e no tempo. O filósofo rompe com essa concepção relevando “diversas narrativas científicas sem o cuidado com a cronologia” (*ibidem*), optando por uma história descontínua, ao invés de uma história legível, num tempo linear. “De uma sequência à outra, nenhuma consequência, nenhum fio dedutivo, mas uma sequência caótica de emergências, no qual uma narrativa global produz, ainda, um efeito de inteligibilidade” (*ibidem*). Podemos dizer, então, que as obras de Serres buscam na história humana uma filosofia do tempo que substitua “a vã questão da origem pela ideia de múltiplos recomeços de fundações” (*ibidem*). Acontecimentos ou circunstâncias nas quais ocorreram uma tal invenção, uma tal intuição e que foram decisivos na ordem do possível, abrindo, por sua vez, um futuro contingente radicalmente novo. Esses acontecimentos, bifurcações, Serres os chamará de *ramos*, “termo que traz a ideia de tempo, engendramento, emergência, de uma sequência que virá em razão de circunstâncias, não necessárias, uma vez que outro caminho da bifurcação poderia também, antes ou em outro lugar, se realizar” (*ibidem*). Ou ainda, os ramos a partir de sua relação com o tronco podem ser compreendidos como “ponto sem dimensão a partir do qual tudo muda de sentido. Uma ruptura de simetria” (Serres, 2014a, p.80).

É, pois, com essa concepção de tempo bifurcado que Serres vai buscar compreender o mundo contemporâneo, tendo como recurso esse “método” que lhe permite se lançar no longo tempo da história humana e propor com isso um novo humanismo. Dessa forma acontece, então, a passagem do inventário à invenção na filosofia de Serres, da qual nos fala inicialmente Frémont. Para o filósofo, compreender a nossa época exige uma mudança de escala no tempo e no espaço de modo a dar-se conta do que há de novo no conhecimento. Técnicas de datação remontam, cada vez mais longe, ao conhecimento das coisas pelo seu nascimento. Ciências, como a geologia, a cosmologia, a biologia e a paleoantropologia, permitem revisitar com mais propriedade os processos evolutivos e a história da espécie humana, reconduzindo esse conhecimento a uma nova concepção de humanismo (Serres, 2014a). Uma concepção de humanismo que se constitui, paradoxalmente ao que se pensa tradicionalmente, a partir de um sujeito cada vez mais descentrado de uma relação espaço-tempo. O humanismo de um sujeito, por sua vez, ao mesmo tempo onipresente em todos os espaços e tempos. Essa é a novidade de Michel Serres. Nesse sentido, Frémont destaca ainda que as ciências humanas no começo do século XX renovaram nosso pensamento sobre o homem. Hoje, contudo, elas se tornaram muito restritas, face a essas longas descobertas e deveriam em razão disso se renovar ancorando-se nessa “História, antes da história” (Serres, 2010b, p.24), a qual Serres irá chamar de *Grande Narrativa* de hominização.

Sobre a *Grande Narrativa*, o filósofo nos esclarece na entrevista que nos concedeu:

A *Grande Narrativa* tornou-se possível por isso que eu disse agora a pouco, ou seja, que as ciências dataram os objetos. Então, desde que aquele que se ocupa da cosmologia me disse que o *Big Bang* aconteceu há quinze bilhões de anos, que aquele que se ocupa da geofísica me disse que o planeta começou há quatro bilhões de anos, que os biólogos me disseram que a vida começou no planeta Terra há três bilhões e oitocentos milhões de anos, que o historiador, ou naturalista me disse em qual data diferentes espécies surgiram ou desapareceram, eu pude religar todas essas ciências em conjunto e fazer uma grande narrativa que começa no início do universo, o resfriamento do planeta, o início da vida, o desenvolvimento, a evolução, o surgimento do homem e assim por diante. Eu tenho uma grande narrativa. E essa grande narrativa é uma verdadeira *Passagem do Noroeste*. Essa nos permite passar de uma ciência à outra. De uma ciência do mundo para uma ciência da vida, de uma ciência da vida para uma ciência do homem. Consequentemente, a *Grande Narrativa*

sobre a qual eu falo no meu último livro é uma nova *Passagem do Noroeste* (Santos, 2015, p.249).

Por meio dessa *Grade Narrativa*, Serres encontra, então, os elementos de que precisa para fazer a tortuosa passagem¹³ entre os diferentes saberes, superando as divisões e isolamentos disciplinares. Nesse sentido, diante da profusão de descobertas sobre a evolução e a espécie humana, cabe ao filósofo buscar compreender em qual escala se deve pensar esses acontecimentos. “O que se torna uma série, qual é a sequência, caótica, contingente, de novidades comensuráveis entre elas e incomensuráveis aos outros?” (Serres, 2010b, p.24). Por exemplo, de que forma as biotecnologias, a partir de suas descobertas sobre mutação e seleção, representam um novo momento para a história da humanidade, e não simplesmente um progresso científico de nossa época? Ou, ainda, como a invenção da internet, descoberta sem precedentes na história das técnicas de comunicação, pode chegar a produzir um sujeito sem um lugar, onipresente e instantâneo, independente do espaço e do tempo? (*ibidem*).

Como afirma Frémont (Serres, 2010b), todas essas considerações, ao final, fazem ressoar da obra de Serres “uma bela e estranha filosofia do tempo” (p.25). Crítico ou indiferente a muitas das teorias correntes no universo acadêmico, tais como: continuidade, revolução, lei dos três estados, mudança de paradigma, corte epistemológico etc., o tempo é pensado por Serres como “a emergência de uma diferença, ou melhor, acumulação de diferenças marcadas em conjunto indefinido” (*ibidem*). Acompanhar o curso do tempo implica, pois, coletar o que singulariza e distingue o antes e o depois, fazer ver o irreversível que na verdade não dura mais que um pequeno tempo, uma vez que “o que passa, passa sempre e em todo lugar” (*ibidem*); ou seja, se repete. Trata-se, então, do “eterno retorno, mas não do mesmo: o tempo é o eterno retorno do diferente, o retorno, a retomada do que se diferencia, repetição de um gesto que interdita a repetição do mesmo” (*ibidem*).

Assim, a temporalidade se constitui a partir de um trabalho de bifurcação dentro de um conjunto qualquer. A concepção de ramos atribuída a esses acontecimentos-bifurcações remete à uma ideia de processo, movimento que não é um deslocamento,

¹³ Referência à *Passagem do Noroeste* muitas vezes citada pelo filósofo já desde as suas primeiras obras e, sobretudo, a partir da publicação de *Hermès V: le Passage du Nord-Ouest* (1980a), e que remete à sequência de estreitos e canais profundos que ligam os oceanos Atlântico e Pacífico no Arquipélago Árctico do Canadá.

mas um engendramento, por mutações reiteradas com base em um tronco comum (Serres, 2010b). “Cada ramo vem do precedente e todos eles vêm do tronco, todos diferentes entre eles e este, e ainda os últimos guardam a memória dos precedentes, se distinguindo ou se acolhendo” (p.25). Ao invés, então, de um tempo previsível, determinado, Serres afirma um tempo contingente ou um tempo que engendra o necessário a partir do contingente. Logo, a forma de pensar o tempo a partir da ideia de *ramos* “mostra como a repetição de um mesmo operador, a bifurcação, inaugura a cada vez uma diferença, da qual segue um novo formato, em razão da qual mais uma vez a retomada da bifurcação *re-formata* o todo” (*ibidem*). E nesse processo se constitui a história, sempre nova e contínua, porque as grandes mutações se produzem “invariantes por variação, em pontos de bifurcação análogos que surgem contingentemente às necessidades de mesma ordem” (*ibidem*).

Ainda sobre essa questão do tempo, Serres e Latour dialogam ao longo de quase toda a segunda entrevista de *Luzes* (1999a), e esse diálogo nos traz mais alguns elementos à reflexão. Destacamos que, para Latour, essa questão é a maior fonte de incompreensão da filosofia de Serres (p.67). Ou, ainda, “a fonte de todos os mal-entendidos de sua obra” (p.85). Isso porque Serres parece ser “absolutamente indiferente à distância temporal” (p.63). Não parece haver distância temporal entre acontecimentos ou diferentes épocas em que viveram algumas personalidades. Pitágoras e Lucrécio, La Fontaine e Brillouin são colocados lado a lado para pensar determinado fato. Tito Lívio ou Júlio Verne são consultados para pensar as ciências contemporâneas, e assim por diante. “Dir-se-ia que para o senhor não existe o tempo. Que tudo é contemporâneo” (p.63), declara Latour. Como se faz para manter ao mesmo tempo tantos elementos disparates e de épocas às vezes tão distantes? Ele questiona. Ao que Serres responde primeiramente esclarecendo o conceito *contemporâneo*.

Para ele, qualquer objeto, acontecimento, fato etc. que tomarmos sobre essa ótica do contemporâneo só o é, na verdade, na sua montagem, ou remontagem, em seu conjunto, na forma que ele assume naquele momento. Mas se o desmontarmos, veremos que suas diversas partes, seus elementos constituintes, remontam às diferentes épocas. Ele cita o exemplo do automóvel: “pode-se datá-lo peça por peça: tal órgão foi inventado no início do século, outro há dez anos e o ciclo de Carnot tem quase duzentos anos. Sem contar que a roda remonta ao neolítico” (Serres, 1999a, p.64). A novidade, então, é apenas o conjunto, ou até mesmo a futilidade da publicidade.

Por essa razão, Serres (1999a) diz que foi necessário “mudar de tempo e deixar de seguir aquele utilizado pelo historiador” (p.66), sobretudo porque se tende a conceber o tempo com uma linha irreversível, cortada ou contínua de aquisições e de invenções (*ibidem*). Ou seja, concebemos o tempo a partir de uma ideia de progresso. “Vamos de generalizações a descobertas, de modo que deixamos para trás, como a nuvem de tinta das lulas, um rastro de erros enfim corrigidos. Ufa! Chegamos finalmente à verdade” (p.67). Um esquema narcisista que Serres afirma se assemelhar àqueles dos quais rimos hoje que colocavam a Terra no centro do mundo ou a nossa galáxia no centro do universo.

Dessa forma, “temos sempre razão, pelo simples, banal e ingênuo motivo de vivermos no momento presente” (Serres, 1999a, p.67). Isso nos faz ter, de maneira permanente, “não só a razão, mas a melhor das razões possíveis” (p.68). Trata-se, portanto, não mais de uma mera linha, mas do jogo da concorrência. E essa postura de negar que houve ciência antes de uma dada geração nega, em consequência, toda temporalidade, toda história, mesmo que a tradição traga até nós, frequentemente, pensamentos vivos. Nesse sentido, “em vez de condenar ou excluir, rejeita-se tal coisa na Antiguidade ou no arcaísmo; não se diz mais falso, prefere-se dizer ‘superado’ ou ‘obsoleto’” (p.70). Com isso, as religiões, as letras, as humanidades, a história ou o passado são todos relegados ao plano do irracional; de onde o esquema histórico predominante: “razão após, desrazão antes” (p.71). Serres chama a isso, pura e simplesmente, preconceito. E afirma: “ora, considero que há tanta razão em Montaigne ou Verlaine quanto na física ou na bioquímica e, reciprocamente, às vezes tanta desrazão difundida nas ciências quanto em certos sonhos” (p.70). E acrescenta “a razão está estatisticamente distribuída por toda parte: ninguém pode reivindicar sua posse exclusiva” (*ibidem*).

Para compreendermos melhor essa concepção de Serres, é preciso retomarmos mais um pouco a sua teoria do tempo. Como já evidenciamos de certa forma, definitivamente, o tempo para o filósofo não corre segundo uma linha, nem segundo um plano. Ele corre, na verdade, “segundo uma variedade extraordinariamente complexa, como se mostrasse pontos de parada, rupturas, poços, chaminés de aceleração fulminante, rasgos, lacunas, tudo isso inserido aleatoriamente, pelo menos numa desordem visível” (Serres, 1999a, p.78-79). É o caos que faz o tempo escoar de forma bem mais complexa que se imaginava e que é capaz de aproximar coisas que a linha

fazia parecer muito distantes, ou, ao contrário, separar coisas que pareciam muito próximas (*ibidem*).

Na obra *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (1968), Serres já reclamava a necessidade de se rever a concepção predominante de progresso “como se ele fosse unívoco e linear, como se ele fosse global e simples” (p.284). O progresso, de acordo com Leibniz, afirma Serres (1968), é uma noção indefinidamente diferenciável, que tem como um processo dado “evoluções regionais, acelerações parciais, regressões temporais, alternâncias, equilíbrios, transformações finas” (*ibidem*). Uma noção, portanto, “plural ou pluralista” (*ibidem*) e que confronta a noção extremamente simplificada que temos do tempo. E propõe que, para prolongar o pensamento leibniziano nesse sentido, é preciso considerar a ideia de *diferenciação em tempos elementares múltiplos*, de forma a compreender a evolução. Para tanto, precisa-se, sim, primeiramente, “considerar a linha como modelo, ou seja, a representação formal [...], todavia, é preciso projetar depois a multiplicidade dessas linhas em um espaço de representação” (p.285). O conjunto dessa multiplicidade de linhas determinaria, então, “uma superfície complicada, figura da evolução, que comportaria ‘chaminés’ de aceleração forte ou de crescimento infinito, passagens elevadas, paradas, ascensões, começo de descidas às zonas lineares estacionárias e assim por diante” (*ibidem*).

Logo, caótico e paradoxal, o tempo se dobra e se torce como uma dança de labaredas em uma fogueira, entrecortadas, verticais, móveis ou inesperadas (Serres, 1999a, p.79). Turbulento, ele permite compreender como Lucrécio pode estar próximo de nós e, por outro lado, questões contemporâneas podem estar mais distantes do que se imagina. Dobrado, não existe uma distância medida, geométrica, fixa e mensurável entre as coisas. Há, sim, uma topologia “ciência das proximidades e dos rasgos” que podem ajudar a compreender aproximações ou distanciamentos aparentemente arbitrários. A dobra do tempo nos abre ainda a percepção à dimensão *multitemporal* dos acontecimentos da história. O que acontece “remete a algo passado, contemporâneo e futuro *simultaneamente*” (p.82, grifo no original). Objetos ou circunstâncias policrônicos, multitemporais que demonstram um “tempo estampado, multiplamente dobrado” (*ibidem*). A linha, pois, é apenas para uma necessidade de medidas. E a medida do tempo, de fato, não é o tempo.

É dessa forma que “toda a novidade reativa uma novidade anterior, análoga pelo problema a resolver e diferente pelas soluções possíveis” (Serres, 2010b, p.26). Cabe à

filosofia, portanto, retomar o fio das invenções, reencontrar a inovação continuamente recomeçada, os momentos, os gestos, que tenham lançado o processo da diferença (*ibidem*). Isso não exclui o olhar para outras épocas, acontecimentos e saberes, não como algo ultrapassado, superado, mas em sua mais perfeita atualidade. Um olhar para a novidade que o transporta até a nossa época. Conexões e composições. É por isso que o conhecimento toma a forma de narrativa não como uma história do passado, “mas atualização da novidade, inteligibilidade de condições de emergência” (*ibidem*), num real “movimento retrógrado do verdadeiro” (Bergson *apud* Serres, 2014a, p.17). Essa é a função que Serres atribui à filosofia, não apenas composição e significação dessa narrativa, mas, sobretudo, a “estima de um jogo de possíveis por uma sorte de antecipação das bifurcações contingentes e diversas hoje abertas à nossa decisão” (*ibidem*). Ou, em outras palavras, como ele diz convictamente a Legros e Ortolí (Serres, 2014a), ao filósofo cabe ocupar esse lugar de vigia, pois pensar é, na verdade, *se antecipar*.

E é com antecipações que ele atua em um tempo bifurcado, caótico, turbulento, dobrado, não pela ordenação das coisas, mas por sua composição, no eterno retorno dos acontecimentos marcados sempre pelo signo da diferença.

1.3 Os personagens e a filosofia de Michel Serres

Todo o nosso esforço até aqui foi visivelmente o de situar o pensamento de Michel Serres, seja abordando a peculiaridade do seu estilo, a sua intenção de passar por tudo, constituindo pontes ao longo desse caminho, ou elos de conexão entre diferentes saberes; seja ainda por uma abordagem um pouco mais técnica na tentativa de expor a concepção de tempo em que se engaja a sua obra e que talvez possa ajudar a resolver alguns dos mal-entendidos – ou pelo menos explicá-los, de certa forma –, os quais prejudicam o diálogo com o filósofo e seu pensamento. Nessa tentativa de situar a filosofia de Serres, entretanto, o elemento mais relevante, de acordo com a nossa análise e conforme vimos assinalando já nas primeiras páginas desta tese, é, sem dúvida alguma, os personagens que ele cria ao longo de toda a sua obra. É muito difícil abordarmos o pensamento de Serres e não citarmos os personagens que o compõem. E

mais ainda, é quase impossível não perceber a relevância e centralidade destes no seu pensamento.

Por outro lado, ao estudarmos sua filosofia buscamos em vão encontrar um conceito central, um *logos* que o caracterizaria, como é de se esperar encontrar em quase todos os filósofos. Em vão, Serres não tem – ou pelo menos nossas análises não encontraram – um conceito que caracterizaria o seu pensamento. Como afirmam Legros e Ortoli (Serres, 2014a), “sua obra é abundante de conceitos inéditos, mas não há um que possa conter todos os outros” (p.13). Não há uma “desconstrução” como em Derrida ou um “absurdo” como em Camus (*ibidem*). Serres prefere definir-se como uma raposa ao invés de um javali devido às distâncias que percorre em grande velocidade. Como Ulisses em suas mil viagens, ele se diz “um pensador que prefere explorar o mundo em todas as direções ao invés de escavar um nicho no qual se contentaria em instalar a vida” (*ibidem*).

A marca de seu pensamento, o gesto intelectual que se pode encontrar de livro a livro é, pois, de fato, a multidão de personagens que ele cria (Serres, 2014a). Difíceis de nomear ou enumerar, devido à quantidade e à velocidade com que se multiplicam, os personagens fazem da filosofia de Serres um pensamento legião (*ibidem*), uma vez que cada um dos seus grandes personagens é capaz de gerar uma série de outros que lhe estão ligados. Por exemplo, *Hermes* gera os *anjos*, o *Parasita*, a *Castafiore*, o *Pontífice*. O *Terceiro-instruído*, ou o mestiço, por sua vez, gera *Arlequim* e *Pierrô*, o *Hermafrodita*, o *Incandescente* etc. Somado aos tantos outros, inventados pelo filósofo, ou pertencentes à cultura comum, eles compõem o teatro de Michel Serres, espaço onde circulam seus conceitos, ideias e proposições engendrados por esforços de invenção. Isso porque, mesmo os personagens com origem na cultura comum, não são reconhecidos de imediatos, pois são reconfigurados no interior da obra. Por exemplo, a Virgem Maria e a Sagrada Família, quando aparecem na obra de Serres, não portam o mesmo sentido e as mesmas características que têm tradicionalmente em sua origem. Em geral, os personagens na obra de Serres não “correspondem a nenhuma pessoa particular existente, mesmo que se emprestem algumas características de uma ou outra, ou que se encarnem milhares ou milhões de outros” (Serres, 2014a, p.17). Essas figuras “não são reais, elas são *mais que reais*, elas são virtuais” (*ibidem*, grifo no original).

Sobre essa questão dos personagens, Frémont (Serres, 2010b) acrescenta que é difícil dizer se essa grande lista de figuras ou essa galeria de retratos formam uma

família ou compõem, na verdade, uma caixa de ferramentas, sobretudo, porque, de acordo com a sua avaliação, os personagens de Serres não são sempre pessoas. Na falta de um termo melhor, ela prefere denominá-los *coisas*, as quais “se encontram tanto na natureza física e animal, como nos conhecimentos e práticas humanas, e que às vezes religam esses três campos” (p.19).

Certamente – pessoas ou coisas –, os personagens na filosofia não são exclusividade da obra de Serres. Tradicional na história do pensamento, eles sempre foram recorrentes em obras filosóficas. De Platão a Nietzsche, passando por Descartes, é possível identificarmos, em diversos momentos, sob diferentes formas, a presença desses operadores conceituais. E quem melhor nos ajuda a compreender essa presença no pensamento filosófico é Gilles Deleuze a partir da ideia de *personagens conceituais*. De acordo com Deleuze e Guattari (1992, p.75) em *O que é a filosofia*, os personagens conceituais possuem uma existência fluida e ocupam uma posição intermediária entre o conceito e o plano pré-conceitual, indo de um a outro. Às vezes, subterrâneo, não nomeado, esses personagens conceituais, contudo, sempre estão presentes (p.77) no pensamento filosófico. Para percebê-los, é preciso diferenciá-los em seu acontecimento.

Deleuze e Guattari, então, nos apresentam uma série de elementos que auxiliam nessa diferenciação dos personagens. Primeiramente, os personagens conceituais não são personagens de diálogo. Os personagens de diálogo expõem conceitos. O personagem simpático é o representante do autor e o antipático, em geral, representa outras filosofias (Deleuze e Guattari, 1992, p.78), com as quais o autor dialoga. Os personagens conceituais, por sua vez, “operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor e intervêm na própria criação de seus conceitos” (*ibidem*). Dessa forma, os personagens conceituais não são o representante do filósofo, são seus *heterônimos*, uma vez que “o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia” (*ibidem*). O personagem conceitual, portanto, não é uma personificação abstrata, um símbolo ou alegoria. Ele vive e insiste, atravessando o filósofo em diversos planos.

Agentes de enunciação, os personagens conceituais não são, contudo, segundo Deleuze e Guattari (1992), personificações míticas, pessoas históricas ou heróis literários. “Devir não é ser” (p.80). O Dionísio dos mitos ou o Sócrates da história não são os mesmos que estão em Nietzsche e Platão. Da mesma forma, há, ainda, diferença

entre os personagens conceituais e as figuras estéticas. Essa diferença, afirmam Deleuze e Guattari, consiste em que “uns são potências de conceitos, os outros, potências de afetos e de perceptos” (*ibidem*). Todavia, as duas entidades podem se entrecruzar de forma que certas extensões de uma sejam ocupadas pela outra em um entrecruzamento que as codetermina. Desses entrecruzamentos, surgem, então, gênios híbridos, bifurcados, de arte e filosofia.

Os personagens conceituais são também irreduzíveis a *tipos psicossociais* embora aqui também se interpenetrem incessantemente. Os tipos psicossociais têm a função de tornar perceptíveis as formações de territórios, desterritorializações e reterritorializações relativas; ou seja, físicas e mentais (Deleuze e Guattari, 1992, p.83). Os personagens conceituais, por sua vez, têm o papel de “*manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento*” (p.84, grifo no original); isto é, espirituais. Pela diferenciação relativo/absoluto, não se quer dizer, contudo, que os movimentos de territorializações do pensamento transcendam os psicossociais ou que sejam delas uma abstração. “É antes uma conjunção, um sistema de remissões ou de substituições perpétuas” (p.85), o que faz com que os traços dos personagens conceituais tenham, “com a época e o meio históricos em que aparecem, relações que só os tipos psicossociais permitem avaliar” (*ibidem*).

Deleuze e Guattari (1992) destacam, ainda, que essa lista de traços dos personagens conceituais pode ser infinita, uma vez que eles variam segundo o plano de imanência, no qual diferentes gêneros de traços podem se misturar para compor outros. Todavia, de forma geral, é possível presumirmos a presença dos seguintes traços: *traços páticos* – de uma intensidade difícil de suportar –; *traços relacionais* – “os personagens proliferam e bifurcam, se chocam, se substituem” (p.87) –; *traços dinâmicos* – o pensador é uma espécie de surfista que desliza entre novas matérias de ser numa diferença dinâmica pura (*ibidem*) –; *traços jurídicos* – em que os seres não são julgados de dentro em nome da Lei ou dos Valores, nem em nome da virtude de consciência, mas “pelos critérios puramente imanentes de sua existência” (p.88) –; e *traços existenciais* – que inventam modos de existência e possibilidades de vida.

Deleuze e Guattari (1992) afirmam, assim, que, com seus traços personalísticos, os personagens conceituais atuam no plano de imanência de duas maneiras diferentes: ora precedendo-o, ora seguindo-o. Precedendo-o, os personagens conceituais atuam entre o caos e a determinação dos traços diagramáticos do plano. Seguindo-o, eles

fazem corresponder, para cada dado do plano, traços intensivos dos conceitos (p.91). Dito de outra forma, eles esclarecem: “os conceitos não se deduzem do plano, é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano, como para traçar o próprio plano, mas as duas operações não se confundem no personagem, que se apresenta ele mesmo como um operador distinto” (p.92). Portanto, os personagens conceituais são, de fato, um dos três elementos com os quais se constitui o movimento de um pensamento filosófico: traçar um plano de imanência, inventar personagens conceituais e criar conceitos. Eis o que é a filosofia, segundo Deleuze e Guattari.

Apesar de muito esclarecedoras as análises de *O que é a filosofia?* sobre os personagens conceituais – e, a nosso ver, bastante pertinentes para compreender o lugar desses personagens no pensamento de Serres especificamente –, elas não poderão, porém, serem diretamente relacionadas ao nosso estudo em questão neste momento. Isso porque, na entrevista que concedeu a Legros e Ortolí (Serres, 2014a), Serres rejeita diretamente essa aproximação ao afirmar que seus personagens não são seus heterônimos, como definem Deleuze e Guattari. Nos personagens que cria, não se trata da sua pessoa, mas sim de “encarnar em um personagem o devir do mundo” (p.15), condensando “em um ser, ao mesmo tempo singular e genérico, as metamorfoses da condição humana” (*ibidem*). E diz ainda que, se se tratasse dele, não seriam interessantes (p.73). Seus personagens são verdadeiras encarnações. *Hermes*, por exemplo, encarna o homem do novo tempo, “quando o paradigma da comunicação substitui o paradigma da produção” (*ibidem*), sucedendo a *Prometeu*, que é, por sua vez, a encarnação dos operários, ou dos colarinhos azuis.

Sabemos, entretanto, a partir da exposição que fizemos, que a conceitualização deleuziana, nesse caso, poderia ter um alcance muito maior do que simplesmente marcar os personagens conceituais como pseudônimos dos filósofos; que há nela uma reflexão densa e rica de possibilidades que poderiam nos levar a estender a aproximação entre a filosofia de Serres e os personagens conceituais; e que, portanto, Serres parece ter nesse ponto uma concepção limitada ou insuficiente da questão proposta. Mesmo que não pudessem ser diretamente atribuídas aos personagens visíveis e abundantes da obra de Serres, caberia, ainda, ir buscarmos o(s) personagem(ens), segundo a concepção deleuziana, camuflado(s), escondido(s), nessa filosofia. Todavia, deixaremos esse trabalho para um outro momento e seguiremos na esteira das afirmações que o próprio Serres (2014a) fez muito recentemente sobre os personagens que criou. Julgamos mais

pertinente esse caminho para nós neste momento e deixamos em aberto, por enquanto, a possibilidade desse diálogo *interessante e notável*, no sentido que os próprios Deleuze e Guattari atribuem a esses termos¹⁴.

Não fossem as declarações recentes de Serres (2014a), essa aproximação seria talvez a única, ou a via mais pertinente, para refletir sobre os personagens em sua filosofia. Tanto o é que Frémont (Serres, 2010b), ao abordar essa questão, cita diretamente a conceitualização de Deleuze para tentar compreender que, uma vez não sendo os personagens conceituais efeito de um *cogito*, ou de um espírito absoluto em Serres, é a partir deles, entretanto, que se constrói o saber, sem discurso ou método prévio. Talvez, essa imprevisibilidade, segundo Frémont, pudesse explicar por que nunca sabemos o suficiente sobre Michel Serres e por que ele nunca constitui uma escola, uma vertente de conhecimento ou disciplina.

De igual maneira, Legros e Ortoli, na abertura do livro de entrevistas com Serres (2014a), mesmo depois de anteciparem que os personagens em sua filosofia não correspondem à ideia de personagens conceituais, fazem um adendo e identificam um personagem que pode, sim, ser considerado heterônimo de Serres no sentido deleuziano. Esse é *Pantope*, com origem no grego, *pan* (todos) e *topos* (lugar), portanto, *todos os lugares*, ou como gosta de dizer Serres: a volta ao mundo, por todos os lugares, os saberes e as culturas. Esse personagem inaugura, na visão de Legros e Ortoli, um novo modo de pensar: “a *pantopia*, a utopia de amanhã, que consiste não mais em imaginar lugares outros, mundos imaginários, mas em libertar todos os possíveis que contêm, potencialmente ou virtualmente, nosso mundo” (p.16). Ou, conforme as palavras de Serres (2014a), Pantope é a “figura do filósofo que para compreender o novo mundo, o novo espaço-tempo, [que] decidiu abraçar a totalidade de saberes e de experiências e fazer a volta ao mundo” (p.70).

E para tanto, ele inventa personagens que são, de acordo com ele, ao mesmo tempo individuais, específicos e genéricos (Serres, 2014a). Individuais, porque podem ser um, ou qualquer um dentre as pessoas comuns. Genéricos, porque eles representam

¹⁴ Deleuze e Guattari (1992) afirmam em *O que é a filosofia?*: “A filosofia não consiste em saber, e não é a verdade que inspira a filosofia, mas categorias como as do Interessante, do Notável ou do Importante que decidem sobre o sucesso ou o fracasso” (p.99).

toda uma espécie, uma população¹⁵, como *Polegarzinha*, por exemplo, que pode ser toda e qualquer garota atualmente, que traz seu celular constantemente consigo. Na verdade, eles são operadores que permitem que se passe do banal para o universal. Por isso, na maior parte dos casos, Serres cria personagens minúsculos, banais na intenção justamente de evidenciar o momento em que o mínimo é capaz de passar à escala do universal. Esse mínimo é como o branco em sua filosofia. O branco compreendido como aquilo que não é nada, mas ao mesmo tempo é a soma de todas as cores possíveis. Nada e tudo ao mesmo tempo, como Arlequim e Pierrô. Da mesma forma, ele remete essa concepção à ideia do goleiro, que, esperando a chegada da bola, assume uma posição que lhe permite se lançar em todas as outras posições possíveis. “É essa passagem do nada ao tudo que importa nos meus personagens” (Serres, 2014a, p.74).

A busca da totalidade das coisas é feita, então, a partir desses elementos minúsculos, sem aparente importância. Assim, constitui-se a dinâmica fundamental que interessa ao pensamento de Serres “a partir de uma situação banal, a revelação de um acontecimento extraordinário, a passagem de um ponto minúsculo a uma invenção inesperada e global” (Serres, 2014a, p.77). Um dinamismo fortemente original, pelo qual um personagem minúsculo se torna um operador universal. E é preciso, portanto, que ele não tenha valor próprio, para que possa conter todos os valores possíveis.

Esse dinamismo, por sua vez, resulta em outro elemento relevante no pensamento de Serres (2014a). Atuando com operadores de minúsculos a universais, ele afirma que seus conceitos acabam não sendo conceitos no sentido clássico do termo, mas conceitos *operadores*, dinâmicos. A essa afirmação, ele acrescenta uma outra no mesmo sentido de grande relevância: seus personagens não são conceituais mesmo se considerados em uma concepção diferente da de Deleuze (p.82). E por que seus personagens não são conceituais? Porque eles são singularidades. Para Serres, há duas formas de pensar: de um lado, pelo conceito; de outro, por singularidades (*ibidem*). A fim de explicar essa ideia, ele cita o diálogo de Platão “Hípias Maior”. Nesse diálogo, ao ser interpelado por Sócrates sobre o que é o belo, Hípias responde dando vários exemplos de coisas belas. Com essa resposta, ele é repreendido por Sócrates, que pede

¹⁵ Em entrevista concedida à *Il Libraio*, por ocasião da publicação em italiano de *Polegarzinha*, Serres explica que prefere considerar a Polegarzinha como uma população ao invés de uma geração, evitando assim levar as reflexões propostas a um mero debate de conflitos de gerações. Confira a entrevista completa em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hla-8knffBQ>>. Acesso em: 18 jan. 2016.

para que ele diga o que é o belo e não que fique apenas a citar coisas que ele considera belas. Assim, a filosofia grega cria o conceito, o qual representa uma economia formidável. Não se tem tempo para dizer todas as coisas em sua singularidade. Essa é a virtude do conceito, segundo Serres, ganhar tempo (p.83).

Contudo, ele afirma, hoje em dia, nós temos esse tempo. Ou melhor, o pensamento algorítmico dos computadores assumiu o lugar do pensamento conceitual, de forma que podemos hoje considerar todos os exemplos possíveis. Os computadores nos permitem, então, passar por todas as singularidades necessárias, por todos os exemplos, interditados antes por Sócrates. Logo, “a filosofia de antes pensava por conceitos, hoje é possível se pensar por singularidades” (Serres, 2014a, p.84). Mas isso não significa de maneira alguma que eliminamos completamente o conceito. É preciso que tenhamos em mente uma certa concepção das coisas e dos acontecimentos para saber localizá-los em sua singularidade. Todavia, já não precisamos mais, necessária ou obrigatoriamente, passar pelo conceito geral. E por essa razão, ele afirma que toda a sua filosofia consiste nisso “não se têm conceitos, se têm exemplos e acontecimentos e isso é tudo” (*ibidem*). Se lhe perguntarem sobre o corpo, ele não o pensa a partir do conceito de corpo, mas a partir, por exemplo, da singularidade do goleiro de futebol, que aguarda a bola, pronto para se lançar em todas as direções. É isso que lhe permite pensar de maneira concreta, individual e singular (*ibidem*).

A diferença entre o conceitual e o singular guarda ainda outro elemento importante. Para Serres, o conceitual contém o geral, mas não o universal. Essa diferença entre um elemento que traz generalizações e outro que permite o acesso ao universal nos parece, sobretudo, de particular relevância no sentido de tentar compreender a intrigante passagem do nada à totalidade, buscada por uma filosofia dita pluralista.

Universalidades ou generalidades podem, muitas vezes, serem confundidas. Mas, de acordo com a filosofia de Serres, elas são realidades de ordens muito diferentes. Isso porque as generalizações impedem o acesso aos detalhes das coisas. Por essa razão, sua filosofia não pode ser considerada conceitual, uma vez que é fundada justamente sobre a singularidade e a exemplaridade. Não obstante, essa mesma singularidade lhe permite compreender o mundo (Serres, 2014a). Essa passagem do singular ao universal intriga-nos, sobremaneira, principalmente, a partir dessa diferenciação com as generalizações. Indagamo-nos de que forma é possível, então, pensar singularidades,

acontecimentos, contingências, rupturas de simetria, levando-as de sua posição localizada para uma reflexão da totalidade, sem contudo, promover generalizações? Como conciliarmos esse olhar para o singular, levando-o ao *status* de universal, sem perder a potência de sua singularidade? Essa é uma das questões-cerne que esta tese busca investigar, uma vez que entrevemos nela a possibilidade de encontrar algumas respostas que nos ajudem a caracterizar as multiplicidades no pensamento de Serres. E são os personagens, a partir da própria definição que lhes dá Serres, que nos abrem mais diretamente essa questão.

Legros e Ortoli, contudo, insistem com Serres que, mesmo que ele afirme a singularidade de seus personagens, estes são, na verdade, mais simbólicos que individuais; ou seja, mais próximos de indivíduos genéricos do que de figuras singulares, individuais. Especialmente, porque os indivíduos são seres insubstituíveis e os personagens de Serres, ao contrário, se assemelham mais a “substitutos” gerais, uma espécie de dublês¹⁶ de certos tipos sociais ou acontecimentos. Serres concorda com a observação feita e acrescenta, entretanto, que seus personagens são indivíduos e, ao mesmo tempo, o gênero humano. São personagens, portanto, únicos e universais, e não gerais e conceituais (Serres, 2014a, p.89). Mais uma vez aqui, a intrigante passagem do singular ao universal para a qual buscamos respostas ao longo deste trabalho.

Desenvolvendo um pouco mais a questão, Serres esclarece a Legros e Ortoli um ponto que nos deixa algumas pistas em relação a essa passagem. Os entrevistadores afirmam que os personagens, por exemplo a *Polegarzinha*, não são singularidades individuais sobre as quais pudéssemos conhecer onde ela nasceu, o que lhe acontece etc. E Serres concorda porque o que acontece com a *Polegarzinha* acontece com todos os outros, mas ao mesmo tempo nunca aconteceu com ninguém (Serres, 2014a, p.89-90). Nisso, está a sua singularidade.

Para compreendermos essa aparente ambiguidade da questão, a conceitualização que Deleuze faz entre o atual e o virtual em *Diálogos* (1998) nos parece bastante pertinente. Na perspectiva dele, “toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual” (p.121). Todo atual tem ao redor de si círculos de virtualidades sempre renovados, que reagem nele e promovem um processo de atualização de sua imagem e objeto. Essa “atualização do virtual é a

¹⁶ No original em francês *tenant-lieu* (Serres, 2014a, p.89).

singularidade, enquanto o próprio atual é a individualidade constituída” (p.122). A relação do atual e do virtual não é semelhante à relação entre dois atuais. A relação entre os atuais acontece a partir de indivíduos já constituídos que se determinam através de pontos vulgares. A relação do atual e do virtual, por sua vez, “forma uma individuação em ato ou uma singularização por pontos notáveis a serem determinados em cada caso” (p.124). Não seriam, portanto, os personagens conceituais criados por Serres a manifestação de virtuais em processo de atualização? Seria dessa forma que se constituiria, nos personagens de Serres, uma singularidade (*potência do virtual*), que é ao mesmo tempo universal (*potência do atual*)? Se for, então, poderemos considerar que a passagem do singular ao universal, do nada à totalidade, promovida por essas figuras, não perde a potência da multiplicidade, uma vez que ela acontece a partir de um processo de atualização pela incidência dos seus virtuais? Talvez, esteja aqui uma das respostas para a questão que nos colocamos. Voltaremos oportunamente a esses apontamentos importantes quando formos tratar especificamente da questão das multiplicidades na filosofia de Serres nos próximos capítulos.

É dessa forma, pois, que Serres constitui um pensamento que inventa personagens e que produz narrativas. Ao fazer isso, declina a linguagem tendenciosamente telegráfica da filosofia. De acordo com ele, quando um filósofo fala, ele fala sempre por conceitos, os quais apresenta a partir de um substantivo ou um verbo no infinitivo: o ser, a consciência, o nada, o pensamento, a vontade etc. (Serres, 2014a, p.93). Desses substantivos e verbos no infinitivo, surgem e predominam afirmações como: “Eu chegar amanhã”; “Eu ser ego”; “Ser e nada” (p.94). Ou seja, afirmações em um estilo telegráfico de linguagem que deixam a impressão que se toca piano com luvas de boxe. Declinemos, portanto, seus nomes, conjuguemos seus verbos, introduzamos preposições nas suas frases e retiraremos essas luvas de boxe da filosofia. Sobretudo, mergulhemos esses conceitos em acontecimentos e circunstâncias (*ibidem*). E esse movimento nos aproximará, não obstante, de uma outra grande tradição do pensamento que vai de Montaigne a Pascal, na qual a narrativa e os personagens sempre foram fundamentais (p.91).

A recusa da remissão ao conceito em seus personagens nas entrevistas com Legros e Ortoli (Serres, 2014a), como já afirmamos inicialmente, vai, de certa forma, de encontro à análise que Frémont faz sobre esses personagens em *Cahiers de l’Herne* (Serres, 2010b). Ela afirma claramente que é preciso considerar os personagens da obra

de Serres como conceitos, pois estes designam, na sua avaliação, ao mesmo tempo, “um conteúdo semântico e uma função lógica” (p.19). Nesse caso, *Hermes*, por exemplo, representaria “a noção genérica de comunicação e um instrumento de análise e de interpretação” (*ibidem*); o *Parasita* designaria “um organismo, uma pessoa, um ruído” (*ibidem*), bem como “a função parasita explicaria os processos concernentes ao vivo, ao coletivo e à informação” (*ibidem*); o *Ruído* e a *Turbulência* seriam “fenômenos da natureza que constituem um operador de inteligibilidade à questão das origens” (*ibidem*); o *Terceiro-instruído*, o *Hermafrodita* e o *Quase-objeto*, além dos seus sentidos próprios, “inventariam uma lógica do terceiro-incluído adaptado às mudanças e à contingência” (*ibidem*).

Serres (2014a), contudo, prefere pensar seus personagens nesse sentido como *sínteses* de uma certa ordem. Os *Anjos*, o *Parasita*, o *Terceiro-instruído*, a *Polegarzinha* e todos os demais personagens são “sínteses que guardam todo o processo analítico que os pressupõem” (p.101). São sínteses de fenômenos que já aconteceram ou de outros que virão. Mas, sobretudo, esses *personagens-sínteses* são *enviados* que vão a lugares que o próprio autor não pode ir. Ele afirma: “pensar é proceder sínteses a partir de personagens que são enviados” (p.105). *Hermes*, por exemplo, é um enviado que vai no lugar de Serres, até o fenômeno da comunicação e suas mudanças recentes para ajudá-lo a compreender o que acontece lá. Por essa razão, ele afirma: “não sou eu quem escrevo os meus livros, são meus enviados. Eu sou incapaz de fazer e de compreender tudo o que faz a *Polegarzinha*. Eu a coloco então como missionária: vá ver o digital e volte para me contar” (p.102-103, grifos no original). Todos os seus personagens são, pois, enviados que retornam para lhe ditar seus livros. “São eles os verdadeiros autores dos meus livros” (p.103). É por isso, por exemplo, que ele assina o *Parasita* na sua obra de 1980, mas, nesse caso, não se trata de dizer que é um heterônimo ou pseudônimo seu, mas de atribuir ao próprio *Parasita* a autoria da obra.¹⁷

¹⁷ De acordo com a nossa avaliação, mais uma vez, a fronteira entre o que afirma Deleuze sobre os personagens conceituais e o que diz Serres sobre a função dos personagens em sua obra se torna aqui muito tênue. Apesar de compreendermos o sentido que Serres atribui às características que apresenta e o esforço que faz em não associá-las à ideia de conceito, acreditamos que essa aproximação entre Serres e Deleuze poderia ser explorada, sobretudo, a partir de um trabalho específico sobre o que é o conceito na filosofia de Deleuze, o que não é certamente de maneira nenhuma semelhante ao sentido pelo qual o toma Serres. Sentido esse relacionado predominantemente ao que se faz nas ciências e nas filosofias representacionais. Ou seja, acreditamos que, ao final, Serres e Deleuze estejam tratando de questões muito próximas e se colocando no embate, de certa forma, contra as mesmas limitações da filosofia tradicional.

A diferença, portanto, entre o que afirma Frémont e o que nos esclarece Serres é que, por serem enviados, os personagens não são, em primeiro plano, conteúdos semânticos, como afirma Frémont (Serres, 2010b), uma vez que eles se situam *antes* do conteúdo, o qual irão portar. Na verdade, é melhor que os consideremos *operadores anteriores* a esse conteúdo – operadores esses que em uma abordagem deleuziana seriam considerados *intercessores*. E é nesse processo que o pensamento se torna singular e concreto, e não abstrato e conceitual.

Mas, mesmo considerando a princípio os personagens como conteúdos semânticos, as análises de Frémont (Serres, 2010b) sobre a questão ainda nos trazem elementos muito relevantes para compreendermos o lugar dos personagens na filosofia de Serres. Sobretudo, quando ela afirma que os personagens – conceituais ou não – “formam” a obra do filósofo, informando-lhe, dando-lhe sua forma, “não como unidade, totalidade, ainda menos como uma arquitetura, uma vez que ela não tem nem princípio, nem fundamento” (p.19). Nesse sentido, não podemos afirmar que os personagens são a totalidade da obra de Serres – apesar de portarem eles mesmos elementos de totalidade sobre o conteúdo que operam. São, sim, recorrentes e predominantes no conjunto do seu pensamento, mas não representam a totalidade da obra, pois, para que fossem a totalidade, seria necessário que essa obra tivesse um princípio ou um fundamento. Frémont afirma que, ao invés dessa significação profunda que se poderia buscar a partir dos personagens, a metáfora leibniziana do “mar dividido em oceanos, onde tudo é conexo e diferente” (*ibidem*), convém melhor ao conjunto da obra de Serres. Com um método não declarativo, “demonstrando por grandes golpes de definições e inferências necessárias”, a sua obra “estabelece passo a passo sequências contingentes ao conectar, cruzar, traduzir dados múltiplos” (p.20). É dessa forma, por exemplo, que o *Parasita* nos faz passar entre a vida, o social e a informação, mas não de um ao outro, pois não há caminho dedutivo, nem demonstrativo (*ibidem*). E aqui nessa passagem, intervém, então, *Hermes*, pois se trata sempre de comunicação. Igualmente, o pensamento sobre o sujeito – *o que sou eu?* – mobiliza diversos personagens. “*Tarpeia*, *Proteu*, o *Hermafrodita*, o *Incandescente* – estranhas conexões entre aniquilamento e possibilidade” (p.19, grifos nosso).

Todavia, em vão é a tentativa de classificar e significar completamente esses personagens. Podemos ordená-los, rearranjá-los em um espaço de compreensão. No entanto, eles são indisciplinados e logo desarranjam a bela ordem estabelecida. Para o

nosso prejuízo – ou seria para o nosso ganho? -, Serres, voluntariamente, tem o gosto de complicar as classificações. *Eu falo por meio de muitas vozes*, ele afirma frequentemente (p.20), e essa *polifonia* não é nunca uma redução. Um sujeito que fala por meio de muitas vozes é também múltiplo e diverso tanto quanto a realidade daquilo do qual ele fala. “Para dizer a verdade, é necessário dizer muitas coisas de uma só vez, para identificar uma coisa é preciso difratar o discurso, se descentrar” (*ibidem*). É assim que Serres nunca estabelece pertencimentos nos domínios nos quais ele intervém, nem tão menos se limita a ficar apenas nos conceitos explícitos desses domínios. Ele passa por eles, religando velhos caminhos esquecidos que levam a esses domínios; ele cria ainda personagens que transitam por esses espaços e logo em seguida ele parte para novos encontros e outras passagens. Isso porque, para ele, o pensamento necessita justamente “dessa distância que religa” (*ibidem*). Então, é preciso *ir em direção à...*, mas acima de tudo, é preciso depois *partir no sentido de...*, no sentido das multiplicidades infinitas da realidade sempre recomposta.

O nosso objetivo, pois, nos próximos capítulos, será tentar compreender de que forma se configura essa multiplicidade da realidade sempre recomposta no pensamento de Michel Serres. Para tanto, foi preciso regressarmos aos seus primeiros trabalhos, buscando as influências, sobretudo de Leibniz, na constituição dessa filosofia singular, que se compõe até hoje nas publicações que ele ainda produz e que deflagra a riqueza e intensidade de um pensamento vivo e inquietante, lançado no curso do movimento das mudanças de seu tempo. O regresso a esses primeiros trabalhos nos possibilita ainda encontrar algumas respostas para as questões que levantamos neste capítulo, sobretudo no que se refere à passagem do singular ao universal que se dá nos personagens. Essa passagem nos permite ver de que maneira essa concepção de personagens na filosofia de Serres está fortemente associada à concepção de mônada em Leibniz.

Contudo, para avançarmos na análise pretendida, é preciso antes apresentarmos alguns estabelecimentos conceituais que demonstram de que ponto partimos ou qual a abordagem utilizamos de uma teoria das multiplicidades e do pensamento filosófico da diferença em si mesma que lhe está implicada, destacando, por sua vez, como esses estabelecimentos são atravessados por uma interpretação e uma crítica de Deleuze à Leibniz. É para esse objetivo, portanto, que se direciona o próximo capítulo.

2 – ESTABELECIMENTOS CONCEITUAIS: TEORIA DAS MULTIPLICIDADES E FILOSOFIA DA DIFERENÇA OU A PASSAGEM CRÍTICA E NECESSÁRIA PELA FILOSOFIA DE LEIBNIZ

O objetivo deste capítulo é tratar dos estabelecimentos conceituais com os quais iremos dialogar ao longo da tese e que se configuram, em parte, em razão de uma determinada interpretação e crítica de Deleuze e de Serres à filosofia de Leibniz. É preciso ressaltarmos, já em princípio, que esse movimento de interpretação e crítica, no que se refere a Serres – como veremos ao longo da tese –, tende mais para a dimensão da interpretação – ou poderíamos dizer da apropriação do pensamento leibniziano – do que necessariamente para o lado de uma crítica objetiva, como faz Deleuze. Em ambos, entretanto, encontramos uma leitura da filosofia de Leibniz pelo olhar da multiplicidade e da diferença e a consequente implicação dessa leitura na constituição de seus pensamentos singulares e autônomos, por si mesmos, pluralistas. Apesar de singulares e autônomos, esses pensamentos pluralistas em algum momento se ancoram, ou melhor, escolhem passar, pelos caminhos abertos por Leibniz. Em poucas palavras, é fato que Deleuze e Serres empreendem uma leitura de Leibniz pelo olhar da multiplicidade. Gostaríamos de estabelecer, nos capítulos que se seguem, como se constituem esses olhares e de que maneira eles influenciam na composição dessas filosofias pluralistas próprias, de Deleuze e Serres, demonstrando, ainda, os caminhos que tensionam na leitura de um e de outro sobre o pensamento leibniziano. O objetivo, afinal, é vermos de que forma esses tensionamentos se entrecruzam em determinados momentos e por quais meios eles trazem elementos que permitem compreender as multiplicidades no pensamento de Serres nesse caso em questão.

Começemos, pois, com o pensamento de Deleuze. Para tanto, vamos dialogar de início com dois trabalhos específicos sobre a filosofia de Deleuze realizados no Brasil. O primeiro, de Hélio Cardoso Jr. (1996, 2005), nos esclarece os elementos de uma teoria das multiplicidades a partir das configurações que ela assume em uma filosofia da diferença. O segundo, de Eladio Craia (2002, 2005), aponta a dimensão ontológica da diferença na filosofia deleuziana. Posteriormente, passaremos ao trabalho de Michael Abreu (2007) que, bem como Cardoso Jr., nos ajuda a compreender, mais detidamente, os pontos de interseções e os pontos de divergências nas filosofias de Deleuze e Leibniz. Esse percurso pela filosofia de Deleuze, sua leitura de Leibniz e o

estabelecimento de uma teoria das multiplicidades no pensamento da diferença nos abrem, enfim, a possibilidade de colocar a filosofia de Serres em diálogo com uma abordagem da diferença como potência *a priori* e uma concepção da multiplicidade em sua realidade substantiva, não deixando de tensionar, todavia, até que ponto a abordagem pluralista de Serres sobre Leibniz atinge ou não esses horizontes pretendidos.

2.1 Teoria das multiplicidades no pensamento da diferença

Apesar do uso frequente e, muitas vezes, inadvertido do termo multiplicidades nos dias atuais, é preciso considerarmos, de acordo com Cardoso Jr. (1996), que esse é um daqueles conceitos que é um problema, ou ao menos o é no pensamento de Deleuze. Como problema, o conceito de multiplicidade adquire uma configuração especial que, além da compreensão e extensão próprias do conceito, comporta ainda *tipos* de multiplicidade (multiplicidade atual e multiplicidade virtual) (Cardoso Jr., 1996). Podemos afirmar, nesse caso, que temos, na verdade, “uma *teoria das multiplicidades*, ampliando, antes de mais nada, o domínio de aplicação que fora conferido a esse conceito pela história do pensamento” (p.5). De igual maneira, Cardoso Jr. afirma ainda que, no âmbito específico da filosofia de Deleuze, além dessa ampliação de domínios, é possível percebermos, sobretudo, um princípio da multiplicidade ou princípios de um pensamento das multiplicidades. E a grande novidade desse pensamento, anunciado em passagens como o prefácio à edição italiana de *Mil platôs*, ou em diversas partes de *Diferença e Repetição* (2006), é promover o múltiplo ao estado de substantivo.

As multiplicidades, então, são tratadas como “a própria realidade e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades” (Deleuze *apud* Cardoso Jr., 1996, p.6). Por conseguinte, quando o múltiplo é considerado em seu caráter substantivo, unidade, totalidade e sujeito deixam de ser princípios fundamentais do pensamento para se tornarem simplesmente “processos que acontecem nas multiplicidades” (*ibidem*). Essa é, portanto, a novidade de uma filosofia, cujo princípio é a multiplicidade. E não só a multiplicidade é um princípio, como também a diferença é o seu campo de enunciação,

segundo Cardoso Jr. Vejamos, pois, de que forma se constitui essa filosofia, que é ao mesmo tempo uma teoria das multiplicidades.

A primeira questão que se coloca nesse sentido – e nisso está a dimensão problemática do termo multiplicidade – é a necessidade de superar os equívocos históricos na relação entre o par *uno-múltiplo*. Inicialmente, o equívoco se constitui pela não diferenciação de natureza na relação entre o uno e o múltiplo. Essa relação é compreendida “como um misto de suas respectivas determinações” (1996, p.12). Ou seja, “quando o múltiplo é dito expor o que o uno já contém, ou quando o uno é tomado como o recolhimento do que múltiplo dele expõe” (*ibidem*). De acordo com Cardoso Jr., essa remissão mútua ou esse misto das determinações do uno e do múltiplo conduz a compreensão do conceito a uma “pseudomultiplicidade” (*ibidem*). Para Deleuze, foi Bergson quem colocou em questão essa mistura indevida de elementos que diferem em natureza, ocasionada pelas determinações recíprocas sobre as quais eram consideradas as relações do uno e do múltiplo. Era preciso separar os termos que aparecem misturados nessas determinações, de forma que o uno não fosse abordado sempre como originário – princípio ontológico ou essência do ser – e o múltiplo como “derivativo, fenomênico, como uma dispersão empírica em que o uno se estilhaça ou se ofusca” (p.12). Isto é, tratava-se de tirar o múltiplo do lugar de adjetivo e levá-lo ao lugar de substância. Segundo Cardoso Jr., “desde que o conceito de multiplicidade opere essa reviravolta sobre o par uno-múltiplo, surge não o dualismo substantivo-adjetivo, mas uma tipologia das multiplicidades” (*ibidem*). Isso porque esse dualismo do uno-múltiplo se dá, na verdade, em razão de uma confusão entre dois tipos de multiplicidades, os quais Bergson bem identifica: *justaposição de termos no espaço e fusão de estados na duração*. Foi por confundirem ao longo da história esses dois tipos de multiplicidades implicadas na relação uno-múltiplo que o conceito de multiplicidade ficou impedido de se manifestar em seu caráter substantivo.

A diferença de natureza que se manifesta nesses dois tipos de multiplicidades se constitui nas especificidades próprias das instâncias espaço e duração. De acordo com Cardoso Jr. (1996), “o espaço apresenta apenas as *diferenças de graus* entre as coisas” (p.13, grifo no original) e caracteriza-se por uma “*homogeneidade quantitativa*” (*ibidem*, grifo no original). Na duração, por sua vez, tem-se uma “*heterogeneidade qualitativa* da matéria, isto é, ela é uma *maneira de estar no tempo* que não se reduz a quantidades homogêneas e, por isso, destaca a *diferença de natureza* entre os objetos e

de um objeto consigo mesmo” (*ibidem*, grifos no original). O problema clássico da oposição uno-múltiplo na tradição filosófica consiste no desconhecimento dessas diferenças no espaço e na duração, de forma que “a essência, que é una e interior, desconhece as alterações da natureza e torna-se tão-somente o ponto de referência do aumento/diminuição de diferenças de grau nas partes da matéria” (p.13). Assim, a essência permanece inalterada na duração e a ela é associada a variabilidade do espaço como instância fenomênica.

Essa abordagem dualista que se configura pela confusão nas relações espaço e duração ou no misto indevido das determinações específicas do par uno-múltiplo faz com que o termo multiplicidade permaneça ausente do vocabulário da filosofia por um longo tempo. Conforme Cardoso Jr. (1996), foi somente após a formulação pela ciência do seu próprio conceito de multiplicidade, a partir, sobretudo, da teoria da relatividade, que começou a se construir, ao seu tempo, um conceito filosófico para a multiplicidade, derivado consequentemente de uma nova maneira de pensar na filosofia. A teoria da multiplicidade de Deleuze, por exemplo, se alimentaria de contatos com pensadores e problemas de outras áreas. Nesse sentido, ele começa por destacar o interesse de Bergson pela ciência e o consequente remanejamento que ele faz da maneira como o físico e matemático Riemann aborda a multiplicidade. Esse remanejamento, por sua vez, começa a ter um alcance filosófico e uma autonomia suficientes para constituir uma crítica à formulação científica que o conceito recebia na teoria riemanniana. E é a partir dessa crítica de Bergson à teoria riemanniana que Deleuze seguiria dando continuidade à formulação filosófica do conceito multiplicidade, ou melhor, à sua própria teoria das multiplicidades. Esta se baseia no fato de que tanto Bergson quanto Riemann se restringem “a uma tipologia das multiplicidades, não ficando definido claramente o envolvimento que há entre os dois tipos de multiplicidades” (Cardoso Jr., 1996, p.16). Deleuze, então, procura estabelecer as configurações desse envolvimento, elevando o alcance dessas *tipologias da multiplicidade* a uma *ontologia das multiplicidades* (*ibidem*), evitando, com isso, que os tipos de multiplicidades se submetam a outros princípios ontológicos que impeçam a aceitação da sua intensidade como diferença.

Para tanto, ele buscaria uma nova definição de duração capaz de dar conta do movimento do real e ainda do movimento do ser. Da mesma forma, ele procuraria uma redefinição também da noção científica de espaço procurando estabelecer seu caráter ontológico, o que implica caracterizar o *espaço como multiplicidade*. Assim, o espaço é

resguardado de ser compreendido apenas como “uma desnaturação a que estaria sujeita a pureza da duração” (Cardoso Jr., 1996, p.18) e passa a ser concebido como “atualização da duração virtual” (Cardoso Jr., 2005, p.105). Com isso, espaço e duração passam a diferir por natureza e evitam-se, então, os possíveis dualismos entre multiplicidade espacial e multiplicidade de duração. Espaço e duração, portanto, são integrados por um mesmo “princípio ontológico afeito à teoria das multiplicidades” (Cardoso Jr., 1996, p.18). Nesse âmbito, uma terminologia própria é criada por Deleuze. Trata-se dos termos *multiplicidade virtual* – caracterizada pelo tempo universal ou duração – e *multiplicidade atual* – “marcada por uma pluralidade de tempos, cada um correspondendo a uma linha de atualização” (p.19). De acordo com essa terminologia, cada tempo atual seria “um grau coexistente na unidade da duração, e o espaço, justamente, o elemento que acolhe as variações da duração” (*ibidem*). Tendo por base essa relação, os tipos de multiplicidade, por sua vez, “passam a integrar um *sistema de multiplicidade*” (*ibidem*).

Nesse sistema de multiplicidade, a diferença é o elemento genético e se desfaz, com isso, o dualismo do par uno-múltiplo. O conceito multiplicidade ganha, pois, um alcance ontológico e introduz a dimensão substantiva em seu acabamento. Segundo Cardoso Jr. (2005), a diferença entra em todos os componentes da multiplicidade, uma vez que ela é seu elemento problematizante. Mais precisamente, a multiplicidade se torna um “*sistema de diferenças* (virtual e atual)” (p.111, grifo no original). As diferenças são, pois, os elementos básicos de uma multiplicidade, mas só o são se não possuírem “nem forma sensível, nem significação conceitual, nem, portanto, função atribuível” (Deleuze *apud* Cardoso Jr., 1996, p.26). Dessa forma, o que caracteriza os elementos diferenciais é um tipo de indeterminação, sem qualquer subordinação ou mesmo sem uma existência atual, pois são elementos virtuais. “Essas diferenças, na verdade, são indeterminadas apenas do ponto de vista atual, mas são determinadas virtualmente, constituindo a multiplicidade interna ou globalmente” (*ibidem*). Essa multiplicidade interna se relaciona por ligações ideais, ou seja, não localizáveis. Por outro lado, quando se tem uma multiplicidade concreta ou atual, “as ligações ideais distribuem-se através de *relações diferenciais*, de modo que a essas diferenças ligadas passam a corresponder singularidades” (Cardoso Jr., 2005, p.112, grifo no original). Nesse nível, por meio da ideia de relação diferencial, se dá, por sua vez, a importante distinção entre singular e individual.

