

# MATÉRIA, RELAÇÃO E OBJETIVAÇÃO

(TEXTO EM CONSTRUÇÃO)

**André Barata**

Universidade da Beira Interior

Como a pensou Platão, a matéria é como uma sombra da forma, essa a verdadeira realidade, que há que conhecer. Como a pensou Aristóteles, a matéria é a substância que sustenta a forma. Como em Platão, a forma é o que há a conhecer, mas diversamente de Platão, a matéria não é sombra, existe, está aí, como dado irreduzível, que subsiste por si. Para Descartes, a matéria é substância extensa e torna-se, finalmente, cognoscível por uma ciência da extensão, mas que é uma pura geometria que, na verdade, dispensa a matéria como dado irreduzível à penetração. A substância extensa de Descartes não tem opacidade. Há também a substância pensante, o “eu penso”, e essa, não sendo substância extensa, parece, contudo, mais material num sentido que evoca o estudo da resistência dos materiais quando se adentra nas considerações cartesianas sobre as paixões. Dir-se-ia que Descartes fez evadir a matéria física da sua condição de matéria incognoscível, para assim enterrada lhe sair da vista do que há que conhecer. Com Kant, matéria e forma sobrevivem à revolução copernicana e funcionam com díades tanto da sensibilidade como do entendimento, quase como se fosse um par operacional. Mas, além disso, Kant reitera, sem tentativas de ocultação, a realidade transcendente, incognoscível, da coisa em si, o que não o afasta definitivamente do hilemorfismo de Aristóteles. Também o pensamento fenomenológico fez uso amplo da díade matéria/forma, como de dado e visado, por exemplo em Husserl, como reencontra uma matéria densa e opaca no em-si das coisas, por exemplo em Sartre.

Num sentido bastante presente ao longo da tradição filosófica, a matéria só pode ser encontrada, enquanto aquilo que se apresenta irreduzivelmente dado, além de toda a construção ou condicionamento. Mas nesse sentido, a materialidade da matéria equivale a uma alteridade. Tal como um outro só pode ser concebido na sua alteridade como alguém que se encontra, e com tudo o que um encontro traz, o inesperado além de toda a construção ou condicionamento, numa linha de pensamento que nos leva a Levinas, também a matéria só pode ser encontrada. Matéria, alteridade encontro circulam entre si.

A matéria e o outro são irreduzivelmente dados, aliás como o átomo e o indivíduo, cada um na sua origem etimológica irreduzivelmente indivisíveis. Por isso, pode ser dito que a matéria, pelo menos neste sentido, com longo lastro histórico, é o ponto de encontro entre a ontologia e a alteridade. A matéria ou é relacional ou, realmente, não é matéria, mas esquema de pensamento, forma platónica, ideia, modo de apreensão, conhecimento. Mas nesta alternativa há já qualquer coisa de errado. Nesta maneira de falar do conhecimento, a forma é activa e a matéria apenas reactiva, conhecemos pela forma o que a matéria não nos impede, esta apenas provida de capacidade do não, como um limite à liberdade das nossas mentes interpretarem e conferirem sentido ao mundo, um limite incontornável, mas inerte, passivo, desprovido de força relacional. Ou seja: a maneira como se concebeu o conhecimento – forma conferida à matéria – impôs a cesura fundamental entre matéria e alteridade, entre matéria e a sua própria compreensão, uma orfandade recíproca. Por outro lado, a mesma cesura percorre a história do pensamento no que respeita ao outro, sempre pensado por analogia àquele que o apreende. A história do entendimento da matéria foi em grande medida uma história de desalterização, tanto quanto a história do entendimento do outro foi uma história de desmaterialização. E eis que chegamos aos nossos dias. O destino da matéria e da alteridade andam de mãos dadas. A questão de uma racionalidade ecológica tem de remontar à própria compreensão de ambas, matéria e alteridade, como uma só.

