

Multiplicidade semiótica: o Real segundo uma perspectiva intuitivo-comunicacional.

Gabriel Cid de Garcia

Bacharel em Filosofia IFCS/UFRJ, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras IL/UERJ, Membro do Grupo de Pesquisa Spinoza e Nietzsche (SpiN) IFCS/UFRJ, Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea IFCS/UFRJ, Membro do Grupo de Pesquisa Indivíduo, Persona e Sujeito nas literaturas de língua portuguesa IL/UERJ, Colaborador da Coordenação de Educação em Ciências do Museu de Astronomia e Ciências Afins MAST/MCT.

Resumo

A insuficiência de um pensamento calcado na idéia de remissão às formas universais se apresenta como problema em diversos domínios da ação humana, uma vez que estabelece a necessidade de uma mediação entre o homem e o Real que pressupõe uma assunção deste mesmo homem como exterior àquilo que o constitui. Este modo de pensar, porém, pode ser considerado um limite para a capacidade combinatória dos elementos semióticos do Real. Para explicitar uma relação do homem com a Natureza que não tome a compreensão da linguagem como um fator limitador, uma nova conceituação do ontológico se torna necessária, buscando a pluralidade das formas pelas quais se diz e se comunica o mundo.

Abstract

The insufficiency of a thought based on the idea of remission to universal forms presents itself as a problem in several domains of human action, once that it establishes the necessity of a mediation between man and the Real that presupposes an assumption of this man as exterior to the very same thing that constitutes him. Nevertheless, this mode of thinking can be considered a limit to the combinatory capacity of the semiotic elements of the Real. In order to explicitate a relation between man and Nature that doesn't endorse a comprehension of language as a limitation, a new conceptualization of the ontological becomes necessary, pursuing the plurality of forms whereby the world is said and communicated.

INTRODUÇÃO: LINGUAGEM E PENSAMENTO REPRESENTACIONAL

Em ‘2001 – Uma Odisséia no Espaço’ (2001 – A Space Odyssey, 1968), Stanley Kubrick traçou um panorama eficaz da História do Homem desde sua aurora, apontando posteriormente problemas a partir da visualização de um estado de coisas que se configuraria em um tempo futuro não muito distante. Este tempo, ápice da Modernidade, é uma projeção exagerada e coerente dos ideais tradicionais da civilização Ocidental, sobretudo a crença na ciência ditada pelo apego à idéia de verdade e aos valores imutáveis. As espaçonaves, estações orbitais e principalmente o computador HAL-9000 são continuações específicas do osso que o hominídeo utiliza pela primeira vez em seu benefício, como um instrumento. Ao perceber que pode operar na natureza ações que se lhe aparecem como modos de subjugar-la e controlá-la, o Homem se afasta e se acredita independente da natureza mesma que o constitui.

Segundo Gilles Deleuze, leitor de Michel Foucault, uma ‘época’ não preexiste aos enunciados que a exprimem nem às visibilidades que a preenchem, não contém em si uma estrutura prévia capaz de defini-la como algo dado de antemão segundo um decalque de uma idéia. Tal o empreendimento da Modernidade, impossível de se construir sem a apropriação e o refinamento de idéias recorrentes das filosofias representacionais, apegadas às formas e imagens do pensamento. Uma vez adotada esta démarche, pode-se trabalhar de maneira efetiva com formas universais, generalizações às quais toda a extensão e seus constituintes particulares, singularidades, se reduziriam, moldando subjetividades e tornando-as cristalizadas, limitadas, estratificadas, à medida que se impõe uma direção reta do pensar e do agir, uma associação do Bem com o Verdadeiro.

É notável, a partir da segunda metade do século XX, uma profusão de correntes filosóficas que criticam, cada uma a seu modo, o ideal Ocidental de progresso decorrente de interpretações tradicionais do pensamento metafísico. Tal empreitada filosófica, que busca a problematização do próprio pensamento face a uma história que limitou-se a afastá-lo do mundo, reclama uma nova maneira de entender o pensamento e, portanto, a filosofia. Como afirma Alain Badiou, a filosofia contemporânea institui a passagem de uma filosofia orientada para a verdade a uma filosofia orientada para o sentido.

Desde a origem do discurso filosófico, este se caracteriza por uma linguagem objetiva e específica capaz de dizer certas coisas a respeito do mundo de um modo que não o da poesia e da mitologia, afastando-se de elementos subjetivos que imiscuiriam o discurso em um caos axiomático distinto de uma veracidade universal. Ainda que opere de formas distintas, é sempre em torno de um dizer que o pensamento se faz; é sempre a uma linguagem que se deve remeter suas condições e a partir dela que se tem a possibilidade de uma combinatória em seu alfabeto, propiciando arranjos variados de sentido que podem dar origem até aos poderosos engenhos que viriam a limitar esta

