



O pragmatismo de Whitehead

por Michel Weber

“Procure a simplicidade e desconfie dela”[i]

A questão da natureza exata do pragmatismo de Whitehead constitui um território mais ou menos pouco cultivado. À parte a síntese que George Allan assinou recentemente, ela com efeito suscitou poucos estudos.[ii] Existe é certo a obra generalista de Debrock e os trabalhos sistemáticos de Rescher, mas esses não podem ser relacionados diretamente ao organicismo whiteheadiano.[iii]

Esta questão pode ser abordada de diferentes maneiras complementares. Primeiramente, a vida acadêmica e a obra do último Whitehead, ou seja aquela da época de Harvard (1924-1947), se inscreve claramente na trajetória iniciada por Peirce, James e Dewey (este último foi um contemporâneo de Whitehead). A influência é óbvia e de resto explicitamente reconhecida pelo autor.[iv] Em seguida, o projeto filosófico que culminará com a publicação em 1929 das *Gifford Lectures* ministradas em 1928-1929 – *Process and Reality. An Essay in Cosmology*[v]- é herdeiro direto da abertura tripla que define a pós-modernidade e sobre a qual o pragmatismo necessariamente falou. Trata-se, é verdade, de uma pós-modernidade otimista que opta por um realismo construtivista –, não de uma pós-modernidade tanto “desconstrutivista” quanto pessimista. Mais precisamente, há em Whitehead uma vontade determinada a retornar ao senso comum – e, portanto, a dar à vida cotidiana e ao agir mundano isso que lhe é devido – explorando as três mudanças em questão em sua arquitetura.

Nosso estudo se propõe a explorar essa última pista sinteticamente em três tempos.[vi]

Recordaremos inicialmente o contexto cultural da gênese da filosofia whiteheadiana ao precisarmos as raízes da pós-modernidade. Whitehead é, com efeito, herdeiro, de uma tripla abertura semântica: espacial, temporal e consciencial. Em seguida, precisaremos o pragmatismo da filosofia do último Whitehead pela via de sua discussão das funções da razão. Por último, uma rápida reflexão sobre as condições de possibilidade pósmodernas da especulação filosófica ocupará o lugar de conclusão.

1 Modernidade e pós-modernidade

A gênese da filosofia “pós-moderna” de Whitehead não pode ser compreendida a não ser aproximando-se de um quadro histórico vasto no qual três pontos de bifurcação se separam nitidamente: espacial, temporal e consciencial. A abertura “ao universo infinito” não é, ela unicamente, definitiva da pós-modernidade; ela pode no máximo definir a modernidade.

1.1. Cusa, Bruno e Copérnico

A abertura a um universo espacialmente infinito, ou seja, a destruição do cosmos e da geometrização do espaço, muito bem descritos por Koyré, foi operada por três atores principais – Cusa (1440), Copérnico (1543) e Bruno (1584)^[vii] – e posta em evidência pela descoberta galileica dos satélites de Júpiter em 1610. A destruição do cosmos mudou o espírito europeu de duas maneiras: de um lado, assinalando o fim do organicismo (quer dizer, do pensamento do mundo como grande organismo e de suas partes como elementos correlatos) e anunciando o declínio do monoteísmo; de outro lado, em deslocando a busca pelo fundamento do mundo “objetivo” (natural ou supranatural) para o mundo “subjetivo” (a razão humana). Em resumo, o mundo grego era um organismo adulto (sem crescimento), com uma estrutura hierárquica finita e um dualismo natural. O mundo medieval conservou essas características sem ser *dado* e sim *criado*: o dualismo tornou-se sobre-naturalista. A inversão copernicana conservou este sobre-naturalismo dualista destruindo todo o resto: o organismo finito tornou-se mecanicamente infinito, a hierarquia finita foi abolida. Podemos falar de resto de máquina-ferramenta no sentido segundo o qual a mecânica mundana parece sempre destinada unicamente a possibilitar as condições de possibilidade da salvação. O que quer que seja, é importante notar que a incoerência fundamental do dualismo tornou-se evidente uma vez que foi privado de sua chave de abóbada teológica – e que esta instabilidade suscita ela

mesma sua pronta degenerescência em materialismo “naturalista”.