É precisamente esse o caminho para que apontou Jane Bennett em *Vibrant matter: a political ecology of things*, publicado em 2010, explorando um entendimento energizado da matéria, como “materialidade vital”. Ou seja, um mundo povoado não por objectos passivos mas por coisas animadas, que resistem à nossa acção, mas também agem por sua conta. Num primeiro capítulo intitulado “a força das coisas”, Bennett propõe dois conceitos – coisa-poder (“thing-power”) e lado-de-fora (“out-side”) que, em boa medida, rejeitam a condição passiva da matéria para agenciar uma alteridade, uma “strange dimension of matter” (2010: 3)

Os objectos são como coisas que foram conservadas não as deixando viver. Como as plantas conservadas em herbários, os objectos são as coisas exsicadas da humidade da vida, confinados à sua estrutura objectiva, aquela que lhe justapomos como uma prensa. Quanto mais o interesse na conservação do objecto, quando maior a sua utilidade, mais o ser objecto se sobrepõe e anula o ser coisa. E, por esta perspectiva, lixo é a coisa não-objecto por excelência, desperdício que, por ter sido deitado fora, torna a viver, transbordando em seu redor, interagindo com tudo o mais, perturbando, até contaminando. Não por acaso, a compostagem de lixo orgânico, humificando-o, é torná-lo matéria viva, composto com que podemos fertilizar organicamente o que se cultiva num campo agrícola.

Também não por acaso, Jane Bennett descreve coisas encontradas, uma ratazana morta, objectos libertos da sua utilidade, tudo regressados à sua condição de coisa:

«Quando a materialidade da luva, o ratazana, o pólen, a tampa da garrafa, e o pau começou a brilhar e a cintilar, foi em parte por causa do quadro contingente que entre eles formaram, com a rua, com o tempo naquela manhã, comigo. Pois se o sol não tivesse brilhado sobre a luva preta, eu poderia não ter visto a ratazana; se a ratazana não estivesse lá, eu poderia não ter notado na tampa da garrafa, e assim por diante. Mas todos eles estavam lá tal como se encontravam, e assim tive um vislumbre de uma vitalidade energética dentro de cada uma destas coisas, coisas que geralmente concebia como inertes. Neste conjunto, os objectos apareceram como coisas, ou seja, como entidades vividas não inteiramente redutíveis aos contextos em que os sujeitos (humanos) os colocaram, nunca totalmente exauridos pela sua semiótica.»

As coisas não são seres vivos, mas podemos dizer que têm mais vida do que nada. Não são inteiramente inertes, indiferentes às demais coisas, em si mesmas passivas. E nisto vale a pena recordar um importante contraste feito por Sartre para dele divergir decerto, mas também dele aproveitar a descrição. Sartre contrastava as relações entre coisas com as relações entre consciências, descrevendo as primeiras como meramente aditivas, acrescentadas umas às outras, podendo uma ser retirada sem que tudo o mais seja perturbado, mas já com as segundas, diante de um outro com quem o campo de visão coincide, a inércia dá lugar a uma total perturbação.

«Assim, de repente, apareceu um objecto que me roubou o mundo. Tudo está no seu lugar, tudo existe para mim, mas tudo é percorrido por uma fuga invisível e estática em direcção a um objecto novo. O aparecimento de outrem no mundo corresponde então a um deslizamento petrificado de todo o universo, a uma descentração do mundo que mina por baixo a centralização que eu opero ao mesmo tempo.» (Sartre, 1943: 267)

Nem as coisas são absolutamente inertes nem, por isso mesmo, a possibilidade de descentração é um poder exclusivo do outro como eu.

Por outro lado, a existência humana que tanto faz por se pôr ontologicamente à parte das coisas do mundo, vivas ou não, não é mais imune à objectivação do que todas as coisas. Não apenas no sentido de tomar alguém inteiro como coisa, a mulher objectivada pelo olhar predatório por exemplo, que lhe rejeita o direito à subjectividade, como Sartre tão bem descreve aliás, mas no sentido bem diverso de os processos orgânicos, a biologia que somos, serem também eles vítimas de uma objectivação. Por exemplo, a definição do sexo de uma pessoa é o resultado de um conjunto de factores que, sem prejuízo de um binarismo tendencial, não o torna inteiramente estanque. Os órgãos do corpo cumprem uma função para o corpo, mas também não são outra coisa senão corpo e, nessa condição corporal existem independentemente de qualquer função. O corpo sem órgãos de Deleuze e Guattari exprime precisamente a virtualidade livre de um corpo que não tem de se reduzir à funcionalidade que realize.