efervescência criadora. O conhecimento, tal qual entendido na Modernidade, representado pelo binômio sujeito x objeto, vai ser questionado pela filosofia contemporânea. Não só a questão do conhecimento como toda a ontologia que vigora, com algumas diferenças de grau, desde Platão. Logo, a História da Filosofia se resume, até a contemporaneidade, pela necessidade da invenção de um transcendente, ou um transcendental, que legitime um universal formal invariável, operando uma repetição do Mesmo. Por meio da formalização e da generalização de princípios, o pensamento pôde atribuir a si mesmo uma imagem, associada à instância transcendente que lhe representaria. Existiria uma forma de se compreender o mundo que não se limitasse a um discurso específico que se norteia pela idéia de verdade e representação? Em que termos se pode falar de uma forma própria de pensar, uma vez afastados os ditames metafísicos e transcendentais cujos decalques se têm pelo mundo que conhecemos? O mundo do início do século XXI, no entanto, se vê imerso em uma crise sem precedentes na História. Poderia se falar outrora de uma crise das formações não discursivas, baseada na incapacidade política de se lidar com fatores de ordem prática no âmbito social, ou de uma insatisfação que atinge até as camadas sociais que, por sua vez, se nutrem do poder público e operam a gerência social. Não se pode, no entanto, tomar tais fatores como determinantes visto que se apresentam como efeito de causas dispersas, difusas, que permeiam o todo da sociedade e engendram micro-revoluções que, em agenciamento com outras micro-revoluções, conseguem deslocar certos nodos de poder e tornar visível o que se impunha como possível naqueles locais particulares, desterritorializações nos estratos sociais.

Em um plano axiológico, a sociedade contemporânea pode ser caracterizada pelo afloramento de uma indiferenciação generalizada de valores, ou seja, uma sociedade que não vê diferença qualitativa nas formas de agir, de pensar, de criar, onde os valores que historicamente foram produzidos se encontram todos nivelados, equiparados, uma vez que o individualismo e o valor de troca se estabelecem, majoritariamente, como única via valorativa. Esta característica de superfície da sociedade contemporânea é apenas o efeito do que ocorre em seu interior, um igual afloramento de uma multiplicidade de interesses e desejos onde a idéia de um sujeito do conhecimento, de um 'eu' soberano operador de linguagem, dá lugar ao desconhecido que opera a consciência, ao sujeito descentralizado. No que se refere ao que pode ser dito sobre determinada coisa, o discurso se mostra vinculado ao desejo e ao poder. No entanto, o que se manifesta é a produção histórica de um discurso que regula o falso e o verdadeiro segundo relações de poder especificamente instituídas.

Só há sujeito a partir de uma relação com o outro, com o mundo. O sujeito sempre está emaranhado em uma teia de comunicação, como destinatário, referente ou remetente. O saber pragmático formalizador, por meio das instituições, procura legitimar certas regras que limitam, de forma direta ou indireta, o funcionamento livre e a ação da sociedade, estabelecendo uma

clivagem. Este estado de coisas atual pode ser visto como reflexo de uma crise no pensamento Ocidental, uma crise de fundamentos cuja origem remonta à Antigüidade e começa a se consolidar a partir do século XVII com a aurora da Ciência Moderna. Enquanto a ciência clássica buscava certezas com o intuito de se aproximar cada vez mais de uma lei universal, da mente de Deus, a ciência contemporânea se confronta com a incerteza, a dúvida, a imprevisibilidade. Percebeu-se no e a partir do século XX uma falência dos modos tradicionais de pensamento, aqueles associados à busca de verdades imutáveis e ideais e que colocam o homem como sujeito de seu agir. Com a descoberta do inconsciente por Freud, as revoluções na Física e as crescentes descobertas no campo da astronomia moderna, o Homem passa a não mais tomar como centrais formas de concepção ideais acerca do mundo, do Universo, mas passa a privilegiar a inter-relação, as conexões entre diferentes áreas da ação humana de modo a compreender o mundo de maneira mais própria, na esteira do que Nietzsche deixara entrever: quanto mais emoção se coloca em alguma coisa, mais objetivamente a compreendemos. Eis a revolução copernicana do pensamento contemporâneo.

Não é mais necessário um princípio determinista para entender os fenômenos naturais. A natureza é dotada de memória, de informação. O conhecimento científico, sendo uma forma de apreender a natureza traduzindo sua coerência, partindo de hipóteses e experimentações para se chegar a uma conclusão acerca de determinado fenômeno, é também uma forma de comunicação que pressupõe uma linguagem, um diálogo cujos participantes são o processo natural e a hipótese teórica para explicar o processo. O pensamento que outrora ofereceu bases para o conhecimento científico está em crise. Antes, buscava-se a certeza, um fundamento que garantisse o pensamento e o conhecimento, seja Deus, o Cogito, a Razão Pura, etc. Como atesta Martins,

a ciência moderna surgiu de uma dupla exigência: origina-se, decerto, da necessidade de experimentação, rompendo assim com a ciência medieval; porém, esta experimentação é exigida em nome de um princípio oriundo tanto do platonismo quanto do aristotelismo: a busca dos universais. Pois o empirismo, assim como o pragmatismo, busca, na cientificidade, alcançar conhecimentos verdadeiros, verdades ‘comprovadamente’ universais. A idéia de ciência traz em seu bojo a idéia correlata de uma redução do real a um duplo que descreva seus princípios essenciais, de tal modo que não mais precisemos do real, nos bastando as leis apreendidas, a experiência laboratorial, para, por elas, manipular o porvir. A idéia, portanto, de que a razão (ou seus correlatos: o entendimento, o intelecto, a mente, etc.) se encontra acima da natureza, fora desta, separável do mundo que ela observa e manipula.¹