Assim, nesse movimento, as singularidades se distribuem através de relações diferenciais e se atualizam em correlações espaço-temporais, e o produto dessa gênese diferencial estabelece uma verdadeira criação em que se inviabiliza a reconhecimento da verdade e a repetição do idêntico (Cardoso Jr., 2005). O processo de atualização é, portanto, criação. “Sem qualquer ordem pré-formada para ditar sua forma, o processo de atualização do ser tem de ser uma evolução criadora, uma produção original da multiplicidade do ser atual por meio da diferenciação” (Hardt *apud* Cardoso Jr., 2005, p.113). É dessa forma que a multiplicidade se constitui como um sistema de diferenças. Seus elementos – problemas e soluções, virtual e atual – desenvolvem regimes próprios, impulsionados continuamente pela diferença. E, ainda, “uma multiplicidade somente se atualiza em realidades espaço-temporais por *diferenCiação* e, por isso, pode-se afirmar que sua parte virtual [...] permanece *indiferenCiada*, mas essa parte possui, por seu lado, um regime próprio de realidade que é *diferenÇação*” (Cardoso Jr., 2005, p.27, grifos no original). A junção entre esses dois regimes de diferença constitui a multiplicidade substantiva. Esta, por sua vez, se manifesta em dois momentos: o de atualização ou singularização e o de individuação ou cristalização (*ibidem*). Nesse caso, “a atualização é uma *singularização*, ou seja, um dos movimentos *imanentes* que acoplam virtual e atual” (Cardoso Jr., 2005, p.114, grifos no original). Essa acoplagem acontece quando o objeto atual alcança os circuitos virtuais. Trata-se, então, de um “movimento de pontos de vista virtuais que circulam na multiplicidade virtual em sua imanência com a atual” (*ibidem*). Na individuação ou cristalização, ao seu tempo, tem-se “a fusão entre o atual e o circuito do virtual que lhe é imediato – *o seu próprio virtual*” (*ibidem*, grifo no original).

Logo, pela distinção entre os dois regimes de diferença e ainda pela compreensão entre as relações que esses regimes estabelecem entre si, o conceito de multiplicidade se instaura na filosofia de Deleuze como afirmação do ser como diferença. Trata-se, então, de uma multiplicidade substantiva, cujos regimes do sistema-multiplicidade estejam em imanência. Nessa multiplicidade substantiva em regimes imanentes, o negativo se associa apenas como forma de afirmar a diferença e sua dimensão ontológica. Assim, também, a representação do idêntico, da analogia e da semelhança pode caracterizar o princípio ontológico, “desde que, no nível sistêmico, as formas do negativo (*limitação* e *oposição*) sejam tomadas como configurações do problema e não como seus efeitos ou sombras na produção da diferença” (Cardoso Jr.,

1996, p.31). Nesse caso, na teoria das multiplicidades de Deleuze, os elementos que ela envolve são “definidos com tal rigor que não são excluídas nem mesmo a função do idêntico e a gênese do negativo” (*ibidem*). O que se resguarda é apenas o cuidado de não levá-los ao lugar de princípios do pensamento que ordenam e classificam uma realidade qualquer. E como afirma Cardoso Jr., ao contrário do que pensamos, o tema do negativo é sim “uma preocupação constante do pensamento de Deleuze” (Cardoso Jr., 2005, p.119).

Chegamos, aqui, ao ponto que nos permite retomar o problema levantado no início e que nos trouxe até uma teoria das multiplicidades: como tensionar singular e universal sem com isso promover generalizações? Como confrontar esse negativo sem deixar que ele ocupe o lugar de princípio, levando as singularidades ao lugar de simples derivativos? Ou como dar ao singular o *status* de universal sem, contudo, perder a potência de sua singularidade? Alguns direcionamentos para essas questões foram estabelecidos nas considerações feitas sobre a filosofia de Deleuze na medida em que se constituem nesta: o conceito de multiplicidade em relação à distinção do par uno-múltiplo, a definição das relações possíveis entre esses regimes de diferença após a sua distinção e a diferença como elemento ontológico dessas multiplicidades. Em relação a essa última instância, evidenciou-se, por fim, o lugar do negativo e do idêntico na composição de uma teoria das multiplicidades.

Nesse ponto, especificamente, qual não é a contribuição de um pensamento sistemático e pluralista como o de Leibniz – se tomado na proporção correta, considerando seus limites e possibilidades – para se comporem os princípios dessa teoria da multiplicidade? Ele que tão bem soube pensar a função do idêntico, do análogo e do semelhante na constituição das diferenças e que soube sistematizar rigorosamente essa reflexão, permitindo passar da instância una atual ao contínuo da variação pela incidência das dobras ou virtuais? Se para constituir uma teoria da multiplicidade são necessários esses direcionamentos, como bem aponta Deleuze, então, mesmo controversamente e tomadas as devidas precauções, Leibniz é uma referência indispensável. Tão indispensável que Deleuze não refutará o recurso às suas proposições, sobretudo, no que se refere ao cálculo. De acordo com Cardoso Jr. (1996), é por via de Leibniz que Deleuze “observa no cálculo um catalisador de seu conceito multiplicidade, muito embora considere que essa aliança filosófica com Leibniz seja insuficiente e deva desdobrar-se em uma aliança com a matemática” (p.33). Para

Deleuze, “o cálculo é um componente natural da teoria das multiplicidades, mas ele precisa ser ainda adequado ao sistema de diferenças (multiplicidades) e trabalhar a *diferença problemática*” (*ibidem*, grifos no original). Dentre as possibilidades do cálculo para uma teoria das multiplicidades, destaca-se a função específica do cálculo diferencial. Se considerada a partir da filosofia leibniziana, a contribuição do cálculo diferencial se dá no âmbito das multiplicidades concretas. É dessa forma, pelo comprometimento com a matemática, que a diferença de Leibniz se aproxima da ideia de multiplicidade. E talvez seja por isso que Serres, por sua vez, vai buscar em Leibniz, para além do metafísico, o filósofo da multiplicidade. Todavia, não podemos deixar de mencionar as muitas críticas que Deleuze, especificamente, vai fazer à Leibniz no que se refere à noção de infinitesimal e a sombra que essa noção acabará por lançar no cálculo diferencial, comprometendo a sua potencialidade de pensar as multiplicidades, uma vez que essa noção reafirma, de certa forma, um dualismo a partir das interpretações finitista e infinitista.

Na concepção de Deleuze, por sua vez, o conceito de multiplicidade se articula em relação ao cálculo diferencial pela *diferenÇação* e em relação ao cálculo integral pela *diferenCiação* (Cardoso Jr., 1996). Nesse caso, “o cálculo diferencial diz respeito aos componentes da multiplicidade virtual, a saber, ligações ideais, relações diferenciais e singularidades, enquanto a integração diz respeito à existência atual dessa multiplicidade” (p.34). Nesse caso, o movimento entre multiplicidades virtuais e multiplicidades atuais, ao qual se relacionam as duas vertentes do cálculo – diferencial e integral –, nos permitiria, por sua vez, adentrar a questão da equiparação da determinação do universal e da determinação do singular, orientando, sobretudo, na tentativa de compreender de que forma um personagem poderia ser ao mesmo tempo singular e universal. Voltaremos a esse ponto oportunamente.

De acordo com a abordagem de Deleuze explicitada por Cardoso Jr. (1996), “o cálculo indica todas as fases de determinação dos componentes do conceito de multiplicidade, indicando que eles obedecem a regimes de realidades em que o *universal é função do singular*” (p.35, grifo nosso). Assim, “se a distribuição de singularidades testemunha a imanência do problema com relação à solução, a especificação dessas singularidades deve testemunhar a transcendência do problema como instância organizadora dos casos de solução” (p.36). Assim, acaba por não acontecer nem uma abordagem finitista, nem infinitista do cálculo. É importante

destacarmos que a intenção aqui não é, certamente, uma matematização do pensamento, mas sim retirar “de um elemento interno à matemática um problema filosófico a ser reativado pela construção de um conceito de multiplicidade” (Cardoso Jr., 2005, p.124). E o cálculo, nesse sentido, se destaca por dar conta da diferença na multiplicidade e acaba tendo suas dimensões deslocadas por um problema filosófico, além do alcance epistemológico que ele traz, “na medida em que demonstra a gênese dos domínios científicos como diferentes multiplicidades, isto é, como casos de solução que mantêm o potencial do problema” (Cardoso Jr., 1996, p.36).¹⁸

Assim, por meio das concepções abordadas – multiplicidade atual, multiplicidade virtual, questão ontológica e cálculo diferencial –, Deleuze constrói, ao longo de sua obra, uma teoria das multiplicidades, que tem a grande contribuição de ajudar a construir um conceito de multiplicidade a partir de uma filosofia ontológica da diferença. Não obstante, como afirma Cardoso Jr. (1996), em uma dimensão de agenciamento pragmático, resta saber ainda, uma vez criado o conceito de multiplicidade, “como podemos navegá-las?” (p.37). Como fazer para não trair o conceito construído no momento de tratar a realidade como multiplicidade? (*ibidem*). Para ele, “essa seria a próxima tarefa implicada na afirmação de que *a filosofia é a teoria das multiplicidades*” (Cardoso Jr. 2005, p.126, grifo no original). Certamente, a filosofia de Leibniz, estudada por Serres, não pode trazer, nesse sentido, muitas contribuições diretas para o âmbito de uma multiplicidade substantiva. Todavia, acreditamos que ela seja fundamental na compreensão das relações entre os diferentes regimes de multiplicidade, qual seja a multiplicidade atual e a multiplicidade virtual; ou, em outras palavras, as multiplicidades concretas. Isso porque essa filosofia vai mais

¹⁸ Cardoso Jr. (1996) faz uma observação muito interessante sobre essa questão do alcance epistemológico do cálculo no que se refere à gênese dos domínios científicos considerados como multiplicidades. De acordo com ele, a epistemologia em Deleuze “não se aplica à unificação dos procedimentos do conhecimento; ao contrário, somente enquanto cada ciência se volta para o seu campo de resolubilidade próprio e desenvolve um cálculo que lhe seja afeito, tornam-se possíveis as comunicações de uma multiplicidade relacional no elemento do problema” (p.36). Dessa forma, é apenas quando uma disciplina científica atinge “a intensificação problemática que lhe é própria” é que ela chega então ao ponto de se abrir às relações transdisciplinares. Essa afirmação nos parece apontar uma reflexão bastante pertinente e nova para o campo das tão consideradas – sobretudo em educação – relações transdisciplinares, pensadas desta vez a partir da ideia de multiplicidades concretas em encontros implicados na diferença (*ibidem*). A filosofia de Serres, particularmente, trata dessa questão das relações disciplinares com prioridade ao longo de toda a sua obra. Logo, em outros momentos deste trabalho, buscaremos, certamente, essa aproximação entre a ideia de multiplicidade e suas implicações para as relações *inter* e *transdisciplinares*.

longe na consideração da *dimensão relacional* e da *comunicação*, o que, sem dúvida alguma, pode ser muito útil para nos trazer elementos que nos permitam explorar as “possibilidades de navegação” das multiplicidades já dadas, sem que com isso se violente a diferença como princípio ontológico imanente nas relações. Isto é, no âmbito de uma teoria das multiplicidades, a contribuição da filosofia de Serres, tomada inicialmente a partir dos direcionamentos da filosofia leibniziana, se dá menos na dimensão ontológica da multiplicidade, do que nos seus regimes de manifestação e na forma como estes podem ser tratados, uma vez sob a égide da diferença *a priori*. Essa, talvez, seja a grande novidade de seu pensamento, pois, ao que sabemos, até o momento, essas manifestações tenderam a ser equivocadamente submetidas à uma lógica da identidade ou da negação *a priori*, até que a filosofia deleuziana, sobretudo, viesse levar ao seu extremo a problematização do princípio da identidade como fundamento. Como seria, pois, a navegação nos regimes de multiplicidade, em águas da diferença imanente? Isso é o que vamos tentar explorar a partir de agora indo mais adiante nas proposições da filosofia de Deleuze como pensamento da diferença em si mesma e suas interseções e desvios nesse ponto em relação à filosofia de Leibniz.

2.2 Deleuze e a abordagem ontológica da diferença

Pensar a diferença em suas várias formas e com várias linhas de ação é, segundo Craia (2005), o que caracteriza quase integralmente a obra de Deleuze. Enunciada às vezes como problemática do *acontecimento*, outras vezes em relação à multiplicidade, a diferença sempre aparece introduzindo ou concluindo as suas obras. Todavia, desses vários registros do pensamento da diferença na obra deleuziana, o que mais se releva para Craia (2005) é aquele em que o filósofo aborda o problema a partir do horizonte ontológico. Ou seja, a diferença é pensada a partir de questões sobre o ser. Em outras palavras, interessa o registro no qual Deleuze aborda a diferença no nível do ser, quando ele pensa diferença e ser. E, nesse caso, o que é o ser para Deleuze? Para ele, “o ser é, mas nunca é *algo* nem *Nada*” (Craia, 2005, p.56, grifos no original). Essa definição, já a princípio, livra o conceito deleuziano de dualismos fundados na negatividade ou carência. “O ser não precisa de nada com que se compare – ou com que seja comparado –, muito menos *daquilo que não é ele*” (*ibidem*, grifo no original). Não existe esse

movimento dito ontológico do ser ao não ser. O que existe, na verdade, é expressão como “dinâmica interna ao próprio ser” (*ibidem*). Nesse caso, “o ser é aquilo que jamais é algo (ente) e possui, no entanto, uma realidade que subsiste, como ser e sendo, como unívoco e determinado, como uno e diferença” (*ibidem*). E como “nenhum desses modos preexiste ao outro ou o pressupõe [...], eles não passam, em última instância, de leituras do mesmo ser unívoco enquanto *diferença*” (*ibidem*, grifos no original).

Por outro lado, à forma expressiva do ser que se manifesta segundo uma lógica sentido-acontecimento – o ser se expressa, o que é próprio da expressão é o sentido e a natureza do sentido, por sua vez, é o acontecimento –, dá-se por intermédio dos entes que são multiplicidades. Essas multiplicidades podem ser todas as que podemos imaginar, visto que o mundo do ente é fluxo de devires não atribuíveis, conforme intensidades singulares pré-individuais e virtuais (Craia, 2005). Dessa forma, o ser e o ente não são instâncias isoladas, mas imanentes; portanto, o ontológico é por intermédio dos próprios entes. “Absoluta imanência entre o ser acontecimental e os entes intensivos, sejam estes virtuais ou atualizados” (Craia, 2005, p.57).

Assim, o ser é diferença. Para Deleuze, mais que afirmar a ontologia da diferença, é preciso, antes de tudo, liberar essa instância das violências e aprisionamentos na ordem da representação a que ela foi submetida ao longo da história do pensamento. Para fugir dessa identidade primeira em um campo representável que sempre assolou a diferença, a grande luta de Deleuze será extraí-la “do registro da representação e liberar a sua força como potência primeira, como princípio plástico e não fundacional de tudo o que é” (Craia, 2005, p.57). Trata-se, pois, de “uma nova *ordem*, baseada numa diferença não derivada – sobretudo em relação a qualquer forma de identidade” (*ibidem*, grifos no original).

E por que o campo representacional e a forma da identidade não permitem que a diferença se manifeste como potência primeira? Buscando responder a essa questão, Craia (2002) vai fazer um percurso histórico pela tradição do pensamento filosófico ocidental, destacando a manifestação da representação como submissão da diferença. Para tanto, ele destaca dois momentos específicos dessa tradição: o pensamento grego, cujo maior expoente é Platão e em quem ele identifica o que denomina *representação orgânica*; e a modernidade clássica, com sua *representação orgíaca*, manifestada no pensamento do infinitamente grande e do infinitamente pequeno de Leibniz e Hegel, respectivamente. Ao fazer essa *mise en place* histórica, a exposição de Craia traz,

sobretudo, alguns elementos relevantes para o diálogo que pretendemos entre as configurações da multiplicidade que tensionam na leitura singular de Deleuze e Serres sobre a filosofia leibniziana e suas conseqüentes implicações para um pensamento da diferença. Esses elementos já se colocam inicialmente na representação orgânica de Platão por meio da crítica aos princípios de identidade, semelhança, oposição e analogia, vistos estes como castradores da diferença como potência primeira e a conseqüente submissão desta ao campo representacional, e segue na crítica mais direta à dimensão infinita associada ao pensamento de Leibniz.

Craia (2002) esclarece, inicialmente, que, apesar da forma de a identidade ser o pressuposto de grande parte do pensamento filosófico e científico, esse conceito “é ainda muito vago e genérico, operando apenas enquanto *oposição (e contradição)* em relação ao conceito de diferença” (p.94, grifo no original), o que, por sua vez, inviabiliza o pensamento da diferença pura. O que se constitui em torno do princípio geral da identidade, por sua vez, é a representação, que opera por uma “domesticação” (*ibidem*) da diferença para que a identidade seja estabelecida. Ademais, além do princípio de identidade, a representação se constitui a partir de outros três elementos que compõem, segundo Deleuze, a *raiz quádrupla da representação*: analogia, oposição e semelhança (*ibidem*).

Trata-se, na verdade, da concepção de representação orgânica, cujo surgimento se deu no pensamento grego, sobretudo com Platão. e que procurava “colocar e limitar a diferença, segundo a ordem de um organismo *harmonioso*” (Craia, 2002, *ibidem*, p.94-95, grifo no original). A representação, então, pensada no nível do conceito em geral, reuniria identidades e semelhanças, definidas por meio da predicação que remete o conceito a um objeto particular. Essa predicação, por sua vez, por meio do juízo, define a oposição do conceito a partir dos diferentes predicados, e, por fim, levando essa oposição ao extremo, chega-se na analogia entre todos os juízos reais e possíveis sobre o ser (*ibidem*). Todo esse processo consiste, pois, em “organizar o universo da Ideia, da cópia e do *simulacro* [...], seguindo, para tanto, o fio da identidade, uma identidade *interna* entre a Ideia e a Cópia” (p.97, grifo no original). Funda-se, então, uma dialética seletiva e classificatória que exclui a diferença ao considerar uma identidade de base que mede a distância entre a ideia e a cópia.

Por outro lado, na modernidade clássica, Craia vai identificar, a partir de Deleuze, um segundo gesto de ocultação das diferenças puras pelo fundamento do

infinito na prova do pequeno e do grande. “Para que a prova do Grande e do Pequeno possa ser constituída, ela deve tornar-se a prova do *Infinitamente* Grande e do *Infinitamente* Pequeno e, como tal, levar a diferença até o limite (quão grande, quão pequena?)” (Craia, 2002, p.99, grifos no original). Nesse sentido, segundo Deleuze (*apud* Craia, 2002), a representação encontra o infinito que abre para ela o tumulto, a inquietação e a paixão nos limites da calma aparente do organizado. Leibniz e Hegel são os expoentes dessa vertente que conseguiram deixar para trás as clássicas limitações do pensamento aristotélico, fundamentada na impossibilidade dos predicados *inessenciais* e *contraditórios*, quando da definição das substâncias. De acordo com Craia, Leibniz conseguiu provar que uma essência pode estar formada pelo inessencial, acessando o infinitamente pequeno, e Hegel, buscando a maior diferença possível, ou seja, o infinitamente grande na manifestação da diferença, chega à contradição como essa maior forma de manifestação da diferença. Todavia, mesmo que tenham feitos progressos expressivos em relação aos limites do pensamento aristotélico, Craia nos mostra que Deleuze não considera que esses expoentes de sua época tenham conseguido superar o princípio fundante da identidade. “O fato de se ter *pensado* a diferença e até mesmo o de tê-la levado ao infinito não garantem que ela não se encontre subordinada ainda a uma identidade prévia” (p.105, grifo no original).

Vejamos mais especificamente de que forma isso acontece na filosofia de Leibniz, a qual nos interessa mais diretamente. Sabemos que cada indivíduo é formado “por uma série de infinitos acidentes e que o *mundo* no qual esse indivíduo existe é a continuidade desses acidentes inessenciais” (Craia, 2002, p.100, grifo no original). Contudo, “a convergência dos acidentes em um ponto metafísico determina, por sua vez, uma Mônada, ou seja, uma essência” (*ibidem*). Todos os acidentes, inessenciais e infinitamente pequenos, estão, portanto, subsumidos a um igual. “É como se a identidade, como essência, se encontrasse atravessada pela diferença, enquanto esta é inessencial e infinitamente pequena” (*ibidem*). Nesse caso, a convergência entre a mônada e o mundo, manifestada na afirmação “cada Mônada expressa o Mundo, mas a partir de seu próprio ponto de vista” (p.101) –, ao indicar que “o Mundo é o estado mais desdobrado dos indivíduos e que a essência é o maior grau de concentração do mundo” (*ibidem*), acabaria por fundar a mônada e o mundo no princípio da identidade para a qual convergem todas as diferenças. Logo, a diferença estaria novamente subordinada à identidade, dessa vez pensada em razão de uma convergência de séries.

Assim, mesmo em Leibniz, teríamos, de acordo com Deleuze, a diferença subordinada a uma realidade representacional, em um horizonte centralizado e uma perspectiva única. Mas e se a isso, todavia, objetássemos com a variação de pontos de vista proposta pela filosofia leibniziana, conforme iremos expor posteriormente? Seria suficiente afirmar que, pela variação de pontos de vista, Leibniz supera a rigidez da representação nessa perspectiva única? Deleuze rejeita de imediato tal argumentação ao demonstrar que, mesmo diante da variação de pontos de vista, permanece nas representações infinitas a identidade como fundamento e centralização. “*Ela guarda, do mesmo modo, um centro único que recolhe e representa todas as demais*” (Deleuze *apud* Craia, 2002, p.106, grifo no original). A forma da identidade, nesse caso, é, portanto, mantida.

Isso porque, para Deleuze, não basta multiplicar a representação para superar a lógica da identidade. “É preciso, antes *deformar* a representação, minar seu centro organizador. É necessário deixarmos as coisas e os pontos de vista aparecerem como *diferentes de si mesmos*” (Craia, 2002, p.106, grifos no original). A diferença deve ser o *a priori*, e não a identidade. Em vista disso, poderíamos pensar, então, que todo o desenvolvimento que apresentaremos ao longo desta tese sobre a filosofia leibniziana como potência para pensar a multiplicidade e a diferença se inviabilizaria por completo, se tomada a partir da concepção deleuziana e sua crítica, tanto à representação orgânica – e as funções dos princípios de identidade, semelhança, oposição e analogia – quanto mais diretamente à representação infinita na modernidade clássica. Será, pois, que tudo o que iremos expor neste trabalho não se sustenta em uma lógica da diferença ontológica?

Na nossa avaliação, de fato, não é bem assim. A abordagem da filosofia leibniziana, por mais controverso que isso pareça, pode ser relacionada à lógica da diferença ontológica. Arbitrária, certamente, essa avaliação só se confirma se considerarmos que se trata mais de uma abordagem *como Serres – e até certo ponto, Deleuze – empreenderam*, do que necessariamente o que Leibniz buscava. Ou seja, trata-se mais do olhar e da análise de Serres e de Deleuze para a filosofia leibniziana – bastante polêmica, por sinal –, do que, talvez, como ela tenha se constituído necessariamente. E nessa abordagem, podemos perceber, então, a imanência do princípio ontológico da diferença e os seus múltiplos entes implicados. Isso porque destacam-se, na abordagem de Serres, mais especificamente, dois elementos: a

abordagem matemática dos princípios de identidade, semelhança, oposição e analogia, que, como veremos, nada tem a ver com a predicação do sujeito em relação a um objeto, mas sim com um movimento constante e infinito de convergências *momentâneas* de séries; e a variação de pontos de vista, considerada a partir da *ausência* de um centro único. Elementos que permitem perceber a *subjacência da diferença intensiva nas multiplicidades representativas* de Leibniz mesmo que essa não tenha sido a intenção desse pensador clássico. Nesse caso, é como afirmou Serres: o que importa a intenção inicial mediante a riqueza dos resultados?

Contudo, persiste a ideia da mônada mesmo nessa abordagem “arbitrária”, alguns poderiam argumentar. Sim, existe a mônada e o problema da expressão. Todavia, não somente as abordagens singulares de Serres e Deleuze – que muitos podem considerar controversas –, mas também outras vertentes de pesquisadores – não tão preocupados com a questão ontológica da diferença – reconhecem a limitação da filosofia de Leibniz em estabelecer a total submissão da realidade *contingente* da mônada ao *necessário* de uma identidade criadora¹⁹. A diferença nessas duas percepções é que, enquanto para esses últimos, mesmo diante da impossibilidade de redução ao necessário, o contingente ainda é tomado apenas como fenômeno diverso de uma mesma identidade, para Serres e Deleuze – e nisso está o diferencial de suas abordagens –, a realidade contingente é ela mesma *substantiva*, e não apenas adjetiva de uma identidade qualquer, malgrado a intenção inicial leibniziana. Resta, contudo, o problema da harmonia preestabelecida e sua limitação no estabelecimento de uma filosofia das multiplicidades no pensamento de Leibniz, como veremos mais adiante nas colocações de Abreu (2007) e com a qual, de certa forma, a filosofia de Serres não romperá na mesma medida com que rompeu a filosofia deleuziana. Veremos, todavia, que, mesmo

¹⁹ Confira nesse sentido, o livro *Necessidade e contingência na modernidade* (Oliva, 2009), organizado por um grupo de pesquisadores do Departamento de Filosofia da USP, voltados para o estudo da *Experiência e razão no pensamento moderno*. E, especificamente, também membro desse grupo, as pesquisas de Lacerda, sobretudo de pós-doutorado, dedicados ao pensamento de Leibniz. No referido trabalho de pós-doutorado de Lacerda (2006-2008), a autora, ao aprofundar as investigações sobre o problema da expressão em Leibniz, assinala, em momento específico de sua argumentação, a impossibilidade do filósofo em reduzir o contingente ao necessário, manifestado, sobretudo, por uma fracassada tentativa de criação de uma Característica Universal, a qual, por sua vez, abriu espaço para a sombra, o confuso e o oculto na sua teoria da expressão. Na busca de uma determinação racional do contingente, Leibniz chegou tão próximo à admirável conexão das coisas, à riqueza das relações formais entre termos arbitrários que acabou abandonando a prova da existência de Deus para ficar apenas na crítica à prova cartesiana. E isso só não aparece claramente em sua obra em razão dos pressupostos teológicos de sua época de que ele não podia ou não queria abrir mão.

não rompendo completamente com a ideia de harmonia, Serres conseguirá apropriar-se dessa ideia sem, contudo, perder a potencialidade da variação e do múltiplo em seu pensamento.

No que se refere às análises de Craia apresentadas aqui, a perspectiva de Serres da obra de Leibniz convergiria a elas a partir da concepção de realidade ontológica da diferença, a qual estabelece que só é possível “fundar a representação sobre analogias, semelhanças, identidades ou até mesmo oposições” (Craia, 2002), porque “em última instância, todas essas formas se encontram atravessadas pela Diferença” (p. 107). A representação está condicionada ao princípio da identidade. No entanto, ambas são trabalhadas interiormente pela diferença primeira (*ibidem*). Nesse sentido, Craia afirma que, conforme a diferença vai diferindo, “ou seja, não possui uma identidade que a defina, nem um nome que lhe corresponda, ela é, por um lado, princípio nômade e não fundacional daquilo que pode ser representado e, por outro, elemento livre que escapa a essa mesma representação” (*ibidem*).

Logo, a diferença é que possibilita e viabiliza a representação. Entretanto, a diferença não é apenas da ordem do *conceitual*. Ela é, também, da ordem do *sensível*, o que faz, por sua vez, com que o mundo da diferença não seja extenso e mensurável, mas sim *intenso* e *pré-sensível* (Craia, 2002). É dessa forma que a diferença vai se situar entre o conceito em geral e a percepção sensível. Por um lado, o conceito em geral e a percepção por outro, a diferença”. Ambas se atravessam e convivem, uma cobrindo a outra e esta possibilitando aquela. Assim, “inversamente ao que ocorre na representação, onde as diferenças se limitam e *se determinam*, no âmbito da Diferença primeira, na medida em que é *recolhida* no sensível, parte-se de uma *diferença de potencial*, de uma *Intensidade* pura e imensurável” (p.108, grifos no original). Essa intensidade, diferentemente das representações que gera, não é nem qualitativa, nem quantitativa. É pura diferença intensiva. Portanto, este é “o paradoxo central do movimento da Diferença: o fato de ser o elemento genético daquilo que a nega e condena no e para o pensamento” (*ibidem*). De acordo com Deleuze, “*a diferença jaz detrás de todas as coisas, mas detrás da diferença não há nada*” (*apud* Craia, 2002, p.109, grifos no original). É dessa forma que “*a diferença não é o diverso*” (*ibidem*, grifos no original), visto que o diverso, já é o dado. A diferença é, na verdade, “*aquilo pelo qual o dado é dado*” (*ibidem*, grifos no original).

Sendo assim, resta a pergunta: se acreditamos que Serres compartilha da concepção ontológica da diferença, porque, afinal de contas, ele foi buscar os princípios de um pensamento das multiplicidades em uma filosofia que não rompe diretamente com a lógica da identidade – mesmo que isso acabe por acontecer de certa forma, na filosofia de Leibniz, sem uma intenção inicial? Antes de seguirmos essa questão, entretanto, vejamos em quais pontos especificamente se deu a ruptura de Deleuze com a filosofia leibniziana e de que maneira esta trajetória entre interpretação e crítica à filosofia de Leibniz teceu as condições de estabelecimento das duas concepções que nos orientam neste trabalho: teoria das multiplicidades e filosofia da diferença.

2.3 Possibilidades e limites da filosofia leibniziana na perspectiva de Deleuze

Abreu (2007) nos esclarece que, para Deleuze, Leibniz foi “o filósofo da representação que mais perto chegou da filosofia da diferença” (p.6). Isso porque, na contramão “dos autores da tradição do platonismo clássico, Leibniz concebeu os predicados das entidades individuais (mônadas) ao modo de acontecimentos, ou maneiras de ser, fundando um platonismo barroco (maneirista)” (*ibidem*), e chegando tão próximo de um “pensamento dionisíaco” (*ibidem*), que o próprio Deleuze culminaria por considerar a sua filosofia como neobarroca ou neoleibniziana. De certa forma, Deleuze considera que Leibniz “seria uma espécie de filósofo limite de todo platonismo, deixando sugerido que o estudo acerca de sua filosofia lança grande luz tanto sobre as insuficiências e/ou inconsistências do platonismo quanto sobre a própria filosofia da diferença” (*ibidem*).

Para compreendermos melhor a extensão dessa consideração, é preciso, porém, retomar alguns elementos que melhor posicionam essa afirmação deleuziana. A história do pensamento filosófico, para Deleuze, “pode ser dividida em duas grandes vertentes” (Abreu, 2007, p.10) com caracteres bem definidos e antagônicos: *a filosofia da representação*, ou platonismo, e *a filosofia da diferença*, tendo por expoentes os sofistas Espinosa, Nietzsche, Bergson e o próprio Deleuze (*ibidem*). Na filosofia da representação, pensadores como “Platão, Aristóteles, Ockam, Descartes, Leibniz, Hume, Hegel, Russell, Wittgenstein etc.” (*ibidem*) desenvolvem suas ideias a partir da concepção de que as entidades “são fundamentalmente idênticas a si mesmas, à maneira

de unidades separadas perdurantes, de tal modo que, para poderem se relacionar, demandam de um elemento mediador analogante, que nelas está distribuído fundando uma semelhança [...] entre elas” (p.10-11). Na filosofia da diferença, por sua vez, as entidades são tratadas como “fundamentalmente diferentes de si mesmas, tanto no sentido de não serem apenas o que são, por serem imanentes a todas as demais [...], quanto no sentido de serem devires, ou acontecimentos” (p.11).

Dessa forma, tem-se, de um lado, o apolíneo ou o platonismo, “que, por não poder aceitar a imanência, sob pena de ferir o princípio da identidade e/ou da não contradição, tem de conceber a relação entre as entidades a partir de elementos que fundamentam uma mediação analógica” (*ibidem*); do outro lado, “o dionisíaco, a filosofia da diferença, que, já partindo da concepção das entidades como imanentes e desviantes, não incorre em qualquer contradição por causa disso, demandando, outrossim, de um elemento que afirme a divergência” (*ibidem*). No entanto, mesmo diante dessas características tão dissonantes que separam o platonismo e a filosofia da diferença, Deleuze considera que Leibniz merece destaque dentre esses filósofos da representação como aquele que mais próximo chegou à filosofia da diferença ao considerar os predicados não como atributos das individualidades, mas como acontecimentos ou devires, bem como o próprio Mundo, como um contínuo de predicados acontecimentais (Abreu, 2007).

Não obstante, Abreu (2007) afirma que não é tão simples o percurso que leva de Leibniz às margens da filosofia da diferença, visto que, “diante do dionisíaco, o gênio alemão recuou voltando-se para Apolo” (p.13) ao não admitir “a continuidade de imanência entre os acontecimentos por considerá-la contraditória” (*ibidem*). Isso fez com que Leibniz fosse levado a afirmar que “a relação entre os predicados acontecimentais se devia a um elemento mediador, ou analogante, que os assemelha, ou os proporciona, a saber: a mesmidade e perdurância dos próprios sujeitos individuais aos quais eles se ligam” (*ibidem*). Essa concepção, por fim, de acordo com Abreu, leva Leibniz “a subsumir completamente o Mundo [...] à perdurância desses sujeitos, e à assunção do próprio Mundo como um mediador, à maneira de uma regra funcionalista de harmonização” (*ibidem*).

Contudo, Leibniz não deixa de tratar os predicados acontecimentais a partir do seu carácter “intencional, intensivo, desviante e diferencial” (Abreu, 2007, p.14), não negando a existência de uma continuidade entre eles que se manifesta como

“*continuidade de semelhança*, fundando a noção de diferencial ou limite (dy/dx) na mesmidade perdurante de seus sujeitos individuais e a continuidade dos sujeitos individuais entre si na mesmidade do Mundo ao qual eles pertencem” (*ibidem*, grifo no original). É por essa noção de continuidade de semelhança, mesmo que ela não esteja sob a égide da imanência, que Deleuze considera que Leibniz se aproxima de uma filosofia da diferença imanente a partir da concepção de que “*as coisas que se distinguem não se separam por causa disso*” (*ibidem*, grifos no original). De acordo com Abreu (2007), essa concepção leibniziana pode ser mais bem notada na “teoria das pequenas percepções insensíveis e inconscientes, segundo a qual, as percepções claras e conscientes se distinguem do fundo obscuro das pequenas percepções inconscientes na alma” (p.14). Mas o diferencial é que esse mesmo fundo obscuro não se separa das pequenas percepções, “persistindo em desposá-las pela continuidade que os alia, de maneira que, agora, a clareza das formas apolíneas está sempre embriagada pela obscuridade dionisíaca nesse novo regime de luz que perfaz o platonismo barroco de Leibniz” (p.14-15).

É por meio, então, da noção de continuidade entrevista nas percepções inconscientes que Leibniz chega “às portas do dionisíaco” (Abreu 2007) mesmo que acabe por recusar a imanência ao subsumir “o jogo livre das virtualidades acontecimentais ao sujeito perdurante” (p.16); ou seja, “ao conceito monádico individual” ou “à possibilidade lógica”. Mesmo assim, Leibniz se aproxima e tangencia uma filosofia da diferença. E é por essa razão que Abreu afirma que Deleuze vai se esforçar para que “não se separe dele aquele que dele se separa” (p.17), visto que “por toda obra do filósofo francês é possível encontrar “os ecos de Leibniz, desde a interpretação do Cálculo Diferencial, passando pelas teorias do sujeito, da percepção, da perspectiva, da expressão até a contraposição entre monadologia e nomadologia (*ibidem*). Fato que irá constituir entre eles uma história por demais interessante e quase paradoxal, a qual tensiona entre a exposição da filosofia leibniziana e a tessitura do pensamento deleuziano (*ibidem*).

Vejamos, agora, mais detalhadamente, de que forma a noção de harmonia em Leibniz opera a compensação das diferenças em desequilíbrio proporcional, o que, de certa forma, faz erigirem dois elementos constantes que põem em risco a potencialidade da relação diferencial: *a mônada* e *o mundo*. Consequentemente, são esses elementos que instauram os limites do pensamento leibniziano, segundo uma perspectiva da

multiplicidade substantiva e uma diferença em si mesma, não obstante as muitas contribuições de sua filosofia nesse sentido. De acordo com Abreu (2007), o núcleo da leitura deleuziana sobre a filosofia de Leibniz institui “o Mundo tomado em sua antecedência de direito” (p.177) como um “*continuum* de predicados acontecimentais pré-individuais relacionados contingentemente (ou diferencialmente) e compostíveis entre si (*ibidem*, grifo no original). Essa compostibilidade, ao seu tempo, “não pode ser determinada pelo princípio da não contradição, pois as relações contingentes não se baseiam, nem na identidade lógica, nem na igualdade matemática, mas em relações de semelhança interna” (*ibidem*), o que forma, portanto, a “*continuidade de semelhança*” (*ibidem*, grifos no original). As singularidades relevantes desse contínuo de predicados convergem, então, para centros de envolvimento, isto é, para pessoas, constituindo, assim, as mônadas individuais. É dessa forma que acontece, pois, a atualização do Mundo nas mônadas. Esse mundo é o melhor dos mundos possíveis, segundo a conceitualização de Leibniz, e Deus o faz existir por meio das mônadas. Logo, em última análise, só as mônadas existem, visto que a dimensão material existe por meio delas.

A esse ponto, Abreu (2007) acrescenta que o Mundo “insiste e subsiste, consistindo, fundamentalmente, no mesmo Mundo para todas, pois, apesar do Mundo não existir fora das mônadas que o expressam, aquilo que é expresso (o Mundo) não se reduz, nem é subsumível, às suas expressões” (p.178). Isso acontece porque tanto as mônadas “não são partes distintas de um quebra-cabeça que condizeria (sic) ao Mundo” (*ibidem*) quanto o Mundo “não está inteiro e o mesmo em cada uma delas, pois ele é o mesmo, em sua anterioridade de direito, e subsiste ou insiste como o mesmo, enquanto *razão de acordo* que há entre as mônadas em expressar o mesmo Mundo” (*ibidem*, grifos no original). É assim, pois, que o mundo considerado como *continuum de predicados acontecimentais* se diferencia de uma concepção clássica que prevaleceu na filosofia tradicional platônica, a qual institui os predicados como atributos. Logo, os predicados no pensamento leibniziano “não são *essências*, mas *modos*; não são nem *gêneros*, nem *espécies*, mas *singularidades*; não são nem *substantivos*, nem *adjetivos*, mas *verbos*, e, portanto, devem ser considerados como tais” (*ibidem*, grifos no original). Por conseguinte, “apesar de cada mônada trazer consigo o mesmo Mundo, cada mônada o expressa à sua maneira, subsistindo ou insistindo a mesmidade do Mundo enquanto

razão do acordo entre essas expressões, ou enquanto razão da harmonia preestabelecida entre essas expressões” (*ibidem*, p.178-179).

Por conseguinte, o Mundo não se constitui como um meio de relação, mas é ele próprio a relação das mônadas umas com as outras, não podendo haver uma “interação mecanicista de causa e efeito entre elas” (Abreu, 2007, p.179), uma vez que “nunca ocorre de uma mônada agir sobre uma outra e causar-lhe um afeto, mas, antes, ocorre de duas mônadas, agindo, mudarem proporcionalmente suas afecções” (*ibidem*). A relação que se estabelece entre as mônadas é, portanto, de “simpatia, correspondência, proporcionalidade ou expressiva” (*ibidem*). Segundo as palavras de Abreu (2007), “*uma relação analógica de expressão, um funcionalismo, viabilizada pela mesmidade do Mundo enquanto razão da harmonia preestabelecida entre essas expressões* (p.179, grifos no original). Ao estabelecer a mesmidade do lado do Mundo, a filosofia de Leibniz deixa de exigir essa semelhança no nível das entidades individuais que se relacionam, o que implicaria homogeneidade ou uniformidade das partes envolvidas, numa equivalência, assim, à concepção essencialista. Por outro lado, na relação que considera os predicados singulares e acontecimentais, “cada mônada traz consigo o Mundo inteiro, cada qual é uma perspectiva deste Mundo, como os vários pontos de vista de uma mesma cidade, pelo que, aquilo que expressam, de forma alguma precisa ser perfeitamente semelhante” (p.180). Basta que sejam *coextensivos*. Ou seja, que aquilo que uma mônada expresse claramente se coextenda, ou corresponda, ao que pelo menos uma mônada expresse confusamente na sua região obscura. Nas palavras de Abreu (2007), a harmonia leibniziana corresponde, pois, a uma “*compensação de diferenças em desequilíbrio proporcional*” (p.181, grifos no original). Por harmonia, concebemos, portanto, “que a diversidade discordante seja contrabalanceada de um modo maravilhoso e como que inesperado na unidade” (Leibniz *apud* Abreu, 2007, p.181). Dessa forma é que todos os desacordos ou dissonâncias serão compensados pela harmonia, ou, nas palavras de Deleuze, pelos “*acordos/acordes* que têm por fundamento a mesmidade do Mundo para todas as mônadas” (Abreu, 2007, p.182, grifo no original).

Em síntese, podemos dizer que a compensação de diferenças em desequilíbrio-proporcional, isto é, a harmonia leibniziana, acontece da seguinte maneira: “tudo o que uma mônada percebe claramente em dado instante, perfaz exatamente aquilo que todas as outras mônadas percebem obscuramente no mesmo instante, e vice-versa” (Abreu,

2007, p.182). Na mesma proporção, “tudo o que trago de obscuro em mim neste instante é exatamente o que aparecerá com clareza em todas as outras almas, *segundo suas perspectivas singulares*” (*ibidem*, grifos no original). Por conseguinte, “ainda que duas mônadas percebam com clareza uma mesma coisa, cada qual terá uma clareza singular acerca dela, havendo sempre uma maior claridade em uma do que em outra” (*ibidem*).

Talvez, essa concepção possa se assemelhar mais a um mero perspectivismo subjetivista, ou a um relativismo subjetivista, do que a uma grande novidade conceitual. Mas paradoxalmente a isso que se pode pensar de imediato, é exatamente nesse âmbito do perspectivismo que se encontra uma das mais interessantes potencialidades do pensamento leibniziano. Isso porque, ao se tratar de predicados acontecimentais, o perspectivismo de Leibniz, de fato, corresponde ao relativismo, mas não a um relativismo subjetivista, visto que não se trata de uma *variação da verdade de acordo com o sujeito*, mas de uma *verdade da variação acerca de uma mesma coisa*, uma vez que, para cada perspectiva das mônadas, correspondem informações verdadeiras acerca da realidade do que se expressa. Dessa forma, “não é a noção de ponto de vista que remete à subjetividade [...], a um subjetivismo, mas é a subjetividade, enquanto subjetividade monádica, que remete à noção de ponto de vista, alterando completamente o platonismo clássico” (Abreu, 2007, p.185). Essa alteração acontece na medida em que “a subjetividade não interrompe a verdade, mas perfaz a própria condição de seu aparecimento nas coisas (afinal de contas, o material, o corporal, o fenomênico, é *projetado e ordenado* por Deus a partir das próprias mônadas)” (*ibidem*, grifos no original). O perspectivismo de Leibniz, pois, “não significará a cada um sua verdade, senão, significará o ponto de vista como condição de manifestação da verdade” (Deleuze *apud* Abreu, 2007, p.185).

De forma semelhante, Cardoso Jr. (1996) afirma que “a relação entre o ponto de vista e o sujeito deixa claro que a fixação de um sujeito a um ponto de vista é simplesmente um caso posterior de superposição de um sobre o outro” (p.120). Isso acontece porque o sujeito é “um ocupante mais ou menos descartável do ponto de vista, ele funciona como aquele que recebe os estados da percepção do objeto, incluindo a variação desses estados como *afectos*, ou seja, um devir que liga a percepção atual do objeto e a sua realização material” (*ibidem*). Nesse sentido, de acordo com Cardoso Jr. (1996), a importância do ponto de vista na filosofia de Leibniz e sua relevância para

uma teoria das multiplicidades estão no fato de que “o ponto de vista sempre inclui uma dada variação infinita, distribuindo os casos concretos do objeto de acordo com a ordenação de seus potenciais” (p.123). E assim o é, visto que o ponto de vista consiste em “um ponto claro na superfície da mônada que se estende ainda por uma zona obscura, a realidade virtual do mundo (multiplicidade virtual)” (*ibidem*). Esta, apesar de ter “as suas relações diferenciais e, portanto, seu grau de determinação, não pode ser abarcada conscientemente pela mônada” (*ibidem*).

É nesse sentido que Abreu (2007) destaca o quanto Leibniz vai mais longe na superação da razão clássica, sobretudo ao não associar o perspectivismo a um mero subjetivismo. Ao contrário disso, Leibniz assume o perspectivismo “como sendo atinente à verdade e ao conhecimento por meio do que, novamente, vemo-lo à beira do dionisíaco, na eminência de afirmar que *o saber e a vida são um e mesmo*, tal como é próprio apenas à filosofia da diferença” (p.186, grifo no original). Contudo, como defende Abreu (2007), “é sempre à beira do oceano de Dionísio que Leibniz recua” (p.187), destacando, do obscuro da vida, os diferentes graus de conhecimento no sentido clássico da razão. O motivo disso é que Leibniz “ainda deve explicações, a Deus, ao(s) Mundo(s), e ao(s) sujeito(s), no sentido de que deve cumprir toda a justiça da analogia, não podendo se desligar das noções copertinentes de mesmidade e fundamento, nem tampouco alcançar a noção de verdade como criação” (*ibidem*). Veremos mais adiante que a leitura de Serres sobre Leibniz irá confrontar alguns pontos dessa perspectiva dos limites da filosofia leibniziana, mais especificamente a consideração da potencialidade criadora desse pensamento.

Ademais, Abreu (2007) destaca que, para Deleuze, “se é verdade que Leibniz avançou muito, nos ensinando que não há perspectivas sobre as coisas (subjetivismo), mas, antes, que as próprias coisas são perspectivas, também é verdade que ele teve de subordinar as perspectivas a um mesmo Mundo” (*ibidem*). Ao proceder dessa forma, Leibniz não abre mão do princípio de identidade e submete as diferentes perspectivas a um mesmo Mundo. Postura bem diferente de Nietzsche, segundo Abreu (2007), que, “abrindo mão do velho princípio, pela assunção do devir e da imanência, fez o Mesmo se submeter às diferenciais das perspectivas descentradas e imanentes entre si” (p.188). Assim, “diferentemente do que acontece na filosofia de Leibniz, em Nietzsche já não existe mais, nem a mesmidade do Mundo, nem tampouco a perdurância dos sujeitos, que serviriam de fundamento ao perspectivismo leibniziano” (*ibidem*).

Nesse sentido é que se dá, portanto, a principal crítica de Deleuze, segundo Abreu (2007), ao perspectivismo e à harmonia em Leibniz, visto que “não basta multiplicar leibnizianamente ao infinito as representações e os pontos de vista para se fazer um verdadeiro perspectivismo, pois, para tanto, é necessário elidirmos os pontos, e ficarmos com as vistas, trocando os pontos de vista pelas vistas sem ponto” (p.189). Trata-se, então, de considerar “vistas desenroladas num meio de imanência sem qualquer horizonte englobante (analogante)” (*ibidem*), pois apenas, assim, é que se pode “destituir o ‘RE’ – da representação” (*ibidem*) e ficar “frente a frente com a vida mesma, em domínio subrepresentativo, atingindo de uma só vez o singular e o universal sem qualquer mediação pelo idêntico e/ou pelo semelhante” (*ibidem*). Para tanto, torna-se necessário destituirmos a “perdurância do sujeito da representação, fazendo-o sujeito monádico, de tal modo que o sujeito nunca seja um ponto, mas, antes, seja ele mesmo um devir, um simulacro, jamais representando algo do mesmo” (Abreu, 2007, p.190). Portanto, o limite do pluralismo leibniziano está condicionado, sobretudo, pela analogia que se manifesta tanto no perspectivismo como na teoria da harmonia ou da expressão em Leibniz. Isso porque, em síntese, segundo Abreu (2007), essas concepções “não ultrapassam o funcionalismo, e a necessidade das mônadas como constantes para seus predicados, e do Mundo como uma constante para suas mônadas, nas *mediações* sempre necessárias aos sistemas em que não se admite a imanência” (p.191, grifos no original).

De forma semelhante, Cardoso Jr. (1996) situa os limites da filosofia leibniziana pelas concepções de perspectivismo e harmonia, em vista de que elas instauram a noção de possibilismo no campo da teoria das multiplicidades. Isso porque o indivíduo ou a mônada se harmoniza com outras mônadas indiretamente por meio de uma relação horizontal de acordes. Mas, sendo esta uma relação indireta, permanece, pois, a independência das mônadas entre si apesar de seguirem uma mesma melodia permeada por uma relação harmônica vertical. Nesse caso, “as mônadas podem ser fechadas umas para as outras e, ainda assim, exprimirem espontaneamente o mesmo mundo” (p.247). No entanto, “a condição para que as mônadas mantenham a relação horizontal indireta é que elas expressem um mesmo mundo *possível*, quer dizer, os indivíduos mantêm-se fechados para relações *intramundanas*” (*ibidem*, grifos nossos e no original). Logo, os indivíduos, na perspectiva leibniziana, não desfrutam de uma total autonomia, uma vez que “as próprias regras verticais de harmonia indicam que, se somente um mundo pode ser exprimido, então os acontecimentos virtuais precisam excluir os acontecimentos do

universo que são impossíveis com esse mundo” (*ibidem*). Por essa razão é que a harmonia preestabelecida institui que “uma comunicação silenciosa se estabelece entre as mônadas solitárias, mas à custa de uma totalidade que reúne o conjunto dos possíveis, de certa forma restringindo as vias de comunicação entre as distâncias indecomponíveis das diferenças intrínsecas virtuais” (p.136).

Ao seu tempo, para Cardoso Jr (1996), as contribuições de Leibniz para a instituição do campo de imanência são muito claras. Todavia, é preciso levarmos em consideração os limites que o possibilismo desse pensamento traz para uma teoria das multiplicidades, visto que esta precisa de uma amplitude maior, de tal forma “que o indivíduo possa incluir-se também nas séries divergentes ou impossíveis com o mundo em que ele é possível e *pode* se realizar” (p.135). De acordo com Cardoso Jr. (1996), é apenas dessa forma que “a produtividade da imanência que põe em contato os regimes de multiplicidade estaria livre da harmonia preestabelecida, abrindo-se para o exterior e, portanto, para uma nova noção do princípio de abertura das multiplicidades” (p.135-136).

Para que isso se efetive, o autor afirma que é preciso uma nova concepção de harmonia que possa ser pensada no lugar da harmonia preestabelecida de Leibniz – ou segundo as concepções de Deleuze, no lugar da *harmonia barroca*. Nessa *nova harmonia*, “até mesmo Deus deixa de ser um Ser que compara os mundos e escolhe o mais rico compossível; ele se torna Processo, processo que ao mesmo tempo afirma as impossibilidades e passa por elas” (Deleuze *apud* Cardoso Jr., 1996, p.248). É nesse processo que o jogo do mundo muda singularmente e torna-se o jogo que diverge. “Os seres são esquadrejados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo compossível e convergente que expressam de dentro” (*ibidem*). Essa nova harmonia, assim dita, *neobarroca*, “é marcada por um *cromatismo ampliado* capaz de incluir as dissonâncias, e com isso logra uma melodia politonal, que abre os acordes para uma ressonância com a exterioridade” (*ibidem*). É dessa forma que identificamos, então, a variação e a trajetória na constituição de uma teoria das multiplicidades, duplicando a monadologia em uma nomadologia (Deleuze, 2012).

Vejamos, agora, de que forma Michel Serres, assim como Deleuze, também procedeu a uma leitura e interpretação de Leibniz pelo olhar das multiplicidades, explorando os caminhos abertos pelo filósofo alemão, sobretudo por meio das

concepções de multiplicidades representativas, variação de pontos de vista e teoria das sombras. Nosso objetivo é demonstrar de que modo essa leitura constrói os elementos principais de uma teoria das multiplicidades em Michel Serres para, então, identificar, posteriormente, os desdobramentos desses elementos na sua filosofia própria e autônoma e que, de toda forma, pode ser desde já pensada como *neobarroca*, conforme a proposição de Deleuze.

Por fim, da passagem entre a leitura de Deleuze e a leitura de Serres sobre Leibniz, fica a imagem que reflete – no que se trate de filósofos da multiplicidade –: “permanecemos leibnizianos, embora já não sejam os acordos/acordes os que expressam nosso mundo ou nosso texto” (Deleuze, 2012, p.236). Na verdade, “descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios, mas permanecemos leibnizianos, porque se trata sempre de dobrar, desdobrar, redobrar” (*ibidem*). Vejamos, portanto, como acontecem essas dobras/desdobras/redobras da filosofia leibniziana no pensamento de Michel Serres e de que maneira elas podem contribuir hoje para se pensar um projeto de filosofia da educação.

3 – CARTOGRAFIAS DAS MULTIPLICIDADES NO PENSAMENTO DE MICHEL SERRES/ PARTE I: O LEIBNIZ DE SERRES

Este capítulo se dedica ao estudo de parte das análises que Michel Serres apresentou sobre a filosofia de Leibniz e que estão publicadas na obra, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (1968). Essa obra, como já dissemos, corresponde à sua tese de doutorado defendida na *École Normale Supérieure de Paris* na década de 1960. Bastante polêmica e controversa para o cenário acadêmico de então, a obra nos instiga, todavia, pela possibilidade de encontrarmos nela as configurações iniciais, sobre as quais se desenvolve posteriormente o pensamento das multiplicidades de Serres. Extremamente densa de conceitos e diálogos com a tradição do pensamento metafísico e filosófico, além do intenso debate com as principais questões e teorias matemáticas de seu tempo, essa complexidade exigiu, pois, que estabelecêssemos com precisão as entradas que tomaríamos na nossa abordagem. Nesse caso, as entradas que estabelecemos foram: primeiramente, *as multiplicidades representativas* e o problema da passagem do singular ao universal; em seguida, as reflexões sobre o ponto fixo, a ausência de referencial e a questão das *variações de pontos de vista*.

Antes de passarmos, entretanto, para os pontos específicos de nossa análise, sentimos a necessidade de situarmos a singularidade da abordagem de Serres – assim como situamos no capítulo anterior alguns elementos da singularidade da abordagem de Deleuze – dentre as tantas possíveis, e muitas delas já clássicas, abordagens da filosofia de Leibniz. Essa especificidade da abordagem que ele empreende é bastante significativa para o nosso objetivo, uma vez que ela nos permite passar, também, por uma caracterização mais geral de alguns elementos que configuram uma filosofia das multiplicidades no pensamento de Michel Serres. Mencionados esses elementos e circunstâncias, direcionamo-nos, então, às análises das questões que nos interessam.

3.1 O Leibniz de Serres entre “os Leibnizes” possíveis

Muitas são as afinidades que ligam Serres ao filósofo e matemático alemão Gottfried Wilhelm Leibniz. A começar, a impressionante confluência entre a trajetória e os objetivos de um e de outro no trabalho intelectual. É surpreendente acompanharmos

as análises de Belaval em *La pensée de Leibniz* (1952), quando ele apresenta o percurso do pensamento leibniziano, e vemos as grandes aproximações com o percurso de Serres, da qual tratamos no capítulo anterior. As confluências começam quando Belaval nos diz inicialmente das dificuldades de compreender o pensamento de Leibniz, uma vez que a sua obra é imensa. São inúmeras as produções – publicadas ou não –, as cartas, correspondências, artigos etc., de tal forma que ele arrisca dizer que “ninguém chegou a ler integralmente os seus escritos” (p.7). Algo que, sem receios, poderíamos dizer também dos mais de 60 livros de Serres publicados até hoje. Acreditamos que dificilmente haja alguém que já tenha lido integralmente todos esses livros.

Por outro lado, afirma Belaval (1952), é desconcertante o alcance do saber de Leibniz, o que nos obriga a conhecer quase tudo para ler a sua obra: “teologia, metafísica, lógica, matemática, física, química, paleontologia, biologia, história religiosa, civil, política, jurisprudência, linguística etc.” (p.7). E a dificuldade não está somente nessa vastidão do conhecimento, mas, sobretudo, no fato de que ele passa muito rapidamente “do cálculo diferencial ao Slavon²⁰, do silogismo ao poema latino, da controvérsia jurídica às minas de Harz²¹ [...], da casuística à máquina de calcular, de experiências com o fósforo à arte militar, de problemas monetários ao microscópio do biólogo” (p.7-8), e assim por diante.

Isso porque o seu ideal de conhecimento é a *Encyclopédie* e em razão disso “ele percorre toda a Europa. Ele vê tudo. Ele escreve sobre tudo” (Belaval, 1952, p.8). É vasto o seu saber. Múltiplos são os seus pontos de vistas, de tal forma que podemos falar de um *panlogismo* – como nas análises de Russell e Couturat –, de um *panmatematismo* – de acordo com Brunshwicg –, ou ainda afirmar com Baruzi e Friedmann que o que há de central em seu pensamento é o religioso (Belaval, 1952). Ou seja, múltiplas são as possibilidades de entrada em sua obra, e como uma boa monadologia, todos esses pontos de vista se correspondem e convergem.

Como afirmamos no capítulo anterior, muito próximo dessas características está Serres e sua necessidade de passar por todos os domínios do pensamento, o seu desejo

²⁰ Acreditamos que Belaval se refira aqui às línguas extintas ou atualmente em uso litúrgico que, em francês, segundo *Le petit Robert* (2014), podem ser chamadas *slavon* ou *slavon d’église*.

²¹ Região montanhosa no norte da Alemanha, onde fica localizado Goslar e as reservas de minério de Rammelsberg. Ricas em diversos tipos de minério, tais como cobre, chumbo e zinco, as minas de Harz foram mantidas em exploração contínua por mais de mil anos, exaurindo-se finalmente em 1988. Disponível em: <<http://www.dw.de/goslar-a-capital-alem%C3%A3-da-minera%C3%A7%C3%A3o/a-3790759>>. Acesso em: 14 fev. 2015.

de uma *pantopia* ou das três viagens ao mundo, como ele afirma. Próximo, também, está da incompreensão, a qual semelhantemente Leibniz sofreu em seu tempo. Acusado de ladrão pelos amigos de Newton, tratado com um certo receio pelos jesuítas, Leibniz acabou por morrer no isolamento, sem ser reconhecido como o grande filósofo que era. Até mesmo os seus defensores não negavam a duplicidade que normalmente se lhe atribuía. Duplicidade ou até mesmo incoerência que o acusa bem claramente Russell em *A filosofia de Leibniz* (1968), atribuindo-as ao seu excessivo interesse pela publicidade e pela carreira palaciana, o qual prejudicava a livre expressão do seu espírito sagaz. Muitas vezes, a sua “boa filosofia”, nos termos de Russell (1968),²² foi ocultada, ou guardada para si, pois não agradaria aos príncipes e princesas ou às normas vigentes da época, e sua “má filosofia”, na contramão disso, amplamente divulgada. Segundo ele, após a sua morte e com a publicação dos seus escritos inéditos é que se pôde ter contato com uma obra, de fato, mais lógica e menos retórica; isto é, uma obra com menos intenções de persuadir e mais de apresentar argumentos válidos. Só a partir desse momento foi possível perceber a sua profundidade e discernimento filosóficos (Russell, 1968, p.4-5).

Belaval (1952), contudo, sai em defesa de Leibniz em uma alusão visivelmente direta à crítica de Russell e de outros que afirmam a má fé do filósofo em esconder conceitos e ideias que, apesar de verdadeiras para o filósofo, poderiam ser rechaçados pela sociedade do momento, e tratar apenas de assuntos com uma perspectiva útil ao sucesso, à fama e à aceitação nos círculos de poder da época. Essa afirmação se faz, sobretudo, em comparação à postura de Spinoza, seu contemporâneo, o qual jamais fez concessões “no terreno das ideias e por isso foi excomungado da comunidade judaica de Amsterdam e condenado a viver humildemente” (Leibniz, 2000, p.5). Belaval (1952) se coloca contrário a essa acusação, primeiramente afirmando que é possível verificar uma perfeita unidade na vida e na obra de Leibniz, a qual dificulta e até mesmo inviabiliza a intenção de encontrar nela oportunismos. Além disso, ele ressalta, “diante de um autor, a confiança *a priori* é uma regra elementar de método” (p.10).