Notemos, por outro lado, que, de um ponto de vista social, a abertura foi inicialmente geográfica: Colombo “descobriu” a América em 1492. Assinalamos igualmente, na esfera econômica, a instauração em 1579-1632 de um sistema político liberal nas Províncias Unidas que anuncia de alguma forma a obra de Adam Smith (1759 & 1776). No domínio religioso, a lenda diz que em 31 de outubro de 1517 Lutero afixou suas 95 teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg, pondo assim em movimento a Reforma. Depois virão as revoluções americana (1776) e francesa (1789) e a esperança de uma abertura social que reencontraremos, de uma parte, amplificada pelo idealismo absoluto, em Marx (1848) e, de outra parte, na encíclica *Rerum Novarum*, publicada em 15 de maio de 1891 pelo papa Leão XIII.

1.2. Spencer, Wallace e Darwin

A abertura temporal impulsionada por Spencer (1855), Wallace (1858) e Darwin (1859) [\[viii\]](#) se resume bem facilmente: a humanidade se encontra agora confrontada com a profundidade infinita do tempo. Seu passado, como seu futuro são evolutivos e, portanto, incertos. Em suma, espaço fechado e tempo mais ou menos implicitamente cíclico são substituídos por um espaço aberto e um tempo explicitamente (pois mecanicamente) linear.[\[ix\]](#)

A abertura espacial desloca o fundamento, que não pode mais ser cosmológico (geocêntrico) e deve tornar-se antrópico, no sentido segundo o qual se fala depois de Carter de “princípio antrópico”[\[x\]](#): é a revolução cartesiana inspirada no *Mente concipio* de Galileu (*Discorsi*, 1638). A segunda abertura torna possível a revogação da idéia mesma de fundamento e torna necessária sua relativização – de onde deriva as duas facções que se opõem em nossos dias: os filósofos pós-modernos *construtivistas*, dentre os quais deve-se contar os whiteheadianos, que retomam a tocha da especulação metafísica; e os filósofos pós-modernos *deconstrutivistas*, que procuram – para o melhor e para o pior – minar toda aproximação sistemática.[\[xi\]](#)

Se a idéia de evolução darwiniana se deseja axiologicamente neutra, ela foi rapidamente (desde Spencer, de quem se conhece a influência decisiva sobre o desenvolvimento das idéias de Bergson) posta em sinergia com a noção de progresso. O progresso que era antes de tudo compreendido como espiritual torna-se depois do século XVII, técnico e sócio-cultural. Os trabalhos pioneiros são os de Priestley (1771), von Herder (1774), Lessing (1780), Gibbon (1781), de Condorcet (1793) e finalmente Spencer (1855) e Darwin (1859).[\[xii\]](#) Com a irrupção da

tecnociência e de sua acumulação cognitiva e prática, a questão (de Nisbet[xiii]) de saber se a idéia de progresso é pensável enquanto tal na antiguidade clássica encontra assim uma solução elegante que apóia as análises whiteheadianas: a menos que se queira definir um conceito fraco de progresso, ele não se prova aplicável ao mundo pré-moderno.

Em conclusão, a abertura *extensiva* (no sentido espacial e temporal) deve ser pensada com a abertura *intensiva* operada pela conceitualização das condições de possibilidade do progresso material (não simplesmente espiritual). Enquanto que a Grécia pensava o mundo organicamente mas em um vaso fechado, a modernidade adota uma visão mecanicista e infinitista. Quanto ao pós-modernismo whiteheadiano, ele age às vezes a partir do organicismo grego e às vezes a partir do infinitismo moderno. Antes da dupla abertura (extenso-intensiva ou cusano-spenceriana), o acontecimento não é mais do que um trans-formador, fraco; depois, ele é verdadeiramente criador, irruptivo.