Aliás, há aqui que distinguir dois sentidos de objectivação. Por um lado, a coisificação a que olhares e práticas objetivantes sujeitam os corpos de uns e de outros. E este é o movimento de hétero-identificação que racializa, genderiza e desumaniza quem é outro, assim constituindo a base para a justificação de todas as segregações: não serem bem humanos. Por outro lado, a auto-objectivação a que sujeitamos os nossos corpos, até de forma muito voluntária, ao vivê-los no mundo como se fosse objectos inertes, que não transpiram, não cheiram, nada irradiam para lá da estrita pele que os envolve. Tal como as coisas feitas objectos, também os corpos se tornam objectos inertes, como plantas exsicadas postas num herbário. Em vez dos alfinetes e dos desumidificadores que garantam a secura impoluta das plantas, a cultura reluzentemente asséptica dos corpos que os inspeciona como a chávena de café apresentada na esplanada, apesar de saída da máquina que as escalda e lava.

Há uma relação dialéctica, de tenso confronto, entre a objectivação que subhumaniza e que visa o outro da auto-objectivação que disciplina os corpos próprios conformando-os à condição de objectos como se assim fossem mais radiosos, distintamente humanos. Corpos feitos objectos assim segregam os outros, como se fossem a sua transpiração, a impureza.

A suhumanização dos outros tem por contraparte a sobrehumanização que praticamos, desde logo nos hábitos disciplinares do nosso corpo, mas também nos hábitos alimentares. A crítica àquela sem a crítica a esta trai-se. E esta é inseparável da tradução das coisas do mundo em um mundo de objectos. Não é possível separar a questão do racismo da questão da ontologia.

Em outro ensaio importante – “Materials against materiality” - Tim Ingold exprime também esta vida dos materiais, de que se fazem coisas, em contraste com objectos já feitos que reprimem os materiais de que são feitos.

«Vemos a madeira que foi transformada numa escada em vez de uma escada que foi feita de madeira. Além disso, com o passar do tempo, a madeira - à medida que envelhece - racha, empena e racha, acabando por se instalar numa forma bastante diferente da que lhe foi dada pela intervenção inicial do escultor. "Mantenho a minha mente no processo", diz Nash (...), "e deixo a peça cuidar dela mesma". Pois, sob a pele da forma, a substância permanece viva, reconfigurando a superfície à medida que amadurece. Mas ao tratar a madeira como material que dá vida em vez de matéria morta, Nash está apenas a chamar a atenção para o que os nossos antecessores já sabiam quando cunharam pela primeira vez o termo 'material' por extensão do latim 'mater', que significa 'mãe'.»

Tim Ingold sobre David Nash, em "Materials against materiality". Da vida dos materiais

Ladder (wood, four metres high, Lake Biwa, Japan) by David Nash)

Esta revolução de perspectivas sobre a matéria tem especial relevo na evolução que o feminismo fez em direcção à ecologia nas últimas décadas. O termo “ecofeminismo” surge pela primeira vez em *Le Féminisme ou la Mort* (1974) de Françoise d'Eaubonne e ganha respaldo na percepção de que a dominação de género que o feminismo combate e a dominação extrativista da Terra que a ecologia combate têm muito em comum. Já não se trata apenas de reconhecer que há mais do que uma dominação, a de classe, a das discriminações raciais, a de género, que se sobrepõem e se reforçam, como uma intersecção infernal de círculos de dominação, e continuando a rejeitar que qualquer uma delas seja mais fundamental que as outras, dá um passo adiante, ao identificar entre todas elas uma homologia. Todas reproduzem o mesmo padrão, como notam Vandana Shiva,.....

Quando se detecta uma história do pensamento da matéria que a pensa ou como uma passividade que deve ser trabalhada ou como uma selvagem que tem de ser excluída do sentido que as coisas podem fazer há uma segunda ordem de pensamentos a suscitar. Submissa ou demasiado insubmissa, dócil ou perigosa, sempre fora da proporção justa, da ratio, a diferença entre matéria e forma faz ressoar a diferença de género: a mulher é a matéria que recebe a forma, como se recebesse a proporção, a razão que coincide e é trazida pelo homem. Portanto, todos os clichés de género estão presentes na maneira como se constitui o imaginário da matéria. Mesmo o seu lado ameaçador ou mirífico, que transcende, para lá de todos os limites do conhecimento humano (no formato masculino), tem a sua representação de género na mulher fonte de vida, com a potência de ser mãe. Aliás, consta que há um laço familiar entre a palavra matéria cuja etimologia remete para mater. A mãe etimológica da matéria é mãe e a imagem do útero não deixaria de ressoar nos muros invisíveis do imaginário como uma matéria negra, infinitamente densa. E não seria também difícil opor à totemificação do pénis uma deificação dos órgãos reprodutivos da mulher, com a via até ao útero com um caminho a um