Grande parte dessas polêmicas e divergências sobre a obra de Leibniz é atribuída, a princípio, ao fato de ele não ter composto em sua vida uma *Magnum opus*;

²² Essa referência se remete à tradução de *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, de Russell, que veio a público no Brasil em 1968, pela Editora Nacional. A publicação original surgiu em 1951 na Inglaterra.

ou seja, uma grande obra fundamental que reunisse todo o seu sistema de pensamento, que, como o próprio Russell (1968) admite, consiste em um raro “exemplo de sistema completo e coerente” (p.4). Os seus melhores textos, seja em filosofia, matemática, lógica ou nas tantas outras áreas do conhecimento às quais ele se dedicou, “encontram-se dispersos em uma abundante quantidade de material: um sem-número de cartas, rascunhos, notas e outros textos menores” (Leibniz, 2009, p.9). Muito desse material não foi publicado em vida, o que fazia, por sua vez, com que ele mesmo afirmasse que só conheceria realmente a sua filosofia quem não se limitasse apenas às suas obras publicadas.

Para Russell (1968), o fato de Leibniz não ter elaborado uma exposição conjunta do seu sistema de pensamento, dificulta e muito as funções do comentador e na mesma proporção lhe tornam essenciais mais do que nos outros casos em que o filósofo chega a produzir essa exposição. No caso de Leibniz, o que o comentador deve buscar primeiramente, de acordo com Russell, é a reconstrução do seu sistema de pensamento, de tal forma a “descobrir qual o começo e qual o fim de suas cadeias de raciocínio, apresentar as ligações entre as suas várias ideias, e preencher, a partir de outras obras suas, os contornos imprecisos de obras como a *Monadologia* ou o *Discours de métaphysique*” (p.4, grifos no original). Uma empreitada que ele mesmo admite ser um tanto quanto ambiciosa, mas que diríamos ser perfeitamente compreensível, uma vez vinda de um dos fundadores do logicismo.

Belaval (1952) já se coloca em uma posição diferente, afirmando que “conhecer o pensamento de um filósofo não consiste em totalizar seus conhecimentos, mas sim retomar o seu método, a visão de conjunto” (p.9). Para tanto, ele propõe que entremos no espírito leibniziano, o que implica passar ao mesmo tempo pela “unidade sistemática que leva os comentadores a invocar um panlogismo, um panmatematismo, um panpsiquismo etc..., e a diversidade de perspectivas que se abre de todo ponto de vista” (p.9). Trata-se, portanto, como ele afirma, de buscar uma visão de conjunto *monadológica* (*ibidem*, grifos nosso); ou seja, uma visão de conjunto que seja capaz de passar da unidade à multiplicidade, que busque a harmonia do conjunto, mas que ao mesmo tempo não perca as outras entradas possíveis que levariam a novos compostos. Esse método proposto por Belaval tem a vantagem de explicar, sobretudo, as então ditas “incoerências” que uma perspectiva logicista muitas vezes atribui ao pensamento leibniziano. Isso a partir de uma concepção não dedutiva ou irreversível de rigor e

coerência, que considera, ao seu tempo, as múltiplas entradas possíveis de um pensamento sistemático. Nesse sentido, o conceito leibniziano de *monadologia* se adequa perfeitamente ao que propõe Belaval. Voltaremos a tratar especificamente desses conceitos mais adiante.

Essa diversidade de possibilidades de trabalho com o pensamento leibniziano é, a nosso ver, malgrado a dificuldade que invoca Russell, o que torna a filosofia de Leibniz tão interessante e rica em proposições. O seu amplo sistema de ideias, ao ser desprovido de um trabalho organizador ou centralizador, permite e incita as múltiplas entradas em sua filosofia, resultando em trabalhos com diferentes perspectivas ou diferentes pontos de vista, enriquecidos pelas muitas potencialidades de se pensar com Leibniz. Serres faz, nesse sentido, uma definição que consideramos muito pertinente. Ele diz que “a filosofia leibniziana é destituída de ordem única, ou melhor, ela possui todas as ordens, uma vez que ela é um espaço tabular com uma infinidade de entradas” (Serres, 1968, p.1). E acrescenta, nesse caso, que “todo começo é imediatamente relativo, fim ou meio de outros olhares possíveis e todo ponto qualquer é termo, origem ou canal escalonado indiferentemente” (*ibidem*). Em razão disso, Couturat (1901) e Russell (1968) elegem a lógica, Baruzi (1907) a religião, Grua (1953) a teologia e a teoria jurídica e Serres (1968), por sua vez, a matemática como formas de entrar no conjunto do pensamento leibniziano.

Sobre a abordagem matemática que elegeu, Serres faz questão de esclarecer que a toma como um *modelo* – o próprio título da obra já o demonstra ao se colocar como *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* – e de explicar o que isso significa. Dizer que se trata de um modelo consiste reafirmar, de acordo com Serres (1968), que essa abordagem é escolhida “por razões de conveniência e simplicidade” (p.63), a título mesmo de exemplos que se colocam como “referência de uma análise geral a um elemento simplificado de comparação” (*ibidem*). O que equivale dizer que “a referência ao modelo matemático é, portanto, a projeção de uma análise essencialmente complicada em delineações simples da imaginação” (*ibidem*). Segundo ele, é esse o privilégio da arte matemática: ser mais transparente que os outros modelos possíveis; “paradigma simplificado de um índice pequeno de realidade, mas mais acessível ao espírito” (*ibidem*). O que significa que a matemática não é a única referência, mas é a

referência *optimum*²³ no que concerne à simplicidade, todavia falível pela incompletude de suas noções (*ibidem*).

Ademais, Serres entrevê outra vantagem na perspectiva matemática, qual seja, a de constituir por sua vez um *sistema*. Trata-se, então, não somente de trazer modelos de referência ou conjuntos de exemplos particulares, mas também de constituir com isso um sistema de referência. E o lugar privilegiado da matemática na constituição desse sistema consiste no fato de que “os problemas de sistematicidade se colocam aos matemáticos da mesma forma como eles se colocam ao conjunto do sistema leibniziano” (Serres, 1968, p.64). Assim como constitui um sistema, a matemática é ela também e ao mesmo tempo modelo de sistematicidade. Ou seja, ela é “duas vezes modelo: como exemplo particular e como amostra de organização” (p.69). E trata-se aqui de uma matemática no sentido inverso àquele do platonismo. Isto é, não se trata daquele ideal máximo para o qual voltamos nossos olhos na tentativa de construir algo que se aproxime de sua perfeição (Serres, 1968), mas sim de “uma imagem simples que permite ver, ingenuamente realizado, um mundo que estamos construindo sobre um terreno mais geral, concreto, real, complexo ou menos fictício, imaginário” (p.69).

Serres (1968) destaca, entretanto, que, com isso, não pretende de forma alguma explicar a filosofia leibniziana por meio da sua matemática, o que seria forçar, de todas as maneiras, um único fio condutor em meio a tantos outros possíveis. E mais ainda, esse posicionamento implicaria endossar que há um corte, uma distância entre “suas perspectivas de metafísico e sua atividade técnica de especialista e que segundo esse corte, esse último orientaria o primeiro, ou que o primeiro poderia ser deduzido do segundo” (p.64). De forma alguma é essa a intenção de Serres. Ele afirma categoricamente que não há corte algum que separe dessa maneira o metafísico do matemático em Leibniz. A noção de número, por exemplo, como afirma Serres, é “por um mesmo movimento, apreendida metafisicamente e segundo técnicas matemáticas; e assim nas demais noções” (p.65). Aliás, essa separação entre filosofia e ciência é, segundo ele, uma ilusão retrógada dos modernos. Uma ferida que se rompe entre os dois domínios e que é alimentada por essa ilusão. Na contramão disso, o esforço de Leibniz é justamente outro, consiste “em construir relações entre esses dois domínios, separados por um corte definitivo” (*ibidem*).

²³ *Optimum* é aqui uma variação do termo *optimal*, que significa o melhor dos resultados possíveis segundo o sentido matemático ou econômico.

Daí, então, a percepção moderna de Serres sobre Leibniz ao vê-lo como matemático e filósofo a tecer relações. Há sempre “filosofia, mesmo em matemática, há sempre matemática mesmo em filosofia” (Serres, 1968, p.65), e a relação entre esses dois domínios se pauta sobre um princípio geral de continuidade, que permite que um possa ser modelo do outro, à medida que “a ordenação sistemática” de um se reflete continuamente “na legislação coerente do outro” (*ibidem*). Portanto, não se deve explicar um pelo outro, mas se deve buscar os dois por um mesmo movimento.

Ainda sobre as razões da abordagem matemática, Serres (1968) nos diz que ela é, sobretudo, muito eficiente para nos mostrar o espírito *combinatório* e não analítico de Leibniz. Isso porque a matemática, como sabemos, é uma disciplina bastante fragmentada em regiões bem distintas: “álgebra, aritmética, teoria do jogo, geometria dos lugares, análise infinitesimal, geometria diferencial ou projetiva etc.” (p.66). Leibniz vai, então, praticar e promover cada uma dessas disciplinas, mas com um dinamismo de invenção, que vai fazê-lo agir sobre esses diferentes domínios técnicos, procurando “transpor, variar, combinar, mudar de ponto de vista, inferir, inverter e retribuir” (*ibidem*)²⁴. Trabalhando nessa transposição, Leibniz inaugura teorias novas a partir desse cuidado de religar regiões aparentemente dispersas da matemática. Por isso, o erro em atribuir perspectivas privilegiadas para uma ou outra teoria: cálculo diferencial, por exemplo, aritmética ou até mesmo a dinâmica (*ibidem*). Certamente, ele aprofunda as ideias fundamentais de cada uma dessas áreas em específico, mas seu objetivo maior é a correlação de todos esses domínios. Serres (1968) cita como exemplo dessas conexões o famoso teorema do cálculo simbólico, o qual, de acordo com ele, consiste em “aplicar uma fórmula de tipo algébrica, o binômio de Newton, à expressão de uma grandeza de tipo diferencial, de ordem n como a potência no primeiro caso” (p.67). É este, de fato, o verdadeiro espírito da matemática de Leibniz, segundo Serres: promover relações, correspondências e aproximações entre as múltiplas regiões da matemática – álgebra, geometria, cálculo diferencial etc. –, que culminam, de acordo com ele, em uma “*teoria geral das correspondências*” entre essas relações e analogias.

²⁴ Vemos aqui como já começa a aparecer a visão de Serres sobre Leibniz como um filósofo da criação, o que, de certa forma, contrasta com as análises de Abreu, que apresentamos no capítulo anterior, a qual estabelece como um dos limites da filosofia leibniziana, segundo Deleuze, a não possibilidade de criação. É fato que essa análise se remete à ideia de possibilismo na filosofia leibniziana, e Serres, nessa parte, trata das práticas de Leibniz, e não exatamente das suas ideias. Contudo, a questão da criação em Leibniz voltará a ser tratada em outros momentos por Serres, o que nos permitirá retornar mais precisamente a essa questão.

É com esse olhar, com essa abordagem, portanto, que Serres compreende Leibniz. Em especial, é assim que ele analisa e concebe a forma leibniziana de trabalhar a matemática, a qual expressa, por sua vez, os princípios de uma filosofia das multiplicidades, ou o espírito pluralista desse filósofo, constituída no sentido daquele que busca tecer o máximo de relações ou contato entre as diferenças, não se furtando, para tanto, ao que é misturado, complexo, confuso e turvo, simplesmente para validar, com isso, uma determinação precisa, clara e segura.

3.2 Elementos de uma filosofia pluralista: o pensamento em rede e a reversibilidade das ordens lógicas

De acordo com Serres (1968), engajar-se no mundo construído ou descrito por Leibniz se assemelha mais a se conduzir por um labirinto de proposições buscando em vão um fio único condutor que se orientar por um espaço geométrico devidamente cartografado por uma coerência simples. “Perspectivas oferecidas, pontos de vista múltiplos, possibilidades infinitamente inteiradas: não parece jamais que se possa alcançar os limites exaustivos de um plano sinóptico, estabelecido, completo, atual” (p.8).

Por outro lado, de igual maneira, Leibniz compõe uma obra que ele mesmo afirma ser uma das mais sistemáticas, coerentes e rigorosas de seu tempo. E, de fato, Serres (1968) confirma que poucos pensadores de sua época experimentaram como ele essa paixão por exposições elementares, planos, programas, sinopses, índices, tabelas, *corpus*, glossários e dicionários, *rankings* e classificações (p.8). Mas quando analisamos essas exposições elementares identificamos, de imediato, “uma organização original, um ponto de partida diferente, um estilo próprio de construção: igualmente centrado sobre princípios lógicos, relações matemáticas, disciplinas regionais de enciclopédia etc.” (p.9). Ou seja: “*persiste o rigor, mas varia a maneira*” (*ibidem*, grifos nosso). Nesse caso, podemos pensar que na obra leibniziana há um conjunto de noções e de proposições estáveis e constantes e ao mesmo tempo uma pluralidade de organizações lógicas sobre as quais se apresentam esse conjunto. Isso talvez nos levasse a deduzir que poderia haver uma dessas organizações lógicas que se sobrepujasse às outras em grau de importância e abrangência. Todavia, Serres afirma que não há essa preponderância

de uma sobre as outras. O que há, na verdade, é um grande número de vias lógicas parciais, todas com a mesma relevância. Essa simultaneidade de vias lógicas, por sua vez, coloca um problema mais geral do que aquele de encontrar a via única preponderante. Trata-se de encontrar a “sistematização de um grande número de sistemas possíveis” (p.9).

E seria isso possível ou essa ação feriria os princípios de pluralidade no pensamento de Leibniz? Primeiramente, Serres (1968) afirma que é preciso compreender que nesse “conteúdo desorganizado de noções com mil arquiteturas possíveis” (p.10) não se pode pensar, no sentido leibniziano, “uma só dessas noções de maneira isolada e fragmentada, na sua pura significação regional” (*ibidem*). Cada uma delas deve ser avaliada, definida, situada em relação às várias outras. Daí, então, a relevância da noção de *composição* no pensamento de Leibniz, uma vez que é a partir da noção de composição que podemos considerar a pluralidade de caminhos dedutivos possíveis. Por exemplo, é nessa lógica que podemos viabilizar “uma aproximação dinâmica da substância” (*ibidem*), mas também “uma aproximação lógica, ontológica, empírica, física, matemática, até mesmo religiosa” (*ibidem*) da substância, e todas elas “rigorosamente deduzidas, negativa ou positivamente, segundo a orientação do caminho empreendido” (*ibidem*).

A questão do rigor se destaca aqui, pois releva um problema típico do século XVII, de acordo com Serres, que é o de conceber simultaneamente, ou em uma mesma lógica, pensamento coerente; ou seja, rigoroso e sistemático e pensamento dedutivo. Essa confusão endossada, sobretudo, por Descartes e, de certa forma, por Spinoza, leva a crer que apenas uma dedução irreversível por ordem ou um canal único dedutivo possa garantir a consistência e o rigor de uma meditação (Serres, 1968). Essa, talvez, possa ser a razão por que, para Descartes, por exemplo, foi conveniente pensar segundo as normas da geometria, as quais possuem princípios e termos, assim como evidências que são possíveis de definir sem o risco de dúvidas ou erro. Ao contrário dessa posição estabelecida, Leibniz não hesitou em transitar por outros domínios da matemática, menos estáveis e mais intensos de possibilidades. Mas, nesse caso, o problema não está especificamente na geometria clássica e seus princípios estáveis, mas em se restringir a ela sem fazer as transposições entre os outros domínios do conhecimento matemático, aos quais as próprias questões “insolúveis” da geometria clássica conduziriam.

Nesse sentido, releva-se a crítica que Belaval, em *Leibniz critique de Descartes* (1960) atribui ao pensamento leibniziano em relação à geometria cartesiana. De acordo com Belaval (1960), a crítica que podemos atribuir à geometria de Descartes a partir do pensamento leibniziano é fundamentada no fato de que Descartes não conclui a álgebra implicada nos seus problemas geométricos, uma vez que ele precisava liberar a imaginação da confusão das cifras e, semelhantemente, ele não se aplica às curvas mecânicas²⁵, o que não permite, por sua vez, a passagem da geometria ao cálculo, nem tão menos a possibilidade de situar a álgebra em relação à combinatória e à ciência do infinito.

Portanto, como compreendermos nesse universo limitado que a coerência pode advir de outros espaços que não somente os dedutivos e irreversíveis? Talvez, nesse aspecto, estejam a relevância e a pertinência da filosofia leibniziana que, ao não se limitar aos espaços ordenados e estáveis, experimentou novas possibilidades de pensamento rigoroso com outras ordens e lógicas menos regulares e mais intensivas. Essas experiências lhe comprovaram que é possível pensar por caminhos reversíveis, diferentes e convergentes, todos igualmente rigorosos e igualmente dedutivos. “A dedução é sim indispensável na ordem das razões, mas ela não é nem só unidade, nem só irreversibilidade” (Serres, 1968, p.12). Para Leibniz, portanto, há uma liberdade na composição das vias da determinação racional. Isso pode ser demonstrado tanto na sua filosofia geral, a qual se coloca mais diretamente a pensar esse problema, como nas suas invenções no modelo matemático. Serres cita alguns exemplos: a ideia de “combinatória, arranjos, permutações, combinações, quadrados aritméticos e lógicos, ordem com duas entradas nos determinantes, série de série, invenção de índices múltiplos” (*ibidem*) e ainda “axiomáticas diferentes de um mesmo cálculo lógico, passagens abertas de uma disciplina a outra ou de uma região a outra em uma mesma disciplina” (*ibidem*). Em toda a sua obra científica, é possível reconhecermos essa “consciência aguda de mudanças de ordem, variações e reconstruções [...], deixando intacto o rigor” (*ibidem*).

²⁵ Curvas mecânicas são aquelas que não podem ser descritas por uma equação algébrica, mas podem ser descritas por dois movimentos separados, em que somente pontos especiais podem ser construídos. São ainda curvas que algumas vezes são retas e algumas vezes são linhas curvas, pois a proporção entre linhas retas e linhas curvas não é conhecida. Exemplos de curvas mecânicas: quadratriz, espiral e hélice. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/Duelci.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2015.

E mais ainda, a multiplicidade de caminhos possíveis, sustentada pela reversibilidade das vias de determinação racional não só deixa o rigor intacto – ao menos nos modelos matemático e jurídico –, como aumenta as chances de chegarmos mais estavelmente à riqueza das análises e à solidez das conexões. Isso porque, para Leibniz, a noção de ordem é ela mesma fortemente ligada às “noções qualitativas de situação e de disposição, de arranjos sobre um *terreno* em geral, de combinações e de variações de *situs*, para que se restrinja ao caminho unilinear de uma dedução” (*ibidem*, p.15, grifos no original). Ou seja, é bem mais por meio da submissão de um determinado dado a uma combinatória diversificada de ordens que podemos garantir precisamente a coerência e o rigor do conhecimento que temos sobre esse dado. Ele afirma, nesse sentido, que “o melhor método que existe é aquele que faz o maior número de comparações e que tem os índices mais exatos, mais particularizados e diversificados possíveis” (Leibniz *apud* Serres, 1968, p.23).

Logo, a grande novidade do pensamento leibniziano, segundo Serres, é a de nos propor uma imagem de ordem como *rede* em contraposição à ideia de *canal* que Descartes e a tradição nos deixaram e que ainda prevalece hoje em uma boa parte dos nossos sistemas de conhecimento. A novidade da imagem da rede é que ela nos propõe pensar “vários canais concorrentes que apresentam múltiplas entradas e entrecruzamentos: tapeçaria, tecelagem, bordados” (Serres, 1968, p.14). Essa imagem, por sua vez, é resultado de uma ideia de sistema muito anterior a Leibniz, qual seja, a dos estoicos e que se expressa pela máxima “*todas as coisas concorrem, conspiram, consentem*” (*ibidem*, p.15-16, grifos nosso). Assim, para compreendermos o pensamento leibniziano segundo a perspectiva de Serres, é preciso termos em mente essa imagem da rede, que se forma a partir desse preceito em que tudo concorre, conspira e consente. E é a partir dele que Leibniz pode colocar em prática uma matemática arborescente e tabular, na qual o rigor é pensado em termos de *multilinearidade* e *multivalência*. “À multilinearidade concernem as noções e a ordem *lógica* que as organiza de uma maneira que parece unívoca mais que não o é” (p.16, grifo no original). A multivalência, ao seu tempo, “define ordens analógicas que *se aplicam* a regiões diferentes do sistema” (*ibidem*, grifo no original). Voltaremos oportunamente a tratar desses dois conceitos, multilinearidade e multivalência, bem como das reflexões levantadas neste item quando formos pensar as implicações da multiplicidade de Michel Serres para um projeto de filosofia da educação.

Dessa forma, Leibniz escapa à ideia de canal único, multiplicando as vias. “Há uma pluralidade de ordens, cada uma situada; cada ordem é multivalente, pode ser traduzida em diversos conteúdos semânticos” (Serres, 1968, p.16-17). Por exemplo, em matemática, uma mesma noção pode ter diferentes valores ao mesmo tempo: aritmético, lógico, geométrico etc. E o formalismo implica, então, a multivalência. É dessa forma que Leibniz concebe, de acordo com Serres (1968), a noção de *variação de pluralidades sobre a regulação de leis formais*.

Para Serres, portanto, Leibniz é um filósofo da multiplicidade. Isso pode ser melhor entrevisto a partir de uma exposição pelos trabalhos, invenções e métodos que ele empreendeu no terreno da matemática. Certamente, muitos especialistas da filosofia ou da matemática leibniziana não conseguiriam reconhecer esse Leibniz que Serres apresenta. Sobretudo, quando ele afirma ter encontrado nos trabalhos desse pensador respostas extremamente pertinentes para questões contemporâneas como as do advento da comunicação por meio de novas tecnologias que reorganizam o espaço em redes.

Legros e Ortoli (Serres, 2014a) interrogam Serres sobre esse retorno ao clássico Leibniz para pensar uma questão tão contemporânea, ao que ele responde que assim o fez porque identificou nele as ferramentas que permitiam pensar a comunicação. Algo muito estranho de conceber, segundo Legros e Ortoli, vindo de um filósofo no qual a sua monadologia remete a indivíduos “sem portas e janelas”. Como poderia essa concepção ajudar a compreender a comunicação no sentido moderno? (Serres, 2014a, p.128). Serres ressalta que, justamente por isso, a solução de Leibniz é genial e preciosa, visto que foi radicalizando o problema que ele encontrou o caminho da solução. “Como as mônadas não podem jamais comunicar entre elas, elas devem passar por um terceiro que garante a transmissão” (p.129). No caso de Leibniz, esse terceiro é Deus, mas poderia ser qualquer elemento que possibilitasse a comunicação. Passando por Deus, ele simplifica tudo: “uma comunicação direta entre uma infinidade de mônadas resultaria necessariamente em uma infinidade de relações possíveis, mas se cada mônada é religada a Deus que transmite a todas a mesma informação, o número de relações a se estabelecer é menor” (p.129).

Mas de que valeria a teoria leibniziana sem esse grande terceiro que é Deus? – insistem Legros e Ortoli. E Serres (2014a) explica: “uma vez que a comunicação funciona graças a um polo como Deus que religa todos os pontos, é preciso, pois, inventar uma rede que garanta a função de Deus na sua ausência” (p.129). Esse é, na

perspectiva de Serres, o prodígio da tecnologia moderna, ter possibilitado esse modelo de rede por meio do telefone, do computador e da internet. “A internet é uma monadologia sem Deus. Todos os internautas são mônadas no mesmo pé de igualdade, ao mesmo tempo autônomos e conectados, que navegam no mesmo universo, a Tela, que assim os reflete” (129-130).

Ainda nesse sentido, ele nos explica na entrevista que nos concedeu:

A filosofia de Leibniz diz que há unidades que são mônadas e que as mônadas são todas diferentes. Isso é totalmente confirmado quando eu encontro pessoas. Na educação, por exemplo, todos nós sabemos que todas as meninas e meninos são diferentes entre si. São indivíduos que não podemos substituir, uma vez que são todos diferentes. E isso não é só para a educação, mas para o conhecimento em geral. Leibniz dizia que quando eu passeio em uma floresta e olho as folhas das árvores, eu vejo que todas as folhas são diferentes. Consequentemente, torna-se verdade que a diferença é o que há de mais importante a considerar não somente na educação, mas no conhecimento. Todo o processo do conhecimento, todo o esforço que nós devemos fazer diante dessa diferença é de tentar observar quais são as relações entre duas coisas diferentes. Isso começou desde o início, no primeiro esforço que os gregos fizeram para inventar a geometria. Assim que eles disseram *logos* estavam querendo se referir sem dúvida à palavra, mas também *a* sobre *b*, era a proporção. Qual a relação que se poderia ter entre *a* e *b*, uma vez que *a* e *b* são diferentes? Chamamos isso relação ou proporção, ou simplesmente razão. Razão e proporção eram a mesma palavra. E em seguida houve então a *ana-logia*. A *logia*/razão é *a* sobre *b* e a analogia *a* sobre *b* é igual a *c* sobre *d*, o que significa a igualdade entre duas proporções, e assim por diante. E, portanto, todo o esforço consiste em dizer qual a relação que há entre duas coisas, entre duas proporções, entre a álgebra e a geometria, entre o homem e o espaço, e assim por diante. E, consequentemente, as bases da resolução do conhecimento consistem em afirmar que, como tudo é diferente, todo o esforço é de encontrar a relação entre as diferenças. Essa relação é uma relação de analogia, mas que vai, em um certo momento, chegar a um tipo de degeneração²⁶.

É dessa forma que, para Serres, por mais contraditório que pareça, o metafísico Leibniz pode ser considerado um filósofo da multiplicidade; isto é, um filósofo que considera a diferença em princípio, uma vez que todo o seu trabalho pode ser compreendido como um esforço de tentar encontrar o máximo de relações possíveis entre as diferenças. E mesmo essa relação passando por um certo tipo de analogia acaba por chegar a uma degeneração dessa, pois, como ele afirma, essa consideração da

²⁶ Trecho da entrevista ainda não publicado.

organização geral do pensamento leibniziano que ele faz não se dá a partir do que ela deveria ser por direito, ou tal qual Leibniz dizia que esperava que fosse, mas a partir de como ela *é* de fato realizada. “Sem dúvida, o resultado é efetivamente mais rico e mais profundo que o sonho alimentado” (Serres, 1968, p.29). Afinal, o que importa a gênese quando o que se releva são os resultados? (*ibidem*). Serres reconhece que, certamente, essa análise geral, apesar de coerente do ponto de vista lógico, pode, no entanto, parecer abusiva do ponto de vista histórico e até mesmo um tanto quanto polêmica. O fato de tomar os termos *multa* como *multiplicidade* e *intersectio seu nodus* com um sentido semelhante ao das palavras que exprimem a ideia de conjunto, ou ainda de dar aos termos da família correspondência uma significação exata e rigorosa segundo a compreensão que se tem hoje, pode colocar em dúvida as suas análises. Nesse sentido, as questões que nos colocamos é: “seria válido colocar assim, em uma linguagem tão próxima de nós, utilizando armas metódicas tão recentes, um pensamento que parece não as conhecer, um pensamento tão distante de nós no tempo e que está visivelmente voltado às tradições escolásticas, medievais e helenísticas?” (Serres, 1968, p.74). Não seria isso um anacronismo grosseiro?

Para responder a essas objeções, Serres (1968) diz que é preciso, antes, elucidarmos uma regra essencial: “a história das variações do comentário tem relação com a história mesma das ciências, seus progressos e regressões exprimem perfeitamente bem o estado da ciência no tempo do comentador” (p.75). Ou seja, a cada avanço ou invenção da ciência, ou quanto mais progridem as ferramentas de acesso ao conhecimento, melhor se aprimoram ou deveriam se aprimorar as análises e os retornos aos clássicos, compreendendo, assim, as antecipações que, muitas vezes, realizaram esses espíritos à frente do seu tempo. Trata-se, na verdade, de novos pontos de vistas que centram, descentram, *re-centram* as noções que tal perspectiva atual faz prevalecer (*ibidem*)²⁷.

No caso de Leibniz, Serres defende que o sistema de pensamento a partir de modelos matemáticos só pode ser bem compreendido se aproximado das matemáticas contemporâneas. Ele cita, então, diversas paternidades leibnizianas do estilo contemporâneo da matemática²⁸, além de demonstrar, também, diversos retornos a

²⁷ Observemos que já se identifica aqui, na primeira obra de Serres, a ruptura com a concepção linear e progressiva de tempo, e o recurso a uma concepção mais caótica que se orienta por avanços, retornos, paradas, distanciamentos e aproximações na maior parte das vezes considerada arbitrária.

²⁸ Confira Serres, 1968, p.86-87.

Leibniz ao longo da história das ciências²⁹, o que evidencia que suas ideias não estão assim, como imaginamos, encerradas em um tempo remoto e totalmente distante de nós. Aliás, é preciso, na verdade, afirma Serres, retirar Leibniz dessas análises que o encerraram na perspectiva clássica, pois é somente ao retomá-lo com as ferramentas que temos hoje que conseguimos de fato compreender o alcance de suas propostas. Isso porque “Leibniz é de nosso tempo, ele é nosso antecessor. Ele começou a construir o mundo onde nós vivemos, ele o reconheceu antes de nós, melhor que nós” (Serres, 1968, s/p), uma vez que “nossas matemáticas nascem com ele, nossas ciências físicas são previstas por ele, nossas redes de comunicação, nossos estoques de dados, nossas artes do signo e da linguagem... já estão nos seus escritos” (*ibidem*). Logo, ele “habita nossos começos, ele assombra nossas conquistas” (*ibidem*).

E é com essa liberdade de ver e de conceber a filosofia leibniziana, portanto, que Serres vai buscar na sistematicidade desse pensamento, com ferramentas e conhecimentos acumulados ao longo do tempo, as respostas para as questões contemporâneas que ele se coloca. Para nós, entretanto, mais do que buscar respostas para muitas das questões que ele se coloca, o retorno ao pensamento leibniziano que o filósofo empreende e, sobretudo, da *forma* como ele empreende, nos permite, na verdade, constituir uma espécie de cartografia das multiplicidades no pensamento de Serres. Certamente, uma cartografia, de determinada maneira arbitrária e, de acordo com os próprios termos leibnizianos, reversível, ou seja, coerente, mas não a única possível. Do contrário, perderíamos a intensidade da multiplicidade como tal. Uma cartografia, pois, cujo objetivo é muito bem determinado, qual seja, esclarecer algumas questões que a tese vem suscitando quanto às características da filosofia pluralista de Michel Serres: o problema da passagem do singular ao universal ou da relação entre unidade e multiplicidade; e a proposição da enciclopédia não ordenada, sem um ponto fixo; ou, em outros termos, a questão da variação de pontos de vista.

De certa forma, até o momento, a nossa exposição se concentrou em uma determinada leitura de Serres sobre a prática de Leibniz, o que ele efetivamente fez, de que forma ele procedeu a uma infinidade de relações e como esse método institui ou evidencia um pensamento ou ações na multiplicidade. Avancemos mais um pouco e vejamos agora de que forma essa multiplicidade pode ser observada mais precisamente nas análises teóricas que Serres faz dos conceitos leibnizianos e em que proporção essas

²⁹ Confira Serres, 1968, p.75-77.

análises nos ajudam a compreender as questões levantadas quanto à filosofia de Serres. Para tanto, vamos nos deter em dois segmentos desta análise: primeiramente, a questão das *multiplicidades representativas*, ou a variação das relações um-múltiplo e múltiplo-múltiplo; em seguida, o paradigma pascalino e o problema do referencial.

3.3 Multiplicidades representativas: as implicações das relações múltiplo-múltiplo e múltiplo-um

Uma das questões que mais nos intrigaram no início deste trabalho está atrelada à exposição das funções dos personagens no pensamento de Serres, quando chegamos, a partir da própria avaliação do filósofo, à questão da passagem do singular ao universal. De acordo com Serres, seus personagens são singularidades mínimas que permitem o acesso à totalidade. E como exemplo dessa passagem das singularidades mínimas à totalidade, ele evoca a imagem de Arlequim, com seu manto marcado de mil cores possíveis, que em um determinado momento se torna Pierrô, a soma branca.

Igualmente, encontramos, como epígrafes da sua obra de 1968, duas citações de Leibniz que remetem à história do Imperador da Lua³⁰. As citações evocam duas máximas: *por todos os lugares é tudo como aqui; é por variar que a natureza é bela*. Ou seja, a questão da simultaneidade do uno e do múltiplo aparece como pensamento chave da abertura da obra de Serres sobre Leibniz. Além de ressaltarmos a recorrência da questão em outros espaços, evidenciando que ela não é exclusiva de uma determinada obra ou assunto, a constatação dessa citação na abertura do livro sobre Leibniz nos leva a crer que podemos encontrar nela algumas respostas para esta intrigante passagem do múltiplo ao uno, e do uno ao múltiplo, ou de como Arlequim se transforma em Pierrô e Pierrô em Arlequim.

Dissemos que a questão nos intriga, ou melhor, nos incomoda, porque a tomamos a partir de um ponto de vista de uma filosofia das multiplicidades e a partir desse ponto de vista nos interrogamos: qual seria o lugar para a totalidade, ou universal num pensamento pluralista? E, de que forma, nesse pensamento pluralista, podemos ter

³⁰ Arlequim e Pierrô são personagens de um tipo de teatro popular italiano que surgiu no século XV e que recebeu o nome de *Commedia dell'arte*. No caso de Arlequim, a sua história é conhecida como a história do Imperador da Lua.

espaço para o uno? O que ele significa nesse espaço? Será que não se perde a intensidade do múltiplo ao abrir espaço ao uno? Ou, simplificando ao máximo, *até onde vai a multiplicidade no pensamento de Serres?*

E, de fato, parece que é possível encontrarmos algumas respostas para essas questões a partir do trabalho que o filósofo fez sobre o pensamento de Leibniz. Tais respostas, devido mesmo às implicações das perguntas postas, direcionam, por sua vez, a reflexão em dois sentidos diferentes, mas complementares. O primeiro sentido esclarece a relação múltiplo-múltiplo/múltiplo-um no espaço ontológico; ou seja, na questão do ser, uma vez que queremos saber como uma singularidade pode representar ao mesmo tempo a totalidade. Em outras palavras, como se pode *ser* ao mesmo tempo singular e universal? O segundo sentido nos esclarece a mesma questão múltiplo-múltiplo/múltiplo-um a partir de uma perspectiva relacional. Trata-se de uma resposta que busca esclarecer como é possível que tudo seja sempre e em todo lugar como aqui, ou como Arlequim pode se tornar Pierrô? A um primeiro olhar, os dois sentidos da abordagem – o ontológico e o relacional – poderiam ser tomados como autoexcluentes entre si a partir da perspectiva das multiplicidades. Todavia, à medida que avançarmos nas análises específicas de Serres sobre o pensamento leibniziano, veremos que, ao invés de uma autoexclusão, na verdade, esses sentidos convergem em uma determinada abordagem da mônada como substância temporariamente una, em razão do conceito de séries de séries que tendem à harmonia, mas, nesse caso, a uma harmonia aberta. Vejamos, então, de que forma se desenvolve essa análise singular, ou essa apropriação do pensamento leibniziano, nesses dois sentidos em Serres e, ainda, de que maneira tal singularidade contribui para a percepção da relação na diferença.

Ambas as ordens de questões encontraram seus elementos de reflexão em duas partes específicas da obra de Serres de 1968: a introdução, com sua análise geral sobre a filosofia de Leibniz e o primeiro capítulo em que se abordam as *multiplicidades representativas*. São chamadas representativas, em primeiro plano, porque se trata de uma demonstração da rede de pensamento leibniziano por meio do clássico tema da *representação*. Serres (1968) explica que, para tratar do sistema de Leibniz, de forma a demonstrar que há nele convergência e concorrência por todos os lados, foi necessário escolher dois temas que estivessem o mais distante possível de uma *matematização* eventual; nesse caso, os temas: *representação e história*, os quais ele, então, desenvolve nos dois primeiros capítulos da obra.

Não obstante o aspecto demonstrativo em primeiro plano, o tema da representação na filosofia leibniziana abre um universo de informações que esclarece boa parte das nossas dúvidas. Isso porque a representação nos remete aos problemas da percepção e expressão que foram contínua e largamente estudados por Leibniz. E é nesse ponto que ele desenvolve um dos conceitos mais centrais de sua filosofia: a *monadologia*, ou o estudo das mônadas. Para encontrarmos algumas respostas à nossa questão de como o singular pode exprimir a totalidade, foi necessário, pois, passarmos pela questão das multiplicidades representativas, pelo problema da expressão e pelo estudo da monadologia tal qual Serres nos apresenta. Contudo, não é nosso objetivo aqui apresentar uma análise apurada e pormenorizada com todas as implicações que resultam desse vastíssimo terreno do pensamento leibniziano. Esse objetivo por si só abrangeria a completa extensão de nosso trabalho, tendo em vista a proporção de seu alcance. Como o nosso objetivo é outro, passaremos, assim, por uma exposição mais geral da monadologia e por algumas questões da percepção que lhe estão implicadas como forma de chegarmos ao nosso objetivo, que é compreender a relação múltiplo-múltiplo e múltiplo-um.

Com efeito, o estudo da monadologia nos permite essa passagem, uma vez que ele abre uma meditação original sobre este que é um velho problema: a questão do um e do múltiplo (Serres, 1968). “O um, a mônada, *é e é simples*; é uma e única substância [...] Nela está sem dúvida o começo absoluto segundo o ser e segundo o número, ou seja, segundo a simplicidade” (p.294, grifos no original). Nesse sentido, a mônada, sendo começo e sendo simples, faz presumir que a unidade simples seja a condição inicial. Não há nenhum requisito antes dela; logo, no princípio, estaria a unidade. Para Serres, no entanto, não é possível se assegurar que existam tais unidades a não ser a partir da certeza que existem compostos. O que é dado imediatamente não é o um; ao contrário, é o múltiplo; isto é, o *aggregatum*. “A existência da mônada é necessária pela existência de uma multiplicidade de composições e não a posso descobrir a não ser pela análise dessa multiplicidade” (*ibidem*). A multiplicidade é, então, o *começo fenomenal*, visto que “a única coisa que se impõe à experiência é a existência de compostos” (*ibidem*). De fato, Leibniz (2009) diz, em *A monadologia*: “a Mônada, da qual vamos falar aqui, não é senão uma substância simples, que entra nos compostos. Simples quer dizer sem partes” (p.25). E acrescenta: “é necessário que haja substâncias simples, visto

que há compostos; pois o composto outra coisa não é que um amontoado ou *aggregatum* dos simples (*ibidem*)³¹.

Temos, pois, duas realidades distintas, mas complementares: a unidade primordial, a mônada, e os compostos pelos quais é possível conhecer as coisas. Essas duas realidades se organizam, então, em um movimento duplo de composição e decomposição. No nível da decomposição, o movimento remete ao ser: a mônada é simples. No nível da composição, o movimento remete ao conhecimento: tudo o que é dado à *experiência* é composto. Assim, o estudo da monadologia nos conduz ao domínio da passagem do uno ao múltiplo, e vice-versa, a partir de movimentos que se orientam em razão da composição ou da decomposição. Da mesma forma, essa composição, ou não composição, trata daquilo que é, unidade primordial, e daquilo que conhecemos; ou seja, daquilo que se coloca à nossa experiência. Logo, a mônada é o lugar do *um*, “estado passageiro que envolve e representa a multiplicidade na unidade” (Serres, 1968, p.96), de tal forma que o *um* pode representar o *múltiplo* e *múltiplo* pode representar o *um*.

Sigamos mais adiante na questão que nos ocupa: mas de que forma precisamente se dá essa passagem e no que ela implica? De que maneira pode o múltiplo representar a unidade e a unidade, por sua vez, o múltiplo? Para esclarecê-la, vamos deixar o âmbito mais específico das mônadas e o problema da percepção, e seguir em uma discussão mais generalizada sobre as variações na relação múltiplo-um e múltiplo-múltiplo. Essa discussão se pauta a partir da noção de *série*. De acordo com Grua (*apud* Serres, 1968), “uma série é uma multiplicidade munida de regra de ordem” (p.31). E, correlativamente, “uma multiplicidade é um conjunto sem regra de ordem” (Serres, 1968, p.31). Assim, quando uma regra de ordem entra no âmbito da multiplicidade, surge uma série.

A noção de série é uma noção elementar do sistema, uma vez que sobre um dado problema particular coloca-se em evidência “uma multiplicidade de séries, na qual a

³¹ Serres explica que a ideia de mônada em Leibniz pode ter sido influenciada pelo *De triplici mínimo*, um poema latino de 1591 de Giordano Bruno, no qual o poeta busca examinar o mínimo de toda decomposição, ou seja, o elemento primitivo impossível de decompor o qual constitui todas as coisas. Ele chega a três elementos: a mônada – mínima unidade aritmética, cujo termo vem inicialmente dos pitagóricos e de Platão –; o ponto – mínima ordem espacial –; e o átomo – mínima unidade física de corpos matérias. Tal seria, então, o *triplo mínimo*. Para Leibniz, entretanto, esse seria apenas um primeiro estado, uma vez que o mínimo para ele é, antes de tudo, substância. A substância é a unidade viva, de forma que os elementos de Giordano Bruno são apenas manifestações metafóricas da substância (Serres, 1968, p.289).

interseção determina um ser ou uma noção qualquer” (Serres, 1968, p.30). Assim, no sistema, temos não só uma série, mas um conjunto entrecruzado dessas leis de ordem que remetem, por sua vez, à noção de *séries de séries*. Não se trata, portanto, de uma série única, mas de um conjunto delas que deve ser pensado em termos de combinação e composição. Num espaço de representação dessas multiplicidades ordenadas, têm-se, então, “inicialmente, distribuição permutável de elementos segundo uma série, depois distribuição cruzada de séries” (p.31). O primeiro movimento tem sua relevância específica, mas o segundo, “ordenação generalizada de uma pluralidade de ordens seriais” (*ibidem*), tem uma relevância bem mais significativa para a compreensão dessa dinâmica de relação entre elementos diversos.

Nessa ótica, o pluralismo assume o seu significado real: conjunto numeroso de elementos monádicos, pois há inicialmente uma multiplicidade substancial, mas também conjunto de ordens entrecruzadas que invade todo o sistema. É por essa razão que podemos afirmar que “não há mais que unidades e multiplicidades na natureza” (Leibniz *apud* Serres, 1968, p.32). O pluralismo de ordens, ele mesmo constitui o sistema como espaço conexo e coerente. “O entrecruzamento de séries forma uma rede: a razão ou proporção *atômica* se propaga sobre uma linha regradada, essa reencontra uma multiplicidade de ordens análogas” (p.33, grifo no original). Assim, constitui-se o sistema como um pluralismo ontológico e uma metodologia de leis de séries que levam, ao seu tempo, a uma teoria geral das multiplicidades nessa perspectiva. Essa teoria geral das multiplicidades se volta para as leis que ordenam determinados elementos entre eles; ou seja, leis que ordenam as multiplicidades entre elas e que reportam o múltiplo a uma unidade – Deus ou mônada, por exemplo (*ibidem*) –, mas na mesma proporção, a unidade ao múltiplo.

Essa relação do múltiplo ao um se dá, por sua vez, a partir da ideia de *harmonia*. No sistema leibniziano, a *harmonia* “é a justa proporção, a unidade na multiplicidade ou a diversidade compensada pela identidade” (Leibniz, 2009, p.109). Ou ainda, a harmonia se refere ao que “há de comum a qualquer coisa e seu inverso, um conjunto formado de elementos quaisquer reunidos aos seus inversos” (Serres, 1968, p.97). E, também, “uma lei aplicável a um termo dado ao mesmo tempo que a seu inverso, uma ligação projetando o mesmo sobre o outro, uma aplicação de identidade sobre a alteridade” (*ibidem*). Trata-se da lei das leis de ordem que faz com que o conjunto de

ordenações dadas em um sistema de multiplicidades tenda ao estado de harmonia ou, em outras palavras, à justaposição entre a unidade e a multiplicidade.

Dessa forma, constitui-se, segundo Serres, a relação possível entre múltiplo-um: a partir de uma multiplicidade dada, surge uma lei que ordena os múltiplos entre eles, uma série, essa série entrecruza com outras séries e todas em conjunto tendem à harmonia do sistema. Todavia, essa passagem entre múltiplo-múltiplo e múltiplo-um é aberta e haverá sempre uma *variação contínua* dessas ordens que remetem às novas ordenações e que levam, por sua vez, a um outro esquema diferenciado na relação múltiplo-múltiplo e múltiplo-um. É como em um *palimpsesto* no qual se apaga o texto escrito para se poder escrever um novo. Esse movimento marca a passagem entre a diferença absoluta e a uniformidade temporária e localizada. Além disso, é em razão dessa dinâmica que, de acordo com Leibniz (*apud* Serres, 1968), “as coisas uniformes e que não contêm nenhuma variedade não são mais que abstrações [...] jamais se verá um plano perfeitamente unido e uniforme” (p.36). É nesse ponto, portanto, que observamos a singularidade da leitura de Serres sobre o pensamento leibniziano, sobretudo ao considerar a harmonia situada em um sistema aberto. Logo, a multiplicidade, apesar da submissão a uma identidade – que o pensamento de Leibniz impõe a final –, na concepção de Serres, acaba sendo menos determinante e mais próxima da proposta deleuziana de um mundo e uma mônada mais abertos. Todavia, não abertos o suficiente para incluir, também, as séries divergentes. Veremos mais adiante que essa ruptura com o pensamento leibniziano, ou melhor, essa expansão do pensamento leibniziano acabará por acontecer em Serres, por meio da inclusão das séries divergentes e do impossível na cartografia de sua teoria das multiplicidades, mesmo mantendo, de certa forma, uma ideia de harmonia – temporária e não definitiva.

É que nas análises de Serres releva-se uma diferença de grande importância entre unidade, uniformidade e unificação, visto que “o unido, o uniforme é o degrau mais baixo da unidade, no ser e no conhecer. O degrau mais alto é a unificação do diverso radical e a unidade absolutamente separada” (Serres, 1968, p.36). O princípio dos indiscerníveis tem, portanto, o *universal* como seu oposto. Ou seja, é no universal que as diversidades se distinguem e é no particular, no específico, que o uno ou uniforme se revela. Isso equivale dizer que a diferença é levada, nesse caso, ao seu grau máximo, como elemento da ordem do universal, mais do que da ordem do particular.

Uma das afirmações de *A monadologia* nos ajuda a compreender essa distinção da diferença como âmbito do universal e a unidade como âmbito do particular. Leibniz (2009) afirma que, “embora cada Mônada criada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que particularmente lhe está afeto” (p.36) Contudo, “como este corpo exprime todo o universo, pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar esse corpo que lhe pertence de modo particular” (*ibidem*). Isso porque a alma é composta por *dobras*. Há nela, em âmbito particular, o que lhe foi representado, a sua unidade, mas há em suas dobras, que tendem ao infinito, a representação de todas as outras substâncias; ou seja, do universo em si. Pelas dobras e suas infinitas possibilidades, a alma é multiplicidade; pelo o que ela representa distintamente, ela é unidade. É dessa forma que o singular representa a totalidade. Ele é unidade representativa, mas ao mesmo tempo as suas dobras remetem a todos os outros possíveis que tendem ao infinito. O singular é, pois, uno e totalidade ao mesmo tempo. É assim que os personagens de Serres são uma singularidade pela dimensão representativa, mas ao mesmo tempo totalidade por todos os outros possíveis que carrega em suas dobras³²; ou, para utilizar a terminologia mais específica de Serres, são totalidade por todos os outros possíveis que a interseção contínua de séries de séries ocasiona na realidade temporariamente uma do personagem/mônada. No âmbito particular, ele é um; no âmbito universal, ele é múltiplo. Logo, sendo o universal na substância pluralidade intensiva, a questão da totalidade que nos incomodava como uma possível restrição da multiplicidade mostra-se, na verdade, ser o múltiplo levado ao seu grau máximo.

Passamos, assim, das multiplicidades representativas nas mônadas simples às multiplicidades intensivas pelas séries infinitas convergentes que se entrecruzam na mônada: o ser *é* e *é* também todos os outros possíveis. Nesse sentido, releva-se, então, a hipótese que levantamos anteriormente sobre o atual e o virtual como uma das possíveis respostas à nossa questão. Se levarmos em conta essa perspectiva da mônada com suas infinitas dobras, ou infinitas interseções de séries, a passagem do singular ao universal

³² Um dos estudos mais interessantes sobre a filosofia leibniziana a partir da perspectiva da dobra consiste no trabalho de Deleuze de 1988 – *A dobra: Leibniz e o barroco*. Nesse trabalho, a mônada é pensada em sua condição sem porta nem janela e, conseqüentemente, em sua intensidade que dobra, desdobra e redobra. É sobre essa interessante perspectiva ainda que são trabalhados alguns conceitos leibnizianos centrais, tais como: razão suficiente, impossibilidade, percepção e harmonia em diálogo com as características do barroco.

pode ser de fato pensada no âmbito de atualizações do virtual. Isso porque, para Serres (1968), “não somente há uma multiplicidade de unidades, como cada uma delas coloca em questão, como um ponto geométrico, um feixe múltiplo de séries exteriores e sua *acumulação* em sua própria intimidade” (p.755, grifo no original). E acrescenta: “o diagrama em forma de estrela exhibe a modalidade do concurso indivisível de sequências, a concentração de um infinito virtual em uma atual unidade” (*ibidem*).

Por outro lado, no que se refere ao nível da relação, o uno-múltiplo, como já dissemos, se coloca no limite de um paralelismo entre duas sequências ordenadas que tendem à harmonia, mas a uma harmonia aberta pela variação contínua em razão da interseção de séries e entrecruzamentos. Para tanto, é preciso leis ou forças que façam a transposição ou a aproximação de ordem em ordem continuamente, o que remete, por sua vez, a uma ideia de *ordem de infinidade*. Ou seja, o mundo relacional de acordo com Leibniz é uma escala de ordens na qual está implicada “*uma infinidade de infinitos infinitamente replicados*” (p.37-38, grifos nosso).

Em outras palavras, podemos dizer que há leis de ligação um-múltiplo ou finito-infinito. Essas leis são estáveis qualquer que seja a ordem de infinidade da multiplicidade a que se aplica; daí, a multivalência das ordens. A invariabilidade das leis de ordem, todavia, consiste, na verdade, na sua variação ao infinito; daí, a curiosa duplicação múltiplo-um, que obedece simultaneamente, “à variação até o infinito da diferença e à analogia até a unidade do idêntico” (Serres, 1968, p.38). Ou seja, uma dada coisa no âmbito relacional é múltipla por variação e una por analogia. Isso explica a máxima de Arlequim “é tudo como aqui em todos os lugares e sempre, é tudo como nós e sempre em nível próximo de grandeza e perfeição” (Leibniz *apud* Serres, 1968 p.38-39). Tudo é novo e diferente, mas a ordem, a lei, a harmonia e a unidade fazem com que nada pareça novo sob o Sol. Há, portanto, “uma unidade sistemática pela repetição de leis análogas em todos os tempos, em todos os lugares e por todas as ordens” (*ibidem*). A beleza do mundo, todavia, está contida em suas formidáveis variações, e essas variações, por sua vez, aparecem recobertas, às vezes, por uma invariância uniforme. Em outras palavras, a clássica *invariância por variações*, que subsumia a diferença à analogia, torna-se, nas análises de Serres, *variação contínua*. Isso equivale dizer, assim como constatamos no âmbito ontológico, que a multiplicidade é levada ao seu grau extremo, quando é ela mesma o princípio de toda ordem. Por isso,

é tudo e sempre e em todos os lugares igual aqui. Prevalece a lei da variação ou se multiplica ao infinito o diverso.

A passagem do um ao múltiplo no âmbito relacional se dá, pois, da seguinte forma: de uma multiplicidade diversa, caótica, podemos chegar temporariamente a uma unidade ordenada por leis. Essa mesma unidade é relacionada a outras unidades ordenadas e todas elas são ordenadas, por sua vez, por leis que as unem umas às outras: “diferentes, incomparáveis, mas em ordem segundo regras intensivas ou infinitas e, em seguida, análogas. Cada uma unificada e todas ordenadas” (Serres, 1968, p.40). Contudo, esse movimento é aberto, visto que tensionado a todo momento pela interseção de novas séries que retomam o movimento e relançam a multiplicidade diversa e caótica.

É, sobretudo, nessa dimensão relacional da diferença que consideramos esteja a principal contribuição da filosofia das multiplicidades de Michel Serres, visto que ela pode nos ajudar a esclarecer a seguinte questão: uma vez evidenciado que a realidade é múltipla, que a unidade é o limite extremo mais baixo e a diferença a intensidade contínua que tende ao infinito, de que forma é possível pensar a relação entre as diferenças? O estudo que Serres realiza sobre a filosofia de Leibniz, como vimos, nos traz muitos elementos relevantes para pensarmos essas condições da relação possível. Desenvolveremos melhor essa questão, entretanto, no próximo capítulo, quando formos tratar especificamente das implicações da filosofia das multiplicidades de Serres.

Uma vez levantadas as duas perspectivas de reflexão da relação múltiplo-múltiplo/múltiplo-um, pensadas e relacionadas em suas dimensões e amplitudes, avancemos mais um pouco e vejamos de que forma essas perspectivas incidem sobre o *princípio de variação na identidade*, fazendo-o implodir em direção a uma *variação do princípio de identidade*, próprios de uma filosofia pluralista. Isso porque, nas análises de Serres sobre Leibniz, estabelecem-se as condições para percebermos que o ser não está encerrado na representação que lhe foi dada, já que suas dobras/interseção de séries intervêm a todo momento, implodindo os cercos estabelecidos. Essa implosão acontece, de fato, a partir da dimensão relacional entre unidade e multiplicidade.

Para tratarmos da *variação na identidade* segundo o pensamento leibniziano, é necessário que levemos em conta, inicialmente, a ideia de *equivalência*. A novidade de Leibniz quanto a essa questão é que ele utiliza outras possibilidades de equivalência além das tradicionais da igualdade quantitativa e da proporcionalidade. Essas novas

possibilidades de equivalência ele as toma explorando os terrenos da diferença e da diversidade naquilo em que podem condicionar à aparição de uma dada semelhança. Assim, além da igualdade quantitativa e da proporção, Leibniz fala de substituições, variações, qualidade, pontos de vista e situação, gradação e funções intensivas como forma de meditar sobre a diferença como tal e suas possibilidades de equivalência (Serres, 1968). Ou seja, uma diversidade de termos usados para pensar *o mesmo, mas em uma tal região*, ou *o idêntico, mas sobre um tal ponto de vista*. Portanto, todo esse conjunto trata-se, na verdade, de uma variação sobre o princípio da identidade que remete, ao seu tempo, a uma *teoria universal das correspondências em geral*, a qual deve ser bem analisada para que possamos nos aproximar das implicações do sistema em que *tudo conspira, concorre e consente*.

De forma geral, podemos dizer que a *variação na identidade* avança para uma *variação do princípio de identidade* por meio de dois processos: primeiro, por uma variação sobre o elemento e, segundo, por uma variação sobre analogia. Se a variação sobre *elemento* passa ao máximo, ela corresponde à totalidade. Se, por sua vez, a variação sobre analogia passa ao *mínimo*, ela é identidade. É preciso, portanto, estar atento aos dois sentidos da variação: de uma parte, ela é analogia, quando há uma invariância de qualquer forma e a identidade no limite como a totalidade das invariâncias; por outro lado, se qualquer elemento análogo variar, ele pode se tornar tudo (identidade) e ao mesmo tempo nada (diferença absoluta) (Serres, 1968, p.59). É este, então, o princípio diferencial dos indiscerníveis: há sempre qualquer elemento diferente e há sempre qualquer elemento que se conserva (*ibidem*). Assim, passa-se por uma lógica sempre reversível da identidade à diferença e da diferença à identidade continuamente.

É dessa forma, então, que a variação do princípio de identidade conduz, enfim, à concepção de *quadrilátero de modalidades*³³ nas análises de Serres sobre o pensamento leibniziano. No quadrilátero de modalidades, constituem-se as operações de identidade e

³³ Interessante notarmos que, para pensar o jogo entre os quatro elementos – necessidade, contingência, possibilidade e impossibilidade –, os quais incidem sobre o princípio de variação na identidade, Serres busca o termo quadrilátero, que possui uma abrangência muito ampla ao se referir a qualquer figura com quatro lados, podendo esta ser regular, côncava ou convexa. Por exemplo, um quadrado, um retângulo, um losango ou um paralelogramo etc. são exemplos de quadriláteros. Todas essas figuras possuem suas particularidades que as diferenciam e outras que as aproximam. Ao escolher o termo quadrilátero de modalidades, portanto, Serres deixa aberta a noção para uma infinidade de possibilidades que podem incidir ou configurar uma variação tensionada em uma dimensão com quatro lados.

contradição, o que equivale dizer que o ser se constitui pelo o que ele é, mas também pela vibração constante do seu oposto. Esta tensão entre o princípio da identidade e da contradição acaba por transformar a aparente estabilidade do ser em instabilidade dos *modos de ser*. Nesse sentido, dois pares de elementos em geral e seus opostos intervêm na constituição dos modos de ser: o *necessário/contingente* e o *impossível/possível*. Dois pares de opostos que somados formam o quadrilátero de modalidades, em que o ser não somente *é* – necessidade e impossibilidade –, mas ele, também, se afeta continuamente pelo o que *pode ser* – contingência e possibilidade³⁴. Longe de levar à incoerência, o quadrilátero de modalidades aproxima os mundos possíveis e os imagináveis, os criados e os não criados, a limitação e as realidades ilimitadas, a existência retida e a levada a efeito. E não só aproxima como as torna indispensáveis e constantes na trama dos modos de ser, tensionadas continuamente pelo seu oposto. Nas relações possíveis e impossíveis entre múltiplo-um culminam, pois, além da totalidade na singularidade e a variação contínua, há o dinamismo da diferença na identidade. É precisamente pela consideração desse *quadrilátero de modalidades*, segundo nossa análise, que a filosofia de Serres romperá com os limites do possibilismo e da harmonia preestabelecida de Leibniz, como veremos mais adiante ao trazermos as dimensões do impossível para o âmbito do necessário.

Podemos dizer, para finalizar, que essa passagem pelas multiplicidades representativas resulta, de certa forma, para nós, em uma perda da inocência e em um olhar mais aguçado para o que significa uma abordagem pluralista ou da multiplicidade. Dizemos inocência e aguçamento de percepção, uma vez que colonizada ainda pela lógica simples da identidade, em que o ser é e o não ser não é, era difícil compreendermos de que forma o múltiplo poderia passar pelo uno, ou a singularidade pelo universal, sem que com isso perdesse a sua intensidade como diferença. Todavia, percebemos, ao aprofundarmos o estudo dessas aparentes brechas do pensamento pluralista ao qual nos dedicamos, que, para que seja, de fato, múltiplo, é preciso que

³⁴ Necessidade, contingência/possibilidade e impossibilidade são conceitos centrais da concepção metafísica de Leibniz. De acordo com o glossário que Souza elaborou para a sua tradução de *A monadologia e outros textos* (2009), em Leibniz, necessidade “é aquilo que não pode não ser [...], é necessário absolutamente aquilo cujo contrário é impossível, isto é, que implica contradição” (p.110-111). Por sua vez, contingente “significa aquilo que não é necessário e cujo o oposto é possível porque não implica contradição. Todos os seres, exceto Deus, são contingentes: suas existências não decorrem de suas essências” (p.108). A existência do mundo e das coisas, segundo Serres, tensiona constantemente nesse quadrilátero de modalidades.

nada seja excluído. Tudo está contido mesmo; ou melhor, sobretudo, o que é oposto, contraditório à multiplicidade em si. Ela é múltipla porque é tudo, e é tudo sendo múltipla. Portanto, bem-vindo sejam os excluídos. Nesse caso: a unidade, a semelhança, a identidade, a ordem, o mesmo e o ser, para que a multiplicidade, o diferente, o desigual, a desordem e o contraditório continuem em sua real intensidade, longe dos dualismos reducionistas e colonizadores.

3.4 Entre Leibniz e Pascal: o problema da referência e a variação de pontos de vista

As análises que fizemos sobre a passagem múltiplo-um, dentre as muitas vertentes que nos abriu à reflexão, trouxe à tona, com uma certa predominância, como vimos, as ideias de ordem e de harmonia. Tratar sobre ordem e, sobretudo, harmonia, a partir de uma perspectiva pluralista pode parecer bastante arriscado, pois nos leva a pensar que, mesmo diante do reconhecimento da realidade múltipla e diversa, estamos buscando, na verdade, uma ordenação dessa pluralidade, o que implicaria, não obstante, uma possível redução e um certo domínio sobre a diferença. Da mesma forma, uma das questões que levantamos no início deste trabalho e a qual usamos como ponto de partida para o estudo da multiplicidade no pensamento de Serres, consiste na sugestão de Frémont de compreender essa filosofia como uma enciclopédia não ordenada, sem ponto fixo. Ou seja, os dois segmentos nos relevam uma questão comum: o problema da ordem e o ponto fixo.