1.3. Maxwell, Myers e Freud

O *Traumdeutung* (1900) é apresentado muitas vezes como o texto fundador do conceito de “inconsciente” e seu autor, Freud, como aquele que descobriu este novo continente do pensamento. À luz dos últimos trabalhos neste domínio, incluindo trabalhos de psicanálise, parece, entretanto, claramente que a reputação de Freud é largamente usurpada.[xiv] O conceito possui com efeito duas raízes próximas que se prolongam ao longo do século XVII: teórica e leibniziana, de um lado, prática e mesmeriana, de outro. É bem Leibniz – no *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain* (redigido em 1704 e publicado em 1765, cf. livro I, cap. 1 *et passim*) e depois no *Principes de la Nature et de la Grâce fondés em Raison* (1714, cf.§4) – quem, com a ajuda da distinção entre “pequenas percepções” (confusas e inconscientes) e “apercepção” (clara e consciente: Leibniz fala de “consciência ou conhecimento reflexivo do estado interior”), primeiro deu um estatuto especulativo preciso ao conceito de inconsciente. Mesmer, por sua parte, é a figura emblemática do agir terapêutico (seu *Schreiben über die Magnetkur* de 1775 constitui uma especulação de tipo essencialmente newtoniana).

É justamente essa mistura curiosa de filosofia mecanicista newtoniana e fisiologia que deu lugar à operacionalização do conceito de inconsciente por Hebart (1824), Weber (1829), Helmholtz (1859), Fechner (1860), Wundt (1878), depois Lotze (1884), Ward (1886), Münsterberg (1889) e Myers (1889-1895). Foi preciso, portanto, esperar o século XIX para que a filosofia e a

psicologia ocidentais cessassem de isolar sistematicamente o estado de consciência “normal” de suas raízes, de seu dinamismo constitutivo, de suas variações complexas e de suas patologias. O modelo de reducionismo é aqui Descartes que emprega tesouros de ingenuidade para abstrair a consciência-zero de todo estado a-normal: o cartesianismo promove um sistema binário, consequência direta de seu dualismo substancialista (o sujeito é ou consciente ou inconsciente, *tertium non datur*). De qualquer forma o conceito-chave dessa recontextualização é o de limiar (“*Bewusstseinschwelle*”), introduzido por Herbart e explorado sistematicamente por Myers. Herbart trata a consciência como o lugar de um combate incessante entre uma multitude de representações cambiantes (as mais fortes empurrando as mais fracas para baixo do limiar). Myers introduz duas especificações que conhecerão uma feliz reapropriação jamesiana: o campo transmarginal da consciência (“*transmarginal field of consciousness*”) e a porta subliminal (“*subliminal door*”).[\[xv\]](#)

Na filosofia dois autores de percursos parcialmente interdependentes sintetizarão essas raízes complementares: William James e Henri Bergson. Quanto a Whitehead, ele é sem sombra de dúvida o herdeiro das aventuras especulativas jamesianas e bergsonianas e, por consequência, das duas raízes evocadas. Em psicologia, é a escola de Salpêtrière e os trabalhos de Janet que operam a recordação (essa é a única vantagem comparativa que eles possuem face aos trabalhos da escola de Nancy).

Abreviando a análise, é preciso sustentar contra Freud e com Meyers, que o inconsciente não é primeiramente, mesmo que possa ser igualmente (mas o conceito deve ser então recalibrado), um receptáculo para o recalque dos conflitos e pulsões não resolvidos, uma força alienante, uma privação fundamental – mas sim uma fonte de energia vital, uma força libertadora, uma dotação insondável. Mais precisamente: o inconsciente não existe enquanto tal; só se atestam processos inconscientes fundadores. O ponto de bifurcação histórica entre as duas aproximações é o status acordado à hipnose em psicoterapia: o descrédito da psicanálise e a reconsideração da hipnose são, com feito, estritamente correlatos. De uma parte, a vontade de Freud de fazer ciência o conduziu a obliterar a utilização da hipnose para fins psicoterapêuticos; de outra, o sufocamento do movimento psicanalítico permitiu – e foi ocasionado – o ressurgimento da hipnoterapia.[\[xvi\]](#)