A ciência, tendo como alicerce a experiência e como preceito a ordem, o determinismo e o mecanicismo, se encontra em um momento de renovação que se confunde com o próprio momento de renovação do pensamento. O Princípio de Incerteza de Heisenberg diz ser impossível afirmar que exista, em um nível subatômico, matéria em lugares definidos do espaço. O que existe são as ‘tendências a existir’, e os eventos têm igualmente ‘tendências de ocorrer’. As

partículas, sendo ao mesmo tempo ondas, não têm mais significado separadas de sua atual forma dinâmica. A física quântica, desta forma, sugere um campo de intensidades onde a imanência se faz visível.

Ao longo da História da Filosofia, percebe-se uma necessidade de argumentação que pode ser associada a uma tentativa de fuga de uma parcialidade tida como nociva, nomádica, não cessando de remetê-la a premissas superiores, legitimando assim proposições que efetuam uma dominação pela linguagem. Portanto, vê-se que a cisão moderna entre o sujeito e o mundo, ilustrada na separação gnosiológica de um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível, não tem lugar no materialismo radical proposto. As relações são exteriores aos seus termos, já que a multiplicidade nunca está nos termos e nem pode ser simplificada ou reduzida ao discurso predicativo, a não ser como instrumento, e portanto, parcial, de acesso ao Real. Cabe ao Homem investigar que tipo de relações pode estabelecer com a linguagem para pensar a possibilidade de uma comunicação diferencial e um conhecimento da natureza que se admita não-absoluto. Tal questão é, em essência, um problema ético.

PARA ALÉM DA MODERNIDADE: PERSPECTIVISMO E INFORMAÇÃO.

132

O diretor americano de cinema Stanley Kubrick certa vez pensou:

O fato mais terrível que diz respeito ao Universo não é ele ser hostil, mas indiferente. Mas se conseguirmos lidar com esta indiferença, então nossa existência como espécie pode adquirir um significado genuíno. Não importa quão vasta seja a escuridão, devemos suprir nossa própria luz.²

Com estas palavras e com seu sentido, Kubrick faz visível toda a tragicidade astronômica na qual o Homem se insere. Tal tragicidade é, sobretudo astronômica, uma vez que seus problemas tornam-se o aparecer, o vir à luz, e a atribuição de nomes, o nomear, isolando qualquer referência à Astronomia que se deixe enquadrar em um sentido geral ou consensual de um vocabulário científico. O problema do perspectivismo é trazido para o seio do conhecimento objetivo tradicional, para o seio da ciência, sendo suas implicações concernentes às mais variadas instâncias da ação humana, que podem ser exemplificadas a partir da arte, onde a arte moderna surgiria, no exemplo da pintura, com a característica da ausência de centro ou convergência, ilustrando o mesmo movimento que exemplificamos com a Astronomia. Como sugere Deleuze, numa análise sobre a arte moderna,

não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o “monstro”.³

Somente com a teoria do *umwelt*, de Jakob Von Uexküll, a problemática do perspectivismo ganharia tonalidade biológica e comunicacional. Uexküll, partindo da idéia de que toda espécie viva possui maneiras próprias de perceber

o Universo e nele operar, elabora uma teoria que associa a perspectiva à informação. O *umwelt*, ou ‘universo subjetivo’, é definido pelas capacidades específicas ditadas pela evolução orgânica da espécie. Todo o contato com a realidade vai ser definido por atributos selecionados de modo a tornar a vida possível em dado ambiente. O movimento de adequação leva em conta as condições ambientais e a intersecção delas com os integrantes de uma espécie determinada. Tal intersecção é o *umwelt* da espécie, seu segmento ambiental.

O ser humano dispõe de um *umwelt* complexo, comparado ao do carapato, por exemplo.⁴ Segundo Uexküll, isto se dá devido às condições que a evolução impõe a um ser vivo a partir de sua percepção do mundo, onde ele poderá refinar seu universo subjetivo à medida que evolui para um ser mais complexo. O crescimento da complexidade vai caracterizar uma extensão perceptual que possibilita a formação de determinadas estruturas do organismo capazes de detectar certos aspectos do mundo antes não perceptíveis. Podemos detectar, no âmbito da realidade, a complexidade que antes não poderíamos devido às limitações perceptuais.

O entendimento da relação entre a realidade e o ser humano se dará antes por um mapeamento dos sistemas de signos do que por uma decodificação, o que seria impossível. Tal mapeamento se constitui de ficções desenvolvidas de modo a possibilitar a sobrevivência. É o que pensou o alemão Hans Vaihinger, inaugurando assim o Ficcionalismo. Toda espécie viva precisa conhecer a realidade para poder sobreviver, captando seus signos e traduzindo-os em uma representação metafórica que deveria condizer com a realidade, engendrando também estratégias comunicacionais em sua estrutura físico-biológica e social. Se a ficção se mostra eficiente e coerente, será doravante internalizada, possibilitando um mapeamento sistêmico entre espécie viva e sua realidade imediata.⁵ Teríamos uma semiose no próprio âmbito da relação do homem com a natureza, já que o sentido é o que nos é dado a conhecer e construir, e não a verdade imutável de uma realidade absoluta.