lugar impenetrável que subordina e relativiza a penetração e lhe confere sentido. Por isso, pensar a ecofeminismo por uma aproximação da mulher à natureza, por contraste com a cultura, ou à Terra e à Vida, por contraste com as cidades e a técnica, permanece devedor desse imaginário profundo que ressoa e empresta um sentido genderizado a todos os aspectos da vida humana. O que não tem de ser uma razão para parar, mas para dispensar os equívocos evitáveis, como o de dar por natural o que é formado. Talvez, com suficiente sentido crítico, se possa aproveitar algumas representações do imaginário para o subverter, como talvez se possa salvar uma ideia de razão, libertada da sua genderização tradicional. Talvez não seja preciso abdicar das palavras se as pudermos subverter suficientemente. Será possível uma revolução ecológica da razão que a salve?

A forma de escapar ao antropocentrismo, dele fazer escapar a própria humanidade, tem de não se ficar pelo regozijo de ver no mundo animal sciência como a dos homens, ver inteligência e intencionalidade no mundo vegetal, atributos valorizados a partir do que neles nos reconhecemos, mas na compreensão do que são as condições de um mundo relacional. Ainda assim, algum compromisso com o antropomorfismo pode ser mobilizado, como nota Bennett:

"A resistência obstinada ao antropocentrismo é talvez a principal diferença entre o materialismo vital que persigo e este tipo de materialismo histórico. Vou enfatizar, até mesmo enfatizar em demasia, as contribuições agenciais das forças não humanas (a operar na natureza, no corpo humano, e nos artefactos humanos) numa tentativa de contrariar o reflexo narcisista da linguagem e do pensamento humanos. Precisamos de cultivar um pouco de antropomorfismo - a ideia de que a agência humana tem alguns ecos na natureza não-humana - para contrariar o narcisismo dos seres humanos no comando do mundo". (Jane Bennett, *Vibrant Matter: a political ecology of things*, 2010)

O ponto de viragem não estará tanto na compreensão da matéria independentemente de qualquer referência aos modos de ser humanos, mas, pelo contrário, na compreensão dos modos de ser humanos pela perspectiva da matéria, o que nela haja de fundamentalmente inerente à compreensão do que é uma relação. Esse é o contributo que proponho trazer. A matéria, enquanto aquilo que só pode ser encontrado, que define o âmbito do acontecimento do encontro, o outro lado imprescindível da alteridade.

É uma tendência moderna, na verdade bem antiga, afastarmo-nos do mundo, estabelecerem-se filtros que diminuem a extensão desse encontro, controlando a estranheza, rarefazendo a alteridade, contendo a exposição à relação, como a medo. A história da modernidade, em particular, é uma história de poder e de medo da exposição ao mundo, acompanhada sempre, como uma sombra, por uma vontade de evasão. O ar ainda é respirável mas já não vamos a parte nenhuma sem um escafandro, como se vivéssemos, por antecipação, tempos pós-apocalípticos e já não estivéssemos inteiramente na Terra, cada um num protótipo cada vez mais construído da sua cápsula espacial. A inteligência humana tem esta sabedoria: até com um fim do mundo, como o conhecemos, pode construir-se uma continuidade.

Hoje, os processos de desmaterialização física escondem e aceleram essa outra desmaterialização, mais antiga, das relações, da relacionalidade em geral, com outros, com as coisas também, em suma, com o mundo, esse referente difuso que tudo inclui até mesmo a singularidade de cada visão única sobre o mundo. Faz sentido falar de ocultação porque, se de um lado, há que distinguir as duas desmaterializações, a física e a relacional, por outro lado há que pôr a claro como a primeira tem servido de veículo à outra. A desmaterialização é o nosso último escafandro num mundo que representamos mais irrespirável do que é, transformando-o em paisagem domesticada, racionalizada, igual a nós mesmos para que, finalmente, lhe chamemos "friendly". Mas é um paradoxo – ganha-se proteção na exposição ao outro à custa da própria relação com o outro.