Concluamos mencionando a importância do *Treatise on Electricity and Magnetism* (1873) de James Clerk Maxwell (1831 – 1879) para o entendimento da obra de Myers e Whitehead. Ao ultrapassar os trabalhos de Hans Christian Ørsted (1777 – 1851) e de Michael Faraday (1791 – 1867), Maxwell não somente transforma a física de seu tempo, mas torna popular a noção de campo

e dá impulso a uma renovação do romantismo e do organicismo. [\[xvii\]](#)

2 As funções da razão segundo Whitehead

A tripla abertura impõe uma só conclusão: a revogação da idéia de substância, mas não a de fundamento. Assim sendo, a idéia de fundamento demanda uma nova metodologia, uma metodologia que não se inquiete mais com o princípio (com a arché) de um fenômeno, mas com as conseqüências da fenomenalização. Whitehead raramente aborda a questão da natureza de seu pragmatismo. Aqui está uma das poucas passagens que encontramos no *Modes of thought* (1938):

This doctrine places philosophy on a pragmatic basis. But the meaning of “pragmatism” must be given its widest extension. In much modern thought, it has been limited by arbitrary specialist assumptions. There should be no pragmatic exclusion of self-evidence by dogmatic denial. Pragmatism is simply an appeal to that self-evidence which sustains itself in civilized experience. Thus pragmatism ultimately appeals to the wide self-evidence of civilization and to the self-evidence of what we mean by “civilization”. [\[xviii\]](#)

O pragmatismo whiteheadiano é, portanto, generalista; ele deve ser entendido em contra-tensão com sua propensão arqueológica. De uma parte, Whitehead propõe uma cosmologia que se quer fundadora; ele nomeia o Último (este é o avanço caidor) e propõe diferentes análises de suas manifestações (a análise genética e a análise morfológica). Por outro lado, ele legitima uma resposta pragmática imediata aos desafios que o avanço criador coloca à razão: como falar, com efeito, de acontecimento sem lhe impor uma coleira conceitual desnaturalizadora?

A fonte principal sobre essa questão continua sendo o *The Function of Reason*, publicado um pouco antes do *Process and Reality* (novembro de 1929), e que é estruturado dialeticamente, ou seja em três tempos (tese, antítese, síntese): a função pragmática da razão é introduzida primeiramente; depois sua função teórica; e enfim sua função teórico-pragmática.

2.1. Função pragmática (Ulysses)

A primeira definição que Whitehead dá da função da razão é “de promover a arte da

vida”[xix]. Por mais que essa definição tenha sido formulada rapidamente para adiantar a função da razão enquanto “direção de ataque ao ambiente”[xx], o filósofo observa que a vida não deve ser posta em equivalência com a sobrevivência enquanto tal: a simples persistência nada mais é do que a morte.[xxi]

O que é a vida então? Em nenhum lugar o problema da vida é tratado de maneira mais explícita do que na terceira parte do *Modes of Thought* – intitulada “Nature and Life” -, parte que retoma o texto das conferências dadas em 1933 na Universidade de Chicago.

A vida pode ser aproximada pelo livre jogo de três conceitos que retomam em sua ordem o “avanço caiador da natureza”: Whitehead propõe uma definição tripartida da vida em termo de “satisfação” (“self-enjoyment”), de “criatividade” (“creativity”) e de “objetivo” (“aim”). O filósofo se pronuncia aqui de um ponto de vista macroscópico (ou fenomenológico: trata-se do mundo tal qual ele se desvela à nossa experiência sensorial), mas as categorias postas em relevo são na verdade microscópica (ontológicas: elas explicam o último, a natureza da trama do real, que escapa à experiência sensorial).