Para irmos mais adiante nesses segmentos, vamos nos deter agora nas análises que Serres fez mais ao fim da sua obra sobre Leibniz quanto ao paradigma pascalino e o problema do referencial. Essas análises nos oferecem, dentre outras coisas, elementos que podem nos ajudar a pensar: *é possível tratar de ordenação em uma filosofia pluralista? Se sim, de que forma se daria essa ordenação?*

Serres (1968) retorna a Pascal para abordar a busca do ponto fixo e a necessidade de um referencial, elementos decisivos para os estudos em geometria, mecânica e, principalmente, cosmologia na idade clássica. Nesses estudos, ele colocava para si, continuamente, o dilema: “*o Universo é infinito e o Mundo é finito, o Mundo é centrado e o Universo é descentrado*” (p.649, grifo no original). De todas as

perspectivas: geométricas, mecânicas e astronômicas, a visão cosmológica tornar-se-á, contudo, nesse momento o paradigma compreensivo predominante, em razão do qual se sobrelevava a questão do ponto fixo como elemento fundamental. É possível, pois, encontrarmos como invariante de diferentes trabalhos, por exemplo, “a associação finitude-ponto central, quer esse último seja a Terra (Ptolomeu, Tycho), o Sol (Copérnico) ou um ou outro, indiferentemente (primeiros trabalhos de Képler)” (p.650). Por outro lado, de igual maneira, “de Nicolau de Cusa a Leibniz, passando por Giordano Bruno e Pascal, a descentração e a infinidade são invariavelmente associadas” (*ibidem*)³⁵. Para esses últimos, sobretudo, o recurso à matemática ganha uma nova dimensão quando a geometria arguesiana – isto é, a geometria da infinidade – substitui a geometria finita dos gregos. “O cálculo infinitesimal invadiu todos os espaços, incluindo a trigonometria tradicional” (*ibidem*)³⁶.

Nesse cenário, a idade clássica vai se caracterizar como um “campo de batalha” (Serres, 1968, p. 650), no qual a luta pela predominância da ordem racional se constituirá em torno do embate entre “finito e infinito, relativo e absoluto, razão e fê, homem e Deus” (p.651). Nessa luta, em especial na ordem da cosmologia, o que estava em jogo, de acordo com Serres, era mais profundo do que a tese do heliocentrismo ou a ideia da atração universal, os quais são na verdade aplicações da questão mais geral que consiste em saber “se o mundo é centrado ou descentrado, finito ou infinito, organizado ou ao acaso, e, a partir dessas definições, saber ao final se há ou não há um lugar natural para o homem” (*ibidem*). Em razão disso, para Serres, no cenário intelectual da idade clássica, Kepler é mais significativo que Copérnico, pois, antes de se colocar qualquer questão sobre a natureza ou tipo de ponto fixo sobre o qual se organiza o mundo, ele vai se perguntar primeiro sobre o problema do centro. Existe um centro no universo? É possível pensar esse ponto fixo? Questões prévias fundamentais, bem mais

³⁵ É interessante notarmos aqui a relevância do termo descentração, uma vez que ele implica a concepção de tirar o centro de algo que já o tinha, diferentemente do que poderia significar um termo como *acentrado*, que poderia ser compreendido como algo sem um centro desde sempre.

³⁶ Serres (1968) faz uma aproximação aqui bastante interessante entre finito/centrado e infinito/descentrado, possibilitada, sobretudo, pelo ponto de vista das questões cosmológicas dos séculos XVI e XVII do qual ele parte. Tal aproximação acontece porque, para Serres, “é preciso que a trajetória seja totalmente conhecida, isto é, *fechada*, para que o cálculo dos pesos seja exaustivo e finalizado e que o sólido seja limitado entre dois planos extremos. Ou seja, é preciso que as questões sejam questões *finitas*” (p.649, grifos no original). Nesse espaço fechado, finito, é possível, então, a determinação do centro ou do ponto fixo. Quando, entretanto, a cosmologia da idade clássica lança os problemas do espaço infinito, a noção de centro desaparece, visto que “um sólido infinitamente grande teria um centro de gravidade indeterminado, bem como o movimento sobre uma circunferência infinita não seria centrado, e sim um movimento retilíneo” (*ibidem*). Daí, então, a associação entre cálculo infinitesimal e espaço descentrado.

significativas do que a de simplesmente se colocar o problema de qual planeta está no centro.

Não obstante a perspicácia de Kepler em se colocar essa questão, ele opta por aderir à ideia da finitude do mundo devido justamente ao fato de que essa concepção resulta em consequências para o pensamento metafísico do destino do homem. Ou seja, mais do que argumentos ou razões epistemológicas, a recusa ao infinito tem razões de outra ordem. Serres cita Kepler quando ele afirma o horror secreto nessa concepção, em que o homem “se encontra errante nessa imensidade na qual são negados todos os limites, todo centro e, igualmente, todo lugar determinado” (Kepler *apud* Serres, 1968, p.652). Serres destaca que se pode perceber aqui, antes mesmo dos *Pensamentos* de Pascal, “o terror metafísico do homem diante do espetáculo de um mundo aberto e sem limites no tempo e no espaço” (*ibidem*); e, ainda, o pavor de “um mundo privado de centro e de sentido, no qual o destino não é mais que errância e o homem esse viajante que se perdeu por jamais encontrar o seu lugar e a sua casa” (p.652-653)³⁷. Obviamente, em meio a esse vazio existencial que o infinito-descentrado da nova cosmologia começava a abrir ao homem, qual não foi o grande entusiasmo com que foram recebidas ideias como as cartesianas de controle e poder, a mística de Port-Royal e a construção apaziguadora de Newton, em especial pelos filósofos que puderam novamente *recentrar* a ciência, o mundo e o destino (*ibidem*).

Logo, “da teoria do equilíbrio à teoria do movimento, da geometria pura à cosmologia, da ciência da visão à visão do mundo e do destino humano” (Serres, 1968, p.657-658), todos os principais domínios do conhecimento embateram-se nesse momento pela questão ou não do ponto fixo; ou, em outras palavras, pela questão da *referência*, sem a qual nenhuma lei pode ser estabelecida, nenhuma ordem pode se sobrepor à desordem, nenhuma definição pode ser precisa, nenhuma medida ou proporção pode se validar. A referência é considerada, então, o lugar necessário do

³⁷ Em um livro recente, *Yeux* (2014b), Serres traz uma interessante reflexão nesse sentido sobre a influência das descobertas científicas na avaliação do destino humano, nesse caso associando as mais recentes descobertas no âmbito da astrofísica e sua influência sobre o nosso destino hoje. Ele afirma: “passando da astronomia local, ocupada com a Mecânica celeste e o Sistema solar, à astrofísica, nosso saber se abriu do mundo em direção ao Universo. A nova visão das coisas e a Grande Narrativa fazem de nós os outros seres no mundo” (p.21). E acrescenta: “a astrofísica nos introduziu trilhões de galáxias, densas de constelações, buracos negros e outras singularidades, colorindo um universo diverso e disperso” (p.25), de tal forma que “essas revoluções que acontecem em torno do ponto fixo, terrestre ou solar, nos parece hoje mediocrementemente locais” (*ibidem*).

pensamento, uma vez que ela possibilita a certeza, o rigor e a harmonia (*ibidem*). Sua função e sua natureza variam, certamente, de acordo as disciplinas, os problemas e as filosofias. Ela pode ser arquitetônica, cosmológica, perceptiva, gnosiológica, pragmática ou técnica, mas em todas as funções ela se torna o melhor recurso de nosso controle e poder sobre a natureza, fazendo-a entrar em uma ontologia substancial ou numa unidade monadológica (*ibidem*). “Polo, lugar, apoio, origem, centro... todos pontos de ancoragem e de *referência*” (p.658). Em razão deles, “o objeto se organiza em torno de seu centro de gravidade, a percepção em torno de um lugar, o movimento em torno de um polo, a ação em torno de um apoio, a medida e a proporção a partir de uma origem, o mundo em torno de um sol” (*ibidem*). A filosofia do ponto fixo e da referência prevalece em todos os domínios.

E é a partir desse cenário no qual prevalece o centro fixo e a referência que se releva em intensidade a questão prévia de Kepler, qual seja: a de buscar saber, antes de tudo, se existe ou não essa referência fixa e como ela é possível. Questão que Serres vai chamar de *anticopernicana* e que será, por sua vez, bastante relevante ao aparecimento de outra vertente de pensamento em oposição ao mundo finito e centrado, à qual podem ser associadas concepções como a de Giordano Bruno, Pascal, Henry Morus e Raphson (*ibidem*). Nesse caso, antes de colocarmos a questão: qual é o centro do mundo? É preciso perguntarmos: *o mundo é centrado ou não?* Questão prévia fundamental que faz revisitar, mesmo a contragosto e com riscos de ordem existencial, a concepção estabelecida de centralidade e referência.

Outro motivo faz também com que Serres diga que é preciso optar por Kepler a Copérnico, qual seja: o fato de que ele introduz no estudo da cosmologia as órbitas elípticas. Essa introdução é muito importante, pois quebra a “ideia teológica de centro e a ordenação geométrica de um mundo perfeito, no sentido grego” (Serres, 1968, p.654). Perfeito, nesse caso, significaria fechado, finito, esférico. A concepção das órbitas elípticas “obriga a astronomia a buscar nas matemáticas outras leis harmônicas que aquelas da circularidade” (*ibidem*). Dessa forma, a geometria do cone substituirá a preexcelência da geometria da esfera e inaugurará o grande período das seções cônicas que tão bem caracterizam a idade clássica até o início do século XIX. Descobre-se, então, que o círculo é apenas um caso particular, o mais simples, dessas curvas centradas e que o seu centro não é regularmente único, uma vez que ele pode ser duplo (*ibidem*). O Sol é o centro do mundo, mas ele é por si mesmo descentrado. “Ruptura da

harmonia esférica, excentricidade do sistema planetário, os sábios estão prestes a encontrar uma nova ordem” (p.655). E o acontecimento decisivo aqui é “*a passagem do ponto privilegiado do centro à configuração do ponto de vista sobre o qual se vê*” (*ibidem*, grifos nosso). É o que acontece, por exemplo, quando Kepler amplia o ponto de perspectiva de seus estudos e os direciona à *Via Láctea*. Nesse estudo, ele considera dois pontos diferentes de observação em que pode ser colocada a Terra em relação à *Via Láctea*. Dependendo do ponto de observação considerado, a Terra pode voltar a ter um lugar central no sistema. Logo, perdemos o privilégio do centro, por um lado, mas podemos resgatá-lo, por outro, a partir de uma mudança de ponto de vista. Se não estamos mais no centro do universo, ao menos no nosso sistema podemos ter essa posição (*ibidem*).

Para chegarmos a uma posição central, é preciso, portanto, passar para um outro ponto de vista: “*fazer variar o ponto de vista*” (Serres, 1968, p.656). O ponto fixo começa a ganhar um novo significado: “de polo de movimento, ponto de apoio, centro de forças, ele se torna pouco a pouco lugar de perspectiva [...]. Isto é, o *ponto fixo se torna ponto de vista*” (*ibidem*, grifo no original). Assim, de um debate que tem seu lugar, sobretudo, na cosmologia, surgem os indícios de uma nova ordem ou um novo paradigma para o pensamento. Serres, por sua vez, procurará estender as implicações desse novo paradigma aos demais domínios do conhecimento rigoroso; em particular, à filosofia. Essas implicações são orientadas para a questão: *pode a filosofia se apoiar em uma referência estável e fixa?* Questão que, para Serres, é, na verdade, todo o cerne das indagações da idade clássica. Das matemáticas à metafísica, o século XVIII se coloca acima de tudo essa questão. E para melhor explorar esse cenário, é necessário retornar até Pascal, para quem o problema da perspectiva e do ponto fixo já ganhava contornos bastante inusitados na época.

Segundo Serres, Pascal, assim como Leibniz, foi um expoente de seu tempo, iniciador de métodos originais em geometria, aritmética, cálculo e mecânica, não deixando, contudo, de transpor esses métodos para os mundos metafísico e religioso. A questão do ponto-fixo, especificamente, perpassa as diversas disciplinas rigorosas e chega, por fim, à metafísica e à religião. Serres saberá muito bem explorar essa transposição do tema pelas diversas disciplinas. No entanto, por questão de economia e prudência em relação ao nosso objeto, deter-nos-emos aqui apenas às suas análises estritamente no âmbito filosófico.

Todavia, antes de passarmos a essas análises de Serres, situemos rapidamente e de forma geral o filósofo Pascal e suas ideias. No cenário intelectual em que Pascal viveu, “o mecanicismo e o racionalismo esvaziaram a noção de mundo físico e de comunidade humana” (Pascal, 1979, p.xvii) ao procurar explicar a natureza e a sociedade unicamente por leis naturais. Esse esvaziamento repercutiu, também, nos problemas do bem e do mal e na necessidade de o homem encontrar um apoio exterior a ele (*ibidem*). Pascal vai opor-se, de certa maneira, a essa concepção generalizada do racionalismo e do mecanicismo, e desenvolver, por sua vez, uma *consciência trágica* da vida e do destino humano. Para ele, o novo conhecimento científico deve ser reconhecido, sim, em sua validade e precisão. Entretanto, esse mundo não é a única perspectiva para o homem. A razão é essencial na vida humana, mas ela definitivamente não representa todo o homem. Ela não basta ao homem mesmo no âmbito da investigação científica. Na ótica de Pascal, a ela é preciso associarmos ainda a moral e a religião. No entanto, a moral e a fé pascalinas não correspondem àquele ideal antigo de comunidade, e sim “à moral e à fé do homem solitário, do homem perdido em busca de apoio” (Pascal, 1979, p.xvii). O individualismo é, portanto, uma característica do pensamento de Pascal, assim como o é no pensamento dos seus contemporâneos. A diferença é que, para os racionalistas, o indivíduo é uma fortaleza da razão e, para Pascal, é apenas “um abismo de miséria e de fraqueza” (*ibidem*). Em razão disso, Pascal é conhecido por sua filosofia trágica e dos paradoxos, a qual afirma que a verdade é sempre uma reunião de contrários e que o homem é um ser paradoxal: ao mesmo tempo, grande e pequeno, fraco e forte (*ibidem*).

Por outro lado, enquanto o racionalismo clássico defende que tudo o que existe e tudo o que o homem conhece têm uma causa, um fundamento indubitável e que, conseqüentemente, haveria um ponto fixo a partir do qual se dá a existência das coisas – Deus – e das ideias – sujeito racional –, Pascal, por sua vez, duvida que seja possível ao homem encontrar esse ponto fixo. Ele prefere evocar “a imagem dos dois infinitos e do círculo, cujo centro está em toda parte, enquanto a circunferência não está em nenhuma” (Pascal, 1979, p.xviii). E, ainda, a essa imagem ele acrescenta uma outra: “a da balança cujos braços são infinitos e pendem incessantemente para um e para outro lado, sendo impossível fixá-la ou equilibrá-la” (p.xviii-xix). O interessante dessa proposta é que ele afirma justamente que a ordem nasceria desse desequilíbrio da balança; isto é, que a ordem surge na oposição. Nesse sentido, “a ordem seria circular e os braços da balança

só se encontrariam no infinito” (p.xix). E, por fim, o ponto de encontro dos braços da balança ou o centro do círculo infinito não estaria nem na natureza física, nem natureza humana; ou seja, na razão, mas em Jesus Cristo. O ponto fixo para ele, portanto, é da ordem do religioso.

De acordo com Serres (1968), Pascal acaba por criar, a partir dessa perspectiva, uma *dualidade* na concepção dos espaços: de um lado, “o mundo natural, ilimitado, em que todo ponto qualquer pode ser considerado arbitrariamente como centro” (p.718); de outro, “o espaço sobrenatural, centrado ao redor de Jesus Cristo que nos coloca em nosso lugar e nos dá o repouso, ordenando novamente a razão e a história” (*ibidem*). Ele separa, então, os dois mundos: razão e fé. Em um, a ausência do ponto fixo. Ou melhor, a sua presença em todo e qualquer lugar. Se tudo pode ser o centro, logo nada é o centro. No outro, a ordenação sublime, o repouso, o ponto fixo por excelência. Ou seja, de um lado, variedade e infinito; de outro, finitude e determinação. Compreendamos um pouco mais cada um desses espaços e as novidades que uma perspectiva como essa abriu à reflexão sobre o referencial.

A questão do ponto fixo, como dissemos a pouco, perpassa, segundo Serres, todos os segmentos das pesquisas de Pascal: geometria, aritmética, cálculo infinitesimal, física, mecânica etc. Em cada um desses espaços, ela se traduz de forma específica, mas equivalente: lugar de perspectiva, unidade central de um quadrado mágico, ponto de apoio da balança, centro de gravidade de um corpo, condição de repouso de um sistema etc. (Serres, 1968, p.672). Não obstante, a investigação própria sobre a natureza do homem, a sua conduta e o seu destino, são trabalhados especificamente na obra *Pensamentos*, na qual a questão do ponto fixo cede lugar progressivamente para a ideia de ponto de vista.

Pascal associa constantemente a vida humana à metáfora do viajante em um barco ou da cidade vista de vários pontos diferentes. Nesse sentido, destacam-se as limitações humanas, as quais não lhe permitem estabelecer um ponto fixo, que possa esclarecer a origem e o destino de tudo. O homem é esse viajante perdido em um pequeno barco, diante da imensidão do mar e sujeito aos perigos das tempestades. Ao invés de ponto fixo, restam ao homem, entretanto, diferentes pontos de vista de acordo com a diversidade de posições que essa infinitude do espaço lhe proporciona. Se o olhar é restrito e o espaço é imenso, é preciso, pois, fazer variar o ponto de vista, na tentativa de passar do lugar da perspectiva ao ponto geral de julgamento. Esse ponto geral do

juízo nada mais consiste que considerarmos que, se não há um ponto fixo, ou melhor, que esse ponto fixo pode estar em todo lugar, dependendo da perspectiva, não há, portanto, um centro, ou melhor, o centro está em toda parte. Daí, a máxima de Pascal (*apud* Serres, 1968) em *Os dois infinitos* ao dizer que “*em todo mundo você encontra um ponto e em todo ponto você encontra o mundo*” (p.676, grifo no original).

Essa concepção, por sua vez, remete Pascal à ideia de *meio*, ou lugar central, como trabalhada por Giordano Bruno, uma vez que se considera que o centro está em todo lugar e a circunferência em nenhuma parte. Não há, nesse caso, periferia. Tudo está no centro de acordo com a perspectiva. Logo, o mundo é completamente descentrado e isso interfere diretamente no lugar atribuído ao homem nesse imenso espaço sem centro definido. Na verdade, se o centro está em toda parte, variado segundo pontos de vistas diferentes, o lugar meio do universo descentrado nada mais é que o próprio homem. Independente do ponto de vista adotado, ele estará sempre no centro. Ou melhor, independente do ponto de vista, predomina essa *aparente* ideia de lugar meio ao homem. Isso porque, se o centro está em todos os lugares, na verdade, ele não está em nenhum desses. O espaço, de tal forma saturado de centro, acaba não tendo nenhum. Ele está por toda parte e em nenhum lugar ao mesmo tempo. Dessa forma, “descentrado, saturado de centros relativos, aparentes e móveis” (Serres, 1968, p.682), não só o homem, mas o seu “mundo, o conhecimento, a moral, a percepção, o prazer mesmo ou as leis são representáveis segundo um espaço não referenciado, um espaço homogêneo privado de razão suficiente” (*ibidem*). Espaço onde “nada para, onde tudo se movimenta sem lei, onde o homem está sem repouso, sem equilíbrio e sem juízo; privado da unidade do ponto fixo, ele está suspenso como uma balança da qual não se conhece onde terminam os braços” (*ibidem*). E nesse labirinto, a referência é perdida, uma vez que ela está aparentemente em toda parte. Daí, a tão sentida miséria humana para Pascal.

O humano é, acima de tudo, lugar de paradoxos e de contradições, e, por um movimento incessante, busca o equilíbrio desses sentimentos disparates. A natureza humana não consiste somente em ir, progresso constante; mas em ir e vir, fluxo e refluxo como no movimento do mar. “Nós não nos mantemos na virtude por nossa própria vontade, mas pelo contrapeso de dois vícios opostos, como se nós nos mantivéssemos de pé entre dois ventos contrários: remova um desses vícios e nós caímos no outro” (Pascal, *apud* Serres, 1968, p.686). É este o esquema da natureza

humana: força, deslocamentos virtuais, instabilidade, buscando sem cessar o ponto de equilíbrio; de onde, então, a nossa variação, a nossa instabilidade, segundo os vícios e as circunstâncias. Na medida em que esse movimento de fluxo e refluxo se repete, o centro de equilíbrio que o originou vai se distanciando ainda mais. Quanto mais se alternam as nossas contradições, para mais longe do centro, do ponto de estabilidade, somos levados. É desse movimento, pois, que surge uma nova ordem; ou melhor, a desordem: *a oposição faz a ordem e a ordem faz aparecer a oposição* (Serres, 1968, p.689-690, grifo no original). Uma ordem – ou desordem – que é, na verdade, *distribuição aleatória de opostos* (p.688, grifo no original).

Em outras palavras, é possível percebermos, em toda a obra de Pascal, independente do domínio para o qual ela se volte, uma intensa meditação sobre o ponto, seja ele: ponto central, lugar de perspectiva, centro de equilíbrio e de apoio, origem ou referência, todos esses segmentos pensados no sentido da razão, da história, da conduta ou da salvação (Serres, 1968). E isso não é privilégio unicamente da obra de Pascal. Em *Hermès II: interférence* (1972), Serres esclarece que, em uma leitura mais atenta dos pensadores da idade clássica, não é difícil identificar que a questão do centro do mundo, tão frequentemente discutida por eles, é uma projeção ou um modelo de uma questão bem mais geral, qual seja: a questão do ponto fixo, independentemente de sua origem ou natureza. “Em uma palavra, a questão do ponto fixo, colocada formalmente, revela uma estrutura comum aos filósofos do grande século” (p.136). Estrutura essa, segundo Serres, com “modelos em todas as regiões da enciclopédia, das matemáticas à mecânica, da tecnologia à metafísica, da visão histórica à meditação religiosa” (*ibidem*). Trata-se, antes de tudo, de procurarmos a estabilidade, a referência e a perspectiva, ou de descobrirmos o lugar do nosso destino, o repouso para nossa desordem; um projeto de invariância e conhecimento universal (*ibidem*). Nesse sentido, Serres (1972) acrescenta: “a assinalação do ponto fixo não é possível a não ser por uma operação epistemológica fundamental que se poderia nomear a circunscrição de um espaço geral, a limitação, o fechamento, a definição, a interrupção, a parada de qualquer coisa em geral” (p.138).

Pascal, por sua vez, ao dividir os espaços, da variação de pontos de vista humano e do ponto fixo somente possível em uma realidade outra, experimenta duas dimensões bem divergentes para a sua época. Diante do mundo ordenado, centrado e regular, buscado por seus contemporâneos, ele apresenta esse mundo aberto e sujeito a descentrações de toda ordem pela variação de pontos de vista. Mas, ao mesmo tempo,

ele não deixa de buscar o ideal de sua época e acaba por encontrá-lo em Jesus Cristo. Portanto, não em uma ordem natural, ou na razão, mas no religioso.

De acordo com Serres, Leibniz também não escapou desta busca pela questão anticopernicana de saber se é possível ou não; se existe ou não um ponto fixo. Mas, a essa questão, ele deu uma solução diferente daquela de Pascal. É certo que há em Leibniz uma filosofia do ponto e é exatamente essa filosofia que o conduz à proposição do mundo monádico, compreendido como “uma teoria da multiplicidade quase pontual de verdadeiros átomos da natureza” (Serres, 1968, p.715) ou “*teoria universal dos elementos*” (*ibidem*, grifo no original). Para cada uma dessas multiplicidades, os elementos são definidos por um tipo específico de uma dada composição: “compleição, agregação, soma, seriação etc.” (*ibidem*). Ou ainda, uma composição segundo um tipo de organização da totalidade pretendida: “noção, percepção, corpo, máquina, mundo” (*ibidem*). Cada multiplicidade pontual representa, portanto, o modelo mais simples de uma determinada pluralidade e, respectivamente, a implicada totalidade de suas questões específicas. “O ponto, considerado aqui como elemento e elemento modelo, está sobrecarregado de uma variedade considerável de conteúdos expressivos” (*ibidem*).

A visão de Leibniz sobre o ponto é, pois, para Serres (1968), mais rica de proposições do que em Pascal, uma vez que, aos valores óticos e mecânicos, Leibniz adiciona ainda “significações infinitesimais, analíticas, perspectivas, lógicas, físicas e metafísicas” (p.716). Esse enriquecimento da questão tem para Serres razões bem precisas. Primeiramente, porque o suporte epistemológico de que Leibniz dispunha se aperfeiçoou em profundidade e extensão desde Pascal. Em segundo – e talvez, sobretudo –, porque, ao invés da segregação entre os espaços, o mundo natural e racional e o mundo religioso, ele opta pela convergência destes. Em Leibniz, há apenas um espaço único e contínuo, que “religa as metamorfoses naturais, as transformações mundiais e históricas, os esforços da alma em direção à claridade, o progresso do conhecimento, os caminhos em direção à salvação, às conquistas da criação” (p. 718). Afinal, tudo converge, convém e conspira.

Leibniz supera, então, a dualidade do mundo pascalino, em prol de uma harmonia do mundo que religa razão e fé, por meio da ideia da mônada, visto que “a mônada-meio é então primeira quase nada e última quase tudo” (Serres, 1968, p.721). Daí, a equivalência do aqui como em todos os lugares, do qual já tratamos. Lei formal da síntese entre o universal e o individual, essa concepção pode significar tanto a

distribuição do idêntico em todos os lugares que leva à ideia de pluralismo substancial e homogeneidade, mas, ao mesmo tempo, essas unidades são referências polarizadas e a uniformidade volta a ser diversidade. A expressão das unidades as diferencia de acordo com o lugar da perspectiva. Logo, cada espaço diferenciado conflui em cada unidade (Serres, 1968). Em outras palavras, naquilo que Pascal vê um problema, uma causa de angústia – o pluralismo –, para o qual é preciso buscar refúgio, Leibniz vê a riqueza e a harmonia: “repleto de centros diferentes e semelhantes, o espaço é centrado tanto quanto descentrado” (p.722-723). O mundo e a razão são, portanto, valorizados pelo pluralismo do outro e do mesmo.

Serres (1968) ainda destaca mais duas outras razões que, de certa forma, explicam os avanços de Leibniz em relação à Pascal nas reflexões sobre o ponto. A primeira consiste na superação do dualismo dos opostos quando se considera uma multiplicidade de referências em lugar de uma referência privilegiada. Quando optamos por estabelecer uma referência única, as coisas acabam por serem consideradas por uma repartição dualista: direita ou esquerda; a favor ou contra. Essas posições são definidas em relação à referência única estabelecida. Quando, por sua vez, consideramos uma multiplicidade de referências, revertermos esse princípio de identidade e contradição e a singularidade de cada elemento se reverte em uma infinidade ordenada de vários centros, culminando, ao final na harmonia, ou seja, na teoria dos únicos não únicos (Serres, 1968).

Por fim, a última razão que destaca Serres (1968) consiste na não existência para Leibniz do vácuo, isto é, do silêncio dos espaços infinitos que de tal forma angustiou Pascal e resultou na insistente sensação de abandono que predominava nas suas reflexões sobre o espaço natural. Para Leibniz, na verdade, não existem esses espaços de silêncio; ao contrário “o pluralismo nos situa no meio de um mundo pleno, ruidoso de comunicações e de propagações, sobre a via alegre das alianças, das analogias, das generalizações, das imagens indefinidamente traduzidas e projetadas do mundo sobrenatural na contingência” (p.724). Assim, “a errância trágica se opõe às viagens cômicas de Arlequim” (*ibidem*). Nesse sentido, não há espaço para a não conformidade ou o sem sentido. Tudo está conforme. Não há vácuo físico, não há vácuo lógico. Toda razão é uma razão completa. Prevalece o princípio de continuidade, que reina universalmente sobre o natural e o sobrenatural. Não há ruptura, mas conformidade entre razão e fé. Tudo está conexo.

É dessa forma que Leibniz nos propõe, então, a ideia de um pluralismo substancial de pontos reais, no qual cada um é a sua própria referência, sua própria origem, seu próprio suporte de determinação. Fixos ou móveis, não importa, uma vez que somos nós mesmos os vetores de determinação do movimento ou do repouso. No pluralismo substancial “o verdadeiro ou o real não se confere, não se escolhe, nem se propaga, ele está; e ele está em todos os lugares universalmente e em cada ponto de forma que ele é seu próprio universo *autorreferenciado*” (Serres, 1968, p.738, grifo no original), isto é, referenciado em si mesmo; e, ainda, “de tal forma livre e consciente, gerador de cruzamento de ordens e de séries, receptor de um feixe de séries e de ordens” (*ibidem*), compondo esse destino sem destino que acabou por aterrorizar Pascal. Se é tudo como aqui, o que nos resta? Ao pluralizarmos o privilégio acabamos por suprimi-lo. Se tudo se movimenta, então nada se desloca; se tudo tem sentido, então nada tem sentido. A filosofia de Leibniz tem, portanto, “*as duas implicações fundamentais do pluralismo, a totalização e a negatividade*” (*ibidem*, grifo no original). Não há referência, cada um tem a sua própria; não há arbitrariedade, cada um é sua própria autodeterminação. “O real é aqui como em todo lugar, mas não segundo uma *equivalência uniforme* – negação da totalização; como os outros, certamente, ele exprime e representa todo o universo, mas ele pensa e age livremente na *diferença* – totalização da negação” (p.739, grifos no original).

Nesse sentido, em uma avaliação mais geral, podemos dizer que: para Descartes assim como para Arquimedes, o mundo é conhecido por um ponto; para Pascal assim como para Giordano Bruno, em todo ponto qualquer, há um mundo; e para Leibniz como em síntese, em todo o indivíduo real e diferente há um universal (Serres, 1968). Três filosofias distintas, mas que tratam sucessivamente do local, da vizinhança e da região, seja pela uniformidade da ordem linear que institui a unidade da referência ou pela descentração completa desse a partir de uma infinidade de espaços territoriais próximos. Em sua total recusa dos opostos, a filosofia de Leibniz, ao seu tempo, busca recobrir esse universo centrado-descentrado, considerando a sua realidade autorreferenciada.

Assim, se o indivíduo pontual é uma referência elementar, logo a referência é múltipla. Essa incômoda relatividade foi motivo de crítica da razão, ou do abandono da razão por Pascal, mas, para Leibniz, ela foi o terreno mais propício de problematização da universalidade racional. E essa pretensão ao universal, orientada segundo um

pluralismo substancial, não é possível de ser pensada a não ser em um sistema independente que considera os sistemas de referência a partir de todos os referenciais possíveis. Nesse caso, a mônada é esse ponto para o qual convergem todas as outras referências possíveis, onde se cruzam todas as retas e onde podemos formar todos os ângulos. Logo, ela é única e múltipla pelas infinitas interseções que lhe cruzam potencialmente. Mais do que ponto central, ela é ponto de *concentração* para onde convergem todos os cruzamentos possíveis. Mais do que espaço de referência, ela é espaço de *interferência*.

De acordo com Serres (1972), devemos compreender os espaços de interferência como aqueles de *transporte e transferências*. Essa concepção descentra os espaços ao demonstrar que os *pseudocentros* não são mais que lugares de transferência e passagens. Para Leibniz, o universo é, na verdade, um espaço de inter-relação em geral. Espaço de trocas e comunicação, os quais se convergem na mônada. É nesse sentido, pois, que a leitura de Serres sobre Leibniz mais uma vez consegue romper com os limites que assinalamos no capítulo anterior. Dessa vez, o rompimento se dá ao considerarmos a mônada não como uma referência estável que limita as possibilidades do perspectivismo em Leibniz, mas justamente como aquela que se instala em um lugar de concentração e de interferência. Simples lugar de passagem onde as diversas séries se cruzam e se inter-relacionam.

Assim, seria a mônada o procurado ponto fixo? Sim e não, afirma Serres (1968). Nesse espaço centrado e descentrado ao mesmo tempo e indefinidamente, tudo depende do ponto de vista e da circunstância considerada. Ora fixo, ora descentrado, o ponto substancial varia continuamente. Seria ela, então, ponto central? Como coleção de referências possíveis, ela é, na verdade, *com-contração*. Ademais, para chegarmos ao tal ponto central, seria preciso regredirmos ao ponto original, e essa regressão, segundo Leibniz, vai ao infinito. O ponto original é, pois, um ponto que falta, uma vez que a referência primeira é inacessível na ordem da pluralidade, porque ela se estende ao infinito. O que resta, por fim, é essa “inextricável rede de referências múltiplas” (Serres 1968, p.809), que compõe em Leibniz um sistema de variações, traduções e mudanças de referenciais em um espaço infinitamente descentrado. Espaço esse como o proposto por Frémont (Serres, 2010b) para a compreensão da filosofia de Serres. A enciclopédia dita não ordenada, sem um ponto fixo, consiste, portanto, nessa rede com infinitas

possibilidades de entrada e referências múltiplas, orientada segundo um sistema de variações e traduções de um espaço continuamente descentrado.

Nesse sentido, *qual é a ordem possível de uma filosofia pluralista?* A ordem contínua e infinita da variação de ponto de vista, onde tudo está no centro e nada é o centro ao mesmo tempo. Um caos que avança em direção à ordem e a ordem em direção ao caos continuamente. Para cada ponto de vista, uma nova ordenação. E nesse ponto onde tudo converge, conspira e convém, a diferença exprime o universal, mas não como equivalência generalizante, e sim no seu espaço singular e próprio. O um no múltiplo – ordenação temporária e contínua; o múltiplo na unidade – expressão universal na diferença. Intrincada relação que harmoniza o que antes parecia se opor fundamentalmente.

Pascal avança de forma considerável nesse campo ao levar o ponto fixo à concepção de variação de pontos de vista. Ele abre espaço para a multiplicidade e o infinito da natureza humana. O problema é que ele vê nessa abertura a perdição e o abandono do homem, uma vez que o considera em seu mundo isolado e perdido. Leibniz, por sua vez, vai resgatar a riqueza dessa pluralidade infinita ao transpor essa dificuldade simplesmente retirando o homem desse isolamento e colocando os diversos pontos de vista em comunicação. Ou seja, pensada no isolamento, a multiplicidade é um problema, uma causa de perdição, de tal forma que é preciso reencontrarmos o ponto fixo, *recentrarmos* o universo, para obtermos o repouso. Pensada em comunicação, ela é ponto de interferência, combinação, infinidade de ordenações possíveis em *centramentos* e *descentramentos* contínuos e sucessivos. É dessa forma que, pelas análises de Serres, Leibniz nos abre a possibilidade de pensarmos, mais do que a diferença em si, *as relações várias e possíveis que podem se dar na multiplicidade*.

Assim, se desenha, pois, a cartografia das multiplicidades na leitura de Serres sobre Leibniz, tensionando mais no sentido da *interpretação* e da *apropriação* desse pensamento, do que nos meandros da crítica, sempre inútil, no seu ponto de vista³⁸. Vimos, portanto, de que forma Serres supera as limitações do pensamento leibniziano – conforme apresentamos no capítulo anterior – ao romper com a conservação dos elementos estáveis dessa filosofia: a mônada – antes, ponto de convergência único dos

³⁸ Em *Luzes: cinco entrevistas com Bruno Latour* (1999) Serres faz uma longa e contundente exposição sobre o caráter inútil, destrutivo e violento da crítica, destacando o seu interesse em sempre evitar e manter-se afastado dessa prática.

pontos de vistas – e o mundo – estável no âmbito dos possíveis. Ao tensionar esses limites, Serres nos aponta, ao seu tempo, uma ideia de mônada como estabilidade temporária e lugar de passagem ou interferência dos infinitos pontos de vista, bem como um mundo mais instável e diverso, pulsando no quadrilátero de modalidades possível/impossível; necessário/contingente. Talvez, ao proceder dessa maneira, Serres tenha feito mais do que interpretar Leibniz; teria, talvez, arbitrariamente – quem sabe? – , reinventado Leibniz pelo olhar da multiplicidade em princípio. Bem provável, também, que essa reinvenção seja o motivo do grande incômodo que a sua obra sobre Leibniz causou na banca que o avaliou e nos demais meios acadêmicos de sua época. Pelo sim ou pelo não, fato é que, com essa leitura autônoma e própria, Serres lança as configurações do seu pensamento das multiplicidades, indo mais longe com sua filosofia em direção à perspectiva da diferença em princípio do que necessariamente conseguiu ir seu filósofo inspirador. Por essas razões, Serres, como já dissemos, pode ser considerado um *neobarroco* de inspiração leibniziana, conforme aludido por Deleuze. Ademais, um neobarroco presente em um mundo muito mais aberto e intenso por interseções de possibilidades e impossibilidades.

Mas essa é uma questão que vamos desenvolver melhor e mais detalhadamente nos próximos capítulos, nos quais procuraremos reagrupar, numa ordenação temporária, os elementos levantados até aqui, buscando, enfim, demonstrar algumas configurações da singularidade e do alcance da filosofia de Serres no pensamento da multiplicidade e suas contribuições para um projeto de filosofia da educação.

4 – CARTOGRAFIAS DAS MULTIPLICIDADES NO PENSAMENTO DE MICHEL SERRES/PARTE II: A COMUNICAÇÃO COMO TEORIA DAS MULTIPLICIDADES OU O SERRES DE LEIBNIZ

Neste capítulo, vamos procurar reunir os elementos apontados até o momento, de forma a aproximá-los em uma reflexão sobre a contribuição do pensamento de Michel Serres para uma teoria das multiplicidades. Até o momento, buscamos esses elementos tanto numa descrição da vida e da obra do filósofo quanto na análise de partes de seu intenso trabalho sobre a filosofia de Leibniz e sua possível filiação com uma abordagem da multiplicidade substantiva e a diferença em princípio, como promovidos por Deleuze. Agora, nossa intenção é fazer convergir os elementos encontrados e avançar na análise de suas funções na constituição desse pensamento pluralista. Para tanto, veremos quais são as heranças leibnizianas de Serres e de que forma ele se apropria dessas heranças, dando-lhes desenvolvimento e contornos singulares próprios de sua filosofia, que, em última instância, pode ser considerada *neoleibniziana* ou *neobarroca*, segundo a terminologia de Deleuze. Veremos, sobretudo, essas heranças e apropriações a partir das concepções de personagem/mônada e harmonia aberta. Essas concepções nos abrem, por sua vez, a possibilidade de introduzir no nosso diálogo os conceitos *relação* e *comunicação*, os quais assinalam a superação do pensamento representacional em Michel Serres, mediante uma mutação do *cogito* e da gênese do transcendental objetivo que sua filosofia opera. Enfim, tais superações nos conduzem a uma compreensão da filosofia das multiplicidades de Serres como teoria da comunicação e do que isso pode implicar para um pensamento da diferença em princípio.

4.1 Serres neoleibniziano ou neobarroco: o personagem/mônada e a harmonia aberta

Segundo Serres, a diferença principal entre Descartes e Leibniz consiste no fato de que o primeiro exclui a mistura e o segundo simplesmente a decompõe. Ao proceder dessa forma, Leibniz se torna bem mais interessante para Serres do que Descartes quando se consideram essas duas principais vertentes do pensamento

clássico. Assim, na contramão da inspiração predominante do pensamento racional tradicionalista, Serres vai buscar em Leibniz ver o que resta ao fundo. Não basta apenas destacar o objeto, livrá-lo de todo o meandro de confusão e desordem, cercá-lo de métodos e procedimentos que sejam capazes de vê-lo em sua pureza, expurgar toda a mistura que pudesse confundir as suas propriedades, retirar o fundo caótico de onde ele está. Para Serres, ao contrário, o que importa é a pergunta: *mas o que resta ao fundo?*

De acordo com o racionalismo tradicional, da mesma forma que “Deus filtra os possíveis *pro gradu essentiae*, ou que hierarquiza os seres *pro gradu perfectionis*, com a mesma lógica, o homem filtra, classifica e ordena as ideias *pro gradu distinctionis*, separando, por etapas, o verdadeiro do falso e o falso do verdadeiro” (Serres, 1968, p.130, grifos no original). O conceito misturado é eliminado “pela razão completamente simples de que o falso não teria, em proporção, uma medida comum com o verdadeiro: o aparentemente verdadeiro é falso por uma impensável composição” (p.130-131). Por outro lado, Leibniz, longe de eliminar as misturas – afinal, nada mais há que misturas –, busca pensar uma série de provas para avaliar os conteúdos que se apresentam na mistura entre falso e verdadeiro, de modo semelhante com que se avalia “no verde a quantidade de amarelo e de azul que lhe compõem” (p.131). O que temos, então, é um processo de explicação: “o falso é talvez o complicado do implicado, a sombra quase interior da conjunção combinatória, a complexidade da complexão, a dificuldade cruzada do recobrimento” (*ibidem*). É dessa maneira que, na medida em que a análise e a decomposição progridem, e que se procede à triagem, o complexo se reduz ou se afasta. “Se há natureza simples, ela não aparece a não ser como *extrato* do complicado. Tudo se combina para o cálculo de aproximações: decomposição analítica, separações inteiradas, seguimentos finitos e infinitos que aproximam o racional do irracional” (Serres, 1968, p.132, grifo no original). E nesse processo, o *aparentemente verdadeiro*, antes excluído, se decompõe, pois, em *aparente* e *verdadeiro*.

Por essa razão, Leibniz – e assim também Serres – se recusa a repudiar *o fato*, a coisa ou o acontecimento, em nome de um processo totalmente centrado e regrado por normas rígidas, uma vez que essa ação consistiria em se privar dos benefícios da invenção em prol de uma “segurança integral e primeira que ele reconhece desejável, como aqui, mas impossível ou fictícia” (Serres, 1968, p.136). Isso porque o fato

sempre se compõe simultaneamente do um e do seu inverso, o primitivo e o derivativo e as relações que os unem, composição-decomposição, combinatória-análise. “Há uma composição de cores, de verdades, de noções e de números, de signos ou de caracteres, de letras e de palavras, de movimentos enfim” (p.138). E nessa composição infinita, cabe-nos promover complicações cada vez mais crescentes para gerir proposições, definições, até mesmo teorias e disciplinas científicas. Promover relações, passar por entre os domínios, cruzar, compor e dessa composição ver surgir o novo. Nisso consiste criar, nisso consiste a tarefa do filósofo – ou ao menos, nesse caso –, a tarefa e o objetivo do filósofo Serres. Em *Le gaucher boiteux* (2015a), logo na primeira página, o filósofo afirma: “pensar quer dizer inventar. Todo o resto – citações, notas em pé de página, índice, referências, copiar-colar, bibliografia de pesquisas, comentários... – pode passar por preparação, mas cai muito rapidamente em repetição, plágio e servidão” (p.5). Portanto, o movimento consiste em: “imitar sim, de início, para se formar, nada há de desonroso nisso, é preciso aprender bem. Mas em seguida é melhor esquecer essa grade de ferro, esse formato, para levemente inovar” (*ibidem*).

Para que aconteçam os dois momentos desse processo, é preciso que o primeiro, o aprender, segundo Serres (2015a), se constitua a partir da consideração de que “uma tal ciência estrutural enuncia *in universo* leis formais advindas de constituições locais” (*ibidem*, grifo no original). Isso porque, na distância entre universal e primitivo, o último se coloca como núcleo constitutivo de cada região e o primeiro determina a teoria geral de toda constituição. Logo, “o universal compreende o primitivo, como uma língua compreende uma palavra, como uma ciência compreende uma de suas disciplinas” (p.139) E, por conseguinte, “se cada região compreende o primitivo como princípio ou requisito, o universal o compreende como objeto ou parte” (*ibidem*). Em razão disso, “é menos interessante considerar sua *primitividade* que sua generalidade, é menos fecundo sublinhar a generalidade do primitivo que sua eficácia na constituição” (*ibidem*, grifo no original). Dessa forma, a filosofia de Serres, ao contrário do que se poderia pensar, a princípio, não busca diluir a singularidade na generalidade, destacando a diferença como parte da unidade. Na verdade, ele busca reforçar a fecundidade dessas singularidades quando relacionadas e compondo uma generalidade qualquer. E nesse ponto se dá a passagem extremamente rápida do aprender à invenção. Quanto maior

o número de entrecruzamentos, mais diversas e ricas são as composições. E, para estarem juntas, para comporem essa generalidade, há a necessidade da harmonia que une, aproxima e faz surgir o novo composto. Contudo, como vimos, trata-se de uma harmonia aberta, pois os entrecruzamentos podem ser infinitos a cada novo rearranjo do sistema pela incidência constante de novas séries convergentes e divergentes nesse espaço. O movimento, pois, da aprendizagem à invenção permanece aberto. Arlequim não cessa de atravessar o rio, nem de despir suas vestes.

Assim, por inspiração leibniziana, Serres se constitui como um filósofo da composição ou da comunicação, que devem ser compreendidas, nesse caso, como a busca em promover deslocamentos, construir pontes entre os saberes, compondo, colocando em contato, fazendo comunicar, por meio desses entrecruzamentos, novos saberes, o que só será possível tendo por horizonte a compreensão de que a diferença e a multiplicidade são os elementos em princípio. Por isso, é necessário uma *art des ponts* e seu *homo pontifex*. Mas, para Serres, não basta apenas considerar as multiplicidades e a diferença em princípio, é preciso ver essas diferenças em composições constantes, em correspondências ou comunicação. Ver o cromatismo se formando pela junção de diferentes cores no casaco de Arlequim e ver ainda como essas cores juntas, em intercessão de séries, podem criar uma nova harmonia temporária no branco alvo de Pierro, a soma de todas as cores. É fundamental, portanto, promover passagens, juntar os disparates, não para contê-los em uma unidade, mas para vê-los juntos formarem algo novo e temporário, até que novos entrecruzamentos venham atravessá-los, seguindo, assim, o movimento proposto de uma *Filosofia mestiça*.

Isso porque, para Serres (1968), a pura multiplicidade pode ser designada “em termos de mistura aleatória, de complexão em geral [...] de seguimento aritmético ou conjunto de números, de recobrimentos criptográfico ou algébrico” (p.145). Ou seja, é possível tratarmos a multiplicidade como uma variação contínua que “percorre o seguimento semântico da *complicação* à *implicação*”. Esse movimento contínuo da complicação à implicação é muito próximo, a nosso ver, do movimento proposto por Deleuze do atual ao virtual. Movimento ao qual nos referimos no início desse trabalho para compreendermos a singularidade e a universalidade simultaneamente na mônada. Aqui, na terminologia de Serres, o movimento é tratado do *complicado* presente, que tensiona continuamente sobre o *implicado*, por ora desenvolvido. Mas

esse movimento não para por aqui. É necessário, ainda, avançarmos para o *aplicado*, espaço onde acontecem as relações dos elementos complicados/implicados. Afinal, nesse espaço, *tudo converge, conspira, consente*. Temos, pois, em Serres, um movimento que parte da *complicação*, passa pela *implicação* e chega à *aplicação*. E é no sentido desse último movimento, sobretudo, que consideramos esteja a sua principal contribuição para um pensamento das multiplicidades.

No âmbito da relação na diferença, o personagem/mônada é uma singularidade, mas é, também, todos os outros possíveis, isto é, uma universalidade. Assim o é pelo movimento contínuo do complicado ao implicado, ou do atual ao virtual, rumo ao aplicado. Por essa razão, mais uma vez, Serres se interessa por Leibniz na contramão de Descartes, pois a ele interessa essa mistura complicado/implicado, esse impuro, esse complexo que é preciso decompor e levar à aplicação, sem que seja desconsiderado ou desligado, o fundo caótico de onde todas as coisas partem e onde todas as coisas tensionam. É dessa forma também que, considerando a passagem do singular ao universal, *todos exprimem um e um exprime todos* (Serres, 1968), observando que não se trata de uma redução de todos no um, pelo duplo movimento evocado, mas de uma consideração que reafirma que o um – singularidade –, traz em si todos –, universalidade. Essa complicação/implicação é que permite, afinal, a comunicação ou a aplicação entre as diferenças. Assim, cada personagem/mônada traz em si um implicado desenvolvido que lhe pertence e que define a sua singularidade, mas, ao mesmo tempo, carrega consigo todos os outros possíveis complicados nesse fundo obscuro e que lhe permitem a comunicação com os outros, que também são singularidades pelos implicados específicos que desenvolvem e aos quais correspondem os complicados do meu fundo obscuro. É por isso que o confuso é uma perspectiva do distinto, uma anamorfose, na qual a desfiguração pode levar à dessemelhança, a alteridade pode esconder alguma similitude (Serres, 1968). Nesse sentido, o corte cartesiano do claro e do confuso é preenchido pela continuidade expressiva de Leibniz (*ibidem*). Isso interessa a Serres, uma vez que ele busca: *quais as possíveis relações que podem acontecer na diferença?* É preciso, para tanto, constituir alguma correspondência, alguma ligação entre as multiplicidades que levem a compor o novo; engendramento de alteridades por múltiplas relações; as múltiplas performances de *Hermes* a buscar passagens.

Outra implicação da continuidade expressiva de Leibniz incide sobre a concepção de variações de pontos de vistas de Serres, da qual já tratamos no capítulo anterior. Se cada personagem/mônada implica um mundo específico e complica todos os outros, possíveis e impossíveis, é fato, então, que essa mônada só implica claramente uma parte desse mundo e que as demais estão complicadas em uma zona obscura. Para chegarmos a um determinado conhecimento, portanto, é necessário aproximar cada ponto de vista a partir do máximo de relações possíveis, implicação clara do mundo, dos personagens mônadas. Quanto mais aproximações e relações fizermos, maior a expressão ou implicação do mundo tecida nesses agenciamentos. A aplicação, assim, torna-se forma de nos aproximarmos da complexidade do mundo por meio das implicações de cada mônada, a qual corresponde um ponto de vista. Contudo, esse ponto de vista, o implicado claro da mônada, não pode ser considerado sem o seu tensionador contínuo, ou seja, o complicado escuro. A zona clara da implicação do mundo no personagem/mônada não está desassociada ou deslocada da sua zona escura de complicação. Essa zona atua diretamente e incide sobre a zona clara, tensionando continuamente. Para compreender melhor essa relação do perspectivismo com a zona obscura, Serres (1968) nos remete à relação que existe na geometria e, também, em outras disciplinas que trabalham com a ideia de projeção, da influência de uma teoria das sombras sobre a perspectiva. “A doutrina das sombras nada mais é que uma perspectiva revertida e resultante dela mesma, quando colocamos o luminoso no lugar do ponto de vista, o opaco no lugar do objeto e a sombra no lugar da projeção” (p.165). Nesse caso, temos a perspectiva, porém esta não pode ser desassociada do seu inverso, uma teoria das sombras. Não podemos falar de ponto de vista sem considerarmos a sombra que resta sobre o objeto ou mundo ao tomarmos tal ponto ou tal ângulo para nos estabelecermos. Trajetórias de *Yeux*. É dessa forma que o perspectivismo em Leibniz, como considerado por Serres, não pode se estabelecer totalmente num ponto de vista específico e estável, pois ele é tensionado a todo momento por essa sombra que a projeção produz.

Logo, por não ser estável, o ponto de vista aqui está muito mais próximo da proposta de “vistas sem pontos” que a filosofia de Deleuze propõe para uma superação das limitações do pensamento leibniziano quanto de uma teoria das multiplicidades. “Entre as invenções que associam perspectiva e teoria das sombras, é preciso considerar como decisiva aquela que faz passar do discreto ao intensivo, da

figura ao fundo, do confuso ao distinto” (Serres, 1968, p.170). Isso porque “reverter os dados faz voltar a completar os resultados: completar, ou seja, passar do distinto ao contínuo da aritmética à análise, do gráfico de perspectiva à topografia, às sombras graduadas” (p.171). Assim, tudo se passa como se “a exploração de um contínuo devesse requerer as condições inversas àquelas que regem o colocar-se em evidência de um elemento que se destaca distintamente sobre esse fundo” (*ibidem*). O perspectivismo que leva à relação um-todos ou mesmo um-infinito constitui, pois, “uma relação que permite mergulhar um dado ser em uma multiplicidade da qual ele resulta, o gráfico no alívio topográfico, a curva na família das tangentes, o número inteiro na densidade dos racionais” (p. 171-172). Afinal, sempre “há mil e uma maneiras de *completar* o mundo, de preencher as lacunas, de recusar o vazio” (p.172, grifo no original).

É preciso dizer que o inverso aqui não significa o oposto, o contrário, o contraditório, mas sim “o *máximo de alteridade possível com a identidade*” (Serres, 1968, grifo no original). E é nessa perspectiva que a harmonia se instaura: “quando intervém uma combinação fina entre o um e o diverso, na qual significa que o outro se diferencia às vezes e se combina com o mesmo e que, no limite, existe na família dos outros elementos de alteridade máxima” (*ibidem*). O inverso é posto assim como o máximo de diferença possível ainda em relação à identidade, e é esse máximo de diferença possível que vai tensionar sobre a identidade, fazendo-a variar e levando-a aos limites do impossível. Trata-se, pois, de uma diferença causal máximo-mínimo, como nos casos claro e escuro, contínuo e discreto, infinito e finito, universal e particular, num processo em que o mundo do diverso é engendrado ao mesmo tempo em que engendramos o mundo do um. E quando combinamos esses dois processos, engendramos, por sua vez, o mundo harmônico (Serres, 1968).

Nesse sentido, todo ato de conhecimento consiste em “*tirar o verdadeiro de seu falso*” (Serres, 1968, p.178, grifo no original), como também consiste em “*descobrir o falso residual desse verdadeiro temporário*” (*ibidem*, grifo no original). Logo, o ato do conhecimento consiste em um movimento que vai “do verdadeiro de seu falso ao falso de seu verdadeiro e assim sucessivamente” (*ibidem*), o que equivale ao movimento de clarear a zona sombria, bem como assombrar a zona clara. Em outras palavras, trata-se de “*colocar um filtro progressivo (serial) cada vez mais*

refinado sobre o filtro global e grosseiro do verdadeiro e do falso em geral que separa a mistura originária” (ibidem, grifo no original), donde, então, a dupla variação de situs no processo de conhecimento, a qual vibra entre as instâncias, ora regiões claras, ora obscuridade e uma agindo sobre a outra continuamente. Nesse processo de dupla variação de situs: o obscuro clareia-se, mas esse claro é confuso; o confuso se distingue, mas esse distinto é inadequado; em seguida, o adequado é cego, é aqui, então, que a sombra é expulsa pelo pensamento intuitivo, momento único em que soa a hora do meio dia (Serres, 1968). A dupla variação de situs tensiona, pois, entre esses dois estados inversos para culminar, enfim, na intuição: único momento em que se dissipa toda a sombra, pelo advento temporário e fugaz do sol pleno naquele instante.

Por essa razão, não nos interessa um *cogito*, único, estável, bem determinado como proposto por Descartes. Interessa, sim, essa complexidade misturada, esse impuro e indeterminado, esse confuso, que não nos traz segurança nem estabilidade, entretanto, é capaz de acompanhar a intensidade da vida e das coisas em sua realidade variável e variante. Logo, o personagem/mônada de Serres sempre traz algo de Arlequim, personagem das multiplicidades infinitas, variedade confusa de *cogitata*, mar ou rio de pequenas percepções, inclinações e dores imperceptíveis ou máquina infinita da natureza, desenvolvendo e recobrando germes. “Arlequim reaparece, não mais indiferente aos outros mundos monótonos, mas se despindo sem fim sobre o próximo teatro, no desespero de nunca chegar ao seu último traje” (Serres, 1968, p.184). Na mistura, a variação se torna, pois, variação contínua e engendramento de multiplicidades por interseção de séries.

Não podemos desconsiderar, é fato, que Leibniz representa a realização de um certo classicismo de inspiração cartesiana, bem provavelmente o seu coroamento e sua verdade. Contudo, de acordo com Serres (1968), na mesma proporção, o pensamento de Leibniz contém, também, o conjunto de críticas que podemos fazer ao cartesianismo e que podem culminar no seu fim ou na sua morte. Instalação das fundações: *Le parasite; Genèse; Détachement; Rome; Statues*. Isso acontece porque o ideal gnosiológico e metodológico que o classicismo atribui à palavra *certeza*, Leibniz atribui à palavra *estabelecimento*. Para o primeiro, não importa o caminho acumulativo da invenção, da descoberta, do inventário enciclopédico, mas “a circunscrição crítica dos seus índices de segurança” (p.215, grifo no original). Não

importam a riqueza e o movimento do processo, mas “a regressão questionadora em direção a um ponto fechado” (*ibidem*). Por conseguinte, “no limite, a maior certeza é o zero do conhecimento, o *cogito*” (*ibidem*, grifo no original). À circunscrição cartesiana, Leibniz propõe o dinamismo inventivo implicado no termo *estabelecimento*. Ao propor esse termo, Leibniz permanece clássico, uma vez que, por ele, a princípio, evocamos um método capaz de fornecer “índices efetivos de certeza, *marcas* objetivas de segurança” (p.216, grifo no original). O que equivale dizermos que “se impõe a um *organon* metódico que ele seja um *organon* de verdade” (*ibidem*, grifos no original). A questão é que Leibniz não para por aí. Ele vai mais longe. Estabelecer é, sim, de fato, “assegurar-se, colocar fora de disputa, fechar uma discussão” (*ibidem*) para chegar a uma outra dificuldade: estabelecer não é mais retornar sobre um ponto, mas, sim, poder continuar sem jamais ter de se preocupar com o estabelecido (*ibidem*). É assim que o método de verdade se torna em Leibniz uma arte de inventar, É por esse processo que ele equilibra “um método de certeza e uma *ars inveniendi*” (p.216, grifo no original).

Observamos, assim, mais uma vez, a defesa que Serres faz da filosofia de Leibniz como um pensamento criativo, o que contrasta com a crítica de Deleuze, apresentada por Abreu, inicialmente. Ao compreender a obra leibniziana em uma perspectiva aberta, sem as concentrações definitivas no âmbito da mônada e do mundo, Serres consegue dar vez para a dimensão criativa do pensamento e da práxis leibnizianas, considerando não só as orientações de sua filosofia, mas, sobretudo, a forma como ele promoveu passagens e combinações numerosas e criativas nos diversos domínios sobre os quais ele escreveu. Para Serres (1968), o método de Leibniz, ao entrelaçar certeza e invenção, acaba por “abrir o racionalismo clássico, recusando se fechar nos requisitos de segurança e miragens de um fundamento *in subjecto* para caminhar alegremente, compensando a desconfiança duvidosa por um dinamismo confiante no progresso espiritual” (p.216-217, grifo no original). O estabelecimento, trata, portanto, de uma “*equilibração fina* entre as diversas estruturas de fechamento, de término, de circunscrição e as estruturas outras de abertura, de acabamento indefinido, de acumulação” (p.217, grifo no original). E é assim, por sua vez, que a harmonia se compõe: por meio de estabelecimentos variados quando acontece a convergência das séries em equilibração, tensionadas, porém, pelas estruturas outras de abertura e acabamento indefinido. Logo, uma

harmonia aberta por estabelecimentos, ou equilíbrios contínuos entre progressões e estabilidades. Vêm à cena nesse momento *O incandescente e Hominescências*. Assim, que o personagem/mônada possa avançar sem travas, salvo o tempo do sono, do sonho e dos esquecimentos, do obscuro em direção ao claro, do confuso em direção ao distinto. Que ele possa se libertar das sombras, indefinidamente desdobrando isso que é nele e em todos os lugares, o falso, replicado infinitamente. O personagem/mônada faz um esforço contínuo em direção ao conhecimento lúcido, transparente, na tentativa de construir um mundo menos sombrio e mais luminoso a partir desse esforço (Serres, 1968).