A propósito, Stanislaw Lem, em *Solaris* (1961), escrevia: «Estamos apenas à procura do Homem. Não precisamos de outros mundos. Nós precisamos de espelhos. Não sabemos o que fazer com outros mundos. Um único mundo, o nosso, é suficiente; mas não podemos aceitá-lo pelo que é.»

Urge um reencantamento pelo mundo, que restitua ao *encontro* a sua plena expressão de alteridade, sem filtros desalterizadores, e à capacidade de produzir *acontecimento* a sua plena possibilidade, sem constrangimentos que dissolvam a sua força irruptiva. Um reencantamento a redescobrir é religar-nos à condição animal, vivente, até vegetal, cuja separação a civilização impôs como uma disciplina de humanidade, traduzida em código moral e ética. Mas, se pensarmos toda esta nossa história comum de desligamento

como um ciclo, de certo modo a desmaterialização que vivemos contemporaneamente vem fechá-lo. A matéria que Descartes esvaziou visava torná-la geometricamente cognoscível, mas realmente deu como o sinal de partida para o processo de desmaterialização moderna. E os obstáculos teóricos que Descartes enfrentou para formular uma física dessa matéria de formas sem massa antecipam, como uma profecia, a rarefacção das condições de possibilidade do acontecimento do encontro.

Estarmos à altura do que nos está acontecer é reabrir o ciclo para o interromper. E reabri-lo é reencontrar o encontro, permitir-nos o reafecto pela matéria, deixarmo-nos ser mais vulneráveis, disponibilidade para largar os múltiplos escafandros que rarefazem a experiência do mundo. Num certo sentido, é subverter os entendimentos históricos da moral como aprendizagem do desligamento.

Mas como estar à altura se o que nos está a acontecer – perdoe-se a primeira pessoa um tanto apropriadora – é já uma subtracção das condições da experiência do acontecer que seria preciso reencontrar? E quanto desta pergunta participa daquela outra, que com perplexidade nos devolvem as crianças da greve climática: que mais precisam de saber para fazer alguma coisa? A incapacidade de agirmos para prevenir uma catástrofe climática que se abeira desgovernada não é indiferente à incapacidade mais geral de voltar a sentir afecto pela matéria relacional, de lidar com a nudez de um acontecimento, de alterarmos a nossa própria época, de lhe deter, antes, a velocidade que a conserva imóvel, como que agarrada à sua própria salvação.

Outra parte do problema é não termos como pensar este reafecto pela matéria enquanto nos mantivermos sob a compartimentação dos modos de pensar que a filosofia moderna nos legou. Por exemplo, as três perguntas de Kant, inegavelmente iluminadoras, têm este preço: a matéria fica sempre fora do âmbito de qualquer das perguntas “O que posso conhecer?” “O que devo fazer?” “O que me é permitido esperar?” porque fica aquém de qualquer uma delas. E, por isso mesmo, atravessa-as, todas. A matéria é o que fica aquém do âmbito do conhecimento, coisa em si mesma incognoscível, dado, resíduo inabsorvível pelo conhecimento, mas que está aí. Podíamos fundar um respeito por isso que está aí, mas também teria de remontar a razões aquém da referência à nossa utilidade, à sustentabilidade, em que nos vemos como únicos fins em si mesmos. O afecto pela matéria não nos é devolvido e sobre isso permitirmo-nos esperar alguma coisa é já demais. Por isso, para pensarmos à altura, precisamos questionar os próprios modos por que pensamos. O afecto pela matéria pode ser ético, mas precisa de exceder a ética; pode ser estético, mas precisa de exceder a estética; pode ser sagrado, mas não precisa de o ser. É quase tudo isto, porque está a montante de tudo isto, num lugar que precisa de ser pensado por uma razão ecológica.

E o que é uma razão ecológica? Se a razão instrumental é aquela que de tudo faz meio no seu exercício, ela mesma o meio em si mesmo por excelência, pois, então, uma razão ecológica deve ser pensada como a sua simétrica: uma razão que de tudo faz fim em si mesmo, por outras palavras, que encontra as coisas, ou outros, o próprio mundo com um dado aquém de qualquer determinação, matéria relacional.