Em uma primeira aproximação, a noção de vida implica “a satisfação [fr. “enjoieiment”] absoluta” (“a certain absolutness of self-enjoyment”, que Philippe Devaux traduz por “um certo absoluto no prazer de ser si-mesmo”),[xxii] ou seja, uma individualidade imediata que é processo de apropriação – de apreensão dirá Whitehead – do mundo passado.[xxiii] O conceito de satisfação manifesta aqui duas dimensões cardinais da existência: sua dimensão apreensiva, isto é, sua ancoragem em um tecido humano; e sua dimensão patética, isto é, sua imediaticidade própria. Uma não existe sem a outra: toda existência é necessariamente experiência de um dado que a precede e essa experiência ocasiona necessariamente uma “forma subjetiva”, uma maneira de existir, de metabolizar as apreensões mundanas. A apreensão é um sentir e um ressentir (Whitehead diz também “feeling”). A tese adversa que esta satisfação refuta é aquela da atualidade vazia:[xxiv] não se encontrarão aí entidades vazias de toda experiência, de toda subjetividade, de toda imediaticidade. Tudo aquilo que é experiência

Mas a satisfação do ser-juntos não esgota o sentido da vida. A vida realiza o recolhimento (a re-coleção) do passado – sua metabolização – e seu ultrapassamento pela criatividade. Uma atividade criadora dando nascimento a traços mundanos inéditos a caracteriza igualmente. Whitehead fala da atualização de potencialidades não realizadas, mas ele não é muito claro sobre o que essa atualização cria necessariamente, ao menos em parte, suas possibilidades.[xxv] A tese adversa é aqui o determinismo: os processos vitais demonstram, contra essa tese, a

abertura do mundo e a presença em seu seio de um grau de espontaneidade (se não de liberdade) altamente significativo.

O “avanço criativo” é, entretanto, mais complexo que o deixam crer suas primeiras caracterizações. É preciso lhe acrescentar um termo especificador: a visada [o objetivo].[\[xxvi\]](#) Em sua reapropriação do dado, os processos vitais perseguem um objetivo, um ideal; e eles são, por outro lado, tornados possíveis por um filtro, por um crivo (com)possibilitador. Na filigrana dessa discussão transparece a “natureza primordial” de Deus. A tese adversa é aqui a ausência de ideal, de hierarquia de valores, i.e., o naturalismo materialista.

Em resumo: a satisfação que acompanha necessariamente a ancoragem de uma existência em um dado é diretamente correlata à criatividade bruta que aí grita e ao ideal que aí se manifesta. Podemos mostrar que a interpretação trinomial disto que se dá no experimentar da experiência cotidiana corresponde ponto por ponto (mas em uma ordem diferente) aos funtores exprimindo o avanço criador tal qual ele desenrola seus efeitos no Processo e realidade: criatividade (diferença, novidade), eficácia (repetição, estrutura) e visão[objetivo] (hierarquia, dardo escatológico divino).

A premissa do raciocínio de Whitehead é, quanto a ela, nós vimos, pansubjetivista ou panexperencialista: tudo que existe é, enquanto tal, sujeito.

2.2. Função especulativa

A principal função da razão é especulativa: dirigir pragmaticamente o ataque do ambiente, o que quer dizer oferecer soluções diretas às ameaças imediatas. Viver é originalmente estar à espreita; a filosofia vem depois: “*primum vivere, deinde philosophari*”. Existe, com efeito, uma segunda função da razão, tão importante quanto a primeira: a função especulativa, que é bem menos (ou de modo algum) focalizada sobre os problemas imediatos e que tenta apreender a totalidade, ou seja, propor uma cosmologia. É uma faculdade quase divina que estuda, julga e compreende.[\[xxvii\]](#) Em resumo:

There is Reason, asserting itself as above the world, and there is Reason as one of many factors within the world. The Greeks have bequeathed to us two figures, whose real or mythical lives conform to these two notions -- Plato and Ulysses. The one shares Reason

with Gods, the other shares it with the foxes.[\[xxviii\]](#)

A função pragmática está enraizada na nossa vida animal (isso não é pejorativo, mas constativo), a função especulativa em uma comunidade espiritual (a “civilização”), na qual são conhecidas as condições de possibilidade: a perseguição da transfiguração por alguns ao preço da escravidão de outros. A primeira promete a vida em todas as suas dimensões, a segunda a ciência e sua investigação desinteressada.