É por essa razão que Serres elege o pluralista Leibniz em vez do dogmático Descartes, pois é essa mistura, esse complexo, esse olhar para o impuro que ele busca em sua própria filosofia. Ambientados ambos na matemática e buscando suas implicações para o pensamento filosófico, em Descartes o método vai “aderir a um modelo único de álgebra (ou de geometria algébrica)” (Serres, 1968, p.219). Leibniz, por sua vez, “desata essa aderência e suprime essa eleição. Ele faz proliferar vagarosamente os modelos matemáticos, nos quais nenhum julga os outros, mas cada um verifica os outros e garante sua eficiência” (*ibidem*). Com isso, ele faz emergir a flexibilidade do método, “a variação incessante e regrada da região linguística e lógica, a surpreendente complexidade de ligações que faz corresponder o problema e suas referências rigorosas e essas últimas entre elas” (*ibidem*). Portanto, de Descartes a Leibniz, “se passa da *unicidade de aderência à pluralidade de correspondências*” (*ibidem*, grifo no original).

Na pluralidade de correspondências, nada é centrado, ao contrário do que acontece no espaço de coordenadas cartesianas. O centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma. O personagem/mônada, como ponto de harmonia das séries convergentes e divergentes, não é, portanto, ponto fixo e referencial estável. Ele é centro relativo para todos os lados, uma vez que o que ele é está em variação contínua pela interseção de séries. Advém *A lenda dos anjos*. Assim, no espaço descentrado leibniziano do personagem/mônada, “todo elemento é, alternadamente, polo e margem, centro e borda, invariante e variável, ponto de vista e coisa vista, sujeito e objeto” (Serres, 1968, p.436). Nesse espaço multipolar e relativista, o sistema leibniziano consiste em um sistema “*representável por um imenso*

determinismo onde cada tema é associado a todos os outros e onde todos os temas são uma complexão de cada um” (p.437, grifo no original).

No âmbito da mônada e do mundo, essa continuidade de correspondências também repercute entre o que a mônada é – sujeito ou suporte pontual de uma multiplicidade contínua de relações – e seu inverso – objeto do mundo que se constitui nela e por ela. Da mesma forma, o mundo é objeto, como expressão na mônada, e ao mesmo tempo, sujeito que constitui por si mesmo, ao recompor a multiplicidade de expressões de todas as mônadas. Logo, “*o sujeito é ao mesmo tempo sujeito e objeto. O objeto é ao mesmo tempo objeto e sujeito*” (Serres, 1968, p.389, grifo no original). Ou, em outras palavras, “*eu compreendo nele o mundo que o compreende como elemento*” (*ibidem*, grifo no original), ou *verte-se* ele em torno do mundo que, por sua vez, *verte-se* reciprocamente em torno dele. Desfaz-se com isso uma possível supremacia do personagem/mônada que poderia seguir submetendo o mundo aos seus esquemas de compreensão e apreensão da realidade como um sujeito do conhecimento. Na verdade, a continuidade entre algo e seu inverso traz para essa dimensão a mútua implicação: sujeito, mas, ao mesmo tempo, objeto; objeto, mas, ao mesmo tempo, sujeito. Essa mútua implicação será um dos elementos mais característicos da filosofia de Serres, à qual ele estenderá suas reflexões, dando novos contornos específicos de aplicação, sobretudo, nas reflexões que empreende para os problemas ambientais. Muitos desses problemas ambientais de hoje são analisados por Serres como consequentes da perspectiva que relega o mundo ao simples posto de objeto sobre o qual incidem as capacidades de um sujeito do conhecimento. Serres vai tratar de uma retroação do mundo, ou objeto sobre o sujeito, como resultado dessas ações de subordinação e poder desmedido e irresponsável do sujeito sobre seu mundo. Com os consequentes problemas ambientais que surgiram e até mesmo a possibilidade de extinção dos seres humanos, o sujeito tornou-se, então, objeto de uma retroação do mundo sobre ele. Para tanto, surge *O contrato natural* como forma de propor a consideração do mundo como um sujeito de direitos.

Essa questão da mútua implicação ora sujeito, ora objeto nos ajudará, também, a seu tempo, a pensar as contribuições de Serres para uma filosofia da educação, impactando diretamente sobre as perspectivas e abordagens dos ditos fundamentos da educação. Como considerarmos os fundamentos da educação a partir

de um pensamento que nos faz repensar as posições sujeito/objeto? No que isso implica para a educação de nossos tempos? São algumas das questões a que buscamos responder neste trabalho, ao trazermos o Serres de Leibniz como aquele que busca a pluralidade de correspondências, por meio de estabelecimentos que levam a harmonias temporárias e abertas. Essas correspondências acontecerão, por sua vez, a partir de ações de multilinearidade e multivalência, como veremos, as quais nos ajudarão a traçar as implicações para uma filosofia da educação, pensada a partir dessa teoria das multiplicidades, que se constitui em Serres como relação na diferença.

Mais precisamente, na entrevista que realizamos, Serres nos ajuda a compreender essa passagem que aconteceu no seu pensamento entre a inspiração do pluralismo leibniziano e a constituição de seu próprio pluralismo, o qual engendra a relação na diferença. Em que momento a inspiração de ordem leibniziana bifurca? Quando e em que sentido acontece a passagem? Segundo Serres, essa passagem aconteceu em razão das ciências: “o pluralismo, é verdadeiramente hoje uma filosofia que é aquela de todas as ciências”. O pluralismo do Serres de Leibniz bifurcou, portanto, na diversidade das ciências e dos saberes que elas vinculam hoje e para os quais ele busca uma teoria geral das correspondências ou a comunicação entre esses saberes a partir da constituição de harmonias temporárias sempre abertas. É sobre essa questão e suas conseqüentes implicações para o pensamento em educação que trataremos daqui por diante. Para tanto, começaremos por definir mais detalhadamente no que consiste essa teoria geral das correspondências, ou teoria da comunicação em Michel Serres, que se constitui a partir de um pluralismo das ciências.

4.2 Teoria da comunicação em Michel Serres: a mutação do *cogito* e a gênese do transcendental objetivo

Ao final da entrevista feita com Michel Serres, abordamos a dita questão do dualismo entre unidade e multiplicidade que caracteriza predominantemente a história do pensamento filosófico e que atravessa em diferentes momentos a reflexão realizada nesta pesquisa. Questionamos se o pensamento filosófico está mesmo fadado a se

constituir pela alternância mutuamente excludente e inconciliável entre unidade e multiplicidade na posição de elemento *a priori*. Haveria, afinal, uma forma de conciliar essas duas realidades sem recairmos na tendenciosa submissão do múltiplo ao uno? E Serres nos responde:

Eu acredito que a multiplicidade é um dado, um dado do experimental, um dado real, compreende? E que a unidade é o trabalho que fazemos sobre essa multiplicidade. Esperamos a unidade pouco a pouco. É mais um ideal em direção ao qual nós estamos trabalhando ou buscando. E é assim também em todas as outras ciências. Isto é, todas as ciências, matemática, física buscam uma unidade entre as coisas diversas. Todos buscam a unidade, mas há a multiplicidade no ponto de partida³⁹.

O real é multiplicidade e a unidade é o trabalho que tentamos fazer sobre essa multiplicidade. É por essa fórmula simples que Serres nos faz compreender, enfim, a incidência dessas duas instâncias na história do pensamento. Nem uma, nem outra, mas as duas simultaneamente e cada qual com suas determinações específicas. E não poderia ser diferente para um pensamento, cujo objetivo é promover relações e construir passagens. Se o princípio é multiplicidade, não pode haver exclusões, até mesmo dos opostos e da negação. Tudo está contido. E tudo estando contido, cabe, então, buscarmos as passagens que levam às relações e às unidades momentâneas. É nesse sentido que Serres compõe, pois, uma filosofia que pode ser considerada uma *teoria da comunicação*, orientada por uma concepção pluralista *a priori*, esta garantida, a seu tempo, pela *variação de pontos de vista*. Assim, da passagem contínua do múltiplo ao uno e do uno ao múltiplo, dão-se a variação de pontos de vista e a constituição de uma teoria da comunicação. Nesse processo, compõe-se essa filosofia, cujo princípio é a multiplicidade. Contudo, é preciso ainda indagar: de que forma, ou a partir de quais especificidades deve ser pensada uma teoria da comunicação que considera como princípio a multiplicidade? Quais as peculiaridades dessa abordagem de forma a não reduzir o múltiplo à lógica da identidade ou da representação? Como tratar de relações e comunicações fora de um princípio representacional? Como isso é possível? Conforme já dissemos, é na resposta a essas questões que está a principal contribuição da filosofia de Serres para um pensamento pluralista. Ou seja, é na ordem de uma teoria da

³⁹ Trecho da entrevista ainda não publicado.

comunicação, pela variação de pontos de vista que se dá a contribuição do seu pensamento na abordagem de uma multiplicidade substantiva. Portanto, adentremos, agora, nas especificidades da teoria da comunicação em Serres e nas extensões destas como proposições filosóficas de um pensamento das multiplicidades.

Para tanto, comecemos por uma exposição das influências e dos conceitos que orientam a composição dessa teoria. *Hermes* é o personagem da comunicação na filosofia de Serres. Nascido na década de 50 do século precedente, seu nascimento coincide com a proposição da *teoria da informação*. Quando criança, Hermes assistiu à chegada da televisão nas casas de cada família individualmente; adolescente, ele testemunhou Neil Armstrong pisar na Lua; adulto, ele vivenciou a revolução informática e o avanço do ambiente digital, no qual sua filha, *Polegarzinha*, vai se integrar por completo (Serres, 2014a). Em outras palavras, *Hermes* é o personagem que acompanha a passagem, num espaço de menos de 30 anos, de um mundo centrado em torno da produção – desde o Neolítico até a Revolução Industrial, simbolizado por Prometeu, deus do fogo – a um mundo centrado na comunicação. “Hermes, o mensageiro dos deuses da mitologia grega, se torna *Senhor Todo-mundo*” (Serres, 2014a, p.116, grifo nosso). Trata-se, então, de um personagem que simboliza o advento de uma *sociedade da comunicação* em detrimento de uma *sociedade da produção*. E ele não está sozinho, outros personagens também lhe são associados: *Prometeu*, seu predecessor; *A Catasfiore*, que simboliza a circulação do ruído; *O parasita*, que desestabiliza a comunicação; *O pontífice*, que constrói pontes; e *O interferente*, que interrompe a comunicação (*ibidem*). Todos esses personagens compõem, ao lado de Hermes, a teoria da comunicação no pensamento de Serres.

Em *Hermès I: la communication*, o filósofo afirma que comunicar é “viajar, traduzir, trocar, passar de um lugar a outro, assumir sua palavra como subversão, menos subversiva que transversa, fazer comércio recíproco de objetos penhorados” (Serres, 2014a, p.127). E conclui: “eis Hermes, deus dos caminhos e interseções, de mensagens e comércios. Nós não deixamos o universal da razão clássica” (*ibidem*). Isso porque a teoria da comunicação em Serres começa a se constituir, como já demonstramos, a partir da filosofia leibniziana. É pelo clássico Leibniz que ele tentará compreender o novo mundo em rede, uma vez que foi Leibniz, segundo Serres, quem forjou as ferramentas que permitem pensar a comunicação e, inclusive, quem utilizou pela primeira vez a expressão “comunicação filosófica” (p.128). Assim, “o mundo da

comunicação é o mundo leibniziano” (p.130). Sabemos que tais ferramentas foram forjadas a partir da ideia da mônada e da infinidade de relações possíveis que ela engendra, possibilitadas em razão do conceito *variação contínua*. Nesse sentido, num momento histórico e quando muito falamos de estruturalismo e dialética, Serres vai eleger, na verdade, a *rede* como ferramenta mais apropriada ao pensamento, visto que, com ela, “é possível multiplicar os combatentes, diferenciar as forças, variar ao infinito a astúcia” (*ibidem*, p.133).

No entanto, não é apenas a partir de Leibniz que se constitui a teoria da comunicação em Serres. Outra influência relevante vem da física da informação tal como ela surge nos trabalhos do engenheiro americano Claude Shannon e do físico francês Léon Brillouin. Uma vez formalizada a ideia de rede, é preciso saber como circulam as informações nesse espaço. A física da informação, no caso, vai analisar, entre outras coisas, o sinal, a transmissão dos sinais e o transporte da informação por meio do telégrafo e do telefone (Serres, 2014a). E, para Serres, dois conceitos se destacam nesta abordagem: a ideia de *ruído* e a concepção de *entropia*.

A ideia de ruído, como é concebida na física, se remete, em primeira instância, àquele chiado de fundo muito recorrente em ligações telefônicas e que impede quase sempre a comunicação. Serres diz que esse chiado que se ouve consiste, na verdade, no “movimento termodinâmico dos átomos, denominado em física *ruído branco*. Trata-se de um caos, um ruído perigoso, aleatório, atômico. É o ruído de fundo das coisas e do mundo” (Serres, 2014a, p.137, grifo no original). Ou seja, para Serres, o ruído é o que permanece, o que já está dado de antemão; e a comunicação, por sua vez, é uma forma de lutar contra esse ruído de fundo constante. Mesmo quando duas pessoas discutem, a comunicação se constitui “como associação de dois opostos contra um monstro exterior que é o ruído” (*ibidem*). Esse ruído, também, pode ser compreendido como *parasita* e, assim, o era antes que surgisse uma teoria física sobre o ruído. Quando algo impedia a comunicação, dizíamos “há parasitas sobre a linha” (p.137-138). E, de fato, Serres destaca, em *Le parasite* (1980b), que nossas línguas latinas também denominam parasita o ruído constante que circula no canal de comunicação: “não existe passagem sem esse obstáculo, nem linguagem sem trocadilhos nos quais se arrisca o sentido, nem desenho sem linhas trêmulas, diálogo sem mal-entendido, canal sem chiados acidentais nem natureza, em enfim, sem ruído de fundo” (p.11). Em razão disso, “a discussão não aparece mais como uma oposição entre dois termos, mas como uma aliança dos

primeiros termos contra um terceiro termo” (Serres, 2014a, p.138). Nesse caso, os dois oponentes se embatem, na verdade, não entre eles, mas contra aquilo que impede a comunicação. Em síntese, “o ruído é um conjunto de forças que impede a comunicação e contra as quais os comunicantes são obrigados a se ligarem um ao outro, independente do que dizem” (p.139). Assim, mais do que aquilo que nos opõe, o que importa é lutarmos, de fato, contra aquilo que impede a nossa comunicação, contra o ruído de fundo. E isso, ao final, nos une mesmo quando estamos em posições opostas.

Além da noção de ruído, outra contribuição relevante de Brillouin e Shannon no domínio da física da informação consiste em indicar que há uma relação direta entre informação e entropia. Com origem na termodinâmica, o conceito de entropia se refere à desordem de um sistema em razão da energia que se perde em um processo de transformação de calor e trabalho. A esse processo, estão relacionados dois princípios da termodinâmica: o princípio da *conservação* – nada se perde, nada se cria, tudo se transforma – e o princípio da *irreversibilidade* dos fenômenos em um sistema fechado, uma vez que uma parte da energia se perde no processo. Essa energia que se perde no sistema é que leva à sua desordem. A tendência à desordem em um sistema fechado é, pois, sua entropia que segue, por sua vez, um processo crescente. Esse conceito, levado aos domínios da teoria da informação, especificamente por Brillouin, conduziu à ideia de *entropia negativa*, a qual significa que quanto mais um sistema é desordenado, ou seja, sua entropia é crescente e positiva, menos ele é observável e, consequentemente, menos informação há sobre ele (Serres, 2014a). Por outro lado, quanto mais esse sistema for ordenado, isto é, sua entropia for negativa, mais informações podemos obter dele observando-o (*ibidem*). Essa entropia negativa é, também, conhecida na teoria da informação como *neguentropia*. “Se a entropia é uma grandeza que mede a falta de informações sobre um sistema, a neguentropia mede uma espécie de injeção de informação” (Serres, 2014a, p.147). Dessa forma, pelos conceitos de entropia e de neguentropia, a teoria da comunicação em Serres se articula em relação à passagem da desordem à ordem. A desordem inicial de um sistema, ausência de informação, caos primordial abre, porém, aos poucos, a possibilidade de uma organização momentânea e um princípio de informação a partir de uma redução dessa desordem inicial. Assim, Prometeu – deus do fogo – abre caminho e condiciona a chegada de Hermes – deus da comunicação – transportando as leis da termodinâmica para uma teoria da informação.

Mas isso não é tudo. Serres vai mais longe em sua teoria da comunicação elaborando uma verdadeira *ontologia da informação*, ou seja, um pensamento geral do ser e do mundo como circulação de informações, cuja principal consequência está na sua incidência problematizante sobre a clássica oposição sujeito e objeto. A teoria da informação, segundo Serres (2014a), nos abre um outro mundo, ou melhor, uma possibilidade de observar o mundo de outra forma. Isso porque ela nos permite analisar todo o fenômeno a partir de quatro operações básicas: *emitir, receber, estocar e tratar* a informação (*ibidem*). Essas quatro operações são facilmente perceptíveis no que se refere à comunicação entre os sujeitos. Não há nenhuma novidade quando analisamos que, em uma comunicação, um fala e o outro escuta, e nesse processo simultaneamente se emite, recebe, estoca e trata informações. Todavia, Serres estende essas operações, ainda, a outros seres vivos e às coisas e objetos em geral. Tudo o que podemos pensar, o Sol, um rio, uma baleia, uma pedra, uma cidade, todos emitem, recebem, tratam e estocam informações. “E em consequência, a distinção sujeito-objeto desaparece completamente, uma vez que eu não conheço objetos físicos, seres vivos, nem comunidades humanas que não sejam analisáveis segundo essas quatro operações” (Serres, 2014a, p.149). Não há nada mais que nos distinga em relação aos outros seres e objetos. Desfaz-se, portanto, a noção de sujeito que se constitui na submissão de toda realidade à sua volta a um princípio cognitivo. Trata-se, pois, de uma “reversão total de nossa maneira de perceber e de compreender o mundo. E isso é de uma simplicidade absoluta” (*ibidem*).

Essa nova maneira de perceber o mundo não deixa, pois, de afrontar diretamente toda uma cultura do sujeito, que, de acordo com Serres (2014a), marca a filosofia ocidental desde a Idade Média, de onde se originaram as primeiras distinções sujeito-objeto. Na contramão disso, ele afirma que os estoicos Leibniz e Pascal não estão muito longe de pensar como ele. Se todos emitem, recebem, estocam e tratam informações como eu, logo, todos os seres e todas as coisas são meus irmãos. Esse tipo de “animismo” indica uma cognição, um conhecimento de tal forma largo, extenso, que é capaz de acolher todos os seres e objetos entre eles (Serres, 2014a). É preciso destacar, no entanto, que, se há uma diferença na realização dessas operações entre os seres e as coisas, esta é da ordem de graus e intensidade. A forma como tratamos a informação é completamente diferente e consideravelmente mais sofisticada do que aquela como ela é tratada por um organismo monocelular, por exemplo. Sobretudo, porque não somente

tratamos a informação, como eu sabemos que fazemos isso. Todavia, sofisticado ou não, o organismo monocelular, também, trata a informação.

Há, portanto, na teoria da comunicação em Serres, um universal da informação de tal forma que, nesse âmbito, pensar consiste simplesmente em *interceptar* as informações que circulam. A novidade nisso tudo é que essa interceptação não é exclusividade do *Homo sapiens*. “Todos os seres interceptam informação” (Serres, 2014a, p.151). A interceptação da informação é, também, universal e a nossa distinção em relação às demais coisas é que elevamos essa interceptação a um nível extremamente elevado. Em consequência, “não somos nós que informamos o mundo com nossos esquemas e nossas categorias subjetivas” (p.152). O mundo é, ele mesmo, informação. Logo, o campo transcendental, como proposto por Kant ou Husserl, deixa o domínio da subjetividade e passa ao domínio da objetividade. Advém, portanto, o *transcendental objetivo* na filosofia de Serres.

Trata-se, por conseguinte, de uma saída do campo representacional para um retorno às coisas mesmas, bem diferente daquele proposto por Husserl na definição da fenomenologia. Para Serres, as coisas nada mais são que informação. Há sempre um tipo de comunicação permanente entre as coisas sobre as quais intervimos de tempo em tempo. O mundo é, assim, “uma tessitura de interferências e de comunicações contínuas e quando eu intervenho, eu busco interceptar” essa comunicação entre as coisas (Serres, 2014a, p.153). Conhecer é, nesse sentido, interceptar. “Todo conhecimento é, em um certo ponto de vista, uma sorte de interferência de nossa observação em um circuito geral de informação” (*ibidem*). Assim, na teoria da comunicação de Serres, tudo é informação. As coisas, os seres vivos, nosso próprio organismo, tudo é “uma rede ruidosa de comunicações e informações” (p.154). E se o mundo está posto em linguagem informacional, cabe à nossa ciência, desde o momento que isso foi constatado, ler ou decifrar as informações que estão escritas sobre as coisas. A idade de uma rocha, a sua origem e destinação, a duração de um átomo, os primórdios da vida, a evolução do planeta, tudo está inscrito como linguagem informacional sobre os seres e as coisas. Por isso, a proposta de Serres de uma *Grande Narrativa*, “a qual permite reunir todos os saberes” (p.156). Afinal, “é por que todas as ciências conseguiram, por essa leitura, datar os seus objetos, que elas podem ser reunidas em uma única narrativa que perpassa das origens aos nossos dias” (*ibidem*).

Por conseguinte, a quais conclusões podemos chegar a partir desses elementos da teoria da comunicação em Serres? O que de fato elas representam para uma filosofia das multiplicidades? O ruído de fundo e a entropia e ainda uma ontologia da informação, o que eles significam para uma abordagem substantiva da multiplicidade? Primeiramente, esses elementos incidem sobre uma decalagem entre as concepções de racionalidade e realidade. Não há na filosofia de Serres uma correspondência direta entre razão e realidade e, conseqüentemente, essa primeira perde completamente o seu *status* superior e quase sublime, capaz de submeter tudo o que existe aos seus parâmetros. Em *Hermès V: le passage du Nord-Ouest*, Serres (1980a) afirma: “isso que nós temos o hábito de nomear razão, racionalidade, não é mais, talvez, que um caso específico. O racional seria uma ilha mergulhada no real” (p.20). Em *Hermès IV: la distribution* (1990a), ele afirma, ainda: “o real não tem lei. O real é e não é racional” (p.118). Isso porque “o estado das coisas é sim uma distribuição de ilhas em arquipélagos sobre a desordem ruidosa de um mar desconhecido” (Serres, 1980a, p.23). Compostas de “picos a bordo, abatidos pelas ondas e em transformação perpétua, desgaste, quebras e invasões, emergência de racionalidades esporádicas as quais as ligações entre si não são nem fáceis, nem evidentes” (p.123-124). Assim, para Serres, “a desordem precede a ordem e somente é real o primeiro; sim, a nuvem, ou seja, o grande número, precede a determinação, e somente os primeiros são reais. A lei, a cadeia, a ordem são sempre exceções, algo assim como milagres” (p.121-122).

Logo, se o real não coincide com o racional, se ele é muito mais intenso, caótico e desordenado, não podemos dizer, portanto, que nossas representações são capazes de conter essa realidade. Ou seja, o mundo tal como ele é não é simplesmente um produto de nossa representação. E da mesma forma, o mundo representado *não é* o mundo. Nesse caso, a filosofia de Serres nos propõe um retorno “às coisas, às multiplicidades misturadas, às dispersões, tomando-as tais quais” (Serres, 1990a, p.124). E, nesse retorno, não mais “encadeá-las em sequências lineares ou planos múltiplos, tecidos em rede, mas tratá-las diretamente como grande número, grandes populações, nuvens. Onde a tecelagem regular torna-se exceção e não mais norma totalizante. A lei não é mais a lei, é o limite” (*ibidem*). Trata-se de “devolver às próprias coisas a totalidade de seus direitos antes de intervir” (*ibidem*), uma vez que “todas as nossas partições e todos os nossos recortes, nossas diferenças, cadeias, séries, sequências, sistemas, ordens e formações, hierarquias e *archés*, são de escolha, de poder, arbitrários” (*ibidem*). E todos

eles existem para “se dissolver, se fundir, se misturar, como conjuntos moventes, ao fogo an-árquico” (*ibidem*).

O universal do mundo é, pois, indeterminado. Sendo assim, o que nos resta? Como podemos falar do mundo? Como fazer o nosso discurso comunicar sobre esse fundo de indeterminação? Foi o que Anne Crahay (1988) tentou responder em *Michel Serres la mutation du cogito*. Para ela, uma vez que o universal é indeterminado e que, portanto, sempre poderá haver outras formas, outras circulações, outras redes momentâneas possíveis, resta-nos buscar sermos enciclopédicos, “viajando por entre as variedades, passando de uma forma, de uma rede, de uma representação à outra, por diversos caminhos de conexão ou diversos métodos” (p.86). À insuficiência de nossas representações, é preciso compensarmos com a maior variação possível. E ao fazermos esse processo, descobrimos, de acordo com ela, uma nova universalidade: a *morphè* em geral.

Isso porque “todos os objetos possuem e são formas e é por meio delas que eles se comunicam e se interinformam” (Crahay, 1988, p.87). Se a filosofia das multiplicidades de Serres é, em última instância, teoria da comunicação, então é fundamental falarmos de formas e de formal. Todavia, como construirmos uma teoria da comunicação em uma abordagem formalista que não traia o princípio da multiplicidade? Seria possível pensarmos esse princípio sem reduzir tudo – como o fez o estruturalismo – ao terreno do lógico-linguístico, discursivo, textual, languageiro? (Crahay, 1988). Para Serres, a resposta para essa questão está no recurso à linguagem matemática. Todavia, como um bom leibniziano, é necessário evitar, antes de tudo, a tentação de centrar o sistema, considerando que, de fato, os modelos formais não são “modelos paradigmáticos no sentido platônico, eles não constituem por essência, a realidade das coisas” (p.19). A linguagem matemática, nesse sentido, é uma imaginação entre outras possíveis (*ibidem*).

Dessa forma, para comunicarmos ou falarmos do mundo, é preciso isolá-lo tal qual ele se dá na experiência como realidade em variação máxima. Isto é, isolá-lo do ruído de fundo, para, então, retirarmos dessa variação máxima algumas formas estáveis e invariantes que permitam a comunicação. Afinal, “toda comunicação supõe, com efeito, um código convencional comum [...] sobre o qual se convém e se acorda” (Crahay, 1988, p.22). Trata-se da neguentropia que um sistema exige para fornecer uma informação. De acordo com Serres (1990a), “no final das contas, pedir a precisão ou a

exatidão, e procurar determinar um limite rigoroso, um recorte exato, isso equivale a fornecer uma quantidade infinita de informações, logo, equivale a exigir uma despesa infinita em neguentropia” (p.119). Em razão disso, “todo conhecimento tem um preço, um custo, indexado à etiqueta” (*ibidem*). Em todo caso, o caos é inseparável de uma sequência local de formas, bem como não se pode falar de fluxo, sem clinâmen⁴⁰ (Crahay, 1988). Tudo o que existe, existe como forma ou código e com um sentido particular que surge como desvio aleatório do ruído de fundo. Em *Yeux* (2014b), Serres faz uma comparação que exemplifica bem essa relação forma-fundo. De acordo com ele, “o céu não mostra somente pontos de luz sobre um preto noturno, mas também luzes intermediárias, as quais os Antigos comparavam as cores àquela do leite jorrando dos seios de uma deusa” (p.25). Dessa metáfora, por sua vez, advém o termo galáxia. “Esse branco-cinza luminoso, manchado, granulado, se organiza em avenidas, polos, manchas ovais, espirais, como se seu caos avançasse no sentido de uma ordem”. Nesse sentido, ele questiona como não comparar essas distribuições do Universo “aos *tateamentos* crônicos de nossas ciências, sempre se construindo em torno de ideias atrativas e se desfazendo para se organizar em outro lugar e de outra forma, esse movimento se desenhando sobre o fundo escuro de um enorme não saber?” (*ibidem*, grifo nosso)

Nesse âmbito, o que é universal não é em absoluto a ordem da forma, do código ou do sentido. É, sim, “o puro *fato* da forma, do código e do sentido. Fato ou circunstância. A forma nasce de uma circunstância. Toda morfogênese se faz pelas bordas, pelo o que se passa além da forma ou instância” (Serres, 2014b, p.86, grifo no original). São as bordas que distinguem as coisas do caos. Portanto, é preciso constituirmos uma abordagem do sistema formal que compreenda essa universalidade da forma como limite advindo de um condicional, e não como representante fiel da coisa mesma. Uma abordagem que leve ao grau máximo a formalidade do sistema, ou seja, a uma abstração tal do esquema das formas, de maneira que esta não tenha a pretensão de explicar a coisa em sua totalidade, e sim de se limitarem as condições de

⁴⁰ Clinâmen remete-se ao desvio imprevisível de átomos, ideia que foi retomada por Lucrécio com base na doutrina atomista de Epicuro. Refere-se a um pequeno movimento aleatório lateral (sem causa), capaz de explicar a progressiva agregação dos átomos e, conseqüentemente, a formação dos mundos. A defesa desse desvio aleatório dos átomos tem conseqüências, sobretudo, para a afirmação da liberdade humana, uma vez que rompe com a ideia de causa e efeito, compreendendo a possibilidade de efeitos sem uma causa necessária (cf. Lucrécio Caro, 1988).

seu próprio engendramento. Dessa forma, é possível tratarmos de comunicação, considerando as formas estáveis que permitem a circulação da informação sobre esse fundo de indeterminação ou o caos originário.

A linguagem matemática, nessa perspectiva, como linguagem universal das formas, serve de inspiração para a constituição dessa abordagem morfogênica, visto que “ela explora o espaço das formas, buscando a maior formalidade possível, a maior pureza em relação ao sentido, a maior generalidade em relação ao particular” (Crahay, 1988, p.86). Entretanto, também é fato que “ela não para nunca, pois as formas que ela descobre se revelam sempre totalmente imersas no condicional” (*ibidem*). Sobretudo, a passagem da matemática clássica à matemática moderna marca o avanço dessa generalidade abstrata, no momento em que intensifica a percepção que seu objetivo não é simplesmente a maior extensão possível do campo objetivo, mas sim um ter em conta as condições de seus próprios métodos. Assim, “a reflexão passa do ser à relação, do objeto à sua manifestação, da coisa ao método” (p.24). A linguagem é, pois, considerada em seu caráter puramente convencional e limitada às condições de seu surgimento.

Não há, portanto, na teoria da comunicação em Serres, “uma tábula última das formas puras a partir das quais seria construído o mundo como no Timeu”(1988, p.86). O universal da sua perspectiva se concentra simplesmente na ideia de fronteira. Essa noção de fronteira não é considerada como instância que se transmuta em subsistência, ou condição fundamental, mas sim como um fato que aparece aqui ou lá, aleatoriamente. Ou seja, uma fronteira que surge como acontecimento. É por essa razão que Ladrière, no prefácio à obra de Crahay (1988), afirma que “a obra de Michel Serres é, de uma certa maneira, inteiramente habitada pelo pensamento do acontecimento” (p.15). A partir dessa concepção universal das formas como bordas e fronteiras *acontecimentais*, constitui-se um movimento em que “a primeira borda aparece como uma singularidade sobre o espaço indeterminado sem borda ou sobre o espaço de todas as bordas, de todas as fronteiras possíveis” (p.86). Logo, “todo objeto é definido por essas bordas, em relação às quais cada objeto surge como fronteira traçada de uma *circu-instância* inicial” (*ibidem*, grifos nosso).

Quanto ao sentido nesse sistema formal, Crahay (1988) afirma que ele não é outro a ser o de *organização* de alguma coisa que por si mesma não possui sentido. Ou seja, o sentido não existe como substância, e sim como relação. “Os signos de um sistema linguístico não têm significação a não ser por suas relações múltiplas. O ruído

se transforma em organização pelo simples fato que o observador se desloca de um nível a outro” (p.87). Crahay cita, então, Henri Atlan e sua obra *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, na qual ele trata da tendência predominante em se considerar a organização como substância. Para Atlan, segundo Crahay, a organização nada mais é que informação; ou, em outras palavras, nada mais é que sentido. E com isso, a partir do momento em que não consideramos mais as coisas, as estruturas, as substâncias como portadores de sentido por elas mesmas, e sim as “suas bordas, suas relações, o que se passa entre elas, podemos perceber nesses interstícios, nesses espaços abertos, livres, não definidos, nessas *aberturas virtuais* e nesses *poços de possibilidade*, significações novas e desconhecidas” (*ibidem*, p.88, grifos no original). Ou seja, o sentido em um sistema formal de fronteiras compreendido como organização, isto é, compreendido ao nível da relação, deixa o espaço da significação continuamente aberto às novas organizações e, conseqüentemente, outras significações.

Há, portanto, dois movimentos fundamentais na teoria da comunicação de Michel Serres. Num primeiro momento, a instalação de elementos formais os mais puros ou abstratos possíveis; ou melhor, a constituição de elementos estáveis em meio ao turbilhonamento da realidade de fundo; posteriormente, relações, encontros e organizações momentâneas entre as formas puras que dão vez ao sentido. Alessandro Delcò (1998), em *Morphologies*, acrescenta, por sua vez, que, “para destilar esquemas puros [...] é preciso retirar as formas da deriva espaço-temporal na qual elas estão contidas; é preciso eliminar o tempo, o trabalho do tempo, a generalidade e o desgaste do tempo” (p.9). Isto é, para pensarmos as formas “como paradigmas invariáveis, é preciso fingir não ver os fluxos de energia que operam nelas, as correntes que lhes constituem e lhes dissolvem [...] Por fim, é preciso eliminar também o espaço, as tensões do espaço, a multiplicidade dos traços distributivos do espaço” (*ibidem*). Dessa forma, é possível fazermos trabalhar no abstrato “identidades e diferenças, unidades e relações, elementos e operações, polos e conexões, modelos e variações” (*ibidem*).

Tudo isso no objetivo de constituir uma linguagem que respeite, acima de tudo, o fato de que “a realidade é poliglota” (*ibidem*) e que, portanto, o léxico de qualquer linguagem cobre apenas uma pequena parte dessa realidade. Que considere ainda, conseqüentemente, que, antes dos códigos e modelos inventados por nossas sintaxes, há um mundo no qual as coisas se comunicam entre elas e por elas mesmas, se falam e se respondem antes mesmo que submetamos a esse discurso das coisas nossos sistemas

cognitivos. “O mundo *respira*, independente dos postulados formais de nossa linguagem” (Delcó, 1998, p.9). Em outras palavras, é necessário evitarmos a armadilha do formalismo lógico-linguístico e sua tendência a encontrar a “chave do mundo” com número restrito de princípios (Delcó, 1998).

Contudo, isso não significa abandonar qualquer possibilidade de formalismo ou do estabelecimento de formas estáveis sobre os quais é possível estabelecer princípios de comunicação. O problema está em querer levar tudo ao grau de origem e *a priori*, isto é, na tendência que nos coloniza de tentar conter, a qualquer custo, a imprevisibilidade do real, ou de ordenar em definitivo o caos ou a desordem de fundo que ameaça a todo momento a organização que se elaborou. A questão é que, numa abordagem pluralista da comunicação, não podemos querer “comprimir o real em alguns pobres tipos formais, nem colocar em ordem sua variedade – as irregularidades do espaço e do tempo, mistura da vida, as identidades fragmentadas dos sujeitos e o infinito das nuances materiais – nos esquemas do pensamento racional” (Delcó, 1998, p.10). É necessário criar, sim, um sistema formal, abstrato, capaz de comunicar, de promover relações e sentido, considerando que as coisas, por si só, já se comunicam entre si. É primordial, pois, não reduzirmos a existência completamente a essa abstração constituída.

Em outras palavras, é preciso inaugurar uma nova maneira de pensar, um outro *logos*, que, ciente da impossibilidade de contenção do real em esquemas lógicos conceituais, entretanto, não renuncia à possibilidade de criar para esse mundo perspectivas discursivas. “Simplesmente, um esforço de conceber a forma não mais como uma armadura, como uma estrutura blindada, mas como uma potência de figuração apta a exprimir as raias infinitas do real – a forma como *formativa*, em suma” (*ibidem*, grifo no original). Uma nova maneira de pensar, que busca, portanto, uma *harmonia aberta* em meio à diversidade de perspectivas discursivas. Por isso, tanto Crahay quanto Delcó propõem a compreensão da forma na filosofia de Serres como *morphé*, e não como *eidos*. Ou seja, a forma considerada no seu aspecto formativo, de constituição, e não como ideia, capaz de conter todo o real em sua intensidade, maneira pela qual foi considerada predominantemente ao longo da história da filosofia. De acordo com Delcó (1998), “Serres nos inicia nesse novo discurso das formas, que busca, por sua vez, uma aproximação mais pacífica com o real e renova o léxico filosófico, deixando fundamentalmente às coisas a iniciativa de se dizerem” (p.10). Daí, então, a

força de seu pensamento: nessa atenção obstinada às singularidades do mundo, que, com seu *logos* próprio, formatam o discurso em constituição. Pela teoria da comunicação em Serres se dá, dessa forma, a composição de um *logos pluralista*, o *logos das coisas elas mesmas*, que dissolve, por sua vez, o clássico *cogito* da representação, compreendido como centro absoluto do mundo. No lugar desse centro absoluto do mundo, surge um *cogito*, segundo Crahay (1988), “fragmentado, errante, intermitente e contingente. Um cogito que nasce de uma con-tingência ou de um contato, de um acontecimento *de fronteira*” (p.20, grifo no original). E assim “*eu sou – coisa entre as coisas do mundo, tocando as suas bordas –, logo, eu penso (ibidem, grifos no original)*).

Por conseguinte, eu penso não como sujeito, mas como coisa entre as coisas do mundo, e isso me reconcilia com a realidade plural e me faz, ainda, buscar a forma discursiva que a trate em aspectos específicos, sem, contudo, lhe representar. Nesse âmbito, dá-se a constituição de um *logos pluralista*, que é, por si mesmo, “não referenciado, não fundado, não totalitário ou totalizante, não transcendental” (Crahay, 1988, p.19), que, por sua vez, abre uma infinita variedade de possíveis.

É por essa razão que podemos dizer, como Delcó (1998), que Serres constitui uma língua das morfologias, ou seja, “uma nova língua sem regras para dizer todas as formas, das mais sistemáticas às mais vagas, do caos à complexidade integrada” (p.10). E nessa “*protolinguagem*, a forma pode percorrer ou variar até o limite do uniforme, e remontar à absoluta variedade do ruído até a unidade da informação que a compensa” (*ibidem*).

Por uma língua das morfologias, Serres constitui, portanto, uma teoria da comunicação como filosofia das multiplicidades. Nessa filosofia das multiplicidades, a diferenciação não conduz ao isolamento. Sempre será possível construirmos passagens entre os componentes, as formas e os campos singulares. Como afirma Ladrière, não há nessas passagens fundamento primeiro, princípio unitário ou *telos* integrador; no entanto, todo fenômeno pode se inscrever no espaço da comunicação (Crahay, 1988). Espaço que não é dado *a priori* como componente inerte ou condição de possibilidade, mas que se constitui a cada instante por abordagens efetivas nas quais as coisas se abrem umas às outras e “no qual a topologia se modifica à medida que, pela virtude das trocas, se reconfiguram os potenciais de gravitação que exprimem as relações moventes que as coisas mantêm entre elas” (p.11). Trata-se, então, de uma “circulação universal,

feita de uma multidão de fluxos e refluxos parciais, engendrando turbilhões locais, ares de turbulência, mas também configurações momentâneas estáveis, estados estacionários, formas quase estáveis de equilíbrio” (*ibidem*). Tudo isso passa, pois, igualmente na natureza e na cultura: “ao mesmo tempo, desordem e ordem parcial, estabilidade e desequilíbrio, rearranjos perpétuos, em razão do qual tudo pode ser colocado em correspondência com tudo” (*ibidem*).

Nessa circunstância, tudo se torna ponto de vista em meio a outros pontos de vista. “Toda interpretação pode sempre ser reinterpretada no contexto de uma outra forma de compreensão” (Crahay, 1988, p.11). Os pontos de vista são múltiplos e se remetem uns aos outros mesmo sobre aparentes divergências ou oposições. Não há perspectiva absoluta, nem forma absolutamente durável, e sim uma “incessante morfogênese que faz emergir continuamente novas formas inéditas” (p.12). E nesse caso ainda, o próprio campo de emergência das formas é ele mesmo desprovido de leis fixas, uma vez que os fenômenos, por uma ação de reciprocidade, incidem também sobre as condições de seu acontecimento. Em outras palavras, “é a configuração do campo, em um dado momento, que determina as ocorrências possíveis, as transições de estado que se traduzem por acontecimento” (*ibidem*). E da mesma forma, em sentido inverso, “é a maneira pela qual se produzem e se distribuem os acontecimentos que imprimem ao campo sua configuração instantânea. Processo dito *não linear*, que é típico de um regime de comunicação universal (*ibidem*, grifo no original).

Não obstante, essa perspectiva poderia nos levar a considerar, ao final das contas, que há na teoria da comunicação de Serres uma grande relatividade. E de fato, sim, há uma completa relatividade na filosofia de Serres –, assim como há na filosofia de Leibniz, conforme observamos anteriormente –, e é ela que possibilita a variação de pontos de vista. Mas, como afirma Ladrière, “relatividade não é relativismo”. Se as coisas podem mudar, isso não equivale dizer que elas mudam de forma arbitrária e que tudo se equivale a tudo” (Crahay, 1988, p.12). As passagens, as relações, as trocas possuem suas restrições e condições específicas, mesmo que momentâneas. Há um rigor nas leis de constituição e de comunicação, oriundas das suas condições de possibilidades. E nesse caso, elevar o campo transcendental à condição de suscetibilidade de mudanças, consiste não num relativismo, mas na sua compreensão como espaço também do acontecimento, retirando essa prerrogativa apenas do terreno dos fenômenos. E ao se fazer essa transposição de perspectiva, a filosofia de Serres

possibilita, por sua vez, uma “nova forma de pensar no qual trata-se de fazer vez à diferença, ao pluralismo, à dispersão, mas ao mesmo tempo à comunicação, à interferência, à contingência, à irreversibilidade, à emergência, ou em uma palavra e, acima de tudo, ao acontecimento” (*ibidem*).

A teoria da comunicação na filosofia de Serres, portanto, abre ao homem o espaço do possível e do impossível, no qual ele não precisa temer equivocar-se e possa simplesmente desfrutar do lançar-se à alegria da vida em sua realidade plural. E à filosofia, por sua vez, abre a possibilidade de ser o lugar de recolhimento de todos os caminhos diversos, de todas as vias percorridas como o centro de cruzamento. O lugar da síntese ou da soma das viagens. Afinal de contas, é como ele afirma em *Hermès: le passage du Nord-Ouest* (1980a), “pode-se até não gostar da palavra síntese, nem da coisa; pode-se duvidar da unidade, é fato. Contudo, é preciso, às vezes, tentar ver grande e desfrutar de uma inteligência múltipla e conexa (p.24)”. Essa é a aventura que se propõe à filosofia: ser o lugar de encontro de todas as vias, sem interdição de nenhuma delas, das mais banais às instituídas de valor de verdade ou de ciência. Vejamos, agora mais diretamente, de que forma essa perspectiva da multiplicidade como teoria da comunicação pode contribuir para os desafios do pensamento em educação hoje e, conseqüentemente, para um projeto de filosofia da educação que redimensione o lugar dos então considerados “fundamentos da educação”.

5 – DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DO PENSAMENTO EDUCACIONAL E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: TEORIA DAS MULTIPLICIDADES POR UM ‘A’FUNDAMENTO DA EDUCAÇÃO⁴¹

Antes de passarmos para a questão de um projeto de filosofia da educação a partir da perspectiva de uma filosofia das multiplicidades, como proposta por Michel Serres, é relevante trazermos aqui as muitas e significativas contribuições do pensamento desse filósofo para a educação. Como vimos, é vasto o campo de extensão e correspondências das reflexões que Serres empreende sobre temáticas as mais diversas: política, economia, ecologia, cultura, ou, até mesmo, questões mais cotidianas e corriqueiras do dia a dia, que não se ligam diretamente a nenhum campo hermético e estruturado de conhecimento. Entretanto, em meio a esse cenário diverso, destaca-se, pela preponderância e pelo alcance das reflexões, o problema ou as questões da educação e, sobretudo, da educação contemporânea, às quais Serres se dedicou nos últimos tempos. Além da bela e premiada obra *Filosofia mestiça*, que se destaca como o principal dispositivo de reflexão de Serres sobre a educação, relevam-se, ainda, obras como *Le parasite; Détachement, Os cinco sentidos* e *Statues* – anteriores à *Filosofia mestiça* –, bem como – posteriores a ela –, as obras *Variações sobre o corpo, Hominescências, O incandescente* e, sobretudo, *Polegarzinha*⁴². Nessa última, especificamente, Serres se dedica a refletir – com uma benevolência e um acolhimento muito característico de seu modo de posicionar diante das novidades – sobre essa nova população que se engendra hoje pelas tecnologias portáteis de informação e comunicação. O que muda no engendramento dessa nova população? Quais potencialidades essas mudanças trazem, principalmente, para o âmbito da formação dessas crianças e adolescentes que nasceram e *estão* no mundo dessas tecnologias? De que forma essas mudanças impactam e levam a repensar os caminhos da educação

⁴¹ Tomamos emprestada, aqui, a expressão ‘a’fundamento da educação defendida pelo professor Silvio Gallo em palestras e comunicações, quando ele é convidado a falar sobre a filosofia da educação como fundamento da educação.

⁴² Poderíamos citar aqui diversas outras obras, dentre as mais de 60 que o filósofo já publicou até hoje; quiçá, poderíamos citar todas elas, pois, como vimos, a filosofia de Serres configura-se com um pensamento que busca convergir, bem como aplicar em diferentes âmbitos por correspondências e combinações diversas, as reflexões e as ideias que defende. Mas para sermos mais objetivos e sensatos, optamos por citar apenas aquelas obras que nos interessam mais diretamente, ou sobre as quais concentramos nosso trabalho nos últimos anos sobre a filosofia de Serres e a educação. Entretanto, é preciso destacarmos a possibilidade que sempre haverá de estender as colocações e análises destacadas aqui às demais obras do conjunto da produção do filósofo. Isso porque há na sua obra essa teoria geral das correspondências, a qual ele defende e, visivelmente, pratica.

contemporânea e como a filosofia da educação deve se posicionar nesse cenário de reformulações? Por fim, de que forma se configuraria um projeto de filosofia da educação que parte da perspectiva da multiplicidade como teoria da comunicação ou das correspondências, e o que isso significaria para este cenário da educação hoje? São as questões a que buscaremos responder neste último capítulo da tese. Para tanto, ele se articula em dois momentos. No primeiro, apresentamos as análises e colocações de Serres sobre educação e contemporaneidade, análises essas que estão concentradas nas respostas obtidas na entrevista que realizamos com o filósofo em 2014. No segundo momento, retomamos os principais conceitos desenvolvidos ao longo dos capítulos da tese e que, conforme defendemos, caracterizam o pensamento das multiplicidades em Michel Serres. Trata-se, sobretudo, das concepções: enciclopédia sem centro privilegiado; estabelecimentos; teoria geral das correspondências ou da comunicação (complicado/implicado/aplicado); transcendental objetivo, linguagem das morfologias; e, por fim, *o Canhoto coxo*, que, apesar de não compor o conjunto das abordagens anteriores, surge, neste momento, tanto como elo de integração entre as concepções tratadas quanto dispositivo tensionador de novos movimentos. A convergência desses conceitos, por sua vez, nos ajudará a pensar de que forma a filosofia de Serres e seus personagens/mônadas podem nos ajudar a configurar um projeto de filosofia da educação, que, longe de se colocar como fundamento da educação, é capaz de nos levar à perspectiva do *‘a’fundamento* da educação, no nosso entendimento, bem mais propícia aos desafios educacionais hoje, como tentaremos demonstrar. Logo, como podemos perceber, é duplo o movimento de relevância da filosofia de Michel Serres para o pensamento em educação: tanto pelas considerações diretas que faz sobre a questão quanto pela própria maneira e o próprio lugar que assume essa filosofia ao se colocar como teoria da comunicação.

5.1 A educação da Polegarzinha

Na entrevista realizada com Serres em 2014, conversamos sobre educação, contemporaneidade e multiplicidade. Pela clareza das respostas e pela capacidade de falar sobre as questões com a mesma desenvoltura com que escreve sobre elas, as respostas obtidas esclarecem e condensam, de forma prática e direta, as principais ideias

que o filósofo defende no âmbito do pensamento educacional e os desafios da contemporaneidade, conforme veremos.

Indagado, inicialmente, sobre o que é educação, Serres afirma que, dentre as muitas respostas que a questão pode ter, ele prefere começar pela diferença que há em língua francesa, assim como há em português, entre educar e instruir:

instruir é simplesmente dar a informação sobre um conhecimento. Isso é um problema bem fácil, porque se trata de ciência, de conhecimento, como a matemática, a gramática etc. Isso é simplesmente o conhecimento: instruir. Obviamente, isso não é educar. Educar é formar a pessoa em geral (Santos, 2015, p.240).

Nesse sentido, Serres explica porque estaria ele interessado nesse problema sobre instrução e educação, resposta que, ao mesmo tempo, nos faz compreender a passagem que acontece entre *Filosofia mestiça* e *Polegarzinha*. Essas obras, vale reafirmarmos, marcam as diretrizes do seu pensamento em educação. Serres diz que se interessa pela diferença que existe entre educar e instruir, porque uma certa cultura estava se modificando no espaço de tempo (1993-2013) que separa a composição dessas duas obras:

E o que se modificou? Começando do final, da mais recente possível, a *Polegarzinha*, o que mudou completamente na educação foi a minha relação com a geração que eu ensinei. Por quê? Porque, quando eu ensinei há 20 ou 30 anos, meus estudantes não conheciam a resposta para a questão que eu colocava. Hoje, quando eu entro em uma sala, ou em um anfiteatro, muitos dos meus estudantes já digitaram na internet o tema do meu curso. Em consequência, há uma diferença entre os meus estudantes de hoje e os meus estudantes de 20 ou 30 anos atrás, e essa diferença está simplesmente no *acesso* à informação. O acesso à informação é hoje imediato, fácil, e disponível a todo mundo pelas novas tecnologias, pela internet etc. De tal modo que nós não sabemos hoje que forma terá futuramente a escola, a universidade, os centros de pesquisas etc. Tudo isso simplesmente porque há uma movimentação de acesso à informação. E isso é uma questão realmente muito, muito importante no mundo hoje, porque a diferença no acesso à informação mudou completamente o jogo do ensino (Santos, 2015, p.240-241).

Para Serres, portanto, a fim de que possamos pensar a educação, é preciso termos clareza, primeiro, sobre esses dois movimentos complementares que constituem a formação: educar e instruir. Movimentos complementares, visto que, conforme o filósofo, não podemos pensar uma educação sem instrução. Toda educação passa, a

princípio, por uma instrução, pela transmissão de uma informação ou de um saber. E de forma semelhante, não nos interessa um processo de instrução que não leve à educação, que não leve a contribuir para experiências que impactem na formação da pessoa, embora existam processos assim. Nesse sentido, no caso específico dos tempos atuais, Serres afirma que o que modificou na educação da Polegarzinha, a garota que hoje porta o seu celular com acesso direto à internet, é que houve uma mudança no acesso à informação. O acesso à informação tende a ser atualmente fácil, imediato e disponível, de tal forma que isso inevitavelmente deverá impactar nas instituições que antes tinham o privilégio de conter exclusivamente o conhecimento e a informação. Nesse caso, em especial, as escolas, as universidades e os centros de pesquisas. E em que sentido precisamente essa mudança afetou o jogo do ensino?

Quando você pega uma ferramenta, um automóvel, etc., há a maneira de se servir dessa ferramenta, mas, por outro lado, há o mundo inteiro que está implicado nela. Por exemplo, eu que sou velho, eu me sirvo do computador. Eu me sirvo do computador como se ele fosse uma ferramenta. Já as minhas crianças, os meus estudantes, estão no mundo do computador. É, portanto, a pessoa que muda. E em particular, eu creio que é possível notar hoje uma diferença de relação com o conhecimento, da relação corporal, da relação vital e da relação pessoal com o conhecimento. Uma verdadeira diferença. Isso quer dizer que – você conhece as ciências cognitivas, evidentemente? – as ciências cognitivas pensam hoje que não são as mesmas zonas do cérebro, os mesmos neurônios que são tocados, excitados por uma página de papel ou por uma tela interativa, sim? Portanto, é a pessoa inteira que se reorganiza. Uma disposição afeta o conhecimento, mas afeta também a pessoa e o mundo inteiro aonde ela vive (Santos, 2015, p.241-242).

Logo, o que muda no jogo do ensino hoje não é só o acesso à informação, mas, mais do que isso, é a pessoa que se modifica ao *estar* neste mundo de acessibilidade total à informação. A Polegarzinha, assim, com seu dedo frenético e constantemente sobre o celular, é a singularidade, o personagem/mônada que retrata a totalidade desta nova população de jovens que é engendrada hoje pelo avanço e pela predominância das tecnologias de informação e comunicação em todos os espaços. Circunstância, por outro lado, bem diferente, daqueles que, por não terem sido engendrados por elas, utilizam essas tecnologias apenas como ferramentas. É preciso ter atenção para essa diferença, além de boa vontade para ver nela algo de novo a ser compreendido e acolhido, em especial, nas instâncias de formação, diretamente impactadas, quer queiram ou não, por

essa mudança no jogo do ensino. Por outro lado, não se pode deixar de destacar também, sobretudo na nossa sociedade marcada ainda por grandes desigualdades sociais, a existência de um número considerável de “*polegarzinhas amputadas*”, que engendradas igualmente pelo avanço e predominância das tecnologias, têm, entretanto, o acesso a esses suportes e suas potencialidades inviabilizado de forma cruel e excludente. Há, portanto, não somente a mudança no jogo do ensino, como também uma velha mazela social de exclusão digital que não deixa de vir atrelada a essas modificações e que na realidade da educação brasileira é algo que precisa ser considerado em princípio. Se o jogo do ensino mudou pela incidência das novas tecnologias, como fica ainda a relação com o ensinar/aprender dessas *polegarzinhas amputadas*? Essa é uma outra questão que o cenário das mudanças no jogo do ensino nos suscita pensar.

Mas a reflexão sobre a educação não para por aqui. Além da diferença entre instruir e educar, Serres nos fala ainda de outro elemento que complementa a questão anterior. No final das contas, educar, além de ser mais do que instruir, é, sobretudo, promover o êxtase:

Eu me recordo que quando eu era criança o mundo estava em guerra e havia poucos professores. Todos partiram para as batalhas. Foi necessário, então, mudar as classes. Eu estava na classe dos mais novos e me colocaram na dos mais velhos. Fizeram-me avançar algumas classes porque faltavam professores. E como eu estava no primário eu sabia apenas o que era a aritmética: um, dois, três, a adição, a subtração. No entanto, como me fizeram avançar algumas classes, de repente, o professor – que era professor de matemática – escreveu x no quadro, $x...$ ‘ele conta com letras e não com números?’, pensei. E em seguida, ele escreveu x e y . Era a família das incógnitas. ‘O que é que ele estava fazendo?’ Então, eu levantei o dedo e perguntei: ‘O que quer dizer x ?’ Ele me disse é a incógnita. ‘Incógnita? O que é incógnita?’ Sim, ele me disse é uma letra que contém todos os números possíveis. E de repente eu fui iluminado. Foi como se o céu se abrisse quando eu me dei conta que se pode conter todos os números de uma só vez. Um pouco como se você tivesse não só um cruzeiro, dois cruzeiros, três cruzeiros etc., mas uma bolsa com todos os cruzeiros possíveis. E com essa bolsa eu me dei conta, ‘ah!’ Eu tinha encontrado o abstrato. Você compreende? E eu me recordo disso como uma das maiores alegrias da minha vida. Era uma situação muito difícil. E de repente, a Maria Emanuela que está diante de mim, ela entende o que eu digo, os olhos dela brilham, a sua mente está iluminada, ela compreende, ah! Assim, ensinar é favorecer essa alegria. É isso. Você abre a porta e você entra em outro mundo. Ensinar é isso. É promover o êxtase. Por um momento, não se está no mundo, se encontra outro mundo. É isso, você compreende? Por

exemplo, um dia me pediram para explicar o infinito para pessoas que não tinham nenhuma instrução. E eu, de repente, ao explicar, vi uma mulher diante de mim e parecia que ela estava no paraíso. Ela havia compreendido. Assim, o orgasmo. Exatamente. Então, ensinar é promover o êxtase, o orgasmo (Santos, 2015, p.242-243).

O que essa outra resposta traz de complemento à anterior? Como vimos, para Serres, educar é um movimento que não abdica da instrução, mas ele é mais do que instruir, ele consiste em propiciar experiências que formem a pessoa. E para propiciar essa experiência, é fundamental que aquela informação, aquela instrução obtida seja, por fim, compreendida. Compreendida de tal forma que ela produza o êxtase de adentrar um outro mundo. Ao promover esse êxtase de adentrar um novo mundo, algo de formação acontece na pessoa, visto que ela já não é mais a mesma pessoa de antes. Ela conhece, ela experimenta uma outra realidade e sai dali transformada. Por conseguinte, nesse movimento de instrução-compreensão-formação, qual elemento intervém que ainda não foi considerado? O professor. O educador. Como no caso daquele que apresenta as incógnitas a Serres ou daquele que apresenta o infinito para pessoas com pouca instrução. Ou seja, aquele que vai conduzir o aluno da instrução – obtida hoje muito rapidamente pelos novos suportes – à compreensão desse volume díspar e muitas vezes contraditório de informações que os jovens têm a sua disposição. Nesse caminho da instrução à compreensão, da instrução ao êxtase, pela intermediação do professor, forma-se, pois, algo no aprendiz. É interessante contrapor aqui, nesse sentido, os discursos alarmistas que vêm nas mudanças promovidas sobre a população Polegarzinha pelas novas tecnologias de informação e comunicação, o fim dos tempos. O fim do conhecimento verdadeiro, hermético, estruturado, unicamente válido e da hegemonia das instituições de ensino e do professor como o senhor do saber, dizendo ver surgir, em lugar disso, um nada, um vale tudo, uma degeneração completa do saber e do ensino, a qual é preciso temer. Contrapomos a esses discursos as reflexões de Serres, que, da mesma forma, vê, também, implodir a instituída relação do aluno com as instâncias de concentração do saber e, sobretudo, com o professor compreendido como aquele que detém a informação, única e verdadeira. Mas no lugar do nada a substituir essas relações instituídas e hierarquizadas de poder, no lugar dessa degeneração que se considera temerosa, Serres vê surgir uma relação mais igualitária e de desconcentração do saber, a qual, longe de eliminar o lugar do educador, o torna cada vez mais necessário, mas não em razão de uma relação de quem detém o conhecimento, mas

como aquele que é capaz de fazer o aluno passar da mera instrução, a experiências de formação. Isto é, como aquele que o faz adentrar um novo mundo. Dessa maneira, mais no sentido do pedagogo do que do professor, compreendido no seu sentido clássico, como a pessoa que conduzia a criança da casa até a escola.

Certamente, essa visão do professor não como o detentor do saber, mas como aquele que conduz ao conhecimento, a princípio, nada tem de muita novidade no campo dos saberes da educação. De certa forma, esse campo já está saturado de perspectivas como esta: que é preciso não só instruir, mas formar a pessoa em geral; que o professor não detém o saber e que deve, portanto, conduzir o aluno a construir por si mesmo o conhecimento etc. As perspectivas psicodesenvolvimentistas e pragmáticas da educação muito já falaram sobre isso. Contudo, apesar dessa aparência de *déjà-vu*, há algumas particularidades na proposta de Serres que devem ser consideradas. Vejamos, à medida que avançam as questões da entrevista, no que consistem essas particularidades e o que elas trazem de novo para o pensamento em educação.

Para compreendermos a particularidade da proposta, sem esbarrarmos em discursos já desgastados, é necessário retornar a diretriz principal do pensamento de Michel Serres sobre educação, *Filosofia mestiça*, a qual, após mais de 20 anos da publicação, continua a ser, segundo Serres, a sua obra mais importante sobre as questões educacionais. E ele nos explica por que:

Esse é um livro que eu escrevi não muito longe da minha viagem ao Brasil. Vejamos bem, em *Filosofia mestiça*, eu abordei a educação como uma noção de mestiçagem. Eu disse que quando eu aprendo inglês eu me torno um pouco americano ou inglês; quando eu aprendo português eu me torno um pouco português ou um pouco brasileiro; quando eu aprendo espanhol eu me torno um pouco madrileño ou mexicano, e assim por diante. Mas quando eu aprendo matemática eu mudo também a pessoa; quando eu aprendo história meu corpo, minha personalidade muda e, conseqüentemente, transforma-se o processo da aprendizagem em um processo de mestiçagem. E eu me lembro que, quando eu cheguei ao Brasil, a noção do mestiço, na qual a sua língua tem uma riqueza extraordinária, estava totalmente em harmonia com uma discussão que acontecia no País. Um país aonde há muita contribuição de genealogia para testemunhar que uma mestiçagem é evidentemente uma forma de cultura. E, então, havia uma harmonia curiosa e incompreensível para mim entre minha ideia de aprendizagem e o que aconteceu culturalmente no Brasil. Eu o disse em *Filosofia mestiça*, de maneira mais técnica – por uma questão que me toca particularmente durante toda a minha vida –, que dentro da universidade se dividem de forma muito rigorosa as ciências exatas e as ciências humanas, e essa divisão é catastrófica, na minha opinião.