Somente por meio da criação de conceitos, de concepções imaginárias, é possível conhecer algo de maneira própria. Não há no mundo identidade, igualdade entre termos, mas sim diferença, anisomorfia. Pensar o mundo a partir de instâncias transcendentais, identidades, fundamentos ou certezas, seria simplificar o que a natureza comunica. Buscar os bons elementos fictícios da linguagem é assumir ao máximo a perspectiva humana, levando em conta seu complexo sistema perceptual de modo a conhecer o Universo em todas as suas nuances comunicáveis, permitindo uma existência ética à medida que se valoriza a criação, encontrando assim novas formas plurais de vida e racionalidade. Deleuze, leitor de Foucault, radicaliza a questão da ficção ao não estabelecer uma diferença de natureza entre pensar e criar ficções. Para o pensador, a filosofia é uma criação de conceitos e, no que é criação de conceitos, ela evidencia sua natureza estética, poética, uma vez que trabalha com o que é dito e seu sentido, um duplo-movimento, pensamento/conhecimento e criação.

No diálogo ‘Crátilo’, de Platão, Sócrates busca, com Hermógenes, entender se os nomes testemunharão eles mesmos uma certa justeza no nomear ou se são de fato dados ao acaso. A tentativa é a de se extrair do nome algum sentido que indicaria se sua significação se confunde com sua natureza, o que seria considerado então um nome justo. Uma coisa seria nomeada de acordo com suas características essenciais, a saber, às que estivessem presentes em toda a confecção da idéia da coisa. Esta atitude de nomear segundo a justeza ou adequação do nome à idéia da coisa demonstra todo o problema da linguagem a partir de uma disposição ontológico-representacional, uma vez que se atribui identidade a uma coisa partindo de pressupostos essenciais e universais. A possibilidade de apresentação, ao mesmo tempo, do nome e da idéia, valoriza o instante como potência criativa, onde a afirmação do ser enquanto expressão da novidade do Real leva em conta a irreversibilidade do tempo e, portanto, a idéia de criação associada à existência e ao conhecimento, uma vez que as escalas de sucessão são trocadas por um tempo intensivo que é pura virtualidade.

Adotando a definição de filosofia de Deleuze e Guattari, sendo esta a arte de criar conceitos, pode-se estabelecer esta relação com a linguagem, à medida que ela permite entender a filosofia não como uma história de grandes descobertas do pensamento, mas inserindo-a no próprio movimento do pensamento como um ato, contrariando as formas tradicionais de interpretação e análises lógico-formais de textos e narrativas. A partir de um ímpeto que nos força a pensar, é possível fazer a reapropriação de um conceito de um filósofo imprimindo-o um novo sentido com nuances específicas e móveis. É por isso que a filosofia, com Deleuze, reclama um novo método, uma tentativa ousada e não menos rigorosa para se pensar de outra forma, que terá, portanto, na e partir da comunicação, seu meio de fluxo evidenciado, problematizado.

Um viés específico para compreender esta forma de pensar pode ser depreendido do que Deleuze escreve sobre os signos:

O signo compreende a heterogeneidade, pelo menos de três maneiras: em primeiro lugar, no objeto que o emite ou que é seu portador e que apresenta necessariamente uma diferença de nível, como duas contrastantes ordens de grandeza ou de realidade entre as quais o signo fulgura; por outro lado, em si mesmo, porque o signo envolve um outro ‘objeto’ nos limites do objeto portador e encarna uma potência da natureza ou do espírito (Idéia); finalmente, na resposta que ele solicita, não havendo ‘semelhança’ entre o movimento da resposta e o do signo.⁶

Para exemplificar, Deleuze trata da questão do professor de natação que, para fazer com que o aluno aprenda, comunica aos alunos movimentos didáticos, simulando a natação. O aluno só vai aprender quando, em conjugação com a onda, seu corpo ‘encarnar’ aqueles movimentos e aperfeiçoá-los por meio da repetição. Os signos comunicados pelo professor que o aluno internalizou, signos da onda ou de um devir-onda do nadador, serão úteis na medida que se desenvolverem no campo do heterogêneo, em assonância não com o Mesmo,

mas com o outro: no caso, corpo e onda que, de um gesto a outro, carrega a repetição por meio da incessante constituição de diferenças, diferença e repetição engendrados pelo ato comunicacional: corpo – onda – gestos, um agenciamento em fluxo contínuo que constrói um espaço de encontro de signos.

Podemos dizer que todo o real e toda a realidade é um espaço macro de comunicação, troca e encontro de signos. Toda ontologia é uma gramática que gera, por meio de seu alfabeto específico, uma combinatória de sentidos ditada pelo encontro casual de signos num espaço determinado. Segundo Deleuze, os signos são os verdadeiros elementos do teatro, e no teatro do Real, “eles testemunham potências da natureza e do espírito, potências que agem sob as palavras, os gestos, os personagens e os objetos representados.