Admitimos sem problema que a investigação científica é a fonte descendente da teoria platônica. Arendt insiste por exemplo sobre a importância da vida especulativa (vita contemplativa) na condução do progresso: não é na vida ativa (vita activa) e as diferentes modalidades de cuidado prático (no trabalho, na obra e na ação), que encontramos o motor do progresso, mas na investigação desinteressada da filosofia como ciência do inútil (ou da ciência como filosofia inútil).[\[xxix\]](#) Whitehead, entretanto, quer dar conta da tecno-ciência a partir da experiência cotidiana: na tecno-ciência a razão operativa vê seu poder multiplicado por dez pela razão especulativa.

2.3. Função tecno-científica (Watts)

Nem a vida nem a ciência têm a última palavra na visão otimista vitoriana de Whitehead: Ulisses e Platão preparam juntos o caminho para a tecno-ciência de James Watts (1736-1819).

Com a tecno-ciência, uma sinergia é estabelecida entre a propensão arqueológica do pensamento especulativo (a procura das causas e dos princípios) e o consequencialismo do pensamento operativo (a atenção somente aos efeitos). De uma maneira bem kantiana, Whitehead insiste sobre a complementaridade das duas funções: a metodologia e a observação direta emanam da dimensão prática da razão[\[xxx\]](#) enquanto que o ponto de vista global e imaginativo que é requerido para o direcionar é, como a ênfase sobre a novidade, de ordem teórica.[\[xxxi\]](#) Anunciamos uma dialética, trata-se bem mais de uma hiperdialética, de uma dialética que retoma constantemente seu movimento integrador.[\[xxxii\]](#)

Contrariamente a isso que pretende Hannah Arendt, o motor da civilização se prova então finalmente prático-teórico, ou seja, tecno-científico. Trata-se, entretanto, de uma tecno-ciência respeitosa de sua origem científica, ou seja, teórica, e da vida – um duplo ideal orquestrando a

utopia que o último romance de Huxley (*Island*, 1962) propõe e que é preciso ser explorado nele mesmo.

Conclusão

A tese que procuramos provar é a seguinte: somente uma metodologia (implicitamente ou explicitamente) pragmática é viável depois da tripla abertura semântica definitiva da pós-modernidade – espacial, temporal e consciencial – e Whitehead é exemplar com relação a isso. Isso, entretanto, que faz a particularidade do filósofo britânico, é sua vontade de articular de uma só vez a relativização do fundamento imposta pelas condições pós-modernas e a aventura da razão especulativa que, *volens nolens*, continua a projetar cosmologias a fim de, de uma vez por todas, dar sentido aos últimos avanços da tecno-ciência e de tornar possível suas inovações futuras.

A crise da pós-modernidade se liga igualmente mais facilmente à ajuda das três aberturas semânticas especificadas na nossa primeira seção se tomamos consciência da inversão da relação à natureza que cada uma explora. A abertura espacial não somente estilhaça a moldura tranquilizadora de um mundo fechado e bem policiado, mas ela descentra o mundo e obriga o sujeito a se auto-fundar. A abertura temporal quebra os ritmos naturais por lhes substituir um tempo linear independente das realidades orgânicas. Por fim, a abertura consciencial substitui o antigo ideal de uma possível progressão sapiencial em direção ao espiritual, ou seja, de um apelo em direção ao alto, por um impulso obscuro se originando em uma animalidade bruta (sem um mau jogo de palavras) em direção a qual estamos sempre sujeitos a retornar.

Através de sua discussão das funções da razão, Whitehead renova as condições de possibilidade pós-modernas da especulação filosófica e dá um sentido pragmático a busca do fundamento.

Trad., Susana de Castro

[i] « Seek simplicity and distrust it » (Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*. Turner Lectures Delivered in Trinity College, November 1919 (first edition Cambridge, 1920), Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. 163).