Isso quer dizer que nós formamos, de um lado, instruídos completamente incultos e, de outro lado, pessoas cultas completamente ignorantes. Então, minha ideia em *Filosofia mestiça* era de reunir precisamente, mestiçar precisamente, o que se sabe das ciências exatas e o que se sabe das ciências humanas, porque sempre quando praticamos as ciências humanas sem conhecer as ciências exatas nos expomos a enormes erros. E reciprocamente, quando você é um engenheiro, por exemplo, e você impõe um tal tipo de técnica sobre um terreno, mas você não conhece a etimologia, a psicologia, a sociologia que envolve o terreno em questão, você faz barbaridades. Dessa forma, o meu ‘terceiro instruído’ era por essa mestiçagem entre as ciências exatas e as ciências humanistas. É isso (Santos, 2015, p.243-244).

Essa concepção da educação como mestiçagem, implicada na passagem necessária e muito relevante – em especial a Serres – entre as ciências exatas e as ciências humanas, traz em germe as particularidades que diferenciam a proposta de Serres e sobre as quais já trabalhamos mais precisamente em outros textos⁴³. Esses diferenciais ou particularidades se assentam, precisamente, na concepção de que a educação acontece no encontro com o diferente. Um encontro que não somente acontece, mas que deixa marcas, resultando numa transformação do indivíduo que aprende. Nessa transformação, ele já não é mais o que era antes e nem tão menos ele se transforma no outro que ele encontrou. Na verdade, ele se torna um terceiro, um misto entre o que ele era e o outro que ele encontrou. Dessa forma, a educação aconteceria somente em razão desse encontro com o diferente que me transforma. E para encontrá-lo, é preciso que eu me *desloque*, que eu saia do já estabelecido e parta em direção ao diferente. Portanto, a educação se dá no deslocamento, e esse deslocamento nunca acontece sem uma força propulsora que nos tire da *inércia* para a qual tendemos naturalmente. Essa força propulsora é o educador, que pode ser o professor ou qualquer outra coisa que me tire da inércia, que faça gerir em mim o desconforto, que me tire de minhas certezas. É nesse sentido, portanto, que educar é levar o aluno ao contato com o diferente por meio da compreensão de uma determinada instrução ou informação que seja forte o suficiente, intensa o suficiente para me tirar do meu já estabelecido. Assim, eu me formo ou eu me transformo.

Observemos, então, as diferenças da proposta de Serres em relação a alguns discursos predominantes em educação. Não se trata, especificamente, de tirarmos o

⁴³ Confira, sobretudo, Oliveira e Santos (2007).

lugar do professor em relação ao conhecimento, nem desses discursos muitas vezes vazios e genéricos de que é necessário formar a pessoa em geral, e não só instruí-la. Trata-se, sim, de considerar a educação no espaço da relação com a diferença. Nessa consideração, o professor como aquele que conduz e a educação como transformação da pessoa são apenas consequências de uma proposta primeira que se sobrepõe: *a educação na diferença e nas multiplicidades*. Essa inversão do foco muda completamente o jogo da proposta ao retirá-la dos discursos vazios e genéricos que acabam sem sentido para os sujeitos da educação e o coloca, por sua vez, como resultado de uma concepção e uma ação mais concreta: *educar promovendo deslocamentos pelo contato com o diferente*, tirando das estabilidades do já conhecido, isso podendo acontecer tanto no âmbito da instrução, da relação com um novo saber, quanto no âmbito de outras experiências de contato com o mundo e com os outros. E ao professor cabe saber que o que modificou o seu aluno, que o que abriu esse novo mundo a ele, no qual ele se transforma, não foi precisamente o que ele, professor, sabe, mas foi *o impacto* do que ele sabe sobre esse aluno e, sobretudo, a forma e as circunstâncias com que esse aluno se encontrou com esse saber. E, por fim, como esse saber, essa informação, se mesclou com tudo aquilo que ele já trazia em si de experiências e de formação. Um conjunto complexo de relações em que interferem não somente o saber canonizado e a relação do sujeito do ensino com o saber, mas também as circunstâncias e condições daquele que o recebe e *como* recebe essa informação, tudo isso resultando em experiências de formação, que, pela diversidade em que se dão e pela complexidade das relações, serão sempre singulares e únicas para cada um. Logo, qual não é a pertinência de uma teoria das multiplicidades, conforme vimos tratando ao longo desta tese, para um pensamento em educação? Como não ver, por meio dela, uma perspectiva capaz de nos tirar da concepção generalizante e unificadora, incapaz de suportar essa variedade contínua própria do jogo de experiências de formação ou, quiçá, de *deformação*?

As mudanças que agem sobre a educação da Polegarzinha modificam, mais precisamente, as condições e circunstâncias que interferem no jogo de experiências de formação ou no jogo em que a nova população será conduzida ao encontro com o diferente. Isso porque a Polegarzinha vive hoje no mundo de acesso imediato à informação e comunicação, e isso muda, consequentemente, a sua relação com o educador que a conduzirá e com as instituições de ensino que já não são mais os únicos

espaços portadores de informação e conhecimento. E em que sentido, objetivamente, acontecem essas transformações? Para Serres, elas impactam, preponderantemente, na relação que a Polegarzinha tem com as instâncias espaço e tempo.

Então, há duas coisas: as circunstâncias do tempo e as circunstâncias do espaço, como você disse. Eu vou começar pelo espaço. Há justamente um teorema matemático recente que resolve a questão. Com uma combinação qualquer de código de telefone, qualquer um que esteja ou que habite São Paulo, por exemplo, pode entrar em contato por acaso com uma pessoa que mora no Japão ou em Paris. Hoje, com alguns códigos de telefone, qualquer um no planeta pode chamar qualquer outro no planeta. E os que descobriram esse teorema estatístico o chamam ‘teorema do mundo pequeno’” Então, do ponto de vista espacial, nós somos, doravante, todos vizinhos. Veja, isso quer dizer que quando eu tenho um telefone eu posso falar com uma pessoa que eu nem sequer conheço. Portanto, você é minha vizinha, mesmo se você habitar as Minas Gerais, percebe? Há hoje uma nova concepção de vizinhança, virtual é claro, mas uma nova concepção de vizinhança que dá ao mundo atual um novo perfil. E, conseqüentemente, a sua questão sobre o geral e o particular está se modificando. Porque, precisamente, essa vizinhança torna-se – mesmo que virtual – também real. É por isso que as tecnologias e o uso delas me interessam. Eu posso chamar não importa quem, não importa aonde. Ele é meu vizinho. E, então, velhos avós não estão contentes porque dentro do metrô há alguém que telefona. E eu digo a ele: ‘Você que está ao lado dela, você não é seu vizinho, você nem ao menos fala com ela’. Isso quer dizer que aquele com quem ela fala daqui de Paris pode estar agora, por exemplo, em São Paulo, mas é seu vizinho. Assim, o vizinho real não é mais vizinho e o vizinho virtual tornou-se vizinho. Seria uma nova passagem de proximidade. Então, isso não acontece obviamente em relação à cultura local. Você continua a falar a sua língua, a ter tais hábitos, tais usos, eu também, etc. Há uma nova vizinhança e não podemos educar as pessoas esquecendo essa novidade. Ela é uma verdadeira novidade (Santos, 2015, p.245-246).

Quanto às circunstâncias do tempo, por sua vez, ele afirma:

A palavra pedagogia veio da palavra grega *paidéia* e esta foi inventada justamente no mesmo momento em que se inventou a escrita. Na educação em outros momentos, tinha-se apenas a palavra – alguém que cantava ou falava e era preciso repetir o que ele dizia. Desde o momento que se inventou a escrita, cada estudante podia ter diante dos olhos algum registro do que era ensinado. Logo, a pedagogia mudou, a escola mudou, a partir do instante que houve a escrita. Obviamente, a escola mudou completamente quando surgiu o livro. Por exemplo, diz-se que, no momento da Reforma, Lutero afirmava ‘Todo homem se torna um papa com uma bíblia na mão’. Após o livro, não era mais necessário o papa, estava-se diretamente

ligado a Deus. Portanto, observe, tudo se modifica com a invenção técnica da escrita, da leitura etc. e do digital da Polegarzinha. Por outro lado, a ideia que liga uma relação pedagógica entre o mestre e o aluno é constante na história. O mestre pode ser um *aedo*, um cantor, um professor etc. O suporte modificou-se de forma definitiva, o suporte escrito, o suporte livro ou o suporte digital. E eu acredito que é por isso que se trabalha em filosofia da educação, porque há uma nova condição. É preciso inventar. Não há dúvidas (Santos, 2015, p.246).

Um novo espaço de proximidade que muda a relação de vizinhança, um novo suporte de informação que altera as condições de saber no nosso tempo, assim como alterou ao longo da história o surgimento de outros suportes de informação. É por meio dessas análises que Serres compreende a população Polegarzinha e é por meio delas que ele busca inventar um pensamento que seja capaz de considerar os sentidos possíveis dessa nova condição. Nada de discursos reacionários que buscam condenar essas mudanças, nada de rejeição das novas condições e de defesa da manutenção do já instituído. É preciso acompanharmos os movimentos de ação e retroação da história, mesmo que não se concorde com eles, ou não se compreendam, a princípio, os rumos que as coisas tomaram. O fato é que elas estão aí. E o que se faz com elas? Essa é a tarefa do filósofo, procurar pensar e dar a perceber as novas condições de seu tempo. Interessante notarmos que, no caso desses discursos reacionários contra as mudanças nos suportes de informação, Serres nos mostra como eles são os mesmos ao longo da história. Na passagem do oral ao escrito, do escrito ao impresso e do impresso ao digital, permanecem, curiosamente, os discursos que conclamam os riscos da banalidade do conhecimento ao democratizarmos o acesso. Uma vez que escrevemos o que antes apenas alguns diziam, agora todos e qualquer um poderão dizer, Isso é o fim da garantia de veracidade, já que se imprimimos em grande quantidade o que antes só havia escrito para alguns e por alguns. Isso é o fim, é a banalidade do conhecimento, já que todos e qualquer um poderão publicar o que escrevem, uma vez que se chegou do impresso ao digital e se se livrou do peso material dos livros, podendo contê-los todos juntos e ao mesmo tempo em um pequeno suporte. Isso é o fim, a banalidade do conhecimento e um vale-tudo da informação, já que todos e qualquer um não possuem os crivos suficientes para selecionar o que é válido e o que não é válido no conhecimento. Sempre o mesmo discurso reacionário que busca manter o privilégio de alguns no acesso ao

conhecimento e a relação hierarquizada que esse privilégio, consequentemente, engendra.

Não que todas essas modificações não tenham trazido também algum tipo de transtorno ou efeitos colaterais, os quais é necessário acertar, pontuar, equilibrar. Há, sim, sempre um lado pernicioso nas novidades. Tudo não é só potencialidades e progresso, uma vez que a realidade é sempre uma mistura, um complexo de diferentes faces. É preciso, no entanto, olhar para as potencialidades e fazê-las proliferar, desenvolvê-las a tal ponto de sufocar as suas possíveis faces perniciosas. Tudo depende do enfoque que damos e qual dimensão queremos fazer vingar. Com o digital, não é diferente. Há consequências negativas várias dessa facilidade de acesso aos suportes de comunicação e informação para a educação e a convivência na diferença. Há consequências negativas também se considerada a realidade de exclusão digital que uma grande parcela da sociedade vive hoje. Vemos esses problemas surgindo e se agravando a cada dia. Mas há também muitas potencialidades e é para elas que Serres nos convida a olhar.

Mais precisamente, essas potencialidades, no âmbito das mudanças com relação ao espaço, podem repercutir, segundo ele, talvez mais no sentido do humanismo do que da instrução, uma vez que:

Com o fato de você ter uma relação com o seu celular, com não importa quem no mundo, isso vai de toda forma nos adaptar bem mais uns aos outros. Isso quer dizer é possível hoje que a educação, tal qual nós a praticamos, tal qual nós a inventamos, seja talvez uma possibilidade de paz bem mais importante que em outros tempos. Uma possibilidade de paz. Ou seja, meus filhos têm hoje tantas relações com alemães, com italianos, com ingleses etc. Eu não sei como uma guerra seria possível assim. Você compreende? É, de qualquer maneira, alguma coisa que avançou na educação possível. Então, não mais no sentido da instrução, mas no sentido do humanismo (Santos, 2015, p.247).

Da mesma forma, na relação com o tempo, o impacto histórico dessa recente mudança do suporte pode se dar nas condições legitimadas da relação com o saber, conduzindo-a de uma relação centrada e hierarquizada em pontos de concentração para uma dispersão do saber e da informação em diversos pontos, sem centro fixo, o que retoma as possibilidades da realidade considerada como multiplicidade. Para

compreender melhor essa dispersão do saber, Serres nos propõe pensar a partir de uma imagem: a Torre Eiffel de Paris:

Você veio a Paris e o símbolo de Paris conhecido por todos é a Torre Eiffel. Todo mundo conhece a Torre Eiffel. Então, permita que eu a desenhe. Ela tem um ponto muito agudo no alto e depois ela se alarga na base como uma pirâmide, uma pirâmide do Egito. Portanto, há um no ponto agudo no alto e múltiplos no ponto mais largo. A civilização de hoje é a Torre Eiffel. Isto é, você escuta a rádio, há um que fala e muitos que escutam. Você assiste à televisão, há um apresentador que fala e muitos que escutam. Você tem um presidente do Brasil e muitos sujeitos. Assim, tudo é constituído sobre o modelo um/múltiplos. E a questão é que lá no ponto agudo há poder, riqueza, informação. Todo mundo que escuta a televisão observa aquele que fala como se ele fosse o bom Deus. É isso que eu quero dizer. Então, a civilização da multiplicidade é esquecer a Torre Eiffel. Eu pedirei por um breve momento: esqueçamos a Torre Eiffel. O essencial é observar o que se passa na base da Torre Eiffel. Esqueça completamente o ponto agudo. E assim, de certa maneira, se dá uma nova ideia de educação, de política, de mídia etc. Então, por que eu digo multiplicidade? Eu volto agora à Polegarzinha. A Polegarzinha pega o celular. Você conhece em francês o adjetivo de tempo ou o advérbio que se denomina *maintenant*? Como se diz em português? Agora, correto. E agora quer dizer, agora eu estou falando com você, eu posso te tocar, você está diante de mim..., mas em francês não se diz isso. Se quer dizer mão (*main*) tendo (*tenant*). *Maintenant*, ela tem em suas mãos. E então, o que ela tem em suas mãos? Ela tem em suas mãos, eu te digo, todas as informações que ela gostaria. Eu gostaria de saber a população do Brasil, pesquiso no celular, pronto eu sei. Eu gostaria de saber qual a riqueza de uma tal mina nas Minas Gerais, eu sei. Eu gostaria de saber a sua idade, eu sei. Tudo. Primeiramente, informação. Em segundo, ela pode conhecer todos os lugares. Aonde você mora? Qual o endereço? Eu procuro no Google e eu posso ver até mesmo a fotografia da sua casa, atrás, a frente, a porta, e mesmo, possivelmente, a sua sala de jantar. Portanto, eu tenho todas as informações, todos os lugares, mesmo se eu jamais tenha lhe falado. Por outro lado, eu posso chamar com alguns códigos de telefone não importa quem no planeta. Consequentemente, *maintenant*, eu tenho nas mãos o mundo. E eu vou agora te fazer uma pergunta: quem na história podia dizer ‘Agora eu tenho nas mãos o mundo?’ Quem? Sempre quem estava na ponta da Torre Eiffel: Luiz XIV, Napoleão, a rainha da Inglaterra, um milionário americano... E agora todo mundo que está na base da Torre Eiffel pode dizer. Todo mundo. Todo mundo tem nas mãos o mundo e isso é uma novidade extraordinária. Isso quer dizer, a teoria da multiplicidade é o fim da Torre Eiffel. A utopia democrática, por excelência, é a utopia democrática. Todo mundo – você, ela, ele – tem nas mãos o mundo. Todo mundo é Napoleão. Você é Napoleão. Todo mundo é Napoleão. Isso é a novidade, a novidade real (Santos, 2015, p.247-249).

Notemos que as consequências ou potencialidades que Serres extrai das mudanças que condicionam uma nova proximidade de vizinhança e uma democratização dos suportes de informação e comunicação repercutem, enfim, nas relações que redimensionam nas instâncias espaço e tempo, em uma possibilidade de paz entre as diferentes culturas e no fim da concentração de poder em um ponto único, pela dissipação dessa concentração de poder, na inversão da torre. Essas análises, da mesma forma que são interessantes, sobretudo, por nos levarem a pensar as possibilidades das mudanças que acontecem na contemporaneidade, também nos levam a desconfiar de um certo otimismo exagerado que transparece delas. Um otimismo que pode beirar a ingenuidade se considerarmos o uso que tem sido feito, por exemplo, das tecnologias de informação e comunicação para recrutar combatentes em diversos lugares que estejam dispostos a morrer por um ideal de uma dita “cultura ou religião”, para tanto, promovendo a guerra e o terror contra as outras culturas e as pessoas de outras nacionalidades. Por conseguinte, é fato que as novas tecnologias aproximaram muito as pessoas e as culturas, promovendo essa sensação de comunidade global, mas é fato também que existem outros usos desses recursos para fins completamente inversos desses. Persistem a complexidade, a mistura da realidade, entre potencialidades e degenerações. Por que, então, Serres ressalta tanto as potencialidades? Por que esse otimismo, aparentemente, exagerado? Perguntamos a ele se seria possível ver nessa postura não um otimismo, mas sim uma filosofia da afirmação como proposta por Nietzsche, ao que ele nos respondeu:

Eu vou te dar um exemplo, quando eu nasci, havia menos de dois bilhões de habitantes no planeta. E hoje – é por isso que estamos aqui conversando –, há quase oito bilhões. Ou seja, durante a minha vida, o número de habitantes no planeta se multiplicou duas vezes por dois. Nós somos hoje sete bilhões e meio. Não é mais a mesma humanidade, mas Nietzsche não o disse, nem Deleuze o disse. Por outro lado, consideremos, por exemplo, o Brasil no século XX, ou a França no século XX. Nós éramos todos agricultores ou quase todos. Hoje, nós quase não somos agricultores, há bem menos agricultores. Naquela época, poucas pessoas habitavam as cidades, agora quase todo mundo mora nas cidades. Entende o que eu digo? Portanto, quando se tem uma relação da cidade ou do campo com o mundo, não é mais o mesmo mundo. E por outro lado, no século XIX no Brasil, uma mulher tinha 30 anos de expectativa de vida, e hoje uma mulher no Brasil tem talvez 70 anos de expectativa de vida e na França um pouco mais, 75 anos. Consequentemente, a vida humana mudou, o mundo mudou, a humanidade mudou. Logo, não podemos ser as

mesmas pessoas sobre as quais Nietzsche possa falar ou mesmo Deleuze possa falar, sim? Em *Hominescências*, eu tento tornar visível essa diferença da condição humana que há hoje. Então, é um otimismo. Eu acho que, nesse caso, é muito, muito bom mesmo ter 80 anos de expectativa de vida, mais do que 30. Se houvesse apenas 30 anos de expectativa de vida, eu não poderia estar conversando com você neste momento. E é por isso que eu não somente sou um otimista, não somente afirmo, mas dou muitas risadas, porque estou contente em viver⁴⁴.

Otimista pelas condições de seu tempo, afirmativo pela forma como se coloca diante dessas condições e, somado a isso, uma alegria clara e declarada pela possibilidade de vida, Serres compõe, assim, sua filosofia *otimista/afirmativa* em prol da vida. E para aqueles que o estudam e que buscam as implicações de seu pensamento para seus objetos de pesquisa, fica a marca em seus trabalhos dessa postura e dessa forma de se colocar diante da vida e do mundo. Vejamos, em nosso caso, como essa postura se distende, além do que já tratamos até aqui, na questão específica da relação com o conhecimento em face da diferença e da multiplicidade. Ponto esse, a partir do qual chegaremos à questão, enfim, que nos move: como pensar uma filosofia da educação na perspectiva de um pensamento das multiplicidades como teoria da comunicação? E de que forma esse projeto de filosofia da educação pode contribuir para o estabelecimento de um ‘*a*’*fundamento* da educação?

No que se refere ao conhecimento em face da diferença e das multiplicidades, segundo Serres, dois pontos relevantes, também abordados na entrevista que realizamos, se destacam: a *Passagem do Noroeste* e a formação curricular; e a aprendizagem pelo corpo.

O conceito *Passagem do Noroeste*, conforme já dissemos neste trabalho, sempre foi recorrente na filosofia de Serres, como forma de aludir a difícil e necessária relação entre as ciências e as culturas, relação essa que deveria contar como uma das questões mais importantes ou um dos objetivos principais dos projetos em educação. Considerando esse conceito e as mudanças na educação da Polegarzinha, indagamos a Serres se, permeada por essas modificações, a difícil *Passagem do Noroeste* poderia, consequentemente, se tornar menos tortuosa:

⁴⁴ Trecho da entrevista ainda não publicado.

Então, na sua pergunta há duas questões. A primeira é a ‘Passagem do Noroeste’ e a segunda é Polegarzinha. Primeiramente, em relação à passagem em questão, desde que eu escrevi a *Passagem do Noroeste* (1980), eu propus uma nova ideia que eu chamo *A grande narrativa* [...] Essa é a primeira questão. A segunda questão é evidentemente sobre a Polegarzinha. Sobre a Polegarzinha há um elemento novo que chegou recentemente sobre toda essa questão [...] É que, com um telefone celular, acessa-se direto a informação. E esse acesso direto à informação é totalmente novo. Eu, quando tinha sua idade e eu não morava em Paris, se eu quisesse uma informação científica era necessário que eu pegasse o trem, que eu passasse a noite no trem, que reservasse um hotel em Paris, que eu conseguisse um registro na Biblioteca Nacional, que eu passasse ali oito dias e, enfim, eu teria a informação. Isso me demandava oito dias e muito dinheiro. Hoje, em alguns segundos, eu tenho a informação. Isso muda completamente a relação com o saber. Mas, atenção! Há uma diferença entre informação e saber. Eu posso clicar e ter uma informação, por exemplo, sobre física quântica, mas eu não vou compreender nada. Nesse caso, eu tenho a informação, mas não tenho o saber. Logo, eu preciso de alguém que me ensine. Consequentemente, essa questão sobre a Polegarzinha, sim, ela dissolve as fronteiras, não pela grande narrativa que eu mencionei a pouco, mas pelo acesso direto à informação. Ela pode acessar qualquer informação. É essa a diferença (Santos, 2015, p.249-250).

Observamos, pela resposta de Serres, que, quanto à relação entre os diferentes saberes, que sempre foi um problema importante para sua filosofia, considerada sempre pelos seus muitos obstáculos e pelo grande abismo que a inviabiliza, a sua filosofia encontrou novos encaminhamentos a partir da ideia de *Grande Narrativa* – da qual tratamos nesta tese –, e, agora, a partir também das novas condições na educação da Polegarzinha. No primeiro encaminhamento, a passagem que Serres entrevê se dá por meio dos avanços da ciência na datação da vida. É por meio desses avanços que ele consegue unir os pontos divergentes e constituir essa longa narrativa sobre o homem, a vida e o planeta. Já no segundo encaminhamento, trata-se do acesso a essas informações, a esses avanços da ciência, bem como a todos os outros tipos de informações, os quais aproximam a nova população da diversidade do conhecimento. O impedimento espacial e material, que antes limitava em muito o contato e a aproximação com esses saberes, foi potencialmente eliminado pelas novas tecnologias. A aproximação, ou o acesso aos diferentes saberes, agora é realidade consolidada. E, por sua vez, subsiste ainda a presença do educador nesse novo cenário. Mais precisamente, essa presença se dá no sentido da compreensão, como já dissemos, mas

também e, sobretudo, em um outro sentido muito significativo para a constituição do processo educativo e sobre o qual trataremos em sequência.

Esse outro sentido está implicado na reflexão que Serres faz sobre como surge o novo no âmbito mesmo da formação disciplinar, esta, ao seu tempo, permeada pela noção de rigor. Isso porque, ao propor a reflexão sobre a relação entre os diferentes saberes, a filosofia de Serres não só aproxima os diferentes, como abre a possibilidade do novo que surge a partir dessa relação, mantendo, assim, o movimento de variação contínua, característico de sua teoria das multiplicidades, conforme vimos tratando neste trabalho. Mais precisamente, a questão que se coloca é: como em uma relação entre diferentes domínios disciplinares é possível passar do rigor conceitual que as constitui à formação de um terceiro, sem, com isso, se perder a precisão disciplinar? Como surge o novo nessa relação e o que acontece com a precisão conceitual e disciplinar que havia em cada domínio antes dessa relação? Uma questão muito específica hoje nas reflexões que permeiam o campo educacional sobre inter/multi/transdisciplinaridade. Questão que se caracteriza por afirmar uma dicotomia: ou se faz a passagem entre os saberes e se perde a precisão, construindo uma abordagem negativamente superficial dos conhecimentos referidos; ou se mantém nessa precisão e se mergulha cada vez mais nos domínios especializados, conhecendo muito bem uma coisa e ignorando todo o resto. Como superar esse aparente dualismo? Para Serres, essa é uma questão sobre a qual ele refletiu muito e talvez ainda não tenha encontrado uma boa resposta:

Isso é muito difícil porque, de fato, devemos ser rigorosos e precisos quando temos uma especialidade bem definida. Chamamos isso de honestidade da formação universitária e disciplinar. Quando você é especialista em uma questão, você a pensa de uma forma precisa, rigorosa etc. Então, evidentemente, toda a questão é de relação. A invenção é sempre uma questão de relação. Eu te dou um exemplo. Havia a astronomia no começo do século XX e havia a física. E de repente houve astrônomos e físicos que entraram em relação e inventaram a astrofísica. Isso representou uma novidade extraordinária e uma nova disciplina. Da mesma forma, havia químicos e biólogos, eles inventaram a bioquímica. Era uma nova disciplina. Assim, efetivamente no começo da relação perdemos um pouco da precisão, ou do rigor, mas a chance é de inventar uma nova disciplina e que terá, por ela mesma, um novo rigor. Todavia, eu não sei muito bem como se escapa do antigo rigor e se inventa o novo. Sim, é essa a questão. Portanto, eu acredito que é preciso, de fato, se dedicar a estudos interdisciplinares, mas como gerir a questão do rigor e da precisão? Eu me esforço para responder à questão (Santos, 2015, p.252-253).

Mas pensando mais um pouco sobre o problema, ele retoma a reflexão, dizendo que talvez a resposta que se busca esteja na diferença que há entre educação e invenção:

É essa, eu acredito, a verdadeira resposta. Isto é, eu posso estar, por exemplo, na biologia, é necessário que eu pense realmente o que é uma espécie viva, o que é um indivíduo, o que é uma planta. E aí há precisão, há descrição etc. E se eu me joga, de repente, numa relação com outra disciplina, eu perco essa precisão. Portanto, há, de um lado, a formação e a educação e, de outro lado, a invenção, a inovação. Isso é um pouco a questão que você me fez: por que o senhor deixou o modelo universitário? Eu te disse que ele era bom, honesto, preciso, rigoroso, que eu gostava muito dele, mas que eu o deixei, pois eu precisava ver o novo. É isso. Forme-se bem, seja rigoroso, seja preciso, seja honesto, mas em um certo momento, ops!, é necessário que você saia se você quiser inventar. É isso (Santos, 2015, p.253).

Por conseguinte, quanto à relação com o conhecimento, a filosofia de Serres, da mesma forma que propõe a busca da aproximação entre os diferentes saberes, por uma proposta de formação enciclopédica, permeada pela concepção de uma *Grande Narrativa*, propõe, por sua vez, outro movimento tão importante quanto essa unificação a princípio, movimento que consiste na *bifurcação*, na *mudança de sentido*, assim como acontece com o *clinâmen* dos átomos. É preciso conhecer e conhecer bem, conhecer com rigor; é necessário promover passagens e aproximações, buscando uma formação cada vez mais enciclopédica. Mas, depois, a ação principal é *bifurcar*, mudar de sentido para criar o novo. É dessa forma que não se cessa o movimento. Visto que a realidade é múltipla e plural, é fundamental sempre partir em busca de novos encontros, livrando-se da bagagem que se carrega, afrouxando as fronteiras e o rigor, despindo-se de suas certezas para um real encontro com a alteridade. Este é o movimento principal na filosofia de Serres: promover unificações temporárias para, em seguida, bifurcar. Buscam-se as unificações, as composições temporárias, mas para, tão logo, despir-se de tudo isso e seguir na mudança de sentido pela bifurcação. Para tanto, ele elege um novo personagem/mônada como singularidade que encarna o sentido da mudança de sentido. Esse é *le gaucher boiteux*, ou o *Canhoto coxo*, apresentado por Serres em sua recente obra (2015a). Personagem que nos ajudará a compreender, por fim, nesta tese, o lugar da bifurcação neste processo que vimos analisando, refletindo igualmente sobre qual o

seu lugar nas contribuições de um pensamento das multiplicidades como teoria da comunicação para um *'a'fundamento* da educação.

Contudo, não podemos passar à questão final que nos move sem antes tratarmos de um último elemento na concepção de educação, segundo o pensamento de Michel Serres, qual seja: que *a educação acontece no corpo*. Chegamos a essa questão na entrevista quando pedimos a Serres para nos ajudar a compreender uma possível relação entre os conceitos de *mestiçagem*, cunhado por ele, e de *antropofagia*, conceito artístico genuinamente brasileiro. Até que ponto, poderíamos pensar uma relação possível entre essas concepções, para compreendermos o processo educativo? Ao que Serres nos responde:

Então, quanto à antropofagia, não é de fato uma questão de devorar. Mas eu creio que há alguma coisa bastante profunda nessa analogia, porque, quando eu aprendo alguma coisa, se diz em francês – eu não sei se diz em português – ‘eu levei muito tempo para digerir essa informação’. Se diz também em português, não é? E isso não é ruim. Por quê? – E é essa a relação com a antropofagia – É que, definitivamente, aprendemos com o corpo. Não aprendemos apenas com a cabeça, aprendemos com todo o corpo. É o corpo que digere, compreende? Eu acredito que há uma filosofia do corpo como uma possibilidade de metamorfose. Você sabe, quando você vê um esportista, um dançarino, um trabalhador – seja um ferreiro, um joalheiro, um pedreiro etc. –, nunca há o mesmo gesto, sim? O corpo humano é capaz de uma infinidade de gestos. E essa infinidade de gestos mostra a que ponto ele pode aprender. Ele pode se metamorfosear. Ele pode tornar-se mestiço. Portanto, a sua questão da antropofagia eu a coloco ao lado da aprendizagem pelo corpo. E isso dá bastante importância ao corpo. Eu sempre digo em muitos dos meus livros que o professor principal deveria ser sempre o professor de ginástica, porque é o professor que melhor conhece seus alunos. A diferença que há entre você, Maria Emanuela, e sua colega. Compreende o que eu digo? Não é somente devorar, é mudar o corpo inteiro. É o corpo que pode tornar-se mestiço. Eu sou ao mesmo tempo dançarino, esportista e pedreiro. Eu posso ser os três. Então, eu sou um mestiço (Santos, 2015, p.254-255).

A educação, portanto, acontece sempre no corpo. A relação na diferença deixa marcas corporais que me constituem como mestiço que sou. Eu me torno sempre um pouco daquilo ou daqueles com os quais me encontrei. São os mil casacos coloridos de Arlequim, mas são também as mil marcas sobre a sua pele. O mestiço. A educação é mestiçagem no corpo. E a educação da Polegarzinha é uma mestiçagem no corpo que acontece hoje em novas condições e circunstâncias de encontro com a diferença.

Sobre essas novas condições e circunstâncias da educação da Polegarzinha, Serres diz, afinal:

Eu acredito que a revolução digital é a terceira revolução que nós conhecemos. A primeira revolução é a invenção da escrita. A segunda revolução é a invenção da imprensa e a terceira é o digital. A primeira invenção, da escrita, deu lugar a completas transformações. Transformações no que se refere à política, à sociedade, ao comércio, às finanças, à religião e, por fim, transformações filosóficas e pedagógicas. A *Paidéia* grega, a pedagogia, nasceu da escritura. E a filosofia nasceu com isso. Isto é, Sócrates detesta a escrita. Ele prefere falar e Platão não fala. Ele escreve. O jogo entre os dois é a filosofia de Platão e a invenção da escrita. No momento da invenção da imprensa, têm-se as mesmas transformações profundas tanto na sociedade – a nova democracia, a nova maneira de trocar, o banco surge nesse momento, o cheque surgiu nesse momento – quanto na filosofia com Montaigne. A filosofia dos livros de Montaigne, sim? E agora o digital chega e modifica em torno dos mesmos segmentos. Há uma crise financeira, é o digital; há uma crise política, é provavelmente o digital também etc. E todas as crises que nós vivemos hoje podem talvez ser consideradas ligadas à revolução digital. Então, que se tem uma crise do livro é evidente, que se tem uma crise na cultura é evidente e é por isso que a Polegarzinha é verdadeiramente a heroína de nosso tempo. E evidentemente os mais velhos não a compreendem. Ou seja, a Polegarzinha é uma nova pessoa que vive em um mundo implicado pelo digital. Um velho senhor, ele utiliza o digital como uma ferramenta exterior, ele não está no mundo digital. Há um mundo novo que está surgindo. Nesse caso, será que o livro impresso vai morrer? Eu não acredito. Não, porque se eu observo as três revoluções, não é por que se tem a escrita que se parou de falar; não é por que se teve a impressão que se parou de escrever e não é por que se tem o digital que se vai parar de imprimir. Você tem uma impressora na sua casa, eu também. Você vê, logo, continuamos a imprimir. Eu acredito que há uma transformação completa. E uma das verdadeiras transformações é na pedagogia. Frequentemente, perguntam a minha opinião sobre isso. Por exemplo, se o ensino on-line, por exemplo, vai mudar completamente as universidades? É possível. É provável. Há já alguns anos que meus alunos em Stanford me dizem: “Por que eu preciso pagar tão caro para ter uma coisa que eu já tenho comigo sempre?”, afirmam, referindo-se ao que se tem no smartphone ou no computador. É uma verdadeira questão. E, conseqüentemente, vemos que há uma transformação completa, até mesmo dos locais, das construções das universidades. Mas prever, isso é uma coisa muito difícil. Eu não sei como prever essas mudanças. Todavia, sim. Há transformações, isso é certo. E isso vai afetar a pedagogia e talvez até mesmo a política. Eu gostaria de congelar o tempo aqui neste momento e, então, voltar a ter sua idade para poder participar da reconstrução deste novo mundo (Santos, 2015, p.256-257).

As reflexões de Serres no âmbito da educação nos convidam, pois, a pensar, tanto a educação como relação na diferença, quanto a avaliar de que maneira as transformações que os novos suportes de informação e comunicação podem afetar uma educação, assim, compreendida. Para potencializar ou viabilizar uma educação na diferença, é preciso promover deslocamentos, liberar as condições de encontro com a alteridade, as quais podem se materializar nos diferentes saberes e conhecimentos, bem como nas diversidades de paisagens, culturas e mundos. Na convergência disso, uma educação capaz de promover esses encontros com o diferente está hoje, potencialmente, muito mais ao nosso alcance do que já esteve em outros tempos, visto que as novas tecnologias de informação e comunicação lançam as condições desses encontros por via de outras possibilidades de vizinhança e pela democratização das informações com os novos suportes. Ou seja, pessoas, mundos, culturas e conhecimentos podem estar hoje incomensuravelmente abertos a nós pelos novos suportes. Todavia, para que possamos fazer vingar essa possibilidade, para que possamos fazer vir à tona esse lado de convergência das novas tecnologias no sentido de uma educação na diferença, é fundamental uma transformação nas perspectivas de abordagem da educação. Do contrário, continuaremos a ver retrocessos, banalizações e fins dos tempos, onde podemos ver multiplicidades, vizinhanças, comunidade global, dissipação das concentrações de saber e relação na diferença. É para essa transformação que este trabalho busca contribuir ao propor um projeto de filosofia da educação implicado pelas concepções de um pensamento das multiplicidades como teoria da comunicação.

Então, que uma teoria das multiplicidades e o pensamento da diferença em princípio possam implodir com as ideias estabelecidas, instituídas e canonizadas de uma realidade de concentração do saber em um ponto fixo e de relações hierarquizadas, e lancem, assim, as condições para fazer vingar as potencialidades entrevistas nas condições da educação na contemporaneidade. Vejamos, sobretudo, de que forma isso pode acontecer por meio de um projeto de filosofia da educação como convergência de uma teoria das correspondências para um *'a'fundamento* da educação.

5.2 Por um projeto de filosofia da educação: implosão das categorias de totalidade sujeito-objeto e conhecimento-ação

A trajetória traçada até aqui nos permite que façamos convergir neste momento as concepções e os conceitos que foram se construindo ao longo da tese e que permitiram situar a filosofia de Serres em relação a um pensamento das multiplicidades. A convergência dessas concepções acontece, precisamente, naquilo que resultam ao fazer implodirem os fundamentos da educação, principalmente os ditos “fundamentos filosóficos da educação”. Consideramos esse tensionamento e essa implosão quando observamos as implicações que um pensamento das multiplicidades pode trazer às categorias sujeito-objeto e conhecimento-ação, quando estas tendem a ser abordadas como categorias de totalidade, fundando as diretrizes tradicionais sobre as quais se apoia boa parte das filosofias da educação.

São filosofias essas apoiadas nas ideias de formação; fundamentação; estabilidades; constituição do ser; progresso linear; exclusão das misturas e produção de certezas, muito delas ancoradas ou herdeiras de um idealismo transcendental platônico; de concepções cartesianas de razão; de uma dialética hegeliana de exclusão do diferente pela analogia; ou ainda, por um idealismo intersubjetivo kantiano. Essas filosofias, a princípio, quando direcionadas a pensar a educação, sempre se encontraram com um problema, em especial, que, mesmo continuamente demandado a elas, até hoje não se conseguiu chegar a boas respostas. Trata-se da questão: afinal, a pedagogia constitui por si mesma um saber? Poderíamos pensar a pedagogia como uma ciência da educação? Debate caloroso de defesa e militâncias e sobre o qual intervêm perspectivas sociológicas, psicológicas, históricas e, sobretudo, filosóficas, que buscam, enfim, situar a pedagogia, ou como campo de um saber próprio, ou, simplesmente, espaço de aplicação de diversos saberes hermeticamente constituídos em seus respectivos espaços disciplinares.

Nesses debates, a questão se situa, preponderantemente, como podemos perceber pelas posições de alguns autores referências no assunto no Brasil e na França⁴⁵, na relação possível entre saber e prática, ou conhecimento e ação. A questão que

⁴⁵ Confira, entre outros, Selma Garrido Pimenta (1996), Maria Amélio Franco (2008), Bernard Charlot (1996), Michel Fabre (2004) e Alain Verginoux, Thierry Piot e Jean-Yves Boderгат (2014).

colocamos é: seria possível constituir uma disciplina, um conhecimento com as prerrogativas válidas de uma ciência, a partir de um campo epistemológico em que, além da mistura de uma diversidade de conhecimentos de outros campos do saber, tais como filosofia, sociologia, psicologia, história etc. incidem também saberes oriundos da prática? Como gerir o rigor e a validade científica de um campo assim constituído? É possível pensarmos e constituirmos algo nessa variação contínua? Ou melhor seria considerarmos logo que a Pedagogia não produz um conhecimento por si mesma, sendo apenas lugar de aplicação de saberes outros, uma espécie de espaço de encontro das ciências da educação, assim considerados os saberes dos outros campos disciplinares que tratam sobre os problemas educacionais? Essa última opção resolve comodamente o problema, restituindo o rigor científico e metodológico de cada disciplina, considerada em seu campo próprio de constituição e deixando à Pedagogia apenas o lugar de campo de aplicação desses saberes.

Contudo, essa resposta não nos satisfaz e permanece o debate que busca pensar um sentido para a Pedagogia, em vista dessa diversidade de conhecimentos científicos e realidades práticas que tensionam sobre ela em todo momento. Um debate no qual a filosofia – não tão preponderantemente como outros campos do saber como, por exemplo, a sociologia, visto que a filosofia permaneceu alheia até hoje à boa parte dessas discussões –, busca de alguma forma se situar na procura de respostas a esse problema. Não vamos entrar aqui no mérito específico da discussão do problema, que por si só abarcaria toda a extensão de nosso trabalho. Visto que esse não é nosso objetivo direto, gostaríamos apenas de destacar que muitas das respostas que buscamos para esse problema – como gerir uma diversidade grande de conhecimentos, implicada ainda pela singularidade das condições reais de ação – tateiam em vão no mesmo terreno, buscando pensar saídas, sem redimensionar antes as perspectivas conceituais que os fundamentam em torno de ideias clássicas de razão, estabilidade, produção de certezas e exclusão das variações. Perguntamo-nos, então, como a filosofia da educação – que nos interessa particularmente aqui – poderia tentar compreender o sentido de uma realidade múltipla e diversa, como o caso da Pedagogia, tendo como ferramentas, para tanto, perspectivas que se recusam a ver e abordar a realidade como multiplicidade substantiva e a diferença em princípio? De que forma poderíamos, com essas ferramentas de exclusão das variações, compreender o tensionamento entre ação e conhecimento, sujeito e objeto, que relançam sempre o movimento, mas que nem por

isso deixam de ter o seu rigor e as suas definições? Como encontrarmos aí as condições sobre as quais podemos, enfim, instituir um campo de saber dito “cientificamente válido”, uma vez que consideramos que esse saber válido apenas pode ser constituído sobre estabilidades e certezas? Por outro lado, questionamo-nos: qual não poderia ser a contribuição para essas questões, de um pensamento das multiplicidades como teoria da comunicação, naquilo que redimensionam ou fazem implodir as clássicas categorias de totalidade, sujeito-objeto, conhecimento-ação? E de que forma uma filosofia da educação, pensada nessa perspectiva, não só poderia ser capaz de trazer outras respostas para o problema das variações na Pedagogia, bem como, a partir desses novos direcionamentos, poderia colocá-la mais em consonância com os desafios contemporâneos da educação, que vimos anteriormente?

O fato é que, tanto em razão dos problemas já clássicos de consideração do *status* da Pedagogia como campo válido de conhecimento quanto em razão dos desafios contemporâneos da educação da Polegarzinha, a insuficiência da filosofia da educação hoje, em nosso entendimento, se constitui na dificuldade de se livrar dos condicionantes de um pensamento que não consegue se situar na mistura, na variação e na realidade múltipla. Logo, as contribuições que um pensamento das multiplicidades poderia resultar para o pensamento em educação consistiria justamente em trazer as perspectivas e as ferramentas que permitissem esse mergulho na diferença e na pluralidade.

No caso da filosofia de Serres, compreendida como pensamento das multiplicidades, por via de uma teoria geral da comunicação, essa perspectiva se constitui como um movimento em dois sentidos. No primeiro sentido, o movimento é busca de *aproximações* e estabelecimentos de harmonias abertas entre as diferenças. No segundo sentido, ele é *bifurcações* que levam a novos encontros e invenções. No primeiro movimento, especificamente, tem-se a possibilidade de aproximação das diferenças ao colocá-las em relação. Isso considerando que, segundo uma teoria geral das correspondências, cada singularidade carrega consigo um *implicado* que a diferencia, um *complicado* que a remete a todos outros possíveis e impossíveis, e um *aplicado* que promove as harmonizações temporárias. É, assim, que se constitui o primeiro sentido do movimento das multiplicidades no qual uma filosofia da educação pode considerar a mistura, as variações contínuas, constituindo, para a sua abordagem, *estabelecimentos*, na contramão de certezas, os quais possuem, ao seu tempo, rigor, metodologia e validade pelos resultados que produz. Contudo, trata-se de estabelecer-se,

não de fixar-se. Estabelece-se num ponto, faz-se as aproximações e harmonizações próprias daquelas circunstâncias, para tão, logo, partir, bifurcar-se, ir em direção a novos pontos de vista, sem o menor constrangimento ou preocupação com o estabelecido. Segue-se o movimento.

E segue-se o movimento, porque, como vimos, a realidade para um pensamento das multiplicidades é caótica e indeterminada a princípio, e tudo aquilo que emerge desse fundo caótico nada mais é do que definições temporárias que tão logo voltarão a mergulhar sobre esse fundo de indeterminação. Mas, ao contrário de pensarmos que tal fundo de indeterminação levar-nos-ia a uma ideia negativa de um nada em princípio, a um certo niilismo angustiante, a proposta de Serres nos convida a considerar que, uma vez dado esse fundo de indeterminação, resta-nos os recursos de um *formalismo*, tal qual seja capaz de fornecer os estabelecimentos necessários para a criação de sentidos temporários. Obviamente, como vimos, esses sentidos não seriam a busca da expressão da coisa em si mesma, mas se dariam diretamente nos elementos formais constituídos, no jogo de articulação entre eles, nas combinações, interseções, interjeições que esses elementos produzem em sua materialidade mesma. Logo, para expressar-se sobre esse fundo de indeterminação de forma a aproximar os diferentes em harmonias abertas, a linguagem seria tomada como linguagem das morfologias, da *morphé*, e não do *eidos*. A linguagem como criação de sentidos, e não como instituição do ser. Assim, além dos estabelecimentos na filosofia da educação que permitem as aproximações e harmonizações temporárias entre os diferentes, tem-se, juntamente a isso, a eleição de uma linguagem das morfologias como forma de colocar em comunicação os diferentes sem instituir nessas aproximações estabilidades e subjugações de um sobre o outro.

Mas falta ainda considerarmos um outro elemento na teoria da comunicação proposta por Serres e que redimensiona os espaços de atuação de uma filosofia da educação, qual seja: a concepção de *transcendental objetivo*. Para Serres, como vimos, tudo o que existe no mundo, coisas, objetos, seres animados e inanimados emitem, recebem, estocam e tratam a informação. E uma vez que todos são capazes de processar a informação, aquilo que nos diferenciava como sujeitos de um conhecimento sobre um objeto determinado deixa de existir. Somos, agora, coisas entre as coisas do mundo e a única característica que nos diferencia dos outros elementos é o nível de complexidade com que processamos as informações. Desfaz-se, então, a concepção de um ideal de transcendente subjetivo, aquela de um sujeito detentor de um conhecimento e de uma

realidade última do objeto, para abrir espaço para uma compreensão da realidade mesma do objeto por si, portando, emitindo, estocando e tratando continuamente a informação e da qual eu só consigo interceptar e significar pequenas partes. Da mesma forma, eu, o dito sujeito, também sou um objeto desse mundo e também sou interceptado pelas coisas do mundo nas informações que porto.

Ao considerar o transcendental objetivo, a filosofia da educação, na perspectiva de uma teoria geral da comunicação, consegue, assim, se livrar dos ideais de um sujeito do *cogito*, preocupado em estabelecer certezas e definições, e se aproxima, por sua vez, das misturas, do temporariamente definido, do movimento das realidades em variação contínua que nos ajudam a compreender o lugar da Pedagogia como campo de conhecimento por determinações múltiplas, bem como a destituir o lugar do professor e da escola como centros únicos polarizadores do conhecimento e da informação. Deixam de existir aqui as determinações que condicionavam esses espaços. Não há aquela pureza de abordagem que fazia crer ao sujeito alcançar a realidade primeira das coisas, nem tão menos a ideia de uma ciência ou conhecimento que só poderia se instituir em condições de certeza e controle das variações. Abre-se a perspectiva do movimento contínuo de uma realidade múltipla em princípio. E sendo múltipla em princípio, é preciso variar o ponto de vista, mudar o foco dos estabelecimentos, fazer variar as combinações, acompanhando a complexidade da realidade.

Por sua vez, ao fazer variar o ponto de vista, promovendo as passagens e aproximações entre os pontos diferentes, caminhamos no sentido de constituir uma filosofia da educação que é capaz de levar a Pedagogia a ser compreendida como *enciclopédia das questões educacionais sem centro privilegiado*. Nessa enciclopédia sem centro privilegiado, não cabe tratarmos nem de sujeito, nem de objeto, mas de um transcendental objetivo, da mesma forma que não cabe pensarmos em posições dicotômicas entre conhecimento e ação, como se a interferência de um sobre o outro inviabilizasse a constituição de um saber válido sobre a educação. Ou seja, não cabe pensarmos nessas categorias como categorias de totalidade, uma vez que a variação é contínua e a realidade é multiplicidade substantiva. Logo, a filosofia da educação não poderia se estabelecer nessa perspectiva como um fundamento da educação, já que a educação, para acompanhar o movimento da realidade múltipla, não pode fundar-se, não pode fixar-se em bases sólidas. Ela necessita, ao seu tempo, de *precisão e leveza*. Precisão para estabelecer-se, buscar as conexões temporárias, as harmonias abertas. E

leveza para bifurcar o mais rápido possível, para seguir na invenção das condições capazes de apreender partes dessa realidade múltipla e, em cada novo deslocamento e apreensão, ir compondo o mosaico de suas várias faces, como os coloridos casacos de Arlequim. É neste sentido que a filosofia da educação que propomos a partir de uma teoria geral da comunicação deve se constituir como um *‘a’fundamento*, compreendido este tanto como ausência de fundamentos quanto como um mergulho, um afundamento, literalmente falando, das proposições estabelecidas no oceano de indeterminações próprio de uma realidade em multiplicidade substantiva, nesse caos original que relança constantemente o movimento e impede as estabilizações.

No entanto, de que forma, mais precisamente, procederia uma filosofia da educação como *‘a’fundamento* da educação? Quais seriam os “procedimentos metodológicos”, por assim dizer, que atuariam sobre os estabelecimentos na constituição de harmonias temporárias? E ainda, quais seriam aqueles que atuariam para as bifurcações que viriam em seguida? Para compreendermos esses procedimentos precisamos retomar os conceitos *multilinearidade e multivalência* das análises de Serres sobre Leibniz, bem como melhor conhecermos *o Canhoto coxo*, aquele que encarna a singularidade da bifurcação na filosofia das multiplicidades de Serres.

Sobre a multilinearidade e a multivalência, Serres diz que ambas são procedimentos que se ligam a realidades pluralistas, sendo que a multilinearidade se remete a um *pluralismo de ordens* e a multivalência a um *pluralismo de sentidos*, levando, por fim, a uma teoria geral das correspondências. Esses dois métodos se aplicam a um jogo de raciocínio que considera que a conquista progressiva do pensamento “não se efetua em uma linha única, razão por razão, segundo um encadeamento dedutivo unívoco e irreversível, mas por uma composição que se expande como um tecido que invade, domínio após domínio, assim como as propagações de um círculo na água” (Serres, 1968, p.391). É esse jogo de raciocínio que se configura como composição, em via de um pluralismo de ordens e de sentidos que consideramos poder trazer relevantes contribuições para o pensamento em educação, de forma a fazê-lo atuar a partir da variação contínua da Pedagogia tanto quanto a partir dos desafios contemporâneos da educação na diferença.

Isso porque, de acordo com esse jogo do raciocínio, sobre uma série dada ou um termo qualquer, é preciso aproximar o seu inverso, os seus constituintes e os termos com os quais o termo ou a série entram em composição. A combinatória, nesse sentido,

se torna o método diretor, dando ao raciocínio um aspecto de multilinearidade. Nesse caso, “a complicação, se introduz no simples por meio de reciprocidades e por arranjos diversos do simples” (Serres, 1968, p.391). Assim, a técnica multilinear impõe um esquema de duas dimensões com múltiplas entradas, de tal forma que “à ordem de razões cartesianas se substituem quadros, ordenações ou diagramas que agrupam as multiplicidades de ordens possíveis” (*ibidem*). Por outro lado, a combinatória como método conduz à consideração que “há múltiplas composições dos mesmos elementos e que há múltiplas ordens do simples e do composto” (*ibidem*). Em outras palavras, ela dá uma certa “*marca* de exatidão às enumerações elementares que são o número de combinações sem omissão” (*ibidem*, grifo no original). Ao contrário das generalizações audaciosas do pensamento unilinear, a multilinearidade é, nesse sentido, garantia de exatidão metódica pelas múltiplas combinações possíveis e atravessamentos que gera. Logo, “o desenvolvimento multilinear do raciocínio leibniziano é mais rigoroso que a dedução simples: ao invés de ter a garantia (*garde-fou*) subjetiva da evidência, são as marcas objetivas que surgem da combinatória que lhe trazem essa garantia” (*ibidem*). É esse, portanto, o primeiro procedimento de inspiração leibniziana que leva o raciocínio ao campo das ligações, relações e operações por meio de uma projeção que se constitui em domínios formais. É no campo do formal, pois, que a multilinearidade de um pluralismo de ordens se manifesta.

Para a filosofia da educação, por conseguinte, isso implica promover aproximações entre os diversos saberes da educação, colocando as informações simples (não compostas) em face do seu inverso e também dos seus constituintes, gerando composições, deslocamentos, combinações diversas, testando e recombinaando as possibilidades e impossibilidades daquele conhecimento, complicando o simples para vê-lo em sua realidade complexa de composição com o diferente. E para agir dessa forma, é preciso extrair dos fatos que interferem nessa relação os elementos formais capazes de promover as passagens. Nesse sentido, nada de instituir um sujeito que se impõe sobre um determinado objeto, nem, tampouco, nada de separar conhecimento e ação em prol da constituição de um saber válido por um raciocínio em ordem única e unívoca. Aqui, sujeito e objeto, conhecimento e ação se misturam, um interfere sobre o outro e essa interferência, ao invés de invalidar o conhecimento, o torna ainda mais válido mediante ordens múltiplas e reversíveis pelas quais ele passa. E é desta interferência de um sobre o outro que extrairemos os elementos formais capazes de dar

sentido às diferentes faces de suas realidades múltiplas e de promover as aproximações que o engendramento desses elementos formais propicia. Não seria esse, portanto, um modo de raciocínio capaz de acompanhar as mudanças na educação de nosso tempo? Não seria um pensamento que acolhe a variedade possível, as complicações e composições da realidade, sobretudo ao se desfazer da prepotência de querer conhecer a essência última das coisas, aceitando instalar seus “procedimentos metodológicos” nos domínios puramente formais do conhecimento, um pensamento capaz de fazer vingar uma relação menos hierarquizada entre professor e aluno e uma abertura para a educação na diferença?

No entanto, para Serres, não basta que o pluralismo se instale nos domínios formais, é necessário vê-lo agir, também, no domínio dos sentidos. Daí, então, a *multivalência*, a qual se refere não mais ao simbólico, e sim ao sentido. Na multivalência de sentidos, “uma mesma forma, uma mesma estrutura formal pura exprime numerosas significações *materiais*” (Serres, 1968, p.392, grifo no original). Por exemplo, a reflexão sobre o um e o múltiplo no pensamento de Leibniz pode ser traduzida em diversas línguas positivas: “a linguagem aritmética designa a versão numeral da multiplicidade pura e a versão operacional das ligações formais; a linguagem geométrica exhibe a tradução extensiva dessa multiplicidade e compreende as ligações como transformações” (*ibidem*). E, assim, sucessivamente, o domínio semântico que trata do um e do múltiplo no pensamento leibniziano vai se traduzindo nas diferentes linguagens da mecânica, da biologia, da lógica etc., constituindo, pelas múltiplas traduções e correspondências, uma linguagem, um conhecimento enciclopédico. “Os valores semânticos se ordenam entre eles e se *entre-expressam*, segundo a continuidade do campo global da enciclopédia” (p.393, grifo nosso). Trata-se, portanto, de uma *teoria da expressão* que se constitui como o “*organon* metódico do pluralismo de conteúdos significativos, ou, segundo nossa linguagem, a teoria geral das correspondências” (p.393-394, grifo no original).

Qual não é, pois, a relevância desta proposta de *entre-expressam* que uma filosofia da educação, a partir de um pensamento das multiplicidades, poderia trazer para o “dito problema” da variação contínua e da dispersão de saberes na Pedagogia? Observemos que não se trata de uma proposta de síntese das diferenças, dos diferentes olhares e saberes, mas sim de uma gênese nas multiplicidades que opera por distribuições cruzadas, esquemas ou diagramas em redes e, ao aproximar os diferentes

em composições múltiplas, abre espaço para a possibilidade do novo ou da criação. Pela proposta de uma multivalência de sentidos, os diferentes saberes que interferem no campo da educação podem ser assim traduzidos, estendidos uns sobre os outros, buscando as respectivas correspondências dos seus campos semânticos. Logo, antes de ser um problema que inviabiliza a constituição de um campo válido de conhecimento, a variação na Pedagogia é, na verdade, um *potencializador* dessa constituição, ao permitir o estabelecimento de raciocínios em pluralidade de ordens e de sentidos, levando esse campo a se compor como espaço enciclopédico dos saberes da educação. Um espaço que se caracteriza, sobretudo, por ser enciclopédico, mas sem ponto fixo, o que elimina qualquer circunstância de instituição de um determinado saber, ou de uma determinada prática, como ponto central. A cada momento e a cada nova entrada nesse espaço, sobreleva-se uma disciplina, um saber ou uma ação, como ponto específico nessa grande rede, religando e remetendo a todos os outros. Dessa forma, quanto mais se variar o ponto de perspectiva, melhor será a visibilidade da composição em geral. E é nesse espaço enciclopédico sem ponto fixo que, por sua vez, a educação encontrará espaço para se constituir como relação na diferença por meio das potencialidades das novas tecnologias.

Mas para se constituir como relação na diferença, não bastam apenas os movimentos de multilinearidade e multivalência que levam aos compostos e às pluralidades de correspondências. É preciso que o movimento continue e que essa continuidade estabeleça as condições para a criação do novo. Para que isso aconteça, é necessário, por fim, que passemos dos deslocamentos às bifurcações, bem como são as bifurcações que engendram novos deslocamentos, e assim sucessivamente. Isso porque as bifurcações, para Serres, correspondem aos desvios de equilíbrio que produzem novos movimentos. Trata-se, pois, do movimento que desvia da harmonia aberta. Não mais as composições e integrações, mas a bifurcação, os desvios abrindo caminho para o novo. De acordo com Serres (2015a), no momento de uma “metamorfose, ao sol do novo mundo, à entrada de uma passagem riscada, no momento de uma invenção, quantos heróis mostram uma dissimetria de preambulação, fetiches com um duplo corpo, advindo do antigo mundo e inclinado no sentido do novo? (p.75). A esses, eles denomina, *operadores negativos*, cuja singularidade é encarnada pelo personagem/mônada, *o Canhoto coxo*. Este, segundo o filósofo, sendo o último personagem do seu grande elenco composto até hoje, a subir no palco do teatro das

multiplicidades. E, “por qual mistério, enfim, essa galeria de personagens termina agora aqui com o Canhoto coxo?” (p.89).

Simplesmente porque é necessário que façamos o elogio desses operadores negativos, relevando neles “o absurdo, de onde surge a primeira demonstração rigorosa; a falsificação, que permite a exatidão; o erro que sozinho abre o progresso; a inibição de onde emergem as bases, como nos bloqueios levantados no sentido de Olivier Houdé⁴⁶” (Serres, 2015a, p.77). O absurdo, a falsificação, o erro e a inibição são, para Serres, nesse sentido, como aquilo que em nossos corpos –, para muitos de nós –, é o lado esquerdo, a parte canhota do nosso corpo, que nos faz hemiplégicos e assimétricos. “Eu penso, logo eu bifurco. Canhoto, eu me exponho à hemiplegia: eu claudico docemente. A instabilidade precede à existência. Essa palavra por si mesma designa intervalo no equilíbrio, é isso precisamente que produz o movimento” (*ibidem*, p.77).