O modo de pensamento tradicional do Ocidente só tem feito limitar a capacidade combinatória dos elementos semióticos do Real por estabelecer um único viés para o conhecimento, a saber, o lógico-formal. A concepção legalista da ontologia, a idéia de leis que seriam a priori na natureza, são elas mesmas criações humanas, espelho, decalque, uma tentativa de compreensão do Real a partir de uma imagem no pensamento que prefiguraria uma identidade. A linguagem, neste sentido, surge como mediadora entre homem e mundo, e vai ter este sentido cristalizado, inserindo o homem no domínio da representação e relegando ao pensamento uma função limitadora e cruel.

É possível delinear um movimento de pensamento na História que se distancia deste assujeitamento, dando voz às singularidades que, por sua vez, comportam lugares diferenciais de sujeito. À medida que se confere ao múltiplo uma consistência e um estatuto ontológicos, é possível perceber a História não segundo um tempo em escalas de sucessão, tal qual o discurso moderno, mas a partir de uma virtualidade inesgotável que se atualiza a cada instante, criando condições de visibilidade e lugares de enunciação que se caracterizam menos por uma função imperativa, descritiva, centralizadora da linguagem, do que por uma função demonstrativa e criadora, uma transversalidade que corta o próprio campo da linguagem, o que Foucault chamou de enunciado, ampliando o sentido desta palavra para opô-la às significações e às frases, que apenas limitariam a força de uma expressão.

Sendo as relações de forças que definem o campo de ação do Homem sempre impulsionadas a partir de um lugar para além das formas de exterioridade, para além de um oposto, para além da negação, não se pode pensar em um lugar de origem para as formações históricas ou para a própria idéia de verdade, já que estas têm sua gênese ainda no espaço das formas que apenas relacionam e gerenciam o ver e o falar, ordenam o discurso, ao passo que o pensamento pertence a um De-fora, a um não-lugar a partir do qual se refaz sempre em intermezzo como exercício intempestivo da gênese incessante do pensar.

É neste ponto que uma analítica das forças se faz imprescindível para

que, a partir de uma ontologia da imanência, se desloque a pergunta fundante do pensamento tradicional ('o que sou?') para a questão decorrente da combinatória de forças que no Homem resistem ao que insiste em limitar sua potência de vida ('o que posso?'). Esta concepção das forças associadas à potência de vida traria uma atitude afirmativa em relação à vida, uma pujança que Nietzsche vislumbrou na tragédia grega em sua obra genealógica 'O Nascimento da Tragédia'. O trágico nietzscheano propõe a imanência, a não-separabilidade do ideal e do real, diluindo a idéia de consolo metafísico uma vez pensada. Partindo desta não-separabilidade, pode-se pensar um dionisíaco pulsante, o real que está no interior da matéria, está em todas as coisas, gerando a vida e o tempo, acabando com a ação metafísica desnecessária de prender-se ao passado, de depreciação, uma vez que o passado e o futuro passam a não existir como realidade, e sim como lembrança e projeção, respectivamente. O presente é entendido sempre como um recomeço, com a vida se afirmando a cada instante, assim como o mundo passa a ser entendido como um único mundo e não cópia de um modelo ideal transcendente.

Se toda multiplicidade é heterogênea, coloca em relação elementos de diversas ordens. A segmentação tradicional de domínios compartimentados, bem delineados, perde seus contornos quando se começa a entender as relações do Real como rizomáticas, conectivas. Representar algo seria uma característica redutora do campo da reconhecimento. Para Wittgenstein (em sua primeira fase, do *Tractatus logico-philosophicus*), a verdade última e o limite da filosofia encontram-se na linguagem, uma vez que ela só pode ser encontrada, segundo ele, sob a forma lógica. Separando de tal modo o que seria próprio ao exercício filosófico e o que seria de uma outra ordem, da ordem do empírico, Wittgenstein deixa transparecer o que seria o problema real do pensamento: o que concerne ao acaso, à vida, ao movente, é incompatível com a lógica, não tem suas condições e funcionamento atrelados à lógica e, portanto, devem ser pensados de outra maneira, reinventando uma concepção de filosofia e pensamento livre de correntes e ferrolhos lógico-formais e analíticos.⁷

Extraír das palavras e da língua os enunciados que exprimem sentidos sempre moventes e tocam diversas instâncias do Real é a tarefa da linguagem que não se confunde com a de Wittgenstein. Um conjunto de palavras ou conceitos não tem por missão imitar, representar o mundo, mas em núpcias com o mundo, em sendo multiplicidade, agenciamento de linhas de fuga, efetuar com o mundo um movimento que acompanha o devir e estabelece outras linhas de territorialização (o movimento de fixar um sentido no tempo) e desterritorialização (a mudança deste sentido no tempo), sempre em um processo contínuo de atualização. Antes da representação, da reconhecimento, um processo que conecta os domínios da expressão (as palavras, os enunciados, os conceitos) e do Real (as coisas, a Natureza) por meio da invenção de formas que são infinitas posto que devém sempre outras. O problema se mostra como uma práxis, visto que o que interessa são as práticas expressivas, as linhas, as

multiplicidades que se engendram no Real, e não a natureza da expressão e sua forma a priori, o que seria um falso problema. É neste sentido que Deleuze e Guattari, em 'Mil Platôs', ampliam o conceito de pragmática, torcem esta palavra até criar um novo conceito que exprime a necessidade de se pensar a linguagem em assonância com os agenciamentos que a compõem e, por conseguinte a limitam ou a libertam.