[ii] George Allan, « Pragmatism and Process », in Michel Weber and Will Desmond (editors), *Handbook of Whiteheadian Process Thought* (two volumes), Frankfurt / Paris / Lancaster, Ontos Verlag, Process Thought X, 2008, I, pp. 325-338.

[iii] Guy Debrock (ed.), *Process Pragmatism. Essays on a Quiet Philosophical Revolution*, Amsterdam / New York, Rodopi B. V., Value Inquiry Book Series 137, 2004 ; Nicholas Rescher, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, Albany (N.Y.), State University of New York press, SUNY series in philosophy, 1996 ; Nicholas Rescher, *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999.

[iv] Cf. « Whitehead's Reading of James and Its Context (Part I) », *Streams of William James*, Volume 4, Issue 1, Spring 2002, pp. 18-22 ; « Whitehead's Reading of James and Its Context (Part II) », *Streams of William James*, Volume 5, Issue 3, Fall 2003, pp. 26-31 ; « Whitehead et James: conditions de possibilité et sources historiques d'un dialogue systématique », in A. Benmakhlouf et S. Poinat (éd.), *Quine, Whitehead, et leurs contemporains*, *Noesis*, 13, 2008, pp... (forthcoming)

[v] Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York - London, The Free Press. A division of Macmillan Publishing Co., Inc. - Collier Macmillan Publishers, 1978.

[vi] Para uma exposição mais completa de minha interpretação de Whitehead consultar minhas monografias: *La Dialectique de l'intuition chez A. N. Whitehead : sensation pure, pancréativité et contiguïsme*. Préface de Jean Ladrière, Frankfurt / Paris, ontos verlag, 2005 ; *Whitehead's Pancreativism. The Basics*. Foreword by Nicholas Rescher, Frankfurt / Paris, Ontos Verlag, 2006 ; *L'Épreuve de la philosophie. Essai sur les fondements de la praxis philosophique*, Louvain-la-Neuve, Éditions Chromatika, 2008 ; *Éduquer (à) l'anarchie. Essai sur les conséquences de la praxis philosophique*, Louvain-la-Neuve, Éditions Chromatika, 2008.

[vii] Nicolas de Cues, *De docta ignorantia*, 1440 ; Nicolas Copernic, *De revolutionibus Orbium Coelestium*, 1543 ; Giordano Bruno de Nola, *La cena de la cenere*, 1584.

[viii] Herbert Spencer, *Principles of Psychology*, 1855 ; Alfred Russel Wallace « On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely From the Original Type », 1858 ; Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection. Or, the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1859.

[ix] Se, como diz Wolfgang Achtner, Ockham (c. 1285–1349) é a origem da linearização e da quantificação do tempo cósmico e do tempo antropológico, essa cronologia deve ser analisada mais de perto (cf. « Person and Time. The Process of Individuation in the European 14th Century as The Origin of the Notion of Linear Time », in Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees & Ulf Görman (eds.), *Studies in Science and Theology*. Volume 7 (1999-2000), Aarhus, University of Aarhus, Studies in Science and Theology VII, 2000, pp. 15-38.)

[x] Brandon Carter (1974), « Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology », *IAU Symposium 63: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Dordrecht, Reidel, pp. 291-298 ; Jacques Demaret et Christian Barbier, « Le Principe Anthropique en cosmologie », *Revue des Questions Scientifiques*, tomo CLII, números 2 e 4, 1981 e 1982, pp. 181-222 e 461-509 ; John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Cosmological Anthropic Principle*, Oxford, New York, Melbourne, Oxford University Press, 1986 (Issued with correction as an Oxford University Press Paperback, 1988).

[xi] Eu me inspiro na distinção estabelecida por D. R. Griffin entre « deconstructive or eliminative postmodernism » e « constructive or revisionary postmodernism ».

[xii] Para tudo isso, ver as ótimas análises de John Hope Mason : *The Value of Creativity. The Origins and Emergence of a Modern Belief*, Aldershot, Hampshire, Ashgate, 2003.