Por conseguinte, que procedamos por métodos de integração, correspondências e comunicações que levam a modos de pensamento como os da Grande Narrativa, mas que não nos esqueçamos, como bem demonstra essa mesma Grande Narrativa, que, segundo uma evolução dos inertes e dos seres vivos, não se cessa a bifurcação. “Que a inovação pensante pegue sempre um outro caminho em relação àquele que a precedeu, êxodo mais que método; como canhoto inábil, o pensador claudica...” (Serres, 2015a, p.77-78). Todas essas ramificações foram tratadas por Lucrécio em alguns versos latinos. “Eternamente, ele diz, os átomos caem no vazio paralelamente” (*ibidem*). E, por conseguinte, o que significa a inovação, a emergência ou a criação? “Uma mudança de sentido nessa queda morosa, previsível, sem informação” (*ibidem*). Mas essa declinação, mínima que seja, “permite a certos elementos se encontrarem, se combinarem e formarem assim alguma coisa de imprevisto – molécula, cristal, célula...” É desse modo que o pensamento inclina. “Sem aviso, em lugares e tempos incertos, ele muda bruscamente de direção, às vezes de forma ínfima. Ele não descobre, não encontra, não cria a não ser por essa declinação, ramificação, bifurcação, ruptura de simetria” (*ibidem*).

⁴⁶ Olivier Houdé é um psicólogo francês e professor de psicologia do desenvolvimento na Universidade Paris Descartes desde 1995. Houdé é autor da teoria da inibição, que consiste em afirmar que “o desenvolvimento da inteligência não consiste somente em construir e ativar estratégias cognitivas novas, como pensava Jean Piaget. A criança deve também aprender a bloquear estratégias que entram em competição no seu cérebro. E isso não é simples: longe de ser estritamente linear, o desenvolvimento cognitivo do bebê ao adulto é, sobretudo, irregular”. Disponível em: <<http://www.larecherche.fr/savoirs/dossier/olivier-houde-se-developper-c-est-apprendre-a-inhiber-01-07-2005-74569>>. Acesso em: 16 dez. 2015.

Serres (2015a) demonstra que muitos heróis coxos ao longo da história das ciências falaram sobre esse esquema elementar de bifurcação: Lucrécio, Louis Pasteur, Pierre Curie, os neodarwinianos, os atomistas recentes, como também os físicos da termodinâmica como desvio de equilíbrio, e outros. Todos retratam essa realidade “simples e profunda sobre a emergência das coisas, a aventura dos seres vivos, o tempo contingente do mundo. Retomando o desvio e o desviando no sentido do pensamento, o Canhoto coxo descende dessa linhagem” (p.77-78).

Contudo, é preciso dizermos que essa “mudança de direção lança o pensamento em um risco maior. Disforme, monstruoso aos olhos dos habituados, o estranho recém-nascido, assim formado ou deformado, pode morrer, certo, ou se ver eliminado – como prevê Darwin” (Serres, 2015a, p.77-78). Em todo caso, esse estranho é denso de possibilidades. Ele porta mil promessas que apenas podem se tornar ativas e visíveis muito depois “do amanhecer do conhecimento e do esquecimento do seu autor” (p.79). É por isso que o acontecimento, esse desvio do equilíbrio, muitas vezes, é rejeitado ou mal conhecido, visto que frequentemente ele chega desapercibido, sem muito barulho, “como um ladrão na calada da noite” (*ibidem*). É em vão, pois, tentarmos prever ou preparar a invenção. “Ela vem daqui ou de lá, ela cai aqui ou lá” (*ibidem*), constituindo-se sempre em seu itinerário incerto e imprevisível.

É por essa razão que uma filosofia da educação que procede por multilinearidades, multivalência e bifurcações não pode contribuir senão para um ‘*a*’fundamento da educação. Como fundar algo sobre esse espaço aberto e imprevisível? Como estabelecer bases a um pensamento que não acabariam por normalizar esse monstruoso sobre os olhos do habituado? Para que o espaço de criação esteja sempre aberto, uma filosofia da educação, como abordagem das multiplicidades e da diferença, precisa se constituir, portanto, nesse gosto pelas rupturas de simetria, pelos desvios e bifurcações que engendram o novo sem submetê-lo à lógica do mesmo e da identidade. É necessário, portanto, que ela se coloque nesse lugar de ‘*a*’fundamento da educação como uma postura não só de não estabelecer bases fundantes para as reflexões educacionais, como também para lutar contra toda tentativa de fundação desses pontos fixos e dessas bases que aprisionam o pensamento.

Mas, de que forma, precisamente falando, as multilinearidades e multivalências da filosofia da educação podem chegar às bifurcações? O que as levará a esse movimento? O que não permitirá que elas se fundam, criando raízes sobre os seus pés?

A resposta é bem simples: *partindo para as coisas do mundo*. Isto é, para as múltiplas paisagens, culturas e saberes. As coisas do mundo que, como, dissemos, assim como nós, emitem, recebem, estocam e tratam a informação. Nosso pensamento, nesse sentido, nada mais é que tentar interceptar continuamente o grande volume de informação “que circula *dentro* e *entre* a totalidade dos existentes, universalmente” (Serres, 2015a, p.11, grifos no original). É assim que o pensamento não para. É assim que passamos das correspondências às informações. Logo, não há um sujeito que porte a informação sobre um objeto; não há um conhecimento estável e rigoroso que domine a prática. Há, sim, múltiplas intervenções de um sobre o outro.

Portanto, que a filosofia da educação, implicada em um pensamento das multiplicidades como teoria da comunicação, possa fazer com que continuamente a Pedagogia continue a ir em direção às coisas do mundo, e que a variação que daí advém, antes de invalidar esse campo como um espaço de conhecimento válido, seja a garantia de sua precisão. A precisão de um olhar para as multiplicidades, para a realidade da educação em variação contínua. E, ainda, que, ao proceder dessa forma, a filosofia da educação se constitua, como a filosofia de Serres, mais do que por uma teoria das correspondências, por um amor às preposições que fazem as ligações, bem como promovem as declinações. Este é, pois, o projeto de uma Filosofia da educação na multiplicidade: interligar e declinar linguagens de morfologias em ‘*a*’fundamentos da educação que conduzam o educar como relação na diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos à proposição desta tese com duas perguntas iniciais que se constituíram no decorrer de nossa trajetória de estudos sobre a filosofia de Michel Serres e suas contribuições para as questões educacionais. As duas perguntas - como se configuram as multiplicidades na filosofia de Michel Serres? E qual a contribuição dessa configuração para o pensamento em educação? – orientaram o desenvolvimento deste trabalho, que, para tanto, precisou passar inicialmente pela leitura de Serres sobre Leibniz, sua primeira obra publicada. Ficou muito evidente para nós, à medida que avançávamos na leitura dessa obra, que Serres empreendia uma análise desse filósofo clássico a partir de um determinado olhar, ou de uma perspectiva da multiplicidade, contrariando a tendência de muitas das análises tradicionais que existem sobre a filosofia leibniziana.

Todavia, uma obra específica sobre Leibniz não destoava tanto assim das análises de Serres, qual seja: o livro *A dobra: Leibniz e o barroco*, de Gilles Deleuze. Prevalencia, ali, em ambas as produções, salvo suas diferenças marcantes, um olhar para a filosofia de Leibniz em suas possibilidades e limitações como uma filosofia da multiplicidade. E, não obstante, foi na obra de Deleuze que as limitações de Leibniz como pensamento das multiplicidades substantivas ficaram mais evidentes. Limitações essas que Serres, de certa forma, arbitrariamente transgride, apropriando-se das potencialidades desse pensamento e fazendo-as proliferar no sentido de uma realidade da multiplicidade e da diferença em princípio. Ao proceder dessa forma, Serres deixa poucas pistas que nos façam perceber até onde vai a filosofia leibniziana por si mesma e onde começam, ao seu tempo, as apropriações do filósofo Serres nesse pensamento. O paralelo entre as duas leituras e o estabelecimento dos conceitos que definem o campo de convergência dessas perspectivas tiveram por objetivo, portanto, situar as fronteiras entre as potencialidades e os limites de Leibniz como inspirador dessas filosofias das multiplicidades que desenvolvem Serres e Deleuze.

No caso de Serres, a herança de Leibniz se configura, sobretudo, na função que os personagens assumem na constituição da sua filosofia. Como demonstramos ao longo da tese, esses personagens, que agora podemos chamar de personagens/mônadas, se caracterizam como singularidades que são ao mesmo tempo universalidades. Os personagens/mônadas são, pois, um e todos ao mesmo tempo. Nossa dúvida se

constituía: portanto, de que forma uma singularidade poderia se tornar totalidade e como isso não traria a perspectiva da multiplicidade em princípio? Com essa dúvida, chegamos ao problema cerne da filosofia da multiplicidade: a questão da relação um/múltiplo. Em Leibniz, essa questão se constitui, conforme demonstramos, a partir da ideia de mônada, essa unidade máxima sem portas nem janelas, não podendo, assim, se comunicar com nada, mas que, por uma teoria da expressão, consegue se livrar dessa clausura absoluta, uma vez que Leibniz aponta que cada mônada traz em si a totalidade do mundo, em seu fundo obscuro, expressando claramente apenas uma pequena parte desse mundo que lhe corresponde como singularidade. E por portar a totalidade do mundo, virtualmente, essa mônada fechada consegue comunicar com todas as outras mônadas que portam, por sua vez, suas partes claras singulares, sobre esse fundo obscuro de totalidade. Logo, o personagem/mônada é, assim, essa virtualidade de todos os possíveis sobre a singularidade que ele porta.

Contudo, uma questão de grande importância restava ainda: o problema da relação um/múltiplo se resolvia, assim, sobre uma perspectiva da substância. A mônada é, afinal, uma substância. Uma constância que concentra em si, virtual e atual ou complicado/implicado. E a estabilidade da mônada é um problema na abordagem da multiplicidade em princípio. Se em princípio a realidade é multiplicidade, logo, não podemos considerar uma substância única e fechada para onde tudo convergiria. Até mesmo essa substância precisaria ser considerada variante, múltipla. Foi essa questão, ao seu tempo, que nos fez perceber, na abordagem de Serres, que a imagem mônada dos personagens, apesar de fechada em alguns momentos, é aberta, em princípio, assim como é aberta a harmonia que ela engendra na sua expressividade. Inicialmente, essa expressividade é fechada como coisa expressada temporariamente, mas logo depois ela é aberta à medida que se torna espaço de interseção de séries infinitas. Nesse mesmo sentido, é fechado e aberto o mundo que elas expressam. O Leibniz de Serres é, pois, retirado da clausura que limita as potencialidades do seu pensamento das multiplicidades pela abertura dos domínios de estabilidade até então atribuídos à sua filosofia: o mundo e a mônada, como constantes na relação, se tornam, portanto, constantes temporárias em variações contínuas.

Assim, o personagem/mônada de Serres é uma singularidade que exprime uma totalidade, mas, nesse caso, uma *totalidade fechada e aberta* ao mesmo tempo. Fechada temporariamente pelas integrações que faz; aberta infinitamente pelas interseções de

séries que o atravessam. Essa constatação é o elemento principal da configuração das multiplicidades na filosofia de Michel Serres, à qual nos propomos, e é em razão dela que encontramos os demais elementos que sua própria filosofia agregou a essa teoria das multiplicidades, isto é: os estabelecimentos conceituais, a linguagem das morfologias, o transcendental objetivo e as bifurcações.

Desse modo, nem fechadas nem abertas definitivamente, mas *fechadas e abertas continuamente* se configuram as multiplicidades na filosofia de Serres como teoria da comunicação a tensionar sobre uma realidade onde *tudo converge, conspira e consente*. E para comunicarmos, é preciso que as diferenças sejam colocadas em correspondências, em relações. É necessário aproximar as singularidades implicadas pelos complicados que elas portam. E, com isso, aplicar as singularidades implicadas/complicadas sobre uma determinada realidade, promovendo harmonias e integrações temporárias. Para, logo depois, bifurcar, promover os desvios do equilíbrio momentâneo, a dissimetria que engendra novos começos, a abertura que promove novas interseções e outros encontros.

Vivemos, a todo momento, sobre esse hábitat duplo, essa lei dupla, nos diz Serres (2015a) em *Le gaucher boiteux*. Partida e chegada; entrada e saída; interior e exterior, “esse fechado-aberto se encontra em todos os lugares” (p.163). Pensemos, pois, em *serres* – palavra francesa que em português significa estufas –; é, enfim, o convite de Serres. Reflitamos sobre esses espaços calorosos e de proteção que nos cercam. “Construída como estufa, uma casa [...], com muros ou paredes destituídas de buracos tonar-se-ia inabitável (*ibidem*). Do mesmo modo, “toda sociedade se fecha sobre si mesma para crescer em potência, coesão e densidade; todo conhecimento, toda disciplina faz o mesmo para assegurar a definição e a coerência, mas privada de aberturas, secas, elas morreriam” (*ibidem*). Como espaço completo de clausura, o hábitat se torna prisão sufocante; como errância completa sem domicílio, ele é mortal. “Sozinha, a abertura dispersa, evapora; o fechamento esteriliza, seca [...] a esperança de sobrevivência depende desse equilíbrio desequilibrado entre aberto e fechado” (*ibidem*). Assim como todas as coisas do mundo, “como todos os seres vivos, como todos os coletivos, nós existimos e vivemos nessa e por essa estufa generalizada, *por e dentro* de uma estrutura topológica paradoxal, mas universal, formada de paredes, portas, bloqueios e pontes” (p.163-164, grifos nossos).

É essa estrutura paradoxal que condiciona, por sua vez, a execução das quatro ações: emitir, receber, estocar e tratar a informação. “O fechamento permite que o sistema estoque e trate a energia e a informação; sem abertura, ele não receberia ou não emitiria nem um nem outro” (Serres, 2015a, p.164). Se totalmente aberta, sempre imprevisível, a informação teria pouco ou nenhum sentido como o ruído de fundo; “previsível, ela se reduziria à repetição” (*ibidem*). Dessa forma, constitui-se o movimento duplo do pensamento: “enlaçado, fechado, por se assegurar rigoroso, exato, preciso; aberto, para descobrir, inovar, inventar. Assim, ele habita e ele atravessa o universo, imita e cria as coisas, vibra de vida e constrói sua casa; assim, ele claudica” (*ibidem*).

Logo, os personagens/mônadas não são substâncias, não são estabilidades ou pontos fixos fechados, mas são *substituições*, alternâncias de singularidades. Substituições que, de forma curiosa, na sua mais recente obra, Serres (2015a) admite serem sua pessoa externalizada, seus legítimos porta-vozes. “Eu os reconheço enfim como eu, bem como eu me reconheço neles” (p.94)⁴⁷. O fato, pois, é que não se trata de substância, não se trata de ser um ponto, uma estabilidade, e sim a alternância e a variabilidade dessas substituições. “Eu me substituo ao *clinâmen*, ao ponto vernal, ao quiasma, ao fetiche da fábula, meio lá meio cá, metamorfoses sucessivas de assimetria e de substituições” (*ibidem*, grifo no original). Substituições que o fazem avançar na compreensão dos personagens/mônadas como dobras suas, “como máscaras, talvez, mas também como expressões” (*ibidem*).

Dessa forma, todos os personagens/mônadas podem, afinal, serem considerados algumas das diversas faces de Serres, uma das suas substituições e de suas alternâncias expressivas. Logo, não apenas Pantopie, como foi dito a princípio, no começo deste trabalho, mas também todos os outros personagens refletem as diferentes perspectivas desse filósofo em transformação. De toda maneira, se fosse para eleger um desses personagens como aquele mais próximo do que se poderia pensar “ser” o filósofo Serres, elegeríamos Hermes ao invés de Pantopie, uma vez que, para Serres, não se trata

⁴⁷ Paradoxalmente – é preciso dizermos – ao que Serres vinha defendendo em suas obras mais recentes, a ideia dos personagens como substituições do filósofo nos remete, mais uma vez, aos personagens conceituais propostos por Deleuze, remissão para qual nossa tese tendeu desde o princípio. Agora, a aproximação entre as duas concepções fica ainda mais evidente a partir dessa afirmação que aparece na sua última obra e que veio a público no momento em que finalizamos nossa pesquisa. São, certamente, novos elementos para um trabalho futuro que se dedique a pensar, especificamente, os personagens/mônadas da filosofia de Serres como personagens conceituais, conforme a concepção de Deleuze.

somente de estar em todos os lugares, mas de buscar as comunicações nesses diversos espaços. Para um filósofo das preposições que ele se torna a cada nova obra, é preciso interligar, aproximar as diferenças sempre. Mas é preciso, ainda, bifurcar; logo, ele se torna também o Canhoto coxo, aquele que claudica entre as integrações, que muda de sentido e que estabelece os desvios de equilíbrio. De Hermes a Canhoto coxo, várias outras faces ou máscaras vão se configurando continuamente, aumentando a legião desses operadores do pensamento enquanto segue vivo e audaz o pensamento desse filósofo.

Como últimas palavras desta tese, não podemos deixar de mencionar que, na entrevista de 2014, com a afabilidade de sempre, Serres aceita pensar conosco, para além das questões que já havíamos colocado, uma questão muito particular na nossa trajetória como pesquisadora: afinal, qual é a relação possível entre filosofia e educação? À filosofia, as questões éticas, morais, estéticas, epistemológicas e políticas. À educação, no mesmo sentido, uma educação ética, moral, estética, epistemológica e política. E, entre elas, a humanidade, os seres inertes e os seres vivos, as paisagens, as sociedades e as culturas. O que as aproxima enfim? O fato de que tudo isso está *em transformação*, diz-nos Serres, com a perspicácia de sempre. É o fator temporal que aproxima filosofia e educação, remetendo continuamente esses dois domínios um ao outro: a educação *autour de la* filosofia e a filosofia *autour de la* educação. Visto que quando nos colocamos a tarefa de educar, é *o homem de amanhã* que educamos, e não o homem de ontem. Que nunca falte à filosofia e à educação essa compreensão de que as coisas se transformam e que, portanto, é preciso acompanhar o movimento de transformação. Deixemos, pois, abertas as passagens e sigamos o fluxo das mudanças. E que a educação e a filosofia se construam e desconstruam continuamente por esse amanhã renovado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Michael Pontes. *Leibniz às portas de Dionísio: interpretação e crítica de Deleuze à Filosofia de Leibniz*. 2007. Tese (Doutorado)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BARUZI, Jean. *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*. Paris: F. Alcan, 1907.

BELAVAL, Yvon. *La pensée de Leibniz*. Paris: Bordas, 1952.

_____. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

CARDOSO JR., Hélio Rebello. *Teoria das multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*. 1996. Tese (Doutorado)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

_____. A filosofia e a teoria das multiplicidades: elos da diferença. In: ORLANDI, Luís B. (Org.). *A diferença*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005. p.91-130.

CHARLOT, Bernard. *Les sciences de l'éducation: un enjeu, un défi*. Paris: ESF Éditeur, 1996.

COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz*. Paris: F. Alcan, 1901.

CRAIA, Eládio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In: ORLANDI, Luís B. (Org.). *A diferença*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005. p.55-90.

CRAHAY, Anne. *Michel Serres: la mutation du cogito, genèse du transcendantal objectif*. Bruxelles: Editions universitaires De Boeck Université, 1988.

DELCÓ, Alessandro. *Morphologies: à partir du premier Serres*. Paris: Kimé, 1998.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FABRE, Michel. Existem saberes pedagógicos? In: HOUSSAYE, Jean. *Manifesto a favor dos pedagogos*. Tradução Vanise Dresch. Porto Alegre: Artmed, 2004. p.97-120.

FRANCO, Maria Amélia Santoro. *Pedagogia como ciência da educação*. São Paulo: Cortez, 2008.

GRUA, Gaston. *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os pensadores).

_____. *A monadologia e outros textos*. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

LUCRÉCIO, Tito Caro. Da natureza. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio*. Tradução Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MENGUÉ, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.

OLIVA, Luís César Guimarães (Org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcorolla, 2009.

OLIVEIRA, Wanderley Cardoso de; SANTOS, Maria Emanuela Esteves dos. A educação como mestiçagem em Michel Serres. In: OLIVEIRA, Wanderley Cardoso de; PEREIRA, Lúcia Helena Pena (Org.). *Práticas educativas: discurso e produção de saberes*. Rio de Janeiro: E-papers, 2007. p.119-145.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução Sérgio Melliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PIMENTA, Selma Garrido (Coord.). *Pedagogia, Ciência da Educação?* São Paulo: Cortez, 1996.

RUSSELL, Bertrand. *A filosofia de Leibniz: uma exposição crítica*. Tradução João Rodrigues Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

SANTOS, Maria Emanuela Esteves dos. *Michel Serres: a possível nova hominescência e os desafios para educação do homem contemporâneo*. 2010. Dissertação (Mestrado)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

_____. Educação e Contemporaneidade em Michel Serres. *Pro-Posições*, v. 26, n. 1(76), p.239-257. 2015.

SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: P.U.F., 1968.

_____. *Hermès I. La communication*. Paris: Minuit, 1969.

_____. *Hermès II. L'interférence*. Paris: Minuit, 1972.

- _____. *Hermès III*. La traduction. Paris: Minuit, 1974a.
- _____. *Jouvences*: sur Jules Verne. Paris: Minuit, 1974b.
- _____. *Auguste Comte*: leçons de philosophie positive. Paris: Hermann, 1975a.
- _____. *Esthétiques*: sur Carpaccio. Paris: Hermann, 1975b.
- _____. *Zola*: feux et signaux de brume. Paris: Grasset, 1975c.
- _____. *Hermès IV*. La distribution. Paris: Minuit, 1977a.
- _____. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*. Fleuves et turbulences. Paris: Minuit, 1977b.
- _____. *Hermès V*. La passage du Nord-Ouest. Paris: Minuit, 1980a.
- _____. *Le parasite*. Paris: Grasset, 1980b.
- _____. *Genèse*. Paris: Grasset, 1982.
- _____. *Détachement*, apologue. Paris: Flammarion, 1983a.
- _____. *Rome*. Le livre des fondations. Paris: Grasset, 1983b.
- _____. *Les cinq sens*. Paris: Grasset, 1985.
- _____. *L'Hermafrodite*. Paris: Flammarion, 1987a.
- _____. *Statues*, le second livre des fondations. Paris: Éditions François Bourin, 1987b.
- _____. *Hermes*: uma filosofia das ciências. Tradução Andréa Daher. São Paulo: Paz e Terra, 1990a.
- _____. *Le contrat naturel*. Paris: Éditions François Bourin, 1990b.
- _____. *O contrato natural*. Tradução Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991a.
- _____. *Le tiers-instruit*. Paris: Éditions François Bourin, 1991b.
- _____. *Filosofia mestiça*. Tradução Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993a.
- _____. *La légende des anges*. Paris: Flammarion, 1993b.
- _____. Les origines de la géométrie. Paris: Flammarion, 1993c.
- _____. *Eclaircissements*: cinq entretiens avec Bruno Latour. Paris: Flammarion,

1994a.

_____. *Atlas*. Paris: Julliard, 1994b.

_____. *A lenda dos anjos*. São Paulo: Editora Aleph, 1995.

_____. *Éloge de la philosophie en langue française*. Paris: Flammarion, 1997a.

_____. *Nouvelles du monde*. Paris: Flammarion, 1997b.

_____. *Notícias do mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Luzes: cinco entrevistas com Bruno Latour*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unimarco, 1999a.

_____. *Variations sur le corps*. Paris: Le Pommier, 1999b.

_____. *Hergé: mon ani*. Paris: Editions Moulisart, 2000.

_____. *Os cinco sentidos*. Tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Difel, 2001a.

_____. *Hominescence*. Paris: Le Pommier, 2001b.

_____. *O nascimento da física no texto de Lucrécio*. São Paulo: Unesp, 2003a.

_____. *Hominescências: o começo de uma outra humanidade*. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b.

_____. *L'incandescent*. Paris: Le Pommier, 2003c.

_____. *Jules Verne: la science et l'homme contemporain*. Paris: Le Pommier, 2003d.

_____. *Variações sobre o corpo*. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.

_____. *Rameaux*. Paris: Le Pommier, 2004b.

_____. *O incandescente*. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *Récits d'Humanisme*. Paris: Le Pommier, 2006a.

_____. *Petites chroniques du dimanche soir*. Paris: Le Pommier, 2006b.

_____. *Jules Verne: a ciência e o homem contemporâneo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

_____. *Carpaccio: les esclaves libérés*. Paris: Le Pommier, 2007b.

- _____. *Le tragique et la pitié*. Paris: Le Pommier, 2007c.
- _____. *Petite chroniques du dimanche soir*. Tome 2. Le Pommier, 2007d.
- _____. *Ramos*. Tradução Edgar de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008a.
- _____. *Le mal propre: poluer pour s'approprier?* Paris: Le Pommier, 2008b.
- _____. *La guerre mondiale*. Paris: Le Pommier, 2008c.
- _____. *Récits d'humanisme*. Paris: Le Pommier, 2009a.
- _____. *Ecrivains, savants et philosophes font le tour du monde*. Paris: Le Pommier, 2009b.
- _____. *Temps des crises*. Paris: Le Pommier, 2009c.
- _____. *Petites chroniques du dimanche soir*. Tome 3. Paris: Le Pommier, 2009d.
- _____. *Biogée*. Paris: Le Pommier e Dialogues.fr, 2010a.
- _____. *Cahier de l'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 2010b.
- _____. *A guerra mundial*. Tradução Marcelo Rouanet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011a.
- _____. *O trágico e a piedade*. Tradução Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É realizações, 2011b.
- _____. *Musique*. Paris: Le Pommier, 2011c.
- _____. *Petites chroniques du dimanche soir*. Tomme 4. Paris: Le Pommier, 2011d.
- _____. *Habiter*. Paris: Le Pommier, 2011e.
- _____. *O mal limpo : poluir para se apropriar*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2011f.
- _____. *Petite Poucette*. Paris: Le Pommier, 2012a.
- _____. *Andromaque: veuve noire*. Paris: Éditions de l'Herne, 2012b.
- _____. *Polegarzinha*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013a.
- _____. *L'art des ponts: homo pontifex*. Paris: Le Pommier, 2013b.
- _____. *Petite chroniques du dimanche soir*. Tomme 5. Paris: Le Pommier, 2013c.
- _____. *Les temps nouveau*. Paris: Le Pommier, 2013d.

_____. *Pantopie: de Hermès à Petite Poucette*. Paris: Le Pommier, 2014a.

_____. *Yeux*. Paris: Le Pommier, 2014b.

_____. *Petites chroniques du dimanche soir*. Tome 6. Paris: Le Pommier, 2014c.

_____. *Le gaucher boiteux: puissance de la pensée*. Paris: Le Pommier, 2015a.

_____. *Narrativas do Humanismo*. Tradução Caio Meira. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2015b.

VERGINOUX, Alain; PIOT, Thierry; BODERGAT, Jean-Yves. *La pédagogie: son sens, ses pratiques*. Paris: EPU, 2014.

ANEXOS

TRANSCRIÇÃO E TRADUÇÃO ENTREVISTA MICHEL SERRES⁴⁸

Maria Emanuela Esteves dos Santos

Sorbonne
Sábado, 11 de janeiro 2014
Vincennes
Domingo, 02 de fevereiro 2014

PARTE I (11/01/2014)

EMANUELA - Um minuto...

SERRES - Ok, tudo bem.

EMANUELA – Podemos começar, senhor Serres?

SERRES – Vamos lá.

EMANUELA – Ham, inicialmente, muito obrigada mais uma vez...

SERRES – É um prazer, eu estou muito contente com o nosso encontro, porque eu gosto muito do Brasil, eu já ensinei em São Paulo e, por consequência, você é para mim... favorita.

EMANUELA – Ah obrigada, que gentil, muito gentil. Ham, (...) eu tenho certeza que essa entrevista vai ajudar muito na realização da minha pesquisa. Eu faço meus estudos de doutorado em filosofia, filosofia da educação, e eu me inspiro muito na sua filosofia, sobretudo, em *Filosofia mestiça* e *Hominescências*. Eu fiz alguns trabalhos com essas obras e eu estudo a sua filosofia há 8 anos, desde que... eu sou pedagoga, ok? Então, é isso, minha questão é a educação...

SERRES – Ok.

EMANUELA – (...) Eu estou certa que o senhor pode nos ajudar muito a pensar a educação, sobretudo, hoje, e ..., sobretudo, sobre a questão da multiplicidade. Minha questão então é - - se o senhor me permitir, eu gostaria de começar por essa questão (sobre) educação - - e para o senhor o que é EDUCAR?

⁴⁸ Transcrição realizada a partir das normas estabelecidas pelo Projeto NURC/SP, publicado em Castilho e Preti (1987).

SERRES – Então, eu creio que há muitas respostas (para) essa questão. A primeira resposta, seria a diferença em língua francesa entre educar e instruir. Instruir é simplesmente dar a informação sobre um conhecimento (do homem). Isso é um problema bem fácil, porque se trata de ciência, de conhecimento, como a Matemática, a Gramática, etc. Isso é simplesmente o conhecimento, INSTRUIR. Obviamente, isso não é educar. Educar é formar a pessoa em geral. Evidentemente, porque eu sou interessado nessa questão sobre instrução e educação? É que uma certa cultura estava se modificando quando eu escrevi *Filosofia mestiça* e quando eu escrevi *Polegarzinha*. E o que se modificou é - - então, eu pego as coisas ao final, a última, a Polegarzinha, a mais recente possível - - o que mudou completamente a educação, portanto, se você preferir, é que a minha relação com a geração que eu ensinei acabou por mudar. Porque? Porque, quando eu ensinei há 20 ou 30 anos, meus estudantes não conheciam a resposta para a questão que eu colocava. Hoje, quando eu entro em uma sala, ou em um anfiteatro, muito dos meus estudantes já digitou na internet o tema do meu curso. Em consequência, há uma diferença entre os meus estudantes de hoje e meus estudantes de 20, ou 30 anos atrás, e essa diferença está simplesmente no ACESSO à informação. O acesso à informação é hoje imediato, fácil, e acessível a todo mundo pelas novas tecnologias, pela internet, etc...

EMANUELA – Sim.

SERRES – (...) De tal forma que NÓS-NÃO-SABEMOS-HOJE que forma terá amanhã, a escola, a universidade, os centros de pesquisas, etc. Tudo simplesmente porque há uma (movimentação) de acesso à informação. E isso é uma questão realmente, muito, muito importante no mundo hoje, porque a diferença no acesso a informação mudou completamente o jogo do ensino. É a primeira resposta que eu posso dar a sua questão.

EMANUELA – Muito bem. E:::, e o senhor me disse que há uma diferença, então, entre educação e instrução...

SERRES – Sim.

EMANUELA – (...) e:::, como o senhor disse, há uma mudança no acesso à instrução.

[

SERRES –

Sim, é isso.

EMANUELA – e na educação...nós podemos...

[

SERRES –

Então, na educação...

[
EMANUELA – pensar que essa mudança vai ()

[
SERRES – Então, é um pouco..., é um pouco ligado, por uma razão bem simples, é que... ham... (assim que) você pega uma ferramenta, um automóvel, etc., há a maneira de se servir dessa ferramenta, mas por outro lado há o mundo inteiro que está implicado nessa ferramenta. Por exemplo, eu que sou velho, eu me sirvo do computador. Eu me sirvo do computador como se ele fosse uma ferramenta. As minhas crianças, os meus estudantes, estão NO-MUNDO do computador. É a pessoa que muda. E em particular, eu creio que é possível notar hoje uma diferença de relação com o conhecimento, da relação corporal, da relação vital e da relação pessoal com o conhecimento, uma *really* diferença. Isso quer dizer que - - você conhece as ciências cognitivas evidentemente - - elas pensam hoje que não são as mesmas zonas do cérebro, os mesmos neurônios que são TOCADOS, EXCITADOS por uma página de papel ou por uma tela interativa, sim? Portanto, é a pessoa inteira que se reorganiza. Uma disposição afeta o conhecimento, mas afeta agora a pessoa e o mundo inteiro aonde ela vive.

EMANUELA – Compreendo. Eh:: então, ham:: como o senhor disse, o senhor continuou a publicar e *Polegarzinha* e *Filosofia mestiça* estão () né/ longe um do outro, ham::, então *Filosofia mestiça* é ainda o seu livro sobre educação?

SERRES – Sim.

EMANUELA – Ham... ele continua a ser o seu livro sobre educação, *Filosofia mestiça*?

SERRES – Podemos dizer que - - esse é um... um livro que eu escrevi não muito, muito longe da minha viagem ao Brasil... e isso...e isso é interessante para o Brasil. Vejamos bem - - Em *Filosofia mestiça* eu abordei a noção de educação como uma noção de mestiçagem - - eu não sei se você se recorda... você se (recorda)?

EMANUELA – Sim, sim.

SERRES – (...) Eu disse que quando eu aprendo inglês eu me torno um pouco americano ou inglês, quando eu aprendo português eu me torno um pouco português ou um pouco brasileiro, quando eu aprendo espanhol eu me torno um pouco madrileno ou, ou, ou mexicano e assim por diante. Mas quando eu aprendo Matemática eu mudo também de pessoa, quando eu... quando eu aprendo História ham... meu, meu corpo, minha personalidade muda e consequentemente (transforma) o processo da

aprendizagem em um processo de mestiçagem. E eu me lembro que quando eu cheguei ao Brasil a noção do mestiço, na qual a sua língua há uma riqueza extraordinária, eu posso dizer () etc., estava totalmente em, em harmonia com uma discussão que tinha lugar no Brasil como..., o país aonde há muita, muita contribuição, ham..., de, de genealogia para testemunhar (que) uma mestiçagem é evidentemente uma forma de cultura. E então havia uma harmonia curiosa e incompreensível para mim, (antes de) ir ao Brasil, entre minha ideia de aprendizagem e o que aconteceu no Brasil.

SILVIO - O senhor sabe que:: o título do livro em português é *Filosofia mestiça*?

SERRES - Claro. Eu sei.

SILVIO – E, e, e...

[

SERRES - Fui eu quem quis

[

SILVIO - Ah! Sim...

[

SERRES - Claro.

[

SILVIO - Ah!...

[

SERRES - Ah é claro!

SILVIO - Foi sua escolha.

SERRES - Foi minha escolha porque particularmente no Brasil é uma questão verdadeiramente brilhante que falemos de mestiçagem.

SILVIO – Sim, sim, e o título “O terceiro instruído”...

[

SERRES - Isso

SILVIO - (....) em português não teria... muito:: impacto.

[

SERRES – Sim, sim, exatamente...

[

EMANUELA – impacto, sim, “Filosofia mestiça” é melhor ((risos)). Ham:: ótimo! E...

[

SERRES – (...) por outro lado, ham::, a educação é a transformação das pessoas e essa transformação.., quando você vai ao Brasil por seis meses você se torna um pouco brasileiro forçosamente, e é essa mestiçagem que eu queria evocar.

EMANUELA – Compreendo..., como eu estou aqui há quatro meses

[

SERRES – É isso! Você (se tornou) um pouco parisiense.

[

EMANUELA – um pouco parisiense ((risos))

SERRES - ((risos))

EMANUELA – Ham, eu..., na entrevista eu tenho uma questão sobre a mestiçagem, especialmente (no Brasil), mas como nós não temos muito tempo aqui, o senhor pode me responder depois porque ela busca uma relação com a antropofagia e... eu creio que nós podemos pensar a mestiçagem e a antropofagia que é uma movimento artístico muito original...

SERRES – Antropofagia?

EMANUELA – Antropofagia, é isso

SILVIO – O senhor conhece?

SERRES – Não.

EMANUELA – A antropofagia...

SILVIO – Há um escritor brasileiro cujo nome é Oswald de Andrade...

SERRES – Sim, claro.

SILVIO – (...) que viveu em Paris, ele lançou nos anos...vinte, eu acho, é...um movimento poético que ele chamou antropofagia.

[

SERRES – Antropofagia

SILVIO – E ele, ele retoma a questão dos indígenas brasileiros, é claro,

[

SERRES: Sim

SILVIO – (....) ao dizer que a cultura brasileira é uma cultura antropofágica...

[

SERRES – Ah sim

SILVIO – (...) que é a devoração do estrangeiro...

[
SERRES – É, é um pouco...

[
SILVIO – num torna-se nós mesmos.

SERRES – (...) é um pouco a mesma ideia, ou (para ele) pode se dizer que a antropofagia é ao nível individual e a mestiçagem pode se dizer que é ao nível da vida coletiva, da vida genealógica, sim, somente isso, (ou) in-cor-po-rar a cultura diferente.

[
SILVIO – Sim, sim

SERRES – Assim, eu estou de acordo com isso, é claro, é essa a questão..., mas então eu o disse em *Filosofia mestiça* de maneira mais técnica - - se você preferir assim - - por uma questão que me toca particularmente durante toda a minha vida, isto é, que dentro da universidade se dividi de forma muito, muito rigorosa as ciências exatas e as ciências humanas e essa divisão é CATASTRÓFICA, na minha opinião. Isso quer dizer que nós...nós formamos de um lado de instruídos completamente incultos, e de outro lado, pessoas cultas completamente ignorantes. Então minha ideia em *Filosofia mestiça* era de reunir precisamente, MESTIÇAR precisamente, o que se sabe das ciências exatas e o que se sabe das ciências humanas, porque sempre quando eu pratico as ciências humanas sem conhecer as ciências exatas nos expomos à enormes, enormes erros, (sim). E reciprocamente, quando você é um engenheiro e quando você impõe um tal tipo de (técnica) sobre um terreno e você não conhece a etimologia, a psicologia, a sociologia do terreno em questão você faz BARBARIDADES - - (sim, é isso que eu digo) - - dessa forma, o meu “terceiro instruído” estava por essa mestiçagem entre as ciências exatas e as ciências humanistas, é isso.

EMANUELA – Eu estou de acordo e eu penso que há alguma coisa que:: o educador, o professor pode fazer por essa mestiçagem e...para ajudar a modificar essa

[
SERRES – É isso, exatamente.

[
EMANUELA – essa realidade. Ham:., a segunda questão que...

[
SILVIO – Se me permite, eu posso...

[
EMANUELA – Sim, sim ((risos))

[
SILVIO – ((risos)) me desculpe... o senhor pensa que hoje a universidade é mais mestiça que::

[
SERRES – Não.

[
SILVIO – no decorrer dos anos...?

[
SERRES - Não totalmente

SILVIO – É a mesma coisa

[
SERRES – Não fez progresso..., e então, justamente a sua questão é interessante, desde *Filosofia mestiça* não se fez progresso e minha esperança ((palavra sussurrada)) é que a chegada da internet permita que se faça o progresso.

SILVIO – Ah!

SERRES – É isso, essa, essa é minha utopia, minha utopia.

EMANUELA – Então, a... - - eu posso continuar? ((risos))

SILVIO – Sim, claro.

EMANUELA – (...) a segunda questão que, que..., eu tenho sobre a, a educação - - a primeira eu creio que o senhor já me respondeu - - é a questão: como podemos pensar a ligação entre a concepção que o senhor tem sobre educação, que parece ser uma concepção um pouco geral,

[
SERRES – Sim

[
EMANUELA – ham::, e::, talvez intemporal,

[
SERRES - Sim

EMANUELA - Eu falo a partir de, de *Filosofia mestiça*

[
SERRES - Sim

EMANUELA - ham::, e a condição de um tempo e um espaço específicos.

SERRES- Especial a um determinado país?

EMANUELA – Um tempo e um espaço específicos.

SERRES – Específicos...

EMANUELA – Sim, e se há algo que persiste nos diferentes tempos e espaços, por exemplo a ideia de um certo humanismo, a ideia de paz? Ou:: como, ou se sim, como fazer a passagem entre a concepção geral e...

[

SERRES -

O particular

[

EMANUELA -

e as condições específicas

[

SERRES -

particular.

Mais

precisamente, tanto *Filosofia mestiça* ou o que eu fiz até agora consiste exatamente em se adaptar... as:: circunstâncias do tempo. Então, há duas coisas: as circunstâncias do tempo e as circunstâncias do espaço, isso você disse. Vejamos, do ponto de vista do tempo, precisamente, eu acredito que::, o... - - eu vou começar pelo espaço () pelo espaço- - ...ham..., há justamente um teorema matemático recente que resolve a questão... (com) uma combinação de código de telefone, qualquer um que esteja ou que:: habite São Paulo, por exemplo, pode entrar em contato por acaso com uma pessoa que mora no Japão, ou em Paris... e assim há uma dezena de anos ou vinte anos se deu () do telefone, o ícone do telefone. Hoje com quatro códigos de telefone QUALQUER UM SOBRE O PLANETA pode chamar QUALQUER UM SOBRE O PLANETA... E os que descobriram esse teorema...estatístico, sim, o chamam “teorema do mundo pequeno”...

EMANUELA – teorema do mundo pequeno.

SERRES – (....) mundo pequeno. Então, do ponto de vista espacial nós somos, doravante, todos vizinhos... Veja, isso quer dizer que quando eu (tenho) um telefone eu posso chamar essa senhora então que eu não conheço. Portanto, você é minha vizinha, mesmo se você habitar... a Minas Gerais, percebe? Há hoje um novo...um nova concepção de vizinhança, virtual é claro, virtual, mas uma nova concepção de vizinhança que dá ao mundo atual... um novo perfil. E conseqüentemente a sua questão sobre o geral e o particular está se modificando JUSTAMENTE. Porque precisamente,

essa vizinhança torna-se - - (mesmo que) virtual - - também real. É por isso que... ham:: assim que eu - - isso me interessa ((pega o celular sobre a mesa, simula que está digitando sobre ele e sussurra palavras inaudíveis)) - - eu posso chamar não importa quem, é meu vizinho.... E então... velhos avós não estão contentes porque dentro do metrô há alguém que telefona e eu digo a ele que você que está ao lado dela, você não é seu vizinho, você nem ao menos fala com ela.

EMANUELA – ((risos))

SERRES – Isso quer dizer que (aquele com quem ela fala) está agora em São Paulo, mas é seu vizinho. Assim, o vizinho real não é mais vizinho e o vizinho virtual tornou-se (vizinho)... Seria uma... uma... uma nova passagem de proximidade. Então, isso não acontece de forma alguma na cultura local, obviamente. Você continua a falar a sua língua, a ter tais hábitos, tais usos, eu também, etc. Há uma nova vizinhança e NÃO PODEMOS educar as pessoas sem..., esquecendo essa... essa (novidade). É uma VERDADEIRA novidade.

EMANUELA – Eu estou certa...

SERRES - É isso.

EMANUELA - (...) disso

[

SERRES - É isso.

[

EMANUELA - e é por isso que eu estudo a sua filosofia ((risos)).

[

SERRES - Sim, sim.

EMANUELA- Excelente! Bom, em relação à parte sobre educação, eu estou muito satisfeita, é isso. Há outras questões, mas se o senhor quiser nós podemos

[

SERRES – talvez uma outra questão, se você quiser, se nós tivermos tempo, nós temos tempo

[

EMANUELA – Ótimo! ((risos))

[

SERRES - vamos lá.

EMANUELA – Sobre a multiplicidade, é um tema muito importante também para a minha pesquisa. Ham:::, para mim, sobretudo hoje, a grande contribuição da sua filosofia consiste em ser um verdadeiro pensamento sobre a multiplicidade...

SERRES – Exato.

EMANUELA - ham:: - - eu sou muito sincera quando eu digo isso - - como compreender esse pensamento sobre a multiplicidade no qual você se engaja? Como compreender esse () sobre a multiplicidade?

SERRES – Então, para compreender a multiplicidade eu vou te propor uma imagem.. Você veio a Paris e...o símbolo de Paris conhecido por todos é a Torre Eiffel. Todo mundo conhece a Torre Eiffel. Então, vamos desenhar a Torre Eiffel. (Permita) que eu desenhe a Torre Eiffel. Então, a Torre Eiffel tem um ponto ((faz o gesto com a mão)) muito...muito agudo e depois ela se alarga dessa forma ((faz o gesto com a mão)), como uma pirâmide, uma pirâmide do Egito ((faz o gesto com a mão desenhando a pirâmide)). Portanto, há um ((indica um ponto acima com a mão)) e múltiplos ((indica dois pontos abaixo distantes e lineares com a mão))... A civilização de hoje é a Torre Eiffel, isto é, você escuta a rádio há um que fala e muitos que escutam, você escuta a televisão há um apresentador que fala e muitos que escutam.. você tem um presidente do...do Brasil e muitos sujeitos. Assim, tudo é constituído sobre o modelo um/múltiplos, ok?

EMANUELA – Ok

SERRES – É isso. E a questão é que lá ((faz um gesto indicando o ponto acima)) no um, há poder, riqueza, informação, se vai escutá-lo, ham::: todo mundo que escuta a... a televisão observa aquele que fala como se ele fosse... o bom Deus, é isso que eu quero dizer. Então, a civilização da multiplicidade é... esquecer a Torre Eiffel eu te pedirei por um breve tempo, esqueçamos a Torre Eiffel, veja você. O essencial é observar o que se passa na base da Torre Eiffel. Esqueça completamente ((indica o ponto acima)) E...e de uma certa maneira se... se dá uma nova ideia de educação, de política, de mídia, etc., ao dizer que... então, porque eu digo multiplicidade?... Então eu volto agora à... ((pega o celular sobre a mesa e o mostra)) à Polegarzinha.

EMANUELA – Ok.

SERRES - A Polegarzinha faz esse gesto ((estica o braço e posiciona o celular a sua frente))... e você conhece em francês o adjetivo de tempo ou o adverbio que se denomina *maintenant*? Como se diz em português?

EMANUELA – *Maintenant...*

SILVIO – Agora

EMANUELA – Agora

[

SERRES - Agora

[

EMANUELA - Agora

SERRES- Agora, correto. E agora quer dizer, agora eu estou falando com você, eu posso te tocar, você está diante de mim...mas em francês não se diz isso. Se quer dizer mão, *main* ((ele estende sua mão diante dele e olha para ela)), a mão “tendo” *tenant* ((ele pega e segura o celular)) *maintenant*, ela tem em suas mãos.

[

EMANUELA – ((risos))

[

SERRES - Ela tem em suas mãos, *maintenant*.

E então, o que ela tem em suas mãos?... Ela tem em suas mãos ((ele coloca o celular que está segurando diante dele)), eu te digo, todas as informações que ela gostaria. Eu gostaria de saber a população do Brasil ((ele simula buscar no celular que tem sobre as mãos)), eu sei. Eu gostaria de saber qual a... a... a riqueza de uma tal... tal mina à Minas Gerais, eu sei. Eu gostaria de saber a sua idade, eu sei. Tudo, tudo. Primeiramente, informação. Em segundo, ela pode conhecer todo lugar. Aonde você mora? Qual o endereço? ((ele simula novamente pesquisar no celular que tem nas mãos)). Eu procuro no Google e eu posso ver até mesmo a fotografia da sua casa, atrás, a frente..., a porta, e mesmo, possivelmente, a sua sala de jantar. Sim...? Portanto, eu tenho todas as informações, todos os lugares, mesmo, mesmo se eu jamais tenha (lhe) falado, e por outro lado, eu posso chamar com quatro códigos de telefone não importa quem... ((faz um gesto com mão apontando diversas pessoas)), consequentemente, *maintenant...* eu tenho nas mãos o mundo ((olha para os entrevistadores com as sobrancelhas arqueadas em expressão de perplexidade, balançando a cabeça afirmativamente)) e eu vou agora te fazer uma pergunta: quem na história pode dizer “agora eu tenho nas mãos o mundo”? Quem? Sempre, quem estava na ponta da Torre Eiffel ((faz um gesto com a mão apontando para cima)), Luiz XIV, Napoleão..., a rainha da Inglaterra, um (milionário) americano ((aponta com a mão novamente para cima)) e agora ((aponta as

mãos para dois pontos distantes e lineares abaixo, próximo a mesa)) todo mundo que está na base da Torre Eiffel pode dizer, todo mundo ((ele pega o celular novamente)) todo mundo tem na mão o mundo..., ((ele deixa o celular sobre a mesa) e isso é uma novidade extraordinária... isso quer dizer... a teoria da multiplicidade é o fim da Torre Eiffel... () a utopia democrática por excelência, é a utopia democrática, todo mundo, você, ela, ele, ((faz um gesto apontando as pessoas com a mão)) tem na mão o mundo ((sussurra a última palavra)), todo mundo é... é Napoleão. Você é Napoleão, todo mundo é Napoleão...

EMANUELA – É isso.

SERRES - Você vê... e isso é a novidade, a novidade real.

EMANUELA – Real...

[

SERRES – É isso.

EMANUELA – E é uma novidade que é... muito interessante e diferente do outro modelo porque é todo mundo que tem

[

SERRES - Sim.

EMANUELA – (...) o poder, a informação e..., possivelmente, pode haver menos..., menos violência, porque quando falamos...

[

SERRES - talvez..., talvez hoje possamos inverter a Torre Eiffel ((ele faz um gesto com a mão como se invertesse um objeto no ar)) ((risos))

EMANUELA – Sim, eu compreendo e... muito obrigada pela sua... por essa entrevista...

[

SERRES - Mais uma questão talvez..., se você quiser?

EMANUELA – uma última...?

SERRES – Sim, uma última.

[

((risos))

EMANUELA – Ham:: eu acredito que para compreender a questão da multiplicidade no conjunto da sua obra, ham::, há um livro que é sobre a filosofia de Leibniz, o primeiro que o senhor publicou

[

SERRES – Leibniz, sim.

EMANUELA – Sobre Leibniz.

SERRES – Sim.

EMANUELA – O senhor poderia me dizer se esse livro é uma boa referência para se compreender como se dá essa relação

[

SERRES – Sim, ham:::

[

EMANUELA – (...) ou se há outras

[

SERRES – Sim...

[

EMANUELA – obras que são mais importantes?

[

SERRES - Veja, o que podemos dizer, Leibniz é um filósofo do século XVII e que desenvolveu a ideia () de, de mônada, átomos..., mônadas...e todo mundo ((faz um gesto mostrando as pessoas ao redor)) é composto de mônadas, elas são todas diferentes... e, é isso, a multiplicidade já estava aí. Ele já era um pensador da multiplicidade. E, e eu acredito... você tem uma caneta?

EMANUELA – Sim, eu tenho uma... ((procurando a caneta solicitada e Serres aguarda)) um lápis?

SERRES – Está perfeito, está perfeito ((ele pega o lápis e começa a desenhar sobre um papel)) você tem... ((ele para um pouco e pensa)) eu te falo ((ele desenha sobre o papel)) você está aqui e eu estou aqui ((ele mostra no papel as posições citadas)). Quando você fala, há duas pessoas e uma relação. E depois o senhor está aqui ((ele aponta para Silvio)), seu amigo ((desenha no papel a sua posição)), ele fala com você, você fala com ele e eu falo com ele, ok? Há três pessoas e três relações. A senhora está ali ((aponta para a outra pessoa na mesa e desenha sua posição no papel)), observe ((ele chama a

atenção para o papel que ele desenha)). Há quatro pessoas, mas seis relações, quatro e dois, seis ((ele conta as relações possíveis no papel)). Você vê? Se há cinco, a relação vai se multiplicar e (vai ficar) ainda mais complicado. Então, Leibniz vai dizer que nós não nos falamos ((ele gesticula a mão em sentido negativo)), nós falamos com Deus. Isso quer dizer, Leibniz diz eu jamais falei com Maria Emanuela, jamais. Eu falei com Deus e Deus lhe enviou uma mensagem e o que ela me respondeu ela enviou a Deus e Deus me mandou uma mensagem.

[término do primeiro arquivo de áudio]

[segundo arquivo de áudio]

EMANUELA – Muito obrigada, senhor Serres ((ele sorri gentilmente e pega a conta do restaurante aonde a entrevista foi realizada na intenção de pagá-la, o professor Silvio intervém e pede para que ele permita que ele pague dessa vez, após uma pequena resistência ele permite então que paguemos a conta))

EMANUELA – Nós podemos convidá-lo para ir ao Brasil, Silvio?

SILVIO – Sim, claro.

[

EMANUELA – Ele é meu orientador eu pergunto se podemos...

[

SERRES – Você é o professor a Campinas?

SILVIO – Campinas, na Universidade de Campinas, na Faculdade de Educação, eu trabalho com filosofia, filosofia da educação

[

SERRES - filosofia da educação

SILVIO – Sim... e será que nós

[

SERRES – Você conheceu (?) então?

SILVIO – Sim, claro.

SERRES – Muito bem.

SILVIO – Claro.

SERRES - Ele morreu?

SILVIO – Sim, sim, já tem alguns anos.

SERRES – Ele era meu amigo, eu o conhecia bem.

SILVIO – Sim, sim.

SERRES – Quando eu cheguei no Brasil, ele já ensinava.

SILVIO – Sim... E você teria a possibilidade de ir ao Brasil por um seminário, ou outro evento semelhante?

SERRES – Meu sonho seria de voltar, sim, claro, porque (no Brasil) eu não tenho somente amigos, mas amigos que são quase minha família, porque são amigos que eu recebo seus filhos e meus filhos são recebidos na casa deles, essa troca, mas agora eu estou muito velho para uma viagem, são 83 anos...

SILVIO – Sim, é um pouco complicado.

SERRES – É complicado.

SILVIO – Compreendemos ((risos))

SERRES – Sim.

EMANUELA – Então..., está ótimo. Muito obrigada, senhor Serres.

SERRES – Muito obrigado.

PARTE II (02/02/2014)

EMANUELA - Tudo ok, muito bem ((risos))

SERRES – Uma boa tecnicista.

EMANUELA – Oh:: nem tanto ((risos)). Nós podemos começar, eu vou pegar as questões. Eu as trouxe aqui ((busco as folhas com as questões na bolsa)). Pronto. Eu vou te dar uma cópia

[

SERRES - Nós já fizemos muitas questões, eu acredito.

EMANUELA – Sim, nós fizemos a primeira questão

SERRES – A primeira questão.

EMANUELA – Sim, nós podemos começar por essa outra ((mostro a questão na folha de entrevista)), nós falamos bastante sobre a questão da educação

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) e:: a outra parte é sobre a multiplicidade, nós começamos a falar um pouco sobre ela, há outras questões...

SERRES – Ok ((ele pega a folha de questões que lhe entrego))

EMANUELA - Nós temos tempo hoje para fazê-las?

[

SERRES – É a partir de Arlequim, é isso?

EMANUELA – Ham:: é a partir dessa... ((mostro a questão no papel a ele))

SERRES – Sim, ok

EMANUELA – Dessa, ham:: ham:: [

SERRES – Ok, muito bem

EMANUELA – (...) citação de Leibniz.

SERRES – De Leibniz, correto.

EMANUELA – Sim, ham:: hoje nós podemos falar um pouco mais. Nós temos tempo?

SERRES – Sim, da multiplicidade?

EMANUELA – Isso.

SERRES – Ok.

EMANUELA – Ham:: nós podemos começar... se você me permitir eu vou pegar uma outra ferramenta que é importante também para o áudio

SERRES – Ok, pelo áudio.

EMANUELA – Eu tenho..., eu estou tendo um certo cuidado porque o áudio é o mais importante, ham::, eu gostaria..., de fazer um registro um pouco mais próximo do senhor para garantir que eu... que ele vai sair bem, o áudio, se você me permitir.

SERRES – Ok, muito bem.

EMANUELA – Pronto. Nós podemos começar.

SERRES – Sim.

EMANUELA – Ham:: como eu disse a..., primeiramente, muito obrigada, eu, eu estou muito contente por essa nova oportunidade de estar e::

[

SERRES - Obrigado.

EMANUELA – (...) de falar com o senhor. Bom, ham:: nós falamos um pouco sobre a questão da educação

SERRES – Certo.

EMANUELA – Eu..., eu te disse que eu sou pedagoga

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) que eu estudo, que eu faço meus estudos em filosofia da educação, história e filosofia da educação.

SERRES – Ok.

EMANUELA – e eu me inspiro muito na..., na sua filosofia para pensar a educação.

SERRES – Ok.

EMANUELA – Bom, na entrevista que eu elaborei há uma primeira parte que é sobre educação, sobre a qual nós já falamos.

SERRES – Sim.

EMANUELA – e outra parte que é sobre a multiplicidade.

SERRES – Ok.

EMANUELA – Ham::, sobre a multiplicidade, a outra questão que eu..., que eu faço aqui é sobre Leibniz.

SERRES – Sim.

EMANUELA – Há uma citação no começo do seu livro sobre Leibniz

SERRES – Sim.

EMANUELA – (...) que está aqui ((aponto a citação na folha de entrevista))

[

SERRES – Sim, está aqui.

EMANUELA – (...) sim, e que::: é uma epígrafe, na verdade... eu posso ler? ((ele balança a cabeça afirmativamente)) Sim? Não é muito, muito, bom meu francês...

SERRES – Está muito bem, está muito bem, não, está muito bem.

EMANUELA – ((risos)) mas eu vou tentar. “(Minha filosofia)... é fundamentada sobre dois ditados bem conhecidos: aquele do Teatro Italiano, *em outros lugares, é tudo como aqui*, e aquele outro do Tasse, *é por variar que a natureza é bela*. Dois ditados que parecem se contrariar mas que é preciso conciliar, entendo um como o fundamento das coisas e o outro como maneiras e aparências. (Leibniz *apud* Serres, 2001, p.01)” Então, o senhor considera que essa citação de Leibniz pode ser uma epígrafe que bem representa a sua filosofia? Essas duas afirmações um pouco..., que parecem um pouco

[

SERRES-

Sim

[

EMANUELA - (...) contraditórias

SERRES – (...) elas são totalmente contraditórias, mas com efeito, ham:: a ideia fundamental dessa afirmação consiste em dizer que todas as coisas são diferentes. A filosofia de Leibniz diz que há unidades que são mônadas e que as mônadas são todas diferentes. E... é totalmente confirmado quando eu encontro pessoas na educação, todos

nós sabemos que todas as meninas e meninos são diferentes entre si. São indivíduos que não podemos substituir, conseqüentemente por serem todos diferentes. E::, isso não é só para a educação, mas para o conhecimento em geral, Leibniz dizia que quando eu passeio em uma floresta eu olho as folhas das árvores e todas as folhas são diferentes. E conseqüentemente, é verdade que a diferença é o que há de mais importante a considerar não somente na educação, mas no conhecimento. E, todo o processo do conhecimento, todo, todo, todo o esforço que nós devemos fazer diante dessa diferença é de tentar observar quais são as relações entre duas coisas diferentes. E::, isso começou desde o início do, do primeiro esforço que os gregos fizeram para inventar a geometria. Assim que eles disseram *logos*, ham:: isso pode significar, sem dúvida, a palavra, mas ele dizia *a* sobre *b*, era a proporção. Qual a relação que ele poderia ter entre *a* e *b*, uma vez que *a* e *b* são diferentes? E, chamamos isso, relação ou proporção, a razão. A razão ou a proporção eram a mesma palavra. E em seguida há uma *a-na-lo-gi-a*, (*a-na-lo-gie*). A logia/razão (*logie*) é *a* sobre *b* e a analogia é *a* sobre *b* é igual a *c* sobre *d*, o que significa a igualdade entre duas proporções, e assim por diante. E portanto, todo o esforço consiste em dizer qual a relação que há entre duas coisas, a relação que há entre duas proporções, a relação que há entre a álgebra e a geometria, entre o homem e o espaço e assim por diante. E conseqüentemente as bases da resolução do conhecimento consiste em afirmar que, como tudo é diferente, todo o esforço é de encontrar a relação entre as diferenças. Essa relação é uma relação de analogia que vai em um certo momento chegar a um tipo de degeneração. Então, de um lado temos Arlequim que tem uma veste com-ple-ta-men-te ORNAMENTADA de formas e cores diferentes. E por fim, na força de obter a relação entre coisas disparates, encontramos Pierrô, que é totalmente branco. Veja, porque o branco é a soma de todas as cores. É isso. É exatamente isso.

EMANUELA – Sim. Então, representa bem esses dois personagens, que são, como o senhor disse

[

SERRES - Sim

EMANUELA – (...) Arlequim e Pierrô, ham:: nós podemos pensar que eles representam a sua filosofia?

SERRES – Sim, é isso. Isso quer dizer que de um lado há um personagem que representa o heterogêneo, a multiplicidade das coisas diferentes. Há uma veste

completamente constituída de pedaços diferentes, de cores e de formas. E por outro lado, assim que encontramos todas as relações, vem o branco e você sabe que a luz branca, a luz do sol é..., é refratada em todas as cores possíveis, ou seja, o arco-íris (). Portanto, o branco é a soma de cores e Pierrô é a soma de Arlequim. Pierrô é a relação e Arlequim são as coisas diferentes.

EMANUELA – É isso.

SERRES – É isso.

EMANUELA – Podemos considerar que os personagens Arlequim e Pierrô colocam em relação os conceitos de multiplicidade e harmonia sobre os quais o senhor desenvolve a sua filosofia? Como é possível pensar uma filosofia da multiplicidade que considera ao mesmo tempo a harmonia?