Deleuze e Guattari estão interessados não nos significados, no que uma coisa é ou na natureza da linguagem, mas o que cada coisa exprime em casos específicos e sempre moventes. Segundo Almeida, a diferença de tratamento da linguagem notada em Deleuze e Guattari, que utilizam o conceito de languageiro, e na lingüística, pode ser explicitada por meio da distinção conceitual entre languageiro e lingüístico:

a busca de uma nova conceituação do ontológico renova a compreensão filosófica de tal modo que languageiro e lingüístico tornam-se termos não intercambiáveis: o primeiro tenta compreender a linguagem como algo imerso em um campo de multiplicidades, de diferenças e de intensidades, fecundando assim, uma teoria de base não-lingüística (e não significante) da linguagem; ao passo que o segundo participa da rede temática que toma categorias abstratas como suficientes, fazendo delas a medida de um real significante.⁸

137

Sendo uma potência da Natureza, uma Idéia só é efetuada por meio de um ou mais signos.⁹ Estes, por conseguinte, são imagens, e existe uma troca mútua incessante entre domínios como o cinema, a ciência e a filosofia, troca que flexiona as imagens, as funções e os conceitos. Para Deleuze, no próprio conceito existe uma relação com a imagem, assim como na imagem uma relação com o conceito. Qualquer traçado que conecte os domínios para extrair daí uma questão, fazer visível uma instância problematizadora, estará efetuando uma Idéia. Tal efetuação, na superfície, exprime o acontecimento, por exemplo, uma cena de um filme, o sentido de uma função científica, o sentido de um conceito filosófico. Em um nível micro, em profundidade, esta efetuação é impulsionada por signos. O que faz com que o cinema tenha sido problematizado por Deleuze é o fato dele oferecer uma possibilidade de se colocar em contato signos próprios que, a partir de sua criação, com o cinema, já não fazem parte deste domínio, mas de lugares diversos, podendo entrar em relação com funções e conceitos, uma vez que, no cinema, as imagens são os próprios signos e estes são imagens consideradas na perspectiva de sua composição. O mundo, portanto, em sua conectividade movente, evidencia sua ontologia cinematográfica propiciada pela multiplicidade semiótica que não prioriza significados, predicados que cristalizam, colocam entre parênteses o movimento, inoculando qualquer capacidade de modificação e, portanto, criação.

Uma estética da imanência? Ontologia e poesia.

Afirmar uma consistência ontológica para a multiplicidade que se desvela com a crise dos valores modernos é a tarefa da pós-modernidade, que vem

sendo ensaiada de formas diversas como a filosofia e a literatura contemporâneas, buscando, cada uma com sua particularidade, os pressupostos de uma ontologia não-metafísica. Nossa época, portanto, clama por uma indissociação essencial entre a filosofia e a poesia como formas de discurso historicamente instituídas. Se não existe uma via de acesso ideal para o Real, se a linguagem é entendida como um campo de diferenças e não mais o lugar de regras e identidades fixas, se não há um conhecimento da natureza que se admita absoluto, então não há, em essência, separação entre as formas pelas quais se diz e se comunica o mundo.

A própria sociedade de hoje não se resume aos pressupostos da unidade e da soberania, muito menos o sujeito pode ser situado em conceitos transcendentalistas e idealistas. A subjetividade se descobre estranha, monstruosa, justo por refletir este limiar entre o humano e não-humano, entre algo que pode ser definido, catalogado, e uma coisa nenhuma: o próprio limiar, o simulacro, um conceito que Gilles Deleuze resgata da filosofia clássica. Para o platonismo, a idéia é o modelo e o ser originário. O mundo sensível é somente cópia deste original. Ao invés de ensaiar uma tentativa de igualar-se ao modelo, Deleuze afirma a cópia desregrada, o simulacro, o mundo sensível, já que, no âmbito das coisas, não existe um modelo, um mundo supra-sensível. O mundo verdadeiro é o mundo sensível, o mundo das aparências, enquanto o que se tem tradicionalmente como mundo verdadeiro seria um mundo acrescentado, tardio. No lugar da semelhança com o ideal, Deleuze pensa a diferença tal como se dá na multiplicidade das cópias.

Em que poderíamos reconhecer algo que é de início irreconhecível? Como pensar algo que ainda não se deu, algo em potência, algo como as subjetividades do porvir decorrentes das anomalias do presente? Esta domesticação do pensamento operada por toda uma relação de poder ao longo da história acabou por engendrar na malha social convenções arbitrárias caracterizadas pelas relações habituais que se tem com o mundo e que tornam o mundo tolerável. Tais clichês subordinam os interesses à obediência, a um automatismo, onde o sujeito se vê proferindo respostas prontas, automáticas, para situações que, por mais semelhante que sejam com outra situação de outro tempo, não deixam de ser singulares, pura emissão de singularidade, novidade ocultada pela aparência do semelhante, pela forma do semelhante interiorizada. Pensar o irreconhecível é traçar estas linhas onde ele se faz visível, se anuncia, onde o novo pode surgir a partir do esgotamento do possível, da fuga ao que já é destarte reconhecido.