[xiii] Cf. John Bagnell Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origins and Growth*, London, Macmillan, 1920 ; Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* [posthumous], Johns Hopkins, 1967 ; Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books, 1980 ; David H. Hopper, *Technology, Theology, and the Idea of Progress*. Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991. A questão reaparece atualmente com as problemáticas da bioética: cf. John Hunt, « Perfecting Humankind: A Comparison of Progressive and Nazi Views on Eugenics, Sterilization and Abortion », *Linacre Quarterly* 66/1, February, 1999, pp. 129-141 ; Jacques Testard, *Des hommes probables. De la procréation aléatoire à la reproduction programmée*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 ; e, do mesmo autor, « Une foi aveugle dans le progrès scientifique », *Monde diplomatique*, décembre, Paris, 2005, pp. 26-27.

[xiv] Cf., e.g., Henry F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books Inc., 1970 e Alan Gauld, *A History of Hypnotism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[xv] Cf. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902, New York, Longman, Green, and Co., 1902, respectivamente, pp. 511 e 243.

[xvi] Cf. Isabelle Stengers, *La volonté de faire science. À propos de la psychanalyse*, Paris, Édition des Laboratoires Delagrangé, Les Empêcheurs de penser en rond, 1992, pp. 47 sq. e, na mesma coleção, Léon Chertok, *L'énigme de la relation au cœur de la médecine*. Préface d'Isabelle Stengers, Paris, 1992.

[xvii] Whitehead foi eleito « Fellow in Mathematics » em Cambridge em 1884 graças a uma dissertação (perdida) sobre o *Traité* de Maxwell. A Maior parte de seus ensinamentos tratará, até que ele seja convidado pelo departamento de

filosofia de Harvard, sobre as aplicações físicas do eletromagnetismo e da relatividade nascente.

[xviii] Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* [1938], New York, Collier-Macmillan, The Free Press, 1968, p. 106.

[xix] *The Function of Reason* [1929], Beacon Press, 1958, p. 4.

[xx] « The primary function of Reason is the direction of the attack on the environment. » (*The Function of Reason*, op. cit., p. 8)

[xxi] « The art of persistence is to be dead. » (*The Function of Reason*, op. cit., p. 4)

[xxii] Whitehead, *Modes of Thought*, p. 150. Observe que o Oxford English Dictionary (Oxford, Clarendon Press, 1991) propõe uma etimologia francesa do verbo « to enjoy » (ele reenvia ao francês antigo « enjoier » e « enjoir »), a tradução por « enjoiment » parece mais adequada que, e.g., « jouer-de-soi ». Esta parece ser a aposta de Gilles Deleuze em « Crible et infini. Confrontation Whitehead Leibniz », 17 Mars 1987 ; cf. <http://www.webdeleuze.com>.

[xxiii] *Modes of Thought*, op. cit., p. 150.

[xxiv] « Vacuous actuality, void of subjective experience » (Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., p. 167 e cf. pp. xiii, 29, 157-158).

[xxv] *Modes of Thought*, op. cit., p. 151.

[xxvi] *Modes of Thought*, op. cit., p. 152.

[xxvii] « [...] godlike faculty which surveys, judges and understands » (*The Function of Reason*, op. cit., p. 9).

[xxviii] *The Function of Reason*, op. cit., p. 10.

[xxix] Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

[xxx] « Each methodology has its own life history. It starts as a dodge facilitating the accomplishment of some nascent urge of life. [...] The birth of a methodology is in its essence the discovery of a dodge to live. » (*The Function of Reason*, op. cit., p. 18).

[xxxi] « Reason is the organ of emphasis upon novelty. It provides the judgment by which it passes into realization in purpose, and thence its realization in fact. » (*The Function of Reason*, op. cit., p. 20) « "Fatigue" is the antithesis of Reason. » (*The Function of Reason*, op. cit., p. 23).

[xxxii] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*. Suivi de Notes de travail. Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 129.