SERRES – Sim. Isso quer dizer que a multiplicidade é o estado das coisas, o estado das coisas que consideramos. De toda forma, recentemente, há um., um..., um “análogo” que se chama Philippe Descola que observou que em muitas culturas diferentes como na Amazônia, ou como nas (tribos) do..., do Alasca ou da África. Nós - - mais os aborígenas da Austrália - - em todas as culturas - - justamente ele chama de analógica toda a cultura da multiplicidade - - que tudo é diferente e é assim, toda a minha ideia está aí. E então, evidentemente, toda a questão é de encontrar a harmonia entre coisas diferentes. Esse é simplesmente todo o esforço do pensamento, não somente da pedagogia, mas do pensamento. Quando você ensina alguma coisa você é levado em algum momento a..., a ensinar alguém que tem uma relação com duas coisas que considera como diferentes.

EMANUELA – Ok, ham:: eu já fiz essa questão sobre o livro de Leibniz, ham::, o senhor falou sobre ele no primeiro encontro, mas há uma outra coisa que eu pergunto sobre esse livro é:: se::, num primeiro momento eu disse que ele me parece uma clara referência para compreender esse pensamento sobre a multiplicidade. Ham::, eu não estou muito certa disso. O senhor concorda que seja uma boa referência?

[

SERRES -

Sim, ham::

[

EMANUELA -

Uma primeira

referência para compreender...

[

SERRES - É uma... é uma primeira parte. Ou seja, um livro sobre Leibniz é um livro sobre um filósofo que era pluralista, mas depois eu trabalhei muito. Eu percebi que há muitas outras referências possíveis e eu te falei a pouco ao abordar sobre culturas diferentes no planeta. Elas são todas também pluralista.

EMANUELA – Certo. Então, mas há algum capítulo que seja mais importante nesse livro sobre Leibniz?

SERRES – Eu..., eu..., eu não acredito que haja capítulos mais importantes, mas é essa outra questão que me parece mais importante, se há outros livros

[

EMANUELA - outros livros

SERRES – Sim, para melhor compreender essa questão. Sim, há livros de analogia que permitem compreender isso, há livros de química que permitem compreender isso. Ou seja, eu acredito que o pluralismo, é verdadeiramente hoje uma filosofia que é aquela..., que é aquela de todas as ciências hoje. As ciências compreenderam que a questão é a questão do objeto, do objeto verdadeiramente diferente dos outros.

EMANUELA – Sim, eu compreendo. É:: e essa forma de fazer uma filosofia a partir de outros conhecimentos que..., que..., que o senhor nos propõe é muito difícil para nós que... que tivemos uma educação muito compartimentalizada

[

SERRES - É isso, é isso

[

EMANUELA - há livros? - - e o senhor faz isso muito, muito bem, essa transferência, esse transporte entre as ciências

[

SERRES - () após, todos os meus livros tratam da questão que você me fala. () Há um livro que se chama *Filosofia mestiça*, que você conhece, que tenta fazer a aproximação entre uma educação literária e uma educação científica, por exemplo. Mas eu fiz outro livro que se chama *As pontes (L'art des ponts)*, por exemplo. O que é uma ponte? Uma ponte entre dois rios. E bem, uma ponte é uma relação entre duas coisas diferentes, etc. Então, após, todos os meus livros são orientados no sentido dessa filosofia da comunicação e um dos heróis que eu coloco em cena é Hermes, Hermes que é o Deus da tradução de uma língua a outra, do comércio

entre o comprador e o vendedor, ou mesmo da..., da comunicação entre duas pessoas, o mensageiro..., o mensageiro.

EMANUELA – Sim, o mensageiro, sim, eu compreendo. Ham:: e isso..., isso é magnífico. Ham:: eu estou um pouco impressionada, um pouco entusiasmada com o seu livro sobre Leibniz porque no Brasil é muito, muito difícil encontrá-lo nas livrarias

[

SERRES -

Sim

EMANUELA- e com minha viagem...

[

SERRES - a Paris

[

EMANUELA - a Paris, eu consegui comprá-lo, então, nesse momento eu estou lendo-o

[

SERRES – Sim, bem mais fácil, sim

[

EMANUELA - e eu estou impressionada ((risos))

[

SERRES - Sim, sim.

EMANUELA – Eu acredito que é...que é uma referência que pode, ham::, enriquecer nosso trabalho

[

SERRES -

Sobretudo,

sobretudo, logo que eu escrevi *Filosofia mestiça* eu fui ao Brasil e no Brasil há na língua portuguesa muitas palavras para dizer mestiço

EMANUELA – Sim

SERRES – porque o Brasil é um país muito interessante no qual cada pessoa há uma ascendência que vem de origens muito diferentes

EMANUELA – É isso.

SERRES – e então eu dizia que educar ou..., ou..., ou... ensinar, ou aprender é se mestiçar, devir/torna-se mestiço, porque quando eu aprendo alemão, eu me torno um pouco alemão, quando eu aprendo italiano eu me torno um pouco italiano, quando eu aprendo, etc., sim, ou chinês eu me torno um pouco chinês. Portanto, a aprendizagem é

uma mestiçagem, veja. Então, eu me lembro muito bem há quase 20 anos eu fui ao Brasil, eu tenho muitos amigos no Brasil

EMANUELA – Sim

SERRES – E..., e..., foi um feito dizer que o mestiço é uma qualidade, compreende?

EMANUELA – Sim

SERRES – porque antes na tradição se dizia que era um defeito ser mestiço, então que seria melhor ser..., ser ou branco ou negro, eu não sei. E eu, ao contrário, eu dizia que a mistura é a qualidade fundamental. É isso.

EMANUELA – Sim

SERRES – Então, isso foi muito, muito... bem recebido no Brasil.

EMANUELA – ((risos)) Sim, é uma gentileza sua.

SERRES - É a mestiçagem, a MESTIÇAGEM

EMANUELA – Sim... e eu acredito que

[

SERRES - e a questão do pluralismo, da relação entre duas coisas diferentes é..., é a mestiçagem exatamente, exatamente.

EMANUELA – Sim, totalmente. Ham::, é isso. Para a questão sobre a multiplicidade eu acredito que está muito bom.

[

SERRES – Ok, ok.

EMANUELA – E após eu..., há uma questão sobre humanismo

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) ham::, uma parte sobre humanismo, ham::, e::: questões sobre um novo humanismo e a educação

SERRES - Sim

EMANUELA – (...) e por fim questões sobre a educação no Brasil,

SERRES – Ok.

EMANUELA – (...) ham::, uma ou duas questões

[

SERRES - Ok

EMANUELA – podemos falar sobre..., sobre isso

[

SERRES - Ok

EMANUELA – (...) é possível fazer essas duas partes senhor Serres?

SERRES – Ok.

EMANUELA – Um minuto por favor, vou verificar se..., se está funcionando bem

[

SERRES -

se está funcionando

bem

EMANUELA – Sim ((risos)) ((pego o gravador próximo a Serres para verificar a gravação)), ok, muito bem.

SERRES – Muito bem.

EMANUELA – Sobre o humanismo, senhor Serres, ham:: o senhor tem uma filosofia que se engaja também em pensar o humanismo, ou um novo humanismo. O senhor poderia falar um pouco sobre a sua concepção de humanismo e quais são as novidades e as heranças desse...humanismo nascente?

SERRES – Sim. Há, há uma nova concepção que, que, que é muito simples de compreender, é que meus professores, meus antecessores, ham, tinham uma ideia bem recente do homem. Ou seja, o seu passado, antes deles, era um passado de alguns mil anos, isto é, os gregos, os latinos, talvez até mesmo os hebreus e talvez até mesmo as escrituras. Era a História. (Hoje), chegamos a uma novidade extraordinária sobre esse ponto. O conjunto das ciências colocam-se a datar os objetos. Podemos datar a doença, podemos datar o micróbio, podemos datar as espécies vivas, podemos datar as rochas e os extratos de terra, podemos datar o planeta, podemos datar o universo, etc. E atrás de nós, ao invés de um passado de alguns mil anos, começamos a ver um passado de milhões de anos, de bilhões de anos, etc., e consequentemente nossa concepção do homem na História que era simplesmente referente à História, agora pode-se dizer que ela é referente ao universo. Em razão disso, atrás de mim, pode ter milhões e bilhões de anos e isso modifica completamente a concepção de homem. A relação do seu corpo com o universo e a relação do nosso conhecimento com mundo, compreende?

EMANUELA - Sim

SERRES - É isso que se modificou em dez anos, ou no século passado (). Isso, isso, isso, isso leva a uma ideia, uma outra ideia de humanismo.

EMANUELA – Sim, compreendo. Ham::, há uma primeira vista, o livro *Hominescências* parece ser um livro excessivamente otimista sobre a condição de nosso tempo

[
SERRES - Sim

EMANUELA – no entanto esse posicionamento me parece, ham:::, não somente otimista, mas engaja uma verdadeira filosofia da afirmação como Nietzsche propôs. O senhor está de acordo com essa aproximação entre a sua perspectiva sobre o nosso tempo e uma filosofia da afirmação? Ham:::, sobre *Hominescências* não ser otimismo, ser..., ser uma filosofia da afirmação.

[
SERRES - ... Sim., ham, sim., ham de, de
Hominescências, eu, eu, eu, sim. Eu tentei tornar visível, ham, uma transformação recente da condição humana

EMANUELA – Sim

SERRES – Eu vou te dar um exemplo, quando eu nasci, havia menos de dois bilhões de habitantes no planeta. E hoje, é por isso que estamos aqui conversando, há quase 8 bilhões. (Ou seja) durante a minha vida, o número de habitantes no planeta se multiplicou duas vezes por dois, duas vezes dois, quatro, vezes dois, oito. (Nós somos) 7 bilhões e meio (). NÃO É MAIS A MESMA HUMANIDADE, mas Nietzsche não o disse, nem Deleuze o disse. Por outro lado, consideremos, por exemplo, o Brasil no século XX, ou a França no século XX, nós somos todos agricultores ou quase todos. Hoje, nós quase não somos agricultores, bem menos agricultores. Naquela época, poucas pessoas habitavam as cidades, agora todo mundo mora nas cidades, entende o que eu digo?

EMANUELA – Sim.

SERRES – Portanto, quando se tem uma relação da cidade ou do campo com o mundo, não é mais o mesmo mundo. E por outro lado, no século XIX no Brasil, uma mulher tinha trinta anos de expectativa de vida, e hoje uma mulher no Brasil tem talvez setenta anos de expectativa de vida e na França um pouco mais, setenta e cinco anos. Consequentemente, a vida humana mudou, o mundo mudou, a humanidade mudou. Logo, não podemos ser as mesmas pessoas, sobre as quais Nietzsche possa falar ou mesmo Deleuze possa falar, sim? Em *Hominescências* eu tento tornar visível a diferença da condição humana que há hoje, é isso. Então, é um otimismo... Eu acho que nesse caso é muito, muito bom mesmo ter oitenta anos de expectativa de vida, mais do que trinta. ((risos))

EMANUELA – ((risos)), sim, sim.

SERRES – Se houvesse apenas 30 anos de expectativa de vida, eu não poderia estar conversando com você nesse momento. ((risos))

EMANUELA – ((risos)), correto, excelente. ((risos))

SERRES – E é por isso que eu... não somente, não somente sou um otimista, não somente afirmo, mas dou muitas risadas, porque estou contente em viver ((risos))

EMANUELA – ((risos)), ah sim, eu compreendo... Ham::, mesmo se *Hominescências* seja, então, uma perspectiva otimista sobre o nosso tempo, é possível ver também na obra um pouco da sua posição bastante crítica no que se refere a nossa sociedade, sempre mais explícita e frequente nas, nas suas outras obras. Qual ligação o senhor faz entre essa posição crítica e o conceito de ruído, que retorna com frequência em suas obras, tanto no primeiro Hermes, quanto em *Filosofia Mestiça*? Ham::, é isso. A sociedade lhe parece sempre ruidosa? Como então poderíamos fazer silêncio? ((risos)). São essas, essas questões do ruído e..., e da crítica sobre a nossa sociedade

[

SERRES - do ruído, sim..., sim, a solução para o problema do ruído se encontra no meu livro que se chama *Música (Musique)*.

EMANUELA – Ah., sim!

SERRES – É isso, simplesmente. Vejamos porquê. A ideia de ruído é uma ideia que foi inventada um pouco antes da Segunda Guerra Mundial pelos teóricos da comunicação. Você sabe, em outros tempos - - você não tem mais essa, essa experiência - -, mas quando você levava o telefone ao, ao ouvido, se esperava um som de ruído ao fundo, um tipo de chiado. Um pouco como se você for ao Rio, por exemplo, o barulho do mar, compreende?

EMANUELA – Sim

SERRES – Um pouco do ruído do mar. E isso é o ruído dos átomos que se movem, compreende?

EMANUELA – Sim.

SERRES - Uma (resiliência). Se você fechar... ((ele fecha os olhos numa postura de quem procurar prestar maior atenção a um som)), um ruído de fundo. E a ideia da comunicação consiste em supor que quando nós dois falamos nós estamos verdadeiramente em desacordo, ou seja, disputamos cruelmente sobre uma questão qualquer. E assim, a ideia é que nós não nos debatemos juntos, um contra o outro, mas

sim nos debatemos nós dois contra aquilo que nos impede de falar. E isso que nos impede de falar é o ruído.

EMANUELA – Certo.

SERRES – Se houver muito ruído eu não te entenderei e você não me entenderá. Portanto, a condição para que nos falemos, mesmo se discutimos, é que (pare) o ruído. Porque o ruído é o nosso..., que impede a comunicação.

EMANUELA – Certo.

SERRES – Portanto, ham..., desde que eu falei agora a pouco sobre a comunicação entre duas coisas diferentes, a condição para a comunicação é que não tenha ruído. E..., se o ruído é tão constante na natureza, na multidão, etc., uma das soluções para que enfrentemos o ruído é fazer música. E a música, veja, há o ruído ((ele estende as mãos em direção a um ponto mais baixo na direção dele para mostrar a posição)), e depois há a palavra - - a palavra de Maria Emanuela e Michel - - ((ele coloca as mãos na mesma direção, mas num ponto mais alto, na direção da sua cabeça para mostrar a posição)) e no meio há a música ((ele mostra com as mãos o ponto mediano entre as duas posições anteriores)). Veja, o ruído, a música, a palavra ((ele demonstra com as mãos novamente gradativamente as posições referidas)). Então, é muito difícil falar da música porque a música é a - - veja, por exemplo quando se tem ondas que passam entre nós, ondas acústicas, essas ondas portam sons, isso que eu te disse, isso que você me disse, mas há ondas que não portam sons, é a música.

EMANUELA – É isso.

SERRES – É isso. E eu acredito nesse caso que a nação mais musical que eu conheço seja o Brasil.

EMANUELA – ((risos)), totalmente.

SERRES – Então, vamos dedicar essa ideia da música ao Brasil ((risos))

EMANUELA – ((risos)), obrigada, senhor Serres. Bem, a última questão sobre o humanismo. Ham, o senhor dedica a sua filosofia a pensar diversos assuntos que são cada vez mais importantes para a nossa sociedade. No entanto, me parece que o senhor faz esse trabalho ao preço de uma certa incompreensão de uma... parte de seus pares - - acadêmicos, entre outros - - Como o senhor... vê esse tipo de incompreensão. Ela poderia se explicar pela busca por uma maior coerência com sua concepção? Ou ainda, por uma postura de escritor na sociedade - - caso o senhor se considere um escritor - - que não escreve segundo as normas universitárias habituais?

SERRES – Então, eu, eu creio... eu sou um acadêmico, eu me formei na universidade, na École Normale, eu passei no concurso, eu ensinei filosofia na universidade e a norma universitária me parecem EXCELENTE. Isto é, ela se consagra ao saber, à honestidade, à clareza e à referência aos autores. É uma norma muito, muito boa. Toda a questão que eu me coloquei quando eu deixei o..., o..., o modelo universitário é que o modelo universitário estava, na minha opinião, muito orientado em direção ao comentário, sobretudo em filosofia. Reconhece-se como filósofo somente aquele que citou Nietzsche, que citou Marx, que citou Descartes, que citou Platão, etc. Então, havia uma chuva intensamente, intensamente... importante de, de citações. Então, eu tentei sair desse modelo, porque? Porque... minha preocupação num certo momento foi de compreender... a novidade que acontecia em nosso tempo. E a novidade que acontecia em nosso tempo afetou duas coisas, primeiramente as ciências e em segundo o efeito das ciências na sociedade. Ora, na minha vida eu assisti a três, quatro, cinco grandes revoluções. As matemáticas mudaram, a física mudou, a química mudou, a biologia mudou, sim? Todas as ciências se transformaram. Havia a matemática moderna, havia a física da informação, havia a bioquímica, havia a biologia com todo o problema ético que ela colocava. E então, havia todos os problemas morais que se colocavam as ciências. Ora, eu me encontrava diante de um problema que era verdadeiramente... muito decisivo para mim, visto que a norma universitária me impedia de ver essas mudanças. E eram essas mudanças que me interessavam, compreende? Então, eu tentei evidentemente dar lugar na minha filosofia para as revoluções científicas, revoluções biológicas, revoluções etc. E então, por último, sobretudo, as revoluções informática e digitais, sim? E, e, e não há citação de filósofo na história que me permita compreender... o digital. Portanto, é necessário que eu invente ferramentas intelectuais novas para compreender a era contemporânea.

EMANUELA – Sim..., é magnífico que o senhor faça isso ((risos)).

[

SERRES –

É isso, é isso.

EMANUELA - E o senhor nos dá uma..., uma..., uma obra muito bela ((risos)).

[

SERRES –

Sim, é isso.

EMANUELA – Está muito bom. Após, teremos um filósofo que faça essas coisas ((risos)) com... os seus livros

[
 SERRES - Certo. Certo. Certo.

EMANUELA – Ham:., se o senhor me permite, eu vou ver como está indo ((indico a câmara de gravação)) a, a...

[
 SERRES - Sim. Você
 vai mudá-la.

EMANUELA – Sim.

SERRES – OK.

EMANUELA – Talvez eu mude.

SERRES – Claro, claro. Faça o que você achar melhor. Fique à vontade.

[
 EMANUELA – Um minuto, por favor. ((modifico a posição da câmara filmadora para outro ângulo da sala))

SERRES – Perfeito.

EMANUELA – Então, essa segunda parte é sobre a relação entre esse novo humanismo e a educação. A referência à “Passagem do Noroeste”, como alusão à relação difícil mais necessária entre a ciência e a cultura é um elemento muito importante na sua filosofia, em particular em... *Filosofia Mestiça*. Como o senhor pensa essa passagem hoje? Podemos nós pensar que as condições de nosso tempo, que engendra a geração *Petite Poucette* (Polegarzinha), pode facilitar essa passagem, assim como a fonte de gelo do polo se torna hoje mais fácil.

[
 SERRES – ((risos))

EMANUELA- ((risos)). A geração Polegarzinha pode dissolver as fronteiras e fazer dessa passagem um caminho menos tortuoso? Qual a relação de Polegarzinha com o saber?

SERRES – Então, na sua questão, há duas questões. A primeira é a “Passagem do Noroeste” e a segunda é Polegarzinha.

EMANUELA – Sim, ((risos)).

SERRES – Então, primeiramente, em relação à passagem em questão, desde que eu escrevi a *Passagem do Noroeste*, eu propus uma nova ideia que eu chamo *A grande*

narrativa. E *A grande narrativa* tornou-se possível por isso que eu disse agora a pouco, ou seja, que as ciências dataram os objetos. Então, desde que aquele que se ocupa da cosmologia me disse que o *Big Bang* aconteceu há quinze bilhões de anos, que aquele que se ocupa da geofísica me disse que o planeta começou há quatro bilhões de anos, que os biólogos me disseram que a vida começou no planeta Terra há três bilhões e oitocentos milhões de anos, que o historiador, ou naturalista me disse em qual data diferentes espécies surgiram ou desapareceram, eu pude religar todas essas ciências em conjunto e fazer uma grande narrativa que começa no início do universo, o resfriamento do planeta, o início da vida, o desenvolvimento da..., a evolução, o surgimento do homem e assim por diante. Eu tenho uma grande narrativa. E essa grande narrativa É UMA VERDADEIRA PASSAGEM DO NOROESTE. Essa nos permite passar de uma ciência à outra e de uma ciência..., de uma ciência... do mundo para uma ciência da vida, de uma ciência da vida para uma ciência do homem. Consequentemente, a grande narrativa sobre a qual eu falo no meu último livro é uma nova Passagem do Noroeste, compreende o que eu digo? E consequentemente, à medida que eu trabalhava, eu podia pontuar coisas bem precisas e dessa forma foi possível fazer um programa de educação a partir da grande narrativa. Há até mesmo um livro que eu escrevi que se chama *Incandescente*. No final do livro eu dou um programa de educação a partir da grande narrativa, há um programa de educação. Aí está. Essa é a primeira questão. A segunda questão é evidentemente sobre a Polegarzinha. Sobre a Polegarzinha há..., um, um elemento novo que chegou recentemente sobre toda essa questão. É que com um telefone celular acessa-se direto a informação. E esse acesso direto à informação é totalmente novo. Eu quando tinha sua idade e eu estava..., eu não morava em Paris, se eu quisesse uma informação científica era necessário que eu pegasse o trem, que eu passasse a noite no trem, que reservasse um hotel em Paris, que eu..., que eu conseguisse um (registro) na Biblioteca Nacional, que eu passasse ali oito dias e enfim, eu teria a informação. Isso me demandava oito dias e muito dinheiro.

EMANUELA – Sim ((risos))

SERRES – Hoje (em alguns) segundos ((ele faz um gesto como se apertasse um botão)) eu tenho a informação. Isso muda completamente a relação com o saber. Mas, atenção, atenção. A uma diferença entre informação e saber. Eu posso clicar e ter uma informação, eu não sei, por exemplo, sobre física quântica, mas eu não compreendo nada. Portanto, eu tenho a informação, mas não tenho o saber, logo, eu preciso de

alguém que me ensine. Consequentemente essa questão sobre a Polegarzinha, sim, ela dissolve as fronteiras, não pela grande narrativa que eu mencionei a pouco, mas pelo acesso direto à informação, compreende? Ela pode acessar qualquer informação.

EMANUELA – É isso.

SERRES - É essa a diferença.

EMANUELA – Compreendo. Ham::, para o pensamento em educação, a formação curricular ou a formação disciplinar são frequentemente sujeito de debates e de proposições. Falamos muito hoje de uma formação interdisciplinar e nos esforçamos aqui e ali por oferecer uma formação menos especializada e mais completa. No entanto, quando nós partimos do conceito *multiplicidade*, é possível pensar a relação entre os diferentes saberes, bem como uma educação para essas relações, resguardando sempre a noção de rigor disciplinar? Trata-se de criticar as noções de rigor e de disciplina, que parecem interligadas, ou trata-se de, de..., ele, trata-se... - - me desculpe - -

SERRES – Tudo bem.

EMANUELA – ou trata-se de pensar de uma outra forma o rigor? Se sim..., de que forma? Como, dizendo de outra forma, as perspectivas de *Filosofia Mestiça* podem ser relacionadas às noções de currículo e de formação disciplinar? É isso.

SERRES – Essa, essa é uma questão sobre a qual eu já refleti muito e eu não certo de ter uma boa resposta.

EMANUELA – Oh ((risos))

SERRES – Isso é muito difícil.

EMANUELA – Compreendo.

SERRES – É muito difícil porque, de fato, devemos ser rigorosos e precisos quando temos uma especialidade bem definida e chamamos, isso, isso que eu te disse agora a pouco, a, a, a honestidade (*honnêteté*, 05:54) da formação universitária e disciplinar. Quando você é especialista em uma questão, você a pensa de uma forma precisa, rigorosa, etc. ...Então, evidentemente, toda a questão é a relação e... a invenção é sempre uma questão de relação. Eu te dou um exemplo, havia a astronomia no começo do dezoito..., do século XX e havia a física. E de repente, há um..., astrônomos e físicos que entraram em relação e inventaram a astrofísica. Isso foi uma nova, uma novidade extraordinária e uma nova disciplina. Da mesma forma, havia químicos e biólogos, eles inventaram, inventaram a bioquímica. Era uma, uma nova disciplina. Então, efetivamente, no começo da relação..., perdemos um pouco da precisão, ou do rigor,

mas a chance é de inventar uma nova disciplina e que há, por ela mesma, um novo rigor, um novo..., etc. Então..., ham::, eu não sei muito bem como se escapa do antigo rigor e se inventa o novo. Sim, é essa a questão. Portanto, eu, eu, eu acredito que é preciso, de fato, se dedicar a estudos interdisciplinares, mas como gerir a questão do rigor e da precisão, eu me esforço para responder à questão. É muito difícil.

EMANUELA – Eu compreendo ((risos)). É uma questão para se pensar, mas é muito interessante..., eu acredito que, ham::, a sua filosofia

[

SERRES - Sim, sim, ou seja, é a diferença que há entre..., entre, talvez, a educação e a invenção. É essa, eu acredito, a verdadeira resposta. Isto é, você que é especialista em educação, você compreende, de fato, naturalmente que eu posso está..., não sei, por exemplo, na biologia. É necessário que eu pense realmente o que é uma espécie viva, o que é um indivíduo, o que é uma planta, o que é..., e aí há a precisão, descrição, etc. E seu eu me jogo, de repente..., numa relação com outra disciplina, eu perco essa precisão. E então..., há de um lado a formação e a educação e de outro lado, a invenção, a inovação.

EMANUELA – Sim.

SERRES – É um pouco a questão que você me fez, porque o senhor deixou o modelo universitário? Eu te disse que ele era bom, que ele era honesto, que ele era preciso, que ele era rigoroso, que eu (gostava) muito dele, mas que eu o deixei pois eu precisava ver o novo.

EMANUELA – É necessário partir.

SERRES – É isso. Logo, forme-se bem, seja rigoroso, seja preciso, seja honesto, mas em um certo momento, op!, é necessário que você saia se você quiser inventar. É isso.

EMANUELA – Perfeito ((risos)).

[

SERRES – É isso, é isso.

EMANUELA - Compreendo. Essa questão da..., da..., da..., da formação interdisciplinar, eu acredito que *Filosofia mestiça*..., tenha uma boa resposta...

SERRES – Sim, sim.

EMANUELA – (...) para essa questão

SERRES – É isso.

EMANUELA – (...) porque ela propõe a invenção

SERRES – É isso.

EMANUELA – (...) no fim, sim?

SERRES – A inovação

EMANUELA – Certo. Então, ham::, a..., a última parte é sobre a educação no Brasil

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) eu tento fazer uma..., uma..., síntese....

[

SERRES -

Sim, eu li, é muito interessante.

EMANUELA – Sim... ((risos)), (...) dos outros pontos: educação, multiplicidade e..., e humanismo. Ham::, há um mito ou um..., um pouco um clichê no Brasil e sobre o Brasil no qual se pensa ter havido uma harmonia na relação entre as diferentes culturas - - ham::, há alguma coisa nessa questão da relação entre diferentes culturas. Há sim, uma mestiçagem, senhor Serres, mas há também..., conflitos - -

SERRES – Claro.

EMANUELA - (...) que o povoaram, o bastante por torná-lo uma população verdadeiramente mestiça. Esse mito veio acompanhado de uma falsa convicção de que no Brasil não há preconceitos raciais. Hoje, essa falsa convicção é questionada e nós começamos a falar de um PRECONCEITO VELADO... que marca a nossa sociedade. A consciência desse fato foi benéfica para nos ajudar a... a enfrentar o problema de frente. Falamos sobre preconceito, ham:: e pensamos sobre essa questão. Em nossa sociedade nós começamos a ver outro e as relações que temos com ele. Então, essa situação nos faz refletir: a mestiçagem só é possível quando eu sou capaz de reconhecer no outro uma alteridade? É preciso que eu veja o outro e o reconheça em... sua alteridade. Mas ao mesmo tempo não seria essa relação também uma violência como o propõe a antropofagia? ((risos))

[

SERRES – An-tro-po-fa-gia ((risos))

EMANUELA - Ou seja, é possível fazer uma relação entre mestiçagem e antropofagia?

SERRES - Então..., a, a resposta que eu posso dar a essa questão é uma..., uma..., resposta que muito me afeta, porque..., quando eu fui ao Brasil e ensinei há vinte anos, ou bem mais, era nos anos 70, quarenta anos, portanto.

EMANUELA – Sim.

SERRES – Essa questão começava, começava nesse momento e eu estava entre os que colaboraram para o começo dessa questão, (porque) eu falava muito de mestiçagem, etc, compreende?

EMANUELA – Sim

SERRES – Então, ham::, forçosamente, quando se fala de mestiçagem, a questão é ambígua, ela tem um lado bom e um lado ruim. Isto é, sim nós somos todos mestiços, mas mais ou menos ao olhar..., (há uma infinidade) de palavras para dizer isso. Um tipo de degradação (do mesmo valor), talvez, em você (?), (qualquer coisa assim). Sim, eu creio que o Brasil - - e eu ADMIRO o Brasil por isso - - colocou esse problema e o estuda como tal. E isso é magnífico. Oh, a América do Norte não enfrenta essa questão assim. Não mesmo, não mesmo. Há ainda..., há ainda o *apartheid* nos..., nos Estados Unidos. E aí há um tipo..., uma espécie de estudo. Então, a solução para mim ((risos)), eu não poderia dizer de outra forma, ela, ela está na educação, mas não somente na educação que consiste em dizer você é um outro, você é um pouco outro como eu. Não. É a educação como tal. Ou seja, se você aprende chinês, você se torna um pouco chinês, se você aprende espanhol, você se torna um pouco espanhol, ou o português, etc. E consequentemente dizer que a aprendizagem é ELA MESMA uma mestiçagem, é isso que eu digo. Dessa forma, não somente a educação moral e humana que consiste em respeitar o outro, mas também a educação como tal, ela mesma, leva ao feito de ter a experiência de se mestiçar quando se aprende. É isso. É essa, é essa a questão. Então..., a antropofagia ((risos)), ham..., não é uma questão de, de devorar. Eu não te devoraria

Maria Emanuela

EMANUELA – Sim ((risos))

SERRES – Não, eu..., eu não..., não seria bom para o estômago ((risos))

EMANUELA – Sim ((risos))

SERRES – Ham..., mas..., mas eu creio que há alguma coisa bastante profunda nesse caso, porque quando eu aprendo alguma coisa na educação, ham..., se diz em francês - - eu não sei se diz em português - - ham, se diz “eu levei muito tempo para digerir essa informação”, você compreende?

EMANUELA – Sim, sim, sim

[

SERRES - Se diz também, se diz também

[

EMANUELA -

Se diz também em português

SERRES – Se diz também em português. E isso não é ruim. Porque? - - e é essa a relação com a antropofagia - - é que profundamente Maria Emanuela aprendemos com o corpo ((essa frase é dita em tom baixo e grave)).

EMANUELA – Ah..., sim.

SERRES - Não aprendemos apenas com a cabeça, aprendemos com todo o corpo. E é o corpo que digeri, compreende? Eu acredito que há no..., no corpo..., há numa filosofia do corpo, como uma, como uma..., como uma possibilidade de metamorfose. Você sabe, quando você vê um esportista, quando você vê um dançarino, quando você vê um trabalhador, um trabalhador quer seja, ham, um ferreiro, quer seja um joalheiro, quer seja um pedreiro, etc. Nunca há o mesmo gesto, sim? O, o, o corpo humano é capaz de uma infinidade de gestos. E essa infinidade de gestos mostra a que ponto ele pode aprender, ele pode se me-ta-mor-fo-se-ar, ele pode torna-se mestiço

EMANUELA – Sim.

SERRES - compreende? Portanto..., a sua questão da antropofagia eu a coloco no lado da aprendizagem pelo corpo. Veja, a aprendizagem pelo corpo. E isso dá, dá bastante importância ao corpo e, e, eu sempre digo em, em muito dos meus livros que o professor principal deveria ser sempre o professor de ginástica...

EMANUELA – Sim.

SERRES - Porque é o professor que melhor conhece seus alunos e a diferença que há entre Maria Emanuela e..., e... sua colega. Compreende o que eu digo? Professor de ginástica, sim? Então..., não é somente, não é o devorar, é o corpo inteiro. É isso.

EMANUELA – Compreendo.

[

SERRES – É o..., é o corpo que pode..., que pode torna-se mestiço, à força... eu sou ao mesmo tempo,

[

EMANUELA - Como Arlequim?

SERRES – (...) dançarino, esportista e, e, e... pedreiro. Eu posso ser os três.

EMANUELA – Sim.

SERRES - Então eu sou mestiço.

EMANUELA – Sim, eu vejo essa questão..., então, Arlequim há, há, há marcas em seu corpo

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) das, das, das diferenças

SERRES – Sim, sim.

EMANUELA – (...) dos, dos, dos encontros com a diferença

SERRES – Sim.

EMANUELA – (...) e a antropofagia, talvez, é exterior, é no seu corpo, mas é visível.

SERRES – É visível. Sim, é isso.

EMANUELA – E a antropofagia é

SERRES – É interior

[

EMANUELA – É interior

[

SERRES – Sim, é isso.

EMANUELA – (...) talvez possamos pensar num processo...

SERRES – É isso. Eu digiro a informação, é isso, é isso que quer dizer... a frase que é comum em francês e português.

EMANUELA – Certo ((risos)), sim. Ham:: no debate sobre a educação de nosso tempo se fala muito sobre a influência da cultura digital na escola. Sobretudo na França, eu tenho a impressão que essa questão é frequentemente abordada. Eu estou aqui há 4 meses e tive a oportunidade de encontrar esse debate em diferentes ambientes. Contudo, há uma cultura do livro impresso muito forte na França, bem mais que no Brasil. Eu gostaria de saber o que o senhor pensa sobre essa influência da cultura do livro digital na nossa sociedade e se há diferença entre a presença do livro digital num país com uma forte cultura do livro impresso e essa presença em um outro no qual essa cultura do livro impresso é menos forte? O que o livro digital pode representar nessas duas diferentes realidades?

SERRES – Você..., você tem certeza que o livro digital é menos importante no Brasil do que na França? Você pensa (que sim)?

EMANUELA – Quanto ao livro digital eu acredito que estamos da mesma... forma

[

SERRES -

forma,

mas quanto ao livro impresso

[

EMANUELA – nos falamos... sim

SERRES – (...) é muito diferente

EMANUELA – é muito diferente.

SERRES – é muito diferente.

[

EMANUELA – Eu acredito que, ham:: os franceses têm uma relação mais forte com o livro impresso

[

SERRES - impresso

EMANUELA – (...) que o Brasil

[

SERRES - que o Brasil. Então, é simples compreender isso, é muito simples. É que a França é um, é um país em que o livro impresso há uma influência há... quase 1600 anos e no Brasil é muito recente. É simplesmente uma questão de história, eu creio que é uma questão de história.

EMANUELA – Certo.

SERRES – Mas a cultura digital..., há uma chance bem maior de entrar num país ou numa cultura na qual a influência do livro impresso é menos forte. Logo, provavelmente haverá diferença... de equilíbrio entre as duas, ham, culturas - - vou retomar - - Eu acredito que a revolução digital... é a terceira revolução... que nós conhecemos.

EMANUELA – Sim.

SERRES – A primeira revolução é a invenção da escrita. A segunda revolução é a invenção da imprensa e a terceira é o digital. A primeira invenção, da escrita, deu lugar... a completas transformações. Transformações no que se refere à política, à sociedade, ao comércio, às finanças - - quando, quando se inventou a moeda, era escrito o valor (que tinha, que tinha sobre ela) - - à religião..., a religião do livro, a religião da escritura, da escritura santa, () escritura santa, e em seguida filosófica, isto é..., e pedagógica. A *Paidéia* grega, pedagogia, nasceu da escritura.

EMANUELA – Certo

SERRES – E, e, e a filosofia nasceu (com isso), isto é, Sócrates detesta a escrita (ele prefere) falar e Platão não fala, ele escreve. O caso..., o, o jogo entre os dois é, é a filosofia e Platão. É a invenção da escrita. E..., no momento da, da invenção da imprensa tem-se as mesmas transformações profundas, tanto na sociedade, a nova..., a

nova democracia, a nova maneira de... trocas, o banco surge nesse momento com..., o cheque surgiu nesse momento com...(), com o livro e em seguida, a filosofia é Montaigne. A filosofia dos livros de Montaigne, sim? E agora o digital chega e modifica em torno dos mesmos segmentos. Há uma crise financeira, é o digital; há uma crise... política, é provavelmente o digital também, etc. E todas as crises que nós vivemos hoje podem talvez ser consideradas ligadas à revolução digital. Então, que se tem uma crise do livro é evidente, que se tem uma crise na cultura é evidente e é por isso que a Polegarzinha é verdadeiramente a heroína de nosso tempo.

EMANUELA – Sim.

SERRES – Absolutamente. E evidentemente os, os velhos, os mais velhos, não compreendem a Polegarzinha. Ou seja, a Polegarzinha é uma nova pessoa que há um..., que vive em um mundo implicado pelo digital. Isto é, um velho senhor, ele utiliza o digital como uma ferramenta exterior, ele não está no mundo (digital), compreende? Há um mundo novo que está surgindo. Então, será que o livro impresso vai morrer? ...eu não acredito.

[

EMANUELA – Eu também não.

SERRES – (...) Não, porque, seu eu observo as três revoluções, não é porque se tem a escrita que se parou de falar; não é porque se teve a impressão que se parou de escrever e não é porque se tem o digital que se vai parar de imprimir. Você tem uma impressora na sua casa, eu também.

EMANUELA - Sim

SERRES – Você vê, logo, continuamos a imprimir.

[

EMANUELA – É preciso imprimir.

SERRES – É preciso imprimir. A prova disso é que, se alguma vez a mensagem não chegar, ((ele pega a folha de questões, numa menção à entrevista que realizamos)) é preciso imprimir ((risos)).

[

EMANUELA – Sim, é preciso imprimir ((risos)).

SERRES – Bom, então, ham::, é... eu, eu acredito... que há uma transformação completa, então, a verdadeira transfor..., uma das verdadeiras transformações é na pedagogia. E frequentemente perguntam a minha opinião sobre isso. Por exemplo, se o

ensino on-line, por exemplo, vai mudar completamente as universidades? É possível. É possível. É provável. Há já alguns anos que meus alunos em Stanford me dizem: “porque eu preciso pagar tão caro para ter uma coisa que eu já tenho comigo sempre?” ((ele aponta para o smartphone que há perto dele)). Você vê..., é uma verdadeira questão.

EMANUELA – Sim ((risos))

SERRES – É uma verdadeira questão. E conseqüentemente vemos que há uma transformação completa de..., mesmo dos locais, das, das, das construções das universidades, mas prever, isso é uma coisa muito difícil. Eu não sei como prever essas mudanças.

EMANUELA – Sim, sim.

SERRES – Mas sim, há transformação, isso é certo. E isso vai afetar a pedagogia... e talvez até mesmo a política.

EMANUELA – Eu concordo com o senhor.

SERRES – () é, é, eu gostaria de congelar nossa entrevista em dez anos e então, eu gostaria de (voltar) a ter sua idade para poder participar da reconstrução desse novo mundo.

EMANUELA – Eu espero..., ham, quem sabe..., ham, ver essa, essa transformação ((risos))

SERRES – Certo. Muito bem ((risos)).

EMANUELA – Ham, senhor Serres, muito obrigada, por..., pela entrevista... excelente,

SERRES – Obrigado.

EMANUELA - (...) suas respostas são, muito, muito ricas, ham:: me fazem pensar muito

[

SERRES -

Obrigado.

Obrigado.

EMANUELA – (...) e vão ajudar muito no meu trabalho. Ham::, se o senhor me permitir, eu não sei se nós temos tempo para isso, ham..., quando nós falamos sobre a questão da educação no outro encontro que nós tivemos, ham..., há - - após (rever) a sua resposta, eu escutei (o áudio) novamente na minha casa - - ham..., eu gostaria muito de perguntar uma outra coisa sobre..., a partir das suas respostas. O senhor me permite fazer?

SERRES – Sim, sim, sim.

EMANUELA – (...) é possível?

SERRES – Sim.

EMANUELA – Ham... quando eu..., a primeira questão que eu propus ao senhor foi..., foi o que é a educação? E o senhor me disse inicialmente - - e você..., e eu estou muito, muito de acordo com o senhor - - é que há várias respostas, porque essa é uma questão muito abrangente, o que é a educação?

SERRES – Claro.

EMANUELA – Particularmente, essa é a questão que eu me faço e é por isso que eu cheguei na filosofia da educação.

SERRES – Certo.

EMANUELA – Ham::, E o senhor me disse que a primeira coisa que poderíamos pensar é na diferença que há na língua francesa entre educação e instrução

[

SERRES - Sim é isso. Sim, é isso.

EMANUELA – (...) especificamente.

SERRES – E em português também?

EMANUELA – Em português também, sim, sim, totalmente.

SERRES – Claro

EMANUELA – Sim, totalmente. E:: o senhor falou um pouco sobre a Polegarzinha e sua relação com a instrução

SERRES – Sim.

EMANUELA – (...) que, que se modificou completamente hoje com o digital. Ham::, eu..., quando o senhor me disse que:: há muitas respostas, essa é a primeira. Ham::, o senhor poderia me dizer, ham::, quais outras respostas nós podemos pensar para...

SERRES - Sobre...?

EMANUELA – Inicialmente foi a diferença entre instrução e educação

[

SERRES - Instrução e educação e...

[

EMANUELA - (...) há outros elementos para se pensar o que é a educação, porque o senhor me disse “há muitas respostas”?

SERRES – Ah sim. Isso quer dizer que... ham..., você já ensinou?

EMANUELA – Sim.

SERRES – Ok...

EMANUELA – Durante pouco tempo, mas sim.

SERRES – Sim. Ham... eu me recordo que quando eu era criança... havia a guerra... e havia poucos professores... todos partiram para guerra. E portanto foi necessário mudar as classes. Eu estava na classe dos mais novos e me colocaram na classe dos mais velhos. Me fizeram avançar algumas classes porque faltavam professores. E como eu estava, ham..., no primário eu sabia apenas o que era a aritmética... um, dois, três, a adição, a subtração... Então, me fizeram avançar algumas classes... e de repente o professor... - - que era professor de matemática - - escreveu X no quadro, X ... “ele conta com letras e não com números...”

EMANUELA – Sim ((risos)).

SERRES – E em seguida ele escreveu x e y . Era a família das (incógnitas) (25:28?), não era a , b e c era x e y ... ((ele faz uma feição de completo estranhamento)). “O que é que se estava fazendo?” Então, eu levantei o dedo, “o que quer dizer x ?” Ele me disse é a incógnita. Incógnita? O que é incógnita? Sim, ele me disse, é uma letra... que contém todos os números possíveis... E de repente... eu fui ILUMINADO..., foi como se eu visse o céu aberto quando eu me dei conta que se pode conter todos os números de uma só vez... um pouco como se você tivesse não só..., não só um cruzeiro, dois cruzeiros, três cruzeiros, etc., mas uma bolsa com todos os cruzeiros possíveis

EMANUELA – Sim.

SERRES – (...) e com essa bolsa eu me dei conta, AH! ((ele faz uma expressão de estupefato)). Eu tinha encontrado o abstrato.

EMANUELA – Sim ((risos))

SERRES – Você compreende?

EMANUELA – Sim ((risos)).

SERRES – E eu me recordo disso como... a..., uma das maiores alegrias da minha vida... E eu vi em seguida a isso..., ham, na minha classe, eu expli..., eu expliquei era uma situação muito difícil, e de repente, a Maria Emanuela que está diante de mim, ela entende o que eu digo, os olhos dela brilham, a sua mente está iluminada, ela compreende, AH! ((ele faz mais uma vez uma expressão de estupefato)), sim?

EMANUELA – Sim.

SERRES – Você entende isso?

EMANUELA – Sim.

SERRES - (Assim), ensinar é favorecer essa..., essa alegria. É isso.

[

EMANUELA – Sim, essa surpresa esse encontro.

SERRES – Não. Você en..., você abre a porta e você entra em outro mundo, você compreende?

EMANUELA – Sim, eu compreendo.

SERRES – É isso.

EMANUELA – Sim.

SERRES – Ensinar é isso.

EMANUELA – É isso.

SERRES – É promover o êxtase.

EMANUELA – Compreendo.

SERRES – É promover..., por um momento ele não está no mundo, ele encontra outro mundo. É isso, Você compreende?

EMANUELA – Sim.

SERRES – Um pouco - - te dou um exemplo - - um dia me pediram para explicar o infinito... para pessoas que não tinham nenhuma instrução. E eu, e de repente, ao, ao, ao, ao explicar, eu vi uma mulher diante de mim.. parecia que ela estava no paraíso. Ela havia compreendido. ((ele faz uma expressão de estupefação novamente)). Entende? Assim. O orgasmo, ((risos)).

EMANUELA – Sim ((risos)).

SERRES – Exatamente.

EMANUELA – Sim.

SERRES – Então, ensinar é promover o orgasmo, sim? ((risos))

EMANUELA – É isso ((risos)).

SERRES – Entende o que eu quero dizer?

EMANUELA – Sim, compreendo perfeitamente. Ham::, então, nessa questão em que, em que falamos sobre educação, e o senhor, o senhor falou, ham::, sobre as mudanças na instrução,

SERRES – Sim.

EMANUELA - ham:: e a diferença entre educação e instrução. Ham::, eu acredito que a...- - hoje nós falamos um pouco sobre isso e eu acredito que eu compreendi um pouco, mas somente para reafirmar - - a relação, então, que é possível entre educação e instrução.

[

SERRES –

Sim,

sim.

EMANUELA - É possível fazer uma educação sem instrução? Ou as duas... se necessitam?

[

SERRES -

Não. Eu não acredito. Não

é não. Eu acredito que é muito diferente porque uma concerne ao saber e a outra à pessoa em geral, mas não se pode fazer, fazer essa ruptura, porque não há educação sem instrução de nenhuma forma. Observe, mesmo por exemplo, a educação esco..., a educação física. Ou seja, o professor de ginástica. Bem, o professor de ginástica não tem um saber..., mas sim, há um sim. É preciso saber... fazer tal gesto, é preciso saber pegar a raquete e fazer um, um, um reverso ou um à direita, ((refere-se a movimentos na prática do tênis)), é preciso saber alterar um salto, etc. Não, não, em toda educação há a instrução de alguma forma. Sim, eu creio.

EMANUELA – Então, a instrução é um momento da educação.

SERRES – Sim. É isso. (Isto é), um elemento da educação.

EMANUELA – Um elemento.

SERRES – Sim, sim.

EMANUELA – Sim. Ham, por fim, ham::, a outra questão que eu fiz ao senhor sobre educação

SERRES - Sim

EMANUELA – (...) concerne, concerne a essa relação entre um conceito - - nós temos um conceito sobre educação - -

[

SERRES -

Sim

sim

EMANUELA - o senhor me, o senhor me disse “educação é mestiçagem”, em um determinado momento, há um conceito que é geral, educação é..., por exemplo, mestiçagem, e talvez outras definições, há uma definição, há uma... concepção,

[
SERRES - Sim

EMANUELA – (...) mas há também, ham:: condições que são específicas, que são de um tempo... e de um espaço

[
SERRES - de uma tal cultura, de uma tal cultura, é isso?

EMANUELA – Ham..., ham... talvez..., a educação no século V antes... de Cristo e a educação hoje...

[
SERRES - Sim, eu posso lhe dizer, sim claro, há diferenças sim, por exemplo...

[
EMANUELA – (...) nós podemos pensar que o conceito que temos, a educação como mestiçagem, por exemplo, nós podemos pensar esse conceito em relação ao século V antes de Cristo, antes de Jesus Cristo e hoje?

[
SERRES - Sim, sim, sim.

EMANUELA – O mesmo conceito nesses dois momentos?

SERRES – Sim e não ((risos))

EMANUELA – ((risos))

SERRES – Sim e não ((risos)). Isto é, quando..., a palavra pedagogia veio da palavra grega *paidéia* e esta foi inventada justamente no mesmo momento em que se inventou a escrita. A educação em outros momentos, se tinha apenas a palavra e alguém que cantava ou falava, era preciso repetir o que ele dizia. (Desde) o momento que se teve a escrita, cada estudante podia ter diante dos olhos alguma coisa escrita. Logo, a pedagogia mudou, a escola mudou, a partir do instante que houve a escrita. Obviamente, a escola mudou completamente quando se teve o livro, compreende?

EMANUELA – Sim

SERRES – Por exemplo, ham..., se diz que Lutero no momento da Reforma, quando católicos, alguns católicos se tornaram protestantes, Lutero dizia “todo o homem se torna um papa com uma bíblia na mão”, após haver o livro, não era mais necessário o papa, ele estava diretamente ligado..., você vê? Portanto, observe, (tudo) se modifica

com a invenção técnica da escrita, da leitura, etc., e do, do digital da Polegarzinha. Consequentemente, ham, a ideia que liga uma relação pedagógica entre o mestre e o aluno é constante na história. O mestre pode ser um *aedo*, um cantor, um professor, etc., ham, mas, mas, o, o , o suporte modificou-se de forma definitiva, um suporte escrito, um suporte livro, ou um suporte digital. É isso. E, e eu acredito que é por isso que você trabalha em filosofia da educação, porque há uma nova condição, é preciso inventar. Não há dúvidas, sim, sim.

EMANUELA – Certo, então, há uma relação, o senhor disse, entre educação e instrução

SERRES – Sim.

EMANUELA – ham, após, após o tempo, a passagem do tempo,

[

SERRES - Sim, sim.

EMANUELA – (...) os instrumentos, as técnicas de acesso a informação se modificam,

[

SERRES - Sim, sim, sim, sim.

EMANUELA – (...) então, há uma mudança também ham..., ham...,

[

SERRES - na relação professor...

[

EMANUELA - na relação com a educação.

SERRES – Absolutamente.

EMANUELA - (...) porque a forma de obter a informação

SERRES - Sim

EMANUELA – (...) se modi, se modifica na educação. A educação se modifica também.

[

SERRES – Sim..., por, por um suporte. Sim, é isso.

EMANUELA – A educação se modifica também.

SERRES - Sim, exatamente.

EMANUELA – Nós podemos pensar, então, que a educação como..., ham::, como mestiçagem

SERRES - Sim

pesquisei em filosofia da educação? Porque? O que é que eu, o que é que eu, ham..., procuro

[

SERRES -

procuraria?

EMANUELA – (...) O que é que, o que é que a filosofia da educação pode me ajudar a compreender? O que é essa inquietação que tenho sobre educação, ou o que é que eu busco?

[

SERRES -

Sim, sim

certo.

EMANUELA - E eu pensei um pouco... porque é difícil... ham:: porque eu sou pedagoga. Eu tenho uma formação em educação e eu tento compreender a filosofia. Ham..., no Brasil, sobretudo, a pessoa que faz filosofia da educação é o filósofo, não é o pedagogo

[

SERRES -

Sim,

ah sim.

EMANUELA - O pedagogo ele pratica o ensino.

[

SERRES -

Sim, claro.

EMANUELA – Ele está na escola e ele faz o que dizem que ele deve fazer. E eu, eu tento compreender a filosofia...

[

SERRES – Fazer os dois...

EMANUELA – (...) entrar na filosofia sem, sem nenhum conhecimento (específico), porque eu não fiz um curso de filosofia

SERRES – Sim, sim

EMANUELA – (...) ham.. me falta alguma coisa que após oito anos de estudos (na filosofia da educação) eu tento conseguir, eu tento compreender a filosofia. E eu fico maravilhada, é, é magnífico para mim. Eu gosto muito.

[

SERRES - Sim.

EMANUELA – E eu fiz uma reflexão, eu fiz um..., um esquema das minhas reflexões. Se o senhor me permitir eu posso mostrá-lo a você?

SERRES – Sim, claro.

EMANUELA – Porque eu não estou muito certa, ham..., se é assim. Bem, eu pensei: qual a relação que há entre a filosofia e a educação? O que que há, ham... de, de, de comum entre filosofia e educação.

[

SERRES - Sim.

EMANUELA – E eu pensei...talvez o homem, o pensamento sobre o homem, a humanidade.

SERRES – Sim

EMANUELA – A educação é, é, é, leva ao homem e a filosofia... também

[

SERRES - Sim, sim, sim, sim, sim.

EMANUELA – E nessa forma de pensar: a filosofia e, e, a educação, eu encontrei o homem

[

SERRES - Sim sim, claro.

EMANUELA – Sim? E::, e então, ham::, A educação tem uma relação com a filosofia. Eu posso pensar, na filosofia, ham..., há: a estética, a ética, a..., a política, e a filosofia do conhecimento.

[

SERRES - Sim, sim, sim.

EMANUELA – Eu creio que são essas quatro...ham... estruturas que existem na filosofia. Se há outras, elas me escaparam.

[

SERRES - Sim, sim, sim.

EMANUELA – E eu posso pensar, ainda, uma educação estética, uma educação ética, uma educação política

[

SERRES - sim, política, sim.

EMANUELA – (...) e uma educação para uma relação com o conhecimento.

[

SERRES - com o conhecimento, sim.

EMANUELA – Então, a educação está com..., está junto, ham:: com essas quatro formas de pensar

[

SERRES - Sim, é isso.

EMANUELA – E do outro lado, eu tenho duas questões: a ação e o saber. E que eu acredito que remetem a, a essas quatro estruturas.

[

SERRES - Sim.

sim. Sim, claro. Sim claro.

[

EMANUELA - Porque eu posso pensar uma ação estética, ética, política, etc. E um saber igualmente.

SERRES – Sim.

EMANUELA – (...) E essas duas questões - saber e ação – me parecem que para a nossa... para nossa humanidade é ainda (precária)...

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) Quanto mais eu sei, mais difícil é... para mim fazer

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) E é a mesma relação que eu posso dizer entre o pedagogo que faz e o filósofo que pensa o que ele deve fazer.

[

SERRES - Sim, sim.

Sim, exatamente.

EMANUELA – Sim? Bom, eu acredito que, talvez, a relação entre filosofia e educação esteja nessa passagem entre a ação e o saber? O que é que o senhor pensa desse... conjunto de coisas que eu andei pensando...?

[

SERRES - Sim, eu estou muito interessado nisso que você disse porque está muito bom. Está perfeitamente bom. É um estabelecer-se, (*mise en place*) um bom estabelecer-se. Ham..., eu acrescentaria talvez somente uma palavra, isto é, quando você pretende formar um homem, ham..., o que há de importante hoje é, a

transformação do saber, a transformação da política, a transformação da ética. Isso se transforma, você compreende? Vemos muito bem que tudo está em transformação. E consequentemente quando você forma um homem, você forma o homem DE AMANHÃ e não o homem de ontem. Isso você esqueceu.

EMANUELA – Sim, certo.

SERRES – Há que adicionar o fator temporal.

EMANUELA – Sim.

SERRES – Compreende? Ou seja, ham, a pessoa que você forma ela não tem oitenta anos

EMANUELA – Sim

SERRES – (...) ela tem dezessete anos ou ela tem cinco anos ou ela tem dez anos. Compreende o que eu digo? Portanto, você tem um bom *mise en place*, mas te falta, talvez, o lado temporal, evolutivo, transformativo da coisa, sim? E é isso que mais importou na minha vida, compreende? Ver que os, os..., os, os hábitos, os conceitos, as normas que eu encontrei não são mais os mesmos no decorrer de cinquenta anos posteriores, compreende? Que está mudando. O saber mudou, a sociedade mudou, a, a, a expectativa de vida, o mundo dos homens mudou, compreende? E consequentemente você não pode mais formar o mesmo homem. Não é mais o mesmo homem. É isso.

EMANUELA – Sim. Então, para isso é necessário que a filosofia, ham...

[

SERRES - O Brasil..., sim, evolua

EMANUELA – (...) acompanhe esse movimento e a educação também.

[

SERRES - É isso. É isso. Ou seja, tudo nesse, tudo nesse sistema está bem construído, mas falta...o lado evolutivo, o lado temporal.

EMANUELA – Sim

SERRES – É isso.

EMANUELA – Mas por essa questão do fator temporal, nessa mesma... reflexão que eu fiz, ham::, eu penso que na filosofia mesmo após essa evolução do pensamento, se podemos dizer assim, ham, eu acredito que (de certa forma) todos os filósofos se demandam duas coisas: ham, pensar a partir da unidade, a metafísica, a transcendência

SERRES – Sim

EMANUELA – (...) ou pensar a partir da multiplicidade.

SERRES – Sim.

EMANUELA - Eu, eu, eu tenho a impressão – ham::, me desculpe se eu estiver errada, porque eu não sou filósofa, eu entro na filosofia... pelas bordas - -

[

SERRES - Sim, sim, sim.

EMANUELA - (...) mas eu penso que, ham..., diferentes filósofos se demandam essas duas coisas: ou pensa-se a partir da multiplicidade, como Her..., Her..., Her, Heráclito, inicialmente

[

SERRES - Sim, Heráclito, sim

EMANUELA – (...) Ou se pensa a unidade

SERRES – Como Parmênides

EMANUELA – (...) Como Parmênides.

SERRES – Sim, sim.

EMANUELA – Não escapamos dessa dualidade?

[

SERRES - Minha..., minha ideia é que não se pode compreender realmente o fator temporal, o fator evolutivo, se não se partir da multiplicidade. As coisas são muito diferentes, sim? Então, não alcançamos a, a unidade senão por um processo de pensamento, de trabalho, etc, mas que há realidade é toda de forma multiplicidade, eu acredito.

EMANUELA – Sim, e...

SERRES – E não podemos pensar o tempo se não a partir dessas coisas diversas, (eu acredito)

EMANUELA – A unidade e a multiplicidade...

SERRES – Sim, sim

EMANUELA – (...) eu tenho a impressão que elas estão juntas. É possível pensar... ham, a multiplicidade e a unidade como diferentes momentos? Ou é... a multiplicidade ou a unidade?

[

SERRES - Sim sim

EMANUELA – A metafísica ou a diversidade?

SERRES – Eu acredito que a multiplicidade é, é, é um dado, um dado do experimental, um dado real, compreende? E que a unidade é, é, é o trabalho que fazemos sobre essa multiplicidade. Esperamos a unidade pouco a pouco, é mais um, um, um ideal no sentido em direção ao qual nós estamos... trabalhando ou, ou, ou entrando. E é assim também em todas as outras ciências. Isto é, todas as ciências, matemática, física buscam... ham, uma unidade entre as coisas diversas. Ou busca a unidade, mas há..., mas há a multiplicidade no ponto de partida.

EMANUELA – É isso.

SERRES – E é isso o tempo, e é isso o tempo. O tempo é de ir um ao outro.

EMANUELA – Eu estou muito contente com essa concepção que o senhor me apresenta porque sempre me pareceu que, que essas (duas coisas) estão juntas e que não precisamos escolher entre um ou outra

[

SERRES -

Sim, é isso.

É isso, claro, claro.

EMANUELA – (...) e é por isso que elas persistem durante toda nossa vida..., por toda a história do pens..., do pensamento

[

SERRES -

Exatamente.

Perfeito.

EMANUELA – Muito obrigada, senhor Serres

[

SERRES – Muito bem, foi um prazer

EMANUELA - (...) Foi muito gentil da sua parte, sobretudo, de, de, de aceitar refletir comigo.

[

SERRES – Sim claro, sobre a questão.

[

EMANUELA – Essas reflexões são muito...confusas ((risos)), mas são questões de uma pes..., de uma pedagoga que tenta compreender...

SERRES – Eu compreendo... e você já está em Paris há quatro meses?

EMANUELA – Sim, há quatro, quase cinco (meses).

SERRES – Cinco... e está boa a sua estadia, você está contente?

EMANUELA – Ah, maravilhosa! Eu estou adorando tudo

[

SERRES - Ótimo, ótimo

EMANUELA – (...) a cultura, o clima, ham..., o conhecimento

SERRES – Você vai retornar ao Brasil vai estar fazendo calor, muito calor.

[

EMANUELA -

Sim, muito calor.

SERRES – É o verão.

EMANUELA – Sim, é o verão, muito, muito quente.

SERRES – Muito bem ((risos))

EMANUELA – Minha mãe já, já me disse, está muito, muito calor.

SERRES – Você vai precisar colocar um maiô ((risos))

EMANUELA – Sim ((risos)). Será ótimo. ((risos)).

SERRES – Muito bem.

EMANUELA – Muito obrigada, senhor Serres.

SERRES – Foi um prazer.