Enquanto este reconhecimento tem o poder de julgar uma dada realidade, um encontro tem como característica o roubo. Este roubo se caracteriza menos por uma remissão às formas significantes do que pelo movimento intensivo do devir, as núpcias que se dão entre as diversas dimensões do real, sempre entre-dois, sempre um duplo-roubo, um comensalismo, seja de uma vespa e uma orquídea ou de uma idéia a um atributo. Tendo o roubo como

característica, uma ética dos encontros não seria separável de uma estética, ao passo que efetua na vida mesma uma criação de resistência às significações dominantes, uma perspectiva intuitivo-comunicacional que possibilita um modo de vida inédito que escapa às formalizações e ao reconhecimento: criação de novas possibilidades de vida a partir de regras facultativas e não codificadas, que fujam às formas determinadas do poder. Tal seria uma atitude ético-estética, criando formas de subjetivação que não se confundem com um sujeito dotado de identidade e interioridade, revelando apenas subjetividades que são produzidas a cada momento.

A relação do homem com a natureza não teria na linguagem um fator limitador, uma vez livre de ideologias que buscam representar a realidade, buscando atingir uma dimensão intransitiva da linguagem e possibilitar uma relação com o mundo que não se diferencia da criação artística, quando toda a comunicação for entendida como própria criação. Ainda que esteja recriando ou resgatando ordens de discurso características de determinada história e determinada subjetividade, o homem estará, sobretudo criando, visto que, no presente vivo a partir do qual ele “fala”, o que ele fala é sempre novidade, pois a recepção é sempre inédita, a impoção e a entonação é outra, as formas de expressão são outras e, no limite, o timbre de sua voz é único, parte de seu desenvolvimento físico-biológico que é único, ditado por sua história singular. Neste caso, a novidade que o indivíduo pronuncia faz parte de um movimento intrínseco à sua gênese físico-biológica, de um movimento o qual denominamos noveamento, que precisa, para ser autêntico, de uma reflexão ética acerca dos valores que se criam no ato enunciatório, onde o que se aproximar do atemporal deve ser privilegiado, assim como os suportes para que este intempestivo se dê possam se considerar sempre transitórios, dotados de potências moventes, interpenetráveis, comunicacionais, respeitando a própria maleabilidade intensiva da imanência.

O cinema que, segundo Deleuze, com o pós-guerra, efetua a quebra do modelo narrativo do cinema americano para instaurar uma certa concepção de tempo que não deixa se subordinar ao movimento, pode ser considerado um exemplo de operador de pensamento, criador de afetos e sentidos que condena a narração como instância transitiva por excelência. A partir de movimentos específicos como a nouvelle vague francesa, o neo-realismo italiano e o cinema novo, a narração passa a ser consequência indireta do movimento justo por revelar uma certa disposição diante do mundo que não é a da atribuição de um predicado a alguém ou alguma coisa, mas evidência de um tempo puro, um tempo fora dos ponteiros dos relógios, fora dos gonzos, que não muda sem mudar, a cada instante, sua Natureza, assim como apresenta a incapacidade da ação de seus personagens diante de situações que os ultrapassa. Este tempo aberto, em sendo um hiato, é um todo que é ele mesmo passagem de um conjunto a outro, transformação, virtualidade. Para Deleuze, Hitchcock é o diretor que se encontra no momento de inauguração da modernidade no

cinema, por enquadrar a ação e, por conseguinte, a comunicação, em uma teia de relações que se configuram em verdadeiros atos simbólicos, ditados pelos movimentos e enquadramentos que já não estão a favor da narrativa, como no cinema clássico, mas antes, são relações mentais que possibilitam a ação e o movimento, um todo movente em uma malha de tempo puro. O exemplo retirado de uma análise de uma cena do filme ‘Os Pássaros’ ajuda a exemplificar esta concepção ontológica movente:

Que se considere o movimento da água, o de um pássaro ao longe e o de um personagem num barco: eles se confundem em uma percepção única, um todo tranqüilo da natureza humanizada. Mas eis que o pássaro, uma gaivota comum, avança e vem ferir a pessoa: os três fluxos se dividem e tornam-se exteriores uns aos outros. O todo se formará de novo, mas terá mudado: terá se tornado a consciência única ou a percepção de um todo dos pássaros, afirmando uma natureza inteiramente passarificada, voltada contra o homem, numa espera infinita.¹⁰