A desmaterialização relacional nem sequer tem de ser física. Plásticos, e outros materiais fabricados como objectos descartáveis, os dispositivos inteiramente funcionalizados, já eram exemplo de uma desmaterialização anterior à física – todos exemplos de materiais sem matéria. Estes materiais, que obsolescem necessariamente de forma acelerada, podem, contudo, ganhar a matéria de que não dispunham enquanto novos. Por exemplo, plásticos abandonados que ganham *patine*, ou objetos reutilizados em novos usos, diferentes, até inesperados, e assim reanimados. Ou as zonas de transição, nas margens da ordem, seja um subúrbio ou um asilo refratário à normalidade. Ou ainda, a arte que não se aparta da relação estética, com maior ou menor significado, mesmo sem nenhum reconhecimento institucional, apenas quotidiana. Por exemplo, a reutilização da matéria em criações que fazem ressurgir a relação estética. O metal enferrujado como matéria a revelar-se ao afecto. A ruína tomada pela hera, a vegetação a irromper na calçada, a beleza do objecto que deixou de ser útil, largado, e que fica ali, provisoriamente ou não, à disposição do olhar que o encontra, ambos perdidos. O próprio vaguear.

Faltam distinções: os materiais distinguem-se da matéria: aqueles são segmentações desta e que a tornam disponível para fazer coisas, mas os materiais e a matéria têm em comum puderem ser materiais ou imateriais no sentido físico.

E há matérias e materiais não físicos. A linguagem é uma matéria e os recursos linguísticos com que se fazem as coisas da linguagem são os seus materiais. Uma metáfora é uma coisa da linguagem feita com palavras. A memória é outro exemplo, tão táctil que falamos

das suas impressões, das suas marcas, como da resistência de um material físico; ou a compreensão que sentimos ser escrita, como se atingida por caracteres mecânicos, mesmo gravada à medida que lemos. Não nos faltam matérias e materiais subjectivos tangíveis apesar de fisicamente imateriais. E, contudo, até estas imaterialidades físicas podem desmaterializar-se. Por exemplo, quando as metáforas são exsicadas e o sentido figurado é evaporado, a linguagem-coisa torna-se linguagem-objecto. Quando a linguagem se converte assim num código de notação e transcrição de informação, ela ausenta-nos em vez de nos convocar.

Em *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt contava que o mal obriga a um desentendimento da pessoa consigo mesma insuportável a ponto de preferir ausentar-se. Um certo pensar do cálculo e do objecto, pensar sem rosto, sem outro de si, sem consciência de si, faz justamente esse caminho. Desmaterialização e banalidade do mal são da mesma família. A presença a si próprio é já alterar-se e assim entender-se ou desentender-se consigo próprio. Nem entendimento e desentendimento consigo próprio se decidem a não ser dentro de um espaço de comparência que obriga a uma disjunção de cada um em dois. O pensar ético não pode ser este que ausenta, mas que, pelo contrário, apresenta e faz conviver consigo próprio, o que pede uma ecologia interior. Precisamente porque esse convívio não é uma fusão, uma unidade infissurável à maneira do “*cogito, ergo sum*”.

Paul Valéry provocava uma “variação de Descartes” escrevendo “ou penso ou sou” («parfois je pense, et parfois je suis»), um pouco como se tudo fosse possível menos as duas coisas juntas. Paradoxalmente este limite leva ao limite as possibilidades de estar juntos não estando. O “ou penso ou sou” em vez de um dilema ou uma impossibilidade, enuncia uma circulação, uma potência de movimento, aquilo a que Deleuze e Guattari chamaram “síntese disjuntiva”.<sup>1</sup>

E talvez, como dos restos de plásticos descartados se pode fazer matéria, dos restos de cálculo e literalidade se possa fazer de novo encontro, alteridade, sentido figurado, metáfora. Um certo senso comum bem informado sabe haver uma poderosa força de nascer na decomposição dos restos. Indo mais longe, nem tem de se levar até ao fim a distinção analítica e bem cartesiana entre o físico e o subjectivo, pois ambos têm essa potência de se fazerem matéria ou, pelo contrário, de se desmaterializarem relacionalmente. O reafecto pela matéria que pode reencantar o mundo e assim salvar alguma coisa é tão material e imaterial fisicamente como a rarefacção da matéria que nos ameaça.

...

---

<sup>1</sup> La synthèse disjonctive « désigne le système de permutations possibles entre des différences qui reviennent toujours au même, en se déplaçant, en glissant », ou encore « des différences qui reviennent au même sans cesser d'être des différences ». F. Guattari & G. Deleuze, *L'Anti-Edipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 18 & p. 82.