A morte do Homem faz pressentir a transição preconizada por Nietzsche com seu Zarathustra. O próximo passo propriamente evolutivo se encontra notadamente no terreno ético-estético, acompanhando o próprio movimento cosmológico, visto que a natureza não carece de autonomia, um diferenciar-se incessante, sempre renovando seus nomes, sua linguagem, seu alfabeto. A perspectiva intuitivo-comunicacional do pensamento, no lugar de uma perspectiva indutiva, representativa, aponta para uma nova linguagem que dê conta das inter-relações entre os diferentes saberes e que busque formas menos centralizadoras e absolutizantes de comunicação com a natureza, tendo a diferença como princípio de uma nova epistemologia que não atue por reconhecimento, representação, mas pela criação, onde a filosofia e a poesia caminham juntas. É preciso, para tal, que sejam traçadas, em todos os âmbitos da ação humana, as linhas que apontam para uma compreensão própria da Natureza a partir de um olhar diferenciado sobre o fazer filosófico, questionando a possibilidade de um conhecimento que se admitisse absoluto a fim de explicitar novos modos de existência, insurgência de devires-outros, bem como fazer visível o desdobramento ético-estético decorrente desta forma de pensar e existir a-histórica, onde o próprio Homem se desterritorializa e se (re)constitui, em um movimento ontológico-poético, como a criança-estrela do final de ‘2001’, o Homem do porvir.

NOTAS

¹ MARTINS, André. 'Novos paradigmas e saúde'. Physis:Revista de Saúde Coletiva, v.9, n.1. Rio de Janeiro: IMS/EdUERJ, p. 5.

² The Kubrick Site, <http://www.kubrick.com>.

³ DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição, p. 139.

⁴ DELEUZE, G. 'A Dobra ou Leibniz e o Barroco', pg. 156. Informações mais detalhadas foram retiradas do texto 'A Teoria do Umwelt de Jakob Von Uexküll', de Thore Von Uexkül, traduzido por Eduardo Fernandes Araújo e publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP.

⁵ VIEIRA, Jorge A. 'O Universo Complexo', in Perspicillum, n.1, v.7, p. 36. Para um aprofundamento no ficcionalismo, 'The philosophy of "as if": a system of the theoretical, practical, and religious fictions of mankind', de Hans Vaihinger.

⁶ DELEUZE, Gilles. 'Diferença e Repetição', p. 73.

⁷ MARTINS, André. 'A função da linguagem e o estatuto da filosofia segundo Wittgenstein e Heidegger', Revista Ethica, 1998.

⁸ ALMEIDA, Júlia. 'Estudos deleuzeanos da linguagem', p. 90. Este livro aprofunda as relações específicas da filosofia de Deleuze e Guattari com a lingüística.

⁹ DELEUZE, Gilles. Conversações, pg. 83.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. 'A imagem-movimento', pg. 32-33.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Júlia. Estudos deleuzeanos da linguagem. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

BADIOU, Alain. Infinite thought: truth and the return of philosophy. Trad. Oliver Feltham e Justin Clemens. London / New York: Continuum, 2003.

DELEUZE, Gilles. Cinema 1: a imagem-movimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. Cinema 2: a imagem-tempo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. Conversações. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. Crítica e clínica. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. Diálogos. (com Claire Parnet) Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

_____. Diferença e repetição. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

_____. A dobra: Leibniz e o barroco. Trad. Luiz Orlandi. Campinas, SP: Papyrus Editora, 2000.

_____. Foucault. Trad. José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega, 1998

_____. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. com Felix Guattari. São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

KUBRICK, Stanley. The Kubrick site, <http://www.kubrick.com> .

LYOTARD, Jean François. A condição pós-moderna. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2002.

MARTINS, André. Le réel et l'illusion. Pour une ontologie non métaphysique, Lille: ANRT (tese de Doutorado em Filosofia pela Université de Nice, França, 1995), 1996.

_____. "A função da linguagem e o estatuto da filosofia segundo Wittgenstein e Heidegger", in Revista Ethica, v.5, n.2. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, 1998, p. 41-58.

_____. “Novos paradigmas e saúde”, in *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v.9, n.1. Rio de Janeiro: IMS/EdUERJ, 1999.

_____. “Por um novo paradigma ontológico-comunicacional para as Humanidades”, in *Revista FASE*, número especial.

NEGRI, Antonio. Kairòs, Alma Vênus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: RJ: Bertrand Brasil, 1998.

_____. O nascimento da tragédia. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. Complete works. Editado por John M. Cooper / D.S. Hutchinson. Indianápolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.

PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. A nova aliança. Trad. Miguel Faria, Maria J. Machado Trincadeira. Brasília, DF: Editora UnB, 1991.

RIBEIRO, Fernando José Fagundes. Os pressupostos da representação e a idéia de comunicação. Orientador: Marcio Tavares D’Amaral. Dissertação de Mestrado. Escola de Comunicação/UFRJ, 1991.

_____. A comunicação extra-código. Orientador: Marcio Tavares D’Amaral. Tese de Doutorado. Escola de Comunicação/UFRJ, 1996.

ROSSET, Clément. Antinatureza: elementos para uma filosofia trágica. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

UEXKULL, Thore Von. A teoria do umwelt de Jakob Von Uexkull. Trad. Eduardo Fernandes Araújo. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP.

VAIHINGER, Hans. The philosophy of “as if”: a system of the theoretical, practical, and religious fictions of mankind’. New York / London: Routledge, 2000.

VIEIRA, Jorge A. O Universo complexo, in *Perspicillum*, n.1, v.7, p. 36. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 1993.

ZIZEK, Slavoj. Organs without bodies: Deleuze and consequences. New York / London: Routledge, 